



A TRANSCENDENCIA IMANENTE NO ORDENAMENTO SOCIAL DA IDADE MÉDIA: OS LIMITES DA DICOTOMIA SAGRADO E PROFANO

André Miatello

Universidade Federal de Minas Gerais

Resumo: Este texto discute o sentido místico e social que o vocábulo Igreja foi ganhando ao longo dos séculos centrais do período medieval. A compreensão de que a sociedade dos homens possui dupla natureza (divina e temporal) nos leva a admitir que qualquer dicotomia entre as entidades “sagrado” e “profano” é problemática e no mais das vezes enganosa quando se trata de entender o pensamento erudito da Idade Média.

Palavras-chave: História Medieval, Igreja, sociedade, transcendência, imanência.

The immanent transcendence in the social order of the Middle Ages: the limits of the dichotomy between sacred and profane

Abstract: This paper discusses the social and mystical sense of the word Church during the medieval period. The understanding that human society has a dual nature (divine and temporal) leads us to assume that any dichotomy between “sacred” and “profane” is problematic and misleading when we want understanding the intellectual thought of the Middle Ages.

Key-words: Medieval History, Church, society, transcendence, immanence.

Partimos da seguinte constatação: em se tratando do período dito medieval, sagrado e profano não existem enquanto realidades autônomas e/ou estanques. O mesmo seja dito de outras dicotomias inventadas no século XVIII, como “Igreja” e “Estado” ou ainda “indivíduo” e “coletivo”. Se percorremos as muitas páginas de uma crônica régia ou monástica, de uma *história universal*, de um tratado de bem governar ou, ainda, de um epistolário, percebemos que nem religião e nem Estado se apresentam com as roupagens que, por exemplo, Rousseau utilizou para escrever a sua teoria política (o Estado como fruto de um contrato social e a religião como questão de livre escolha individual). Este será o nosso primeiro ponto de partida: com relação à Idade



Média, “sagrado” ou “Igreja” não é exclusivamente sinônimo de “religião”, e “sociedade política” não é literalmente o mesmo que “profano” ou “Estado”.

O segundo ponto de partida é um desdobramento do primeiro. Convém ter presente que as palavras, tanto quanto os homens, possuem história, isto é, também elas estão inseridas num mundo mutável. Embora as palavras possam continuar sendo escritas do mesmo jeito, as pessoas podem usá-las em outros sentidos, de acordo com a ideia que, numa dada época e lugar, os homens elaboraram. Tal é o caso, por exemplo, do vocábulo “Igreja”. Este é um termo cuja história nos coloca diante de uma grande polissemia que foi ganhando nuances ao longo dos séculos¹.

Tomemos um exemplo. Quando o escritor do Evangelho de Mateus, no capítulo 16, emprega o vocábulo “Igreja”, *ekklesia*, ele faz deliberadamente um empréstimo ao vocabulário político grego (*ekklesia* como assembleia de cidadãos, isto é, homens livres e proprietários que têm direitos e deveres numa determinada cidade)². Entretanto, o autor do Evangelho dá ao termo *ekklesia* um sentido bastante curioso: em Mateus, *ekklesia* não se apresenta como um conceito político, mas espiritual e místico, pois a “assembleia” que Jesus Cristo teria fundado é formada por homens e mulheres independentemente de seu pertencimento a esta ou aquela cidade e sem fazer caso de estatuto social ou nacionalidade: os vínculos desta assembleia não estão postos na ligação com a cidade, mas com um preciso ato de fé mediante o ritual do batismo. Assim, a *ekklesia* de Mateus possui duas naturezas: terrena e espiritual, e duas modalidades: temporal e eterna (“as portas do inferno não irão prevalecer contra ela”).

O Apóstolo Paulo, nessa mesma época, ratifica essa ambiguidade de natureza, chamando a *ekklesia* de “Corpo místico de Cristo”: é um corpo, porque é visível na união orgânica de seus muitos membros; mas é místico, porque a única vida que atravessa esse corpo é uma vida divina, a vida de Cristo que, para Paulo, era Deus e homem ao mesmo tempo. Daí que a condição da *ekklesia* cristã se expressa a partir dessa dupla natureza terrena e espiritual, pois, ela é o Corpo de Cristo e Cristo é homem e Deus. Essa condição mística lança a *ekklesia* num campo que transcende o político,

¹ WIRTH, Jean. “La naissance du concept de croyance, XIII^e-XVII^e siècles”. In: **Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance**. Vol. 45, 1983. p. 7-58.

² GEREMEK, Bronislaw. “Igreja”. In: **Enciclopédia Einaudi**. Vol. 12. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1987. p. 161-214.



pois a preocupação primeira não é com a *pólis*, isto é, a cidade (o mundo dos homens), mas com a salvação da alma individual de cada fiel numa *pólis* que estava para vir (parafrazeando o versículo 14 do capítulo 13 da *Epístola aos Hebreus: non enim habemus hic manentem civitatem, sed futuram inquirimus*).

A *ekklesia* cristã, portanto, só se parece com a *ekklesia* grega no fato de ser uma assembleia, pois a preocupação com o comunitário surge após o esforço individual de salvação (a Igreja tem como fundamento uma condição extra-terrena, chamada de salvação ou vida eterna). Não sendo uma sociedade política de homens, mas a comunhão mística de homens e mulheres configurados a um Homem-Deus por meio de um ritual, o batismo, a *ekklesia* de Cristo toca a terra com os pés, mas tem sua cabeça nos céus.

Quando lemos os pensadores cristãos subsequentes, percebemos o quanto este sentido de “Igreja” (*ecclesia*, em latim) fez fortuna ao longo dos séculos; mas, temos de evitar todo perigo de achar que a permanência de um sentido impediu que, consoante os tempos e os lugares, outros sentidos fossem formulados e propostos, como procurarei mostrar neste texto.

A preocupação com a terminologia não é vã. Pelo contrário, ela reveste um profundo caráter político e social que teve consequências diretas na história do Ocidente. E é isso que nos importa compreender, em primeiro lugar. O modo como os seguidores de Cristo se comportaram socialmente dependeu da maneira com que eles foram interpretando a natureza de Cristo. Em outras palavras, a compreensão do que é a Igreja de Cristo sempre esteve atrelada à compreensão do que é o Cristo. Assim, temos tantas eclesiologias quantas forem as cristologias.

No cristianismo nascente, por exemplo, encontramos uma atitude de indiferença política, pois os cristãos preferiam afirmar a condição extra-terrena de Cristo; no período constantiniano, a figura de um imperador cristão encontrou respaldo na imagem de um Cristo todo-poderoso, verdadeiro imperador do universo. No século V, a ideia paulina de que Cristo é a cabeça da Igreja levou o bispo de Roma a acreditar que era o maior de todos os bispos, maior, inclusive que o imperador. No século XI, a imagem de um Cristo simultaneamente homem e Deus levou os teólogos a conceber que imperador



e papa deviam viver numa harmonia indissolúvel, pois a natureza divina de Cristo em nada prejudicou sua natureza humana.

A questão não é só de ordem histórica, mas também historiográfica. Alain Guerreau, inicia seu livro *L'avenir d'un passé incertain*³ denunciando o perigo que ronda todo medievalista: o perigo de aceitar inadvertidamente a fratura que o Iluminismo instaurou entre “religião” e “política”.

Ora, com relação ao conceito de Igreja, que estamos discutindo, Guerreau recorda o óbvio que os historiadores parecem esquecer: “a Igreja católica medieval englobava todos os aspectos da sociedade, exercia um controle estreito de todas as normas da vida social e, com relação a isso, ela gozava de uma posição de quase monopólio”, isso porque, “A *ecclesia* era a verdadeira espinha dorsal da Europa medieval”⁴. Esquecendo-se disso, ou não entendendo as dimensões que a instituição eclesial exercia, os historiadores acabaram estudando a Igreja como se ela fosse uma das instituições do mundo medieval ao lado de outras instituições autônomas, como se na Idade Média pudesse haver filosofia sem teologia, arte profana sem arte sacra, lei humana sem referência à lei divina, etc. Para evitar os maus entendidos que uma compreensão contemporânea de Igreja (como sinônimo de religião) pode trazer para a análise da Idade Média, Guerreau optou por escrever *ecclesia* ao invés de Igreja.

Jacques Paul, por sua vez, prefere falar em “cristianismo” a falar em “Igreja”; por isso é que sua obra se intitula *O cristianismo ocidental na Idade Média*⁵. No entanto, como reconhece o próprio autor, seu livro trata especificamente de história da “Igreja” no Ocidente. A opção de Paul se refere às questões que já estão presentes em Guerreau e que dependem da polissemia e dos usos políticos do termo Igreja. Assim, a obra procura identificar, no conjunto do cristianismo medieval, o que é originário do passado judaico e o que é devido à cultura greco-latina e como os pensadores medievais elaboraram essa herança antiga.

No fundo, Jacques Paul quer precisar ou nuançar a especificidade do cristianismo dito medieval frente a outras possibilidades de experiência da mesma fé. O

³ GUERREAU, Alain. *L'avenir d'un passé incertain*. Paris: Seuil, 2001.

⁴ Id., p. 29.

⁵ PAUL, Jacques. *Le Christianisme occidental au Moyen Âge (Ive-XVe siècle)*. Paris: Armand Colin, 2004.



problema reside no fato de que o autor analisa o cristianismo como uma religião imersa num dado mundo, com seus valores, disciplina, moral, como se esse mundo, o medieval, tivesse condições de não ter sido cristão. Assim, pode-se dizer que Paul quer entender como o cristianismo se comportou no Ocidente medieval, como se este fosse distinto daquele. Tanto é que ele escreve um capítulo intitulado “Igreja e sociedade”, em se tratando dos séculos V-X, e “Igreja, império e feudalidade”, indo na contramão das observações de Alain Guerreau.

Aquilo que Guerreau está chamando de *ecclesia* e Jacques Paul de *cristianismo*, os pensadores dos séculos XI e XII e, mesmo antes, os do século VIII, chamavam com outro termo, *christianitas* (cristandade).

A bibliografia em torno da compreensão e do significado deste termo é grande. Gostaria de chamar a atenção apenas para alguns casos, a começar por Dominique Iogna-Prat, na obra *Ordonner et exclure*⁶. Este autor observa que o termo *christianitas* sofreu uma mutação em seu primitivo sentido e, a partir do século IX, assumiu uma característica mais abrangente e mais política: desde então, passou a designar não só a comunidade espiritual dos cristãos, mas uma estrutura de caráter social e temporal. É uma concepção institucional, pela qual a cristandade passa a ter um centro (Roma) e limites definidos pela pertença de fé, dos quais estão fora os pagãos e os infiéis (Igreja confundida com a sociedade). Nesse caso, a estrutura hierárquica que compõe o governo da comunidade cristã se torna a peça-chave do funcionamento dessa sociedade santificada. Iogna-Prat fala que a Igreja é como uma montanha destinada a encher todo o espaço da terra a ponto de assumi-la em si mesma⁷.

Esta compreensão de Iogna-Prat coincide com o que já Étienne Gilson⁸ escrevia. Segundo Gilson, o termo cristandade se referia à sociedade formada por todos os cristãos do mundo inteiro e que, a partir do século X, passou a ser liderada pela “soberania espiritual” do papa.

⁶ IOGNA-PRAT, Dominique. **Ordonner et exclure**. Cluny et société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam (1000-1150). Paris: Flammarion, 2000.

⁷ Id., p. 20.

⁸ GILSON, Étienne. **A filosofia na Idade Média**. Trad.: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 312.



Uma sociedade de essência sobrenatural, já que originada e gerida pela fé, cujos vínculos são estabelecidos pelo sacramento. Ao mesmo tempo, uma sociedade também temporal, mas com uma especificidade própria: a cristandade não coincide com o império porque pode haver cristãos fora dele; portanto, a cristandade é uma realidade que transborda qualquer limite geográfico politicamente definido (o império estaria dentro da cristandade e não o contrário).

E por conta dessa dualidade de natureza (temporal e sobrenatural), a cristandade, na pessoa dos papas, nunca postulou a existência de um soberano político único cujo poder tivesse os mesmos limites do poder do papa. Esta definição gilsoniana encontra respaldo no discurso do papa Leão Magno (440-461) que diz: “ainda que o imperador tenha estendido sobre a terra e sobre o mar a lei do seu império, o que foi submetido pelo esforço guerreiro é menor do que o que foi submetido pela paz de Cristo”⁹. Desse modo, Gilson pôde construir um aforismo muito próximo do que Guerreau vai falar quase oitenta anos depois: “Num pensador da Idade Média, o Estado está para a Igreja assim como a filosofia está para a teologia e como a natureza está para a graça”¹⁰.

Temos, assim, uma postura interpretativa comum: Gilson que observa que os limites geográficos do poder do papa são maiores do que os limites do poder do império, e Iogna-Prat que diz que a cristandade define o mundo no qual o poder político secular é parte e não o centro. Estes dois autores são exemplos da atual historiografia que interpreta a relação entre hierarquia eclesiástica e hierarquia política secular em termos de “teocracia”. Este é o caso de Marcel Pacaut, na obra *La théocratie*¹¹. Sucede que também Pacaut mantém-se muito próximo da historiografia tradicional que vê uma oposição entre Igreja e Império no século XI: esta oposição teria gerado a sobreposição do poder papal sobre o poder episcopal (que teve de se contentar com o âmbito eclesiástico e perder a grande ingerência no âmbito secular) e a sobreposição do poder papal ao poder régio.

⁹ ARNALDI, Gerolamo. *Studi sui cronisti della Marca Trevigiana nell'età di Ezzelino da Romano*. Roma, 1963. p. 570-1.

¹⁰ GILSON, Étienne. *A filosofia na Idade Média*. Trad.: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 308.

¹¹ PACAUT, Marcel. *La théocratie*. L'Église et le pouvoir au Moyen Âge. Paris: Desclée, 1989.



Mas, a teocracia pontifícia é o segundo momento de um processo de mudança ideológica no interior da cristandade que levou a cabo a ruptura com a eclesiologia antiga (ideia de Igreja como comunidades de igrejas, participação dos leigos, como assembleia de fiéis, com peso específico). Como lembra Pacaut, o século X (com os imperadores Oto I e III) é marcado pela época em que o poder imperial, crendo-se responsável pelos destinos da cristandade, procurava intervir dentro da disciplina eclesiástica. Segundo Pacaut, antes dos papas imporem uma teocracia pontifícia, os imperadores germânicos tentaram impor o “cesaropapismo”, isto é, o intervencionismo entendido com colaboracionismo entre o poder imperial e a autoridade clerical.

Esta tentativa imperial foi barrada quando os pensadores eclesiásticos decidiram trazer novamente à tona e a reinterpretar o chamado *Decreto Gelasiano* (496). Segundo a carta que o Papa Gelásio I enviou ao imperador Anastásio I, o mundo é regido por duas instâncias de poder: o poder régio e a autoridade dos bispos. Apesar de distintas, estas instâncias são complementares. Iogna-Prat fala que Gelásio criava, assim, uma diarquia hierárquica no seio da cristandade.

A partir de 1050, este decreto sofreu uma reinterpretação e começou a ser usado e citado abundantemente. Iogna-Prat nota que não era mais o “mundo” que era regido pelas duas ordens, como escrevia Gelásio, mas a “Igreja”, isso porque a ideia de Igreja absorveu a de mundo e, ao mesmo tempo, a autoridade dos pontífices sobrepujou o poder dos reis (como se lê no Decreto de Graciano: “os sacerdotes de Cristo devem ser considerados como os pais e os mestres dos reis, dos príncipes e de todos os fiéis”¹²). Desde então, a expressão “Igreja” ganhou um novo sentido, aquele de corpo hierárquico e clerical: Igreja passou a designar os clérigos a despeito dos fiéis que ficaram circunscritos ao mundo secular.

Todo o processo de centralização eclesiástica dos séculos XI e XII capitaneado pelos papas e seus defensores ratificou a ideia de Igreja como sinônimo de hierarquia clerical; hierarquia que não se resume apenas em destacar e supervalorizar os membros do clero, mas que estabelece uma rígida distinção entre as várias igrejas,

www.veredasdahistoria.com

¹² IOGNA-PRAT, Dominique. **Ordonner et exclure**. Cluny et société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam (1000-1150). Paris: Flammarion, 2000. p. 21.



hierarquizando-as, e sobrepondo a todas a Sé de Pedro; este movimento de centralização (ou reforma da Igreja) instaurou também uma verdadeira “monarquia pontifícia”.

Estamos, pois, diante da questão de tentar compreender como é que hierarquia eclesiástica, a Igreja do século XI, propunha o governo do mundo temporal. Em outros termos, podíamos perguntar como é que a *Ecclesia* esperava governar a *Civitas*.

Autores como Gregório Magno (séc. VI) e Jonas de Orleans (séc. VIII) acreditavam que o príncipe temporal estava dentro da Igreja e não acima dela; isso não significa que eles tivessem convencido o poder régio a submeter-se à autoridade eclesiástica.

Ora, os tempos carolíngios, apesar de reafirmarem a aliança com a Igreja, confirmando concessões territoriais e isenções patrimoniais, não lhe permitiram mais do que um “primado honorífico”, segundo as palavras de Glauco Cantarella¹³. Nesse período de certa ambiguidade das instituições, a prática histórica mostrou que o modelo eclesial de “Igreja privada”, isto é, restrita ao poder local do senhor da terra, impedia uma ideia ampla de Igreja centralizada e autônoma. Em contrapartida, como diz Jérôme Bachet¹⁴, a instituição eclesiástica era a única que detinha, nesse tempo, a capacidade política de “conclamar à ordem pública e à ‘paz de Deus’”. Essa brecha histórica permitiu que os clérigos reconhecessem ainda mais a efetiva posição política que desfrutavam no seio do mundo senhorial que eles agora diretamente pacificavam.

A grande força ideológica da Igreja, no século XI, estava nos mosteiros¹⁵. E como os mosteiros mantinham relações com a aristocracia, a vida monástica exercia também um peso considerável nas relações de poder em âmbito regional. O processo de reforma e centralização da Igreja não teria alcançado os limites que alcançou sem a participação dos monges. É por isso que, ao acompanhar a eclesiologia do século XI, somos obrigados a nos deparar com o pensamento monástico muito mais do que com o do clero secular, pois foram os mosteiros, como os das congregações de Cluny e

¹³ CANTARELLA, Glauco. “Il papato: riforma, primato e tentativi di egemonia”. In: **Storia medievale**. Roma: Donzelli Editore, 1998. p. 269-290. p. 269.

¹⁴ BASCHET, Jérôme. **A civilização feudal**. Do ano mil à colonização da América. São Paulo: Globo, 2006. p. 184.

¹⁵ Cf. DRAGON, Gilbert; RICHÉ, Pierre; VAUCHEZ, André (org.). **Évêques, moines et empereurs** (610-1054). Paris, 1993.



Camálduli, por exemplo, que contribuíram para a afirmação das grandes bases teóricas da superioridade da hierarquia clerical (o papa) sobre os soberanos políticos¹⁶.

Afirmar que o século XI conheceu uma luta acirrada entre papado e império pelo direito de decidir em matéria religiosa e pela isenção jurídica, não é dizer muito. Como lembra Yves Congar¹⁷, ninguém duvidava do primado da sé romana no corpo da *Ecclesia*, nem mesmo os defensores do modelo de Igreja imperial. Então, onde é que residia a questão eclesiológica propugnada pelos ditos reformistas papais? Ora, até o século X, pelo menos, “não é o papa, mas a *Ecclesia*, que constitui a realidade fundamental”; os reformadores do século XI, ao contrário, começaram a propor uma relação inversa em que a Igreja dependia da figura do papa, como se ela, de certa maneira, derivasse da pessoa dele¹⁸. Assim, *grosso modo*, o que se assiste não é a simples afirmação da superioridade da *Ecclesia* sobre a *Civitas*, mas da superioridade de uma *ecclesia* – a romana – sobre todas as demais *ecclesiae* sendo isso, agora, critério para se conceber aquela unidade de fé que sustentava a noção de sociedade cristã¹⁹. Não sem razão, Gregório VII, no *Dictatus Papae*, havia escrito: “não se deve considerar católico quem não concorda com a Igreja Romana”²⁰.

Antes mesmo do pontificado de Gregório VII, Pedro Damiano, da congregação camaldulense, empreendeu uma árdua produção intelectual a fim de garantir aquilo que ele considerava ser os direitos da Igreja: afirmou que o poder secular só tinha justificativa de existir na medida em que se punha a servir ao destino sobrenatural que

¹⁶ Jérôme Baschet (*A civilização feudal. Do ano mil à colonização da América*. São Paulo: Globo, 2006, p. 190) fornece uma boa síntese do que se pode entender por “liberdade da Igreja”: “restaurar a hierarquia eclesiástica, liberando-a do controle dos laicos e impedindo as intervenções destes nos negócios da Igreja, consideradas doravante ilegítimas. Assim, um dos slogans dos primeiros reformadores (...) convoca à *libertas ecclesiae* (...), o que é preciso entender, evidentemente, como um combate pela defesa da ordem sacerdotal. O imperador é o primeiro visado, pois o modelo carolíngio e bizantino, ainda ativo, faz dele o chefe de todos os cristãos, apto, a este título, a intervir nas questões eclesiásticas (...)”.

¹⁷ CONGAR, Yves. *Igreja e papado: perspectivas históricas*. São Paulo: Loyola, 1997. p. 104.

¹⁸ Cf. GOLINELLI, Paolo (org.). *Sant’Anselmo, Mantova e la lotta per le investiture*. Atti del Convegno internazionale di Studi, Bologna: Pàtron, 1987.

¹⁹ Cf. PARAVICINI BAGLIANI, Agostino. *Il trono di Pietro. L’universalità del papato da Alessandro III a Bonifácio VIII*. Roma: Carocci, 2001.

²⁰ GREGORIUS VII, “*Dictatus papae*”. In: *Patrologia Latina*. Vol. 148, col. 408: “*Quod catholicus non habeatur, qui non concordat Romanae Ecclesiae*”.



Deus confiara à Igreja e que esta dividia com os governantes do mundo²¹. Não havia, pois, uma *Ecclesia* e uma *Civitas* em relação, nem mesmo uma *civitas-ecclesia* identificadas, mas tão-somente uma *Ecclesia* em que o poder temporal não é pensado em nenhum momento como autônomo, ainda que submisso. Mais do que isso, a concepção de Igreja que atravessa o discurso de Pedro Damiano já exige o critério de romanidade que faz com que o imperador ou o rei se torne o servidor da Igreja Romana, no sentido estrito da palavra.

*Ouviste porque o imperador terreno não tem poder sobre a Igreja romana: de que modo, pois, não seria lícito eleger o pontífice sem o arbítrio dele, se nisso ele não tem poder? Ele mesmo [Constantino] retirou-se para Constantinopla, como na segunda Roma, donde haveria de reinar. O imperador Teodósio, muito tempo depois, começou a construir a basílica do bem-aventurado Paulo, mas, tendo morrido, foi Honório, seu filho, quem deu o término à mesma basílica. Estes imperadores também confirmaram o privilégio da Igreja romana. De que modo, pois, reservariam para si a prerrogativa na eleição do pontífice romano aqueles que de modo algum desejaram submeter a si a Igreja romana, mas a auxiliar? Não apoderar-se dela, mas prestar-se? Não a sobrepujar, mas estar abaixo?*²²

Em sua carta ao então rei Henrique IV, o mesmo clérigo sustenta e re-significa a antiga teoria de que as *dignitates* governativas do mundo, isto é, a realeza e o sacerdócio, emanam de Cristo; assim como estas dignidades estão “sacramentalmente” unidas na pessoa de Cristo, do mesmo modo o rei e o sacerdote não podem opor-se,

²¹ Étienne Gilson apresenta uma curta, mas densa síntese do pensamento social-ecclesiológico de São Pedro Damiano, da qual sou profundamente devedor: **A filosofia na Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 309-313..

²² PETRUS DAMIANUS, “Disceptatio Synodalis”. In: **Patrologia Latina**, vol. 145, col. 0067-0090A. col. 0071A-0071B: “*Audisti, quia terrenus imperator non habet in Romana Ecclesia potestatem: quomodo ergo sine illius arbitrio, qui ibi postestatem non habet, non licet eligi sacerdotem? Ipse vero Constantinopolim, velut in secunda Roma, perpetuo regnaturus abscessit. Longe vero post Theodosius imperator, beati Pauli basilicam coepit, quo defuncto, filius ejus Honorius eandem [0071B] basilicam ad calecem usque perduxit. Hi quoque Romanae Ecclesiae privilegium nihilominus firmaverunt. Quomodo ergo praerogativam sibi in Romani pontificis electione relinquerent qui Romanam Ecclesiam nequaquam sibi studuerunt subdere, sed praeferre? Non praecipere, sed parere; non praecellere, sed subesse?*”



antes, precisam estar unidos em benefício do “povo cristão”²³. Assim, a unidade da natureza misteriosa de Cristo, rei e sacerdote, homem e Deus, sustenta a unidade política da sociedade cristã, que também possui uma dupla existência: natural e sobrenatural. Ambos os poderes não concorrem porque ambos formam um só Cristo místico, cuja metáfora aplicada à sociedade indica que sua realidade temporal depende de um pacto de mútuo serviço. O reino *serve* ao sacerdócio pela proteção das armas, enquanto o sacerdócio reveste a realeza de santidade, isso porque, se o rei exerce na terra uma das prerrogativas de Cristo, os inimigos do reino são, necessariamente, os inimigos de Cristo e, por conseguinte, do sacerdócio, cabeça da Igreja por mandato divino²⁴.

É preciso não descurar esse princípio eclesiológico, em si mesmo sutil e comprometedoramente diverso em relação aos anteriores: se o reino precisa submeter-se ao sacerdócio, vale dizer, à Igreja Romana, não é apenas porque o rei é cristão, como defendia santo Ambrósio, mas porque, sendo ele a metáfora da humanidade de Cristo, esta não pode rebelar-se contra a sua divindade, pois em Cristo, homem e Deus, a humanidade não ofereceu barreiras à ação salvífica da divindade, antes a possibilitou ao obedecê-la. Divindade e humanidade, alma e corpo, respectivamente, papa e imperador. A imagem de Cristo portador de ambas as naturezas serviu para que Pedro Damiano propusesse uma eclesiologia mística: o Cristo é um, na duplicidade de naturezas, portanto, o reino e o sacerdócio formam um só Cristo mediador, fundados no mistério divino e interrelacionados numa união de *caridade perpétua*²⁵. O sacerdócio, como falamos, é a Igreja romana, capitaneada pelo papa, o reino é o império romano germânico. Como no Cristo se encontram inseparáveis a divindade e a humanidade, assim, no Cristo místico, que é o povo cristão, “o rei está aglutinado no pontífice

²³ “*Utraque praeterea dignitas, et regalis scilicet et sacerdotalis, sicut principaliter in Christo sibimet invicem singularis sacramenti veritate connectitur, sic in christiano populo mutuo quodam sibi foedere copulatur*”. In: REINDEL, Kurt. “Petrus Damiani an König Heinrich IV.: fordert ihn auf, nach Italien zu kommen und gegen Cadalus von Parma zu kämpfen”. In: **Die Briefe des Petrus Damiani**. München: Monumenta Germaniae Historica, 1989. Vol. 3. p. 389.

²⁴ *Ibidem*: “*Utraque videlicet alternae invicem utilitatis est indiga, dum et sacerdotium regni tuicione protegitur, et regnum sacerdotalis officii sanctitate fulcitur. Rex enim praecingitur gladio, ut hostibus aecclesiae munitus occurat, sacerdos oracionum vacat excubiis, ut regi et populo Deum placabilem reddat*”.

²⁵ “*(...) sicque mundi vertices in perpetuae charitatis unionem concurrant, ut inferiora membra per eorum discordiam non resiliant; quatenus sicut in uno mediatore Dei, et hominum haec duo, regnum scilicet et sacerdotium, divino sunt conflata mysterio (...)*”. In: PETRUS DAMIANUS, “Disceptatio Synodalis”, op. cit., col. 0086D.



romano, e o pontífice romano é encontrado no rei, salvo o seu privilégio de papa que não é permitido a ninguém usurpar”²⁶.

Esta mística unidade que aqui congrega consubstancialmente o papa e o imperador encontra seu fundamento teórico e teológico numa outra obra de Pedro Damiano, chamada *Dominus vobiscum*, composta entre 1048 e 1055.

Neste tratado, Pedro Damiano propõe que a Igreja universal é formada por uma infinidade de partes; ela é una e indivisa porque a caridade de Cristo a congrega. Esta unidade é de tal natureza que a Igreja está toda presente na junção de suas partes e cada parte individual encerra em si mesma o mistério da Igreja toda. Una na pluralidade, plural na unidade, a Igreja constitui um mistério sacramental que torna a comunidade uma só esposa e, ao mesmo tempo, cada fiel, toda a comunidade: por isso, o que se diz de toda a Igreja, se aplica a cada fiel e tudo o que se diz de um só fiel se refere à Igreja inteira²⁷.

Pedro Damiano não hesita em repetir insistentemente que esta união eclesial é um mistério, o mesmo mistério que dá substância ao sacramento, que é o próprio sacramento. E a noção patrística de sacramento reclama a indissolúvel junção do princípio espiritual com a substância material: o sacramento é um sinal sensível que aponta para uma realidade invisível e transcendente. Assim, a multiplicidade *corporal* da Igreja é unificada pelo *Espírito santo*: o mistério da íntima unidade da Igreja não é rompido pela diversidade de seus membros e, como um sacramento, a Igreja é toda *espiritual* na pluralidade de suas *formas institucionais*²⁸. Donde resulta que:

A Igreja é inteira na união de seus membros, pois não há dúvida de que o corpo é um, fundado na solidez de uma só fé, invadido inteiramente por uma só força vivificante do Espírito. Donde diz o Apóstolo: ‘Um corpo, um

²⁶ “ita sublimes istae duae personae tanta sibimet invicem unanimitate jungantur, ut quodam mutuae charitatis glutino et rex in Romano pontifice, et Romanus pontifex inveniatur in rege; salvo scilicet suo privilegio papae, quod nemo [nemini] praeter eum usurpare permittitur”. In: PETRUS DAMIANUS, “Disceptatio Synodalis”, op. cit., col. 0086D-0087A.

²⁷ “Ecclesia siquidem Christi tanta charitatis invicem inter se compage connectitur; ut et in pluribus una, et in singulis sit per mysterium tota; adeo ut et omnis universalis Ecclesia non immerito una Christi perhibeatur singulariter sponsa, et unaquaeque anima per sacramenti mysterium plena esse credatur Ecclesia”. In: PETRUS DAMIANUS. “Opusculum 11 ad Leonem Eremitam sive Dominus vobiscum”, cap. V. In: **Patrologia Latina**. Vol. 145, col. 0231-0252B. col. 0235A.

²⁸ “(...) ita etiam unusquisque fidelium quasi quaedam minor videtur esse Ecclesia, dum salvo unitatis arcanae mysterio, etiam cuncta redemptionis humanae unus homo suscipit sacramenta, quae ipsi universali Ecclesiae sunt divinitus attributa”. Id., cap. X, op. cit., col. 0240A.



espírito, assim como vós sois chamados a uma só esperança' (Ef IV). É justo, pois, que aquilo que é feito durante os sagrados ofícios por cada fiel em particular, considere-se como feito unanimemente pela Igreja na unidade da fé e no amor da caridade.²⁹

Essa eclesiologia místico-espiritual de Pedro Damiano não se restringe aos aspectos “eclesiásticos” ou clericais, isto é, à dimensão interna da Igreja, mas à dimensão universal da sociedade cristã; tanto é que ele, ao querer explicar a unidade da Igreja, recorre ao exemplo dos israelitas que formavam um só povo na diversidade de suas tribos. Entretanto, temos que ter presente que os israelitas não constituíam um povo como se constitui o povo cristão. O que os distingue, segundo o monge camaldulense, é que aqueles formavam uma sociedade terrestre, fundada nos laços da consaguinidade e num culto provisório, e o povo cristão se funda “na verdade da concórdia espiritual”³⁰, ou seja, sem levar em conta o sangue ou a origem terrena comum, mas a fé única e a caridade divina.

Damiano não recusa que Israel formava um verdadeiro povo: este tinha uma origem comum e se congregava sob um culto comum ao Deus único. Contudo, o povo cristão, vale dizer, a “santa Igreja”, é ainda mais admirável que Israel, posto que “santificada e dirigida pelo único Espírito de Deus, imbuída do sacramento de uma única fé e de um só batismo, convocada para receber uma mesma herança pela graça da adoção”³¹. Neste povo, não valem os laços da carne e nem obriga uma lei carnal: a Igreja, aqui identificada com o povo cristão, possui uma origem e um fim espirituais de modo que sua unidade, subsistência e destino não dependem da carne, mas da virtude do espírito.

²⁹ “*Tota igitur Ecclesia diversorum quidem constat compage membrorum, sed unum est procul dubio corpus, unius fidei soliditate fundatum, una vivificantis Spiritus virtute perfusum. Unde et Apostulus ait: 'Unum corpus, unus spiritus, sicut vocati estis in una spe vocationis vestrae (Ef IV)'. Dignum ergo est ut quidquid in sacris officiis a quibuscunque fidelibus particulariter agitur, hoc ipsa Ecclesia per unitatem fidei, et charitatis amorem unanimiter agere videatur*”. Id., cap. VII, col. 0237C.

³⁰ Id., cap. XI, col. 0240D: “*(...) nos spiritalis concordiae ostendimus veritatem*”.

³¹ “*(...) quid nimirum si sancta Ecclesia, quae uno Dei Spiritu sanctificatur, et regitur, unius Fidei et Baptismi sacramentis imbuatur ad eandem haereditaem capessendam per adoptionis gratiam convocatur (...)*”. Id., cap. XIV, op. cit., col. 0243A.



Essa construção teológica não teria sido sustentável naquele período sem a autoridade de São Paulo e Santo Agostinho. Com efeito, cada um à sua maneira e tendo em vista finalidades próprias pensou a unidade da *Ecclesia* segundo os critérios da concórdia advinda do amor de Cristo. Damião emprega um vocabulário muito próximo daquele agostiniano ao falar de concórdia, de unidade caritativa da fé, da noção de *populus christianus*. Apesar disso, o prior de Fonte Avellana não é um “agostinista”, isto é, um intérprete ortodoxo de Agostinho, mas um discípulo daquela corrente de pensamento que aqui chamamos de agostinismo. A justo título, pois, pode-se dizer que aquilo que Gilson define como “Estado místico” pode ser verificado na eclesiologia de Pedro Damião.

Ora, a transcendência da “cidade de Deus” que o bispo de Hipona só admitia após a consumação da História, Damião vislumbra na existência imanente da Igreja que congrega na unidade o povo cristão. Uma unidade misteriosa e sacramental: misteriosa porque a unidade entre os diversos estabelece uma só realidade, sem que se confundam as diferenças pessoais, tal como a ortodoxia eclesiástica explicava o dogma da trindade; sacramental, pois em Cristo, homem e Deus, a matéria não subsiste como fim, mas como sinal de uma realidade outra, espiritual, assumida por Deus, mas transformada, vale dizer, espiritualizada por ele. Não à toa, o monge camaldulense, ao lado de Leão IX, Humberto de Silva Cândia e de outros reformadores do século XI, se empenhou tanto na purificação da Igreja – clero e povo – de todas as práticas carnais, como o nicolaísmo, a simonia e a sodomia: para ele, o povo espiritual não pode ser regido a não ser pelas leis morais do espírito.

Email do autor: sumfrater@yahoo.com.br