

O Sentido Religioso da Noção Germânica de Império

Prof. Dr. Moisés Romanazzi Tôrres
Departamento de História/ UFSJ
mrtorres@funrei.br

Resumo

A noção antiga de Império foi formada pela combinação das idéias helenísticas com a tradição republicana romana. Segundo esta noção, o poder emana do “povo” de Roma e, destarte, o imperador, divino ou sagrado, é somente um delegado dos romanos. A visão compartilhada por quase todos era que a origem do poder imperial é divina porque é Deus quem inspira os cidadãos romanos e, assim, este é o instrumento de Deus quando, através da *lex de imperio* da Assembléia Popular, escolhe o imperador, concedendo-lhe assim o direito de governar o Império através dos editos e constituições.

A noção germânica de Império, desenvolvida pela dinastia *Hohenstaufen*, revisitando a noção antiga, salienta que o poder imperial provém diretamente de Deus. O que não significa dizer que não haja nisto a mediação dos romanos mas, antes, que o poder imperial não é uma concessão dos papas. A origem do poder imperial é diretamente divina porque, tal como na Roma antiga, é Deus quem inspira os romanos e, assim, estes são o instrumento de Deus quando escolhem o imperador, tornando-o o *vicarius Christi*. Apenas no Sacro Império Romano-Germânico tal escolha se faz através dos príncipes eleitores (os legítimos representantes dos romanos), sendo estes, desta forma, os verdadeiros intérpretes da vontade divina.

Palavras-chave: Império, germanos, imperador *dominus et deus*, imperador *vicarius Christi*.

Abstract

The Roman Empire notion was constructed by the combination of helenistics ideas with the roman republic tradition. According this notion, the power emanates of roman “people” and the emperor, still divine or sacred, is only a delegate of the romans. The roman normal vision believes that the origin of imperial power is divine because God inspires the roman citizens, the God’s instrument, on the emperor choice. This choice happens effectively by the *lex de imperio* of Popular Assembly. It permits that he governs the Empire by the laws.

The germanic imperial notion, developed by the *Hohenstaufen* dynasty, based at ancient notion, points out that the imperial power provides directly of God. This affirmative signifies only that the imperial power isn’t a concession of pope. Effectively, the origin of imperial power is directly divine because, as the Ancient Rome, God inspires the romans on the emperor’s choice. By this choice he’s the *vicarius Christi*. But on the germanic Empire is the council of elector princes, representing the romans, that chooses the emperor. This council is so thus the veritable interpreter of divine will.

Keywords: Empire, germans, emperor *dominus et deus*, emperor *vicarius Christi*.

1. O Sentido Religioso da Noção Antiga de Império: A Passagem da Teocracia à Hierocracia.

Se *imperium* era uma palavra latina, a idéia de um império e a idéia de um imperador não eram de origem latina. Em princípio devemos reconhecer no Império Romano o resultado da fusão da evolução política romana com as idéias helenísticas. Foi no Oriente que os homens aprenderam a viver em uma sociedade universal única governada por um rei que era “como um deus entre os homens”, e foi no sentimento de lealdade pela pessoa deste monarca e até de adoração de sua divindade que uma vontade social correspondente encontrou sua expressão. Alexandre unira o mundo conhecido de sua época (com exceção da Itália e dos confins do Ocidente) num único reino e supusera a igualdade de todos os homens livres deste reino. Mas uma unidade como Alexandre fundara necessitava de um princípio coeso, precisava de um centro comum de vínculo e lealdade pessoais. Este princípio, em suma, foi a divinização do governante. Também na filosofia estoica o universo inteiro é concebido como uma unidade inteligível permeada pela razão e a crença estoica em um mundo-Estado é simplesmente o aspecto político desta concepção filosófica geral. Havia, inclusive, uma tendência religiosa, nos três últimos séculos antes do nascimento de Cristo, a uma fusão de cultos e a uma crença geral num único Deus do Universo. Um mundo com uma única religião também tendia a ser um mundo de um único Estado. Dada as concepções gerais do mundo antigo, podemos dizer que o crescimento do monoteísmo estimulou o crescimento de uma monarquia universal e vice-versa.

Neste meio tempo, o desenvolvimento político de Roma propriamente dito tendia a encontrar o sistema de pensamento implícito nas monarquias helenísticas, na filosofia do estoicismo e na tendência religiosa.

Com a instituição da República, a magistratura que substituiu a realeza foi o consulado. Os cônsules eram dois, ambos patrícios, e tinham os mesmos poderes que o antigo rei, à exceção do religioso, que era da alçada de outro magistrado, reminiscência da realeza desaparecida – o *rex sacrorum*. Na realidade, o supremo órgão religioso era o Colégio dos Pontífices, sacerdotes que interpretavam o costume, que tinha o valor de lei. Os cônsules eram, no entanto, sobretudo chefes militares. Eram eleitos pela *Comitia Centuriata*. Recebiam o *imperium* da *Comitia Curiata*, o que lhes dava o supremo poder militar fora de Roma (era proibido, como sacrilégio, entrar na *Urbs* com tropas). O Senado lhes conferia a confirmação chamada *auctoritas patrum*, em virtude da qual recebiam a *potestas* (capacidade de exercer uma magistratura). Entretanto havia duas grandes limitações do poder consular, através dos quais os patrícios se asseguravam contra tentativas de volta ao poder pessoal: a anualidade (ficavam só um ano no cargo) e a colegialidade (eram dois cônsules com poderes iguais; em caso de discórdia, o Senado resolvia).

Com as conquistas militares, as províncias que foram constituídas eram governadas por magistrados (procônsules, propretres). Tais magistrados foram também investidos do supremo poder militar, o *imperium*, restrito, no entanto, aos limites da província e ao período que durasse seu governo.

Tais conquistas, no entanto, se, por um lado, transformaram Roma, de uma pequena cidade do Lácio na cabeça de um imenso conjunto político-administrativo que unificou toda a bacia do Mediterrâneo, por outro ocasionaram graves crises internas: a do século II a.C. e a do século I a. C.

Com efeito, no século II a.C. as guerras constantes haviam afastado os camponeses de suas terras. Eles se endividavam, não tendo colheitas, pediam emprestado aos ricos, que cobravam juros altos. Acabavam assim tendo de entregar sua

terra em pagamento, pois ainda sofriam a concorrência do trigo das províncias, mais barato. Mas nem como “assalariados” encontravam trabalho no campo: os grandes proprietários preferiam os escravos que, chegando em grande número devido às conquistas, eram baratos. Os camponeses, arruinados, migravam em grandes grupos para as cidades, sobretudo para Roma. Como também o artesanato urbano preferia a mão-de-obra escrava, constituíam uma multidão de desocupados que viviam de vender seus votos à *nobilitas* (aristocracia patrício-plebéia resultante da união do patriciado decadente com a parte mais rica da plebe).

Mas também a condição dos escravos era a pior possível, fazendo surgir revoltas constantes, algumas de grande gravidade. Foi em consequência destas sérias tensões sociais que se deu a ascensão dos tribunos da plebe, em especial dos Gracos (Tibério Graco, tribuno em 133 a.C. e Caio Graco, tribuno em 123 e 122 a.C.). As medidas dos tribunos, em especial a redistribuição do *ager publicus* em pequenos lotes à plebe pobre e um conjunto de ações com o intento de passar poderes da *nobilitas* aos eqüestres (grupo de plebeus enriquecidos como o comércio, o artesanato e a cobrança de impostos; tinham este nome porque, sendo ricos, iam ao combate a cavalo), foram, no entanto, posteriormente revogadas, especialmente nas épocas de Mário (final do século II a.C.) e de Sulla (82 a 79 a.C.).

Mas ainda que o grosso das reformas dos Gracos se mantivesse, o estado de desorganização socio-política e econômica não poderia ser revertido tão facilmente, pois agora Roma havia constituído uma enorme unidade político-administrativa. De fato podemos compreender da seguinte forma a chamada Crise da Ordem Republicana no século I a.C.: as instituições de uma cidade-Estado como eram as romanas, não podiam servir para a direção de todo um império. Com efeito, a forma republicana era viável apenas para uma extensão restrita de território e cidadãos; a expansão levou à crise. O resultado das crises foi a extensão do poder pessoal baseado no exército. Tendia-se à suspensão das liberdades provinciais e locais, e das liberdades individuais. Eram comuns os golpes de Estado. Chegou-se enfim à centralização e a formulação, pelos juristas, especialmente por Cícero, de uma idéia nova de Estado enquanto personalidade jurídica abstrata, justificando um novo sistema: o Principado.

Com Mário (final do século I a.C.) e com a Ditadura de Sulla (82 a 79 a.C.) teve início o poder pessoal baseado no exército e a era dos golpes de Estado. Seguiu-se o Primeiro Triunvirato – Júlio César, Crasso e Pompeu (60 a 48 a.C.), a Ditadura de César (48-44 a.C.) e o Segundo Triunvirato – Marco Antônio, Lépido e Otávio (43 – 30 a.C.), em meio a sangrentas guerras civis. Enfim, após a vitória na batalha naval do *Actium* (31 a.C.), o duplo suicídio de Cleópatra e Marco Antônio e a conquista do Egito (30 a.C.), Otávio, sozinho no poder, gradualmente instaurou o Principado.

Em 30 a.C., Otávio foi empossado como *imperator* (chefe dos exércitos), *princeps* (primeiro cidadão; o senador que fala em primeiro lugar) e *augustus* (divino), pondo fim à República e dando início ao Principado, a forma inicial que tomou o Império Romano (30 a.C. a 235 d.C.). Seus títulos principais, ao longo de seu reinado foram, no entanto, *augustus*, pai da *patria*, *imperator* (título a que faziam jus os generais vencedores). A “fórmula” do Principado, utilizada por Otávio, havia sido idealizada, conforme comentamos acima, por Cícero, visando sua aplicação por Pompeu. O sistema não se formou de vez: foi se estruturando aos poucos durante o governo de Otávio (30 a.C. a 14 d.C.).

O Principado representou uma tentativa de manter as aparências republicanas. Com o estabelecimento do Império (*Imperium*), o antigo poder temporário do magistrado republicano (*imperium*) assume um caráter vitalício. A base do poder de Otávio era o *imperium proconsulare maius*, isto é, o supremo comando militar em

caráter vitalício e extensivo a todo o Império, inclusive a própria Roma. Mas ele também açambarcou as atribuições de todas as magistraturas republicanas, através de concessões sucessivas do Senado. Otávio se preocupava, no entanto, em dar cunho legal a sua situação, e fazia com que o Senado lhe referendasse as atribuições, a intervalos de cinco ou dez anos. Continuavam a ser eleitos cônsules, pretores, e outros magistrados, mas sem poder efetivo e, além disto, Otávio fazia a indicação eleitoral e, desta forma, somente seus candidatos se elegiam.

Com os descendentes de Otávio, o termo *imperator* ganhou uma importância crucial e seu significado foi alargado: além do supremo comando militar, ele passou a designar um sistema complexo de direitos civis, militares e judiciários. Com efeito, segundo Léon Homo (1970, p.250), o termo *imperator*, termo que caracterizava o príncipe enquanto detentor do *imperium proconsulare* sobre seu triplo aspecto civil, militar e judiciário, foi sempre a primeira designação dos governantes do Império Romano, sendo César (*Caesar*) um prénome genérico que lembrava o prénome individual (de Júlio César) e Augusto (*Augustus*) um sobrenome de natureza religiosa que elevava o imperador acima da humanidade e lhe conferia um caráter sagrado.

Gradualmente, a idéia romana de *imperium*, recuperando a tradição helenística, foi sendo associada à deificação da figura imperial e, em geral, à idéia monárquica oriental. Já com Otávio teve início a estruturação, ainda tímida porém, do culto imperial. No Oriente (onde há milênios o governante era, em formas diversas, ligado à divindade), ele foi adorado ao lado da deusa Roma, e isto se espalhou aos poucos por todo o Império, respondendo a necessidade de se criar laços mais profundos entre cada habitante do Império e o seu imperador.

O Império era a solução de um problema; até mais – era uma “salvação”. Os sentimentos religiosos sustentavam a instituição e sua continuidade. Este sentimento religioso era de adoração a um deus presente, enviado pela Providência para o fim da guerra e a salvação da comunidade humana. Após o reinado de Macrino (217 a 218 d.C.), uma conspiração militar pôs no trono Heliogábalo (218 a 222 d.C.), que introduziu em Roma o culto solar, sinal da crescente orientalização religiosa e cultural do Império. Quando Aureliano (270 a 275 d.C.) transformou a adoração do Sol em religião do Império, o imperador passou então a ser a imagem e a epifania do *Sol Invictus*. Era o nimbo emanado do sol que lhe conferia uma graça sobrenatural; e se ele deixava ao sol o título de “Senhor do Império Romano”, ainda assim pôde reivindicar para si não só o título de Senhor (*dominus*) como também o de Deus (*deus*).

Com efeito, foi durante a chamada crise do século III d.C. que o culto imperial encontrou o seu apogeu. Desde meados do século II d.C., o belo edifício do Império se rachava: guerra civil, grave crise de falta de mão-de-obra (“crise do escravismo”), perigo germânico nas fronteiras, inflação, despovoamento dos campos, grande elevação dos impostos, entre outras crises. Mediante tal estado de coisas, os imperadores queriam eliminar os fatores de divisão e estreitar os laços entre os habitantes do Império por intermédio do culto oficial do imperador, tido como demonstração da lealdade ao Estado Romano na figura do imperador. Foi só então que os cristãos passaram a ser perseguidos de forma sistemática e, por diversas vezes, foi elaborada uma legislação anti-cristã destinada ao conjunto do Império, pois, embora afirmassem sua lealdade a Roma, se recusavam, logicamente, a realizar o culto imperial.

A orientalização do Império prosseguiu no *Dominato* (o Baixo Império – de 285 d.C. a 476 d.C.). O imperador, *dominus et deus*, vivia então cercado por luxuoso cerimonial de corte e por rigorosa etiqueta, o que dificultava o acesso a ele. Era assim um monarca de tipo oriental; devia-se ajoelhar na sua presença, sua imagem era adorada.

Porém o Império, em grave crise, tentou a superação desta através da aproximação com o cristianismo. O primeiro passo foi a “conciliação constantiniana” possibilitada pelo “edito de Milão”. Em fevereiro de 313, como salienta Jean Meyendorff, os imperadores romanos Constantino (Ocidente) e Licínio (Oriente) entraram em acordo sobre o princípio de uma nova política religiosa. A política consistia em por fim a perseguição do cristianismo, declarando-o *religio licita*, restituindo-lhe as propriedades anteriormente confiscadas e instituindo um regime de tolerância religiosa (MEYENDORFF, 1993, p.20). Na realidade, a *Pax Ecclesiae* foi somente uma das conseqüências do “edito de Milão”. Este, no entanto, não se referia especificamente ao cristianismo e sim a todas as religiões do Império. O que, é bem verdade, não impediu os favorecimentos e privilégios aos quais o cristianismo fez jus a partir de então.

De *religio licita*, favorecida e privilegiada, o cristianismo se inseriu em 380, com o imperador Teodósio, na lista das religiões de Estado da Antigüidade. Estavam dadas as condições de possibilidade para a religião cristã se tornar uma religião oficial e de unanimidade. Segundo Francisco Gomes dava-se então uma comunhão de interesses. Quanto à Igreja, foi efetivamente institucionalizada, o que favorecia enormemente seu poder e riqueza. Quanto ao Império, encontrou no cristianismo uma nova forma de legitimação da ordem vigente, sacralizando-a; e na Igreja, um aparelho de hegemonia. A divinização do poder imperial não lograra na fórmula do *Dominato*, em parte pela resistência que os cristãos lhe haviam oferecido. Os imperadores encontraram então uma nova legitimação da sua autoridade em termos cristãos. O imperador não era mais sobre a terra um deus de glória, mas a imagem visível do Deus invisível, do senhorio de Cristo (*Kyrios*). O poder imperial tornava-se a imagem da monarquia divina. A missão do Imperador enquanto *vicarius Christi*, juntamente com os bispos, ainda que de modo diverso, investia-o da tarefa de propagar o Reino e de defendê-lo dos inimigos. Os imperadores também se julgavam obrigados a manter a unidade da fé para manter a unidade do Império, a defender a divindade de Cristo contra as heresias que a negavam, para sustentar a sua função vicarial. Para tanto, passaram a organizar e presidir concílios que elaboravam as decisões dogmáticas e canônicas das questões conflitivas em matéria de doutrina e de disciplina, respectivamente (GOMES, 1997, p. 38 e 39).

O desenvolvimento da doutrina imperial no Baixo Império, já cristalizada, culminou então com a concepção do imperador como monarca no sentido literal da palavra, o que veio a significar que ele era de uma só vez rei e sacerdote. Suas funções sacerdotais se baseavam por completo nas práticas da antigüidade pagã e não foram relegadas, ao contrário, foram estimuladas sob a religião monoteísta cristã. O monoteísmo cristão contribuiu poderosamente na elaboração e difusão da idéia de que, da mesma maneira que havia só um Deus no céu, havia um único monarca na terra. Cristo era visto como *rex*, o que também contribuiu para acentuar a posição monárquica do próprio imperador.

O principal forjador desta ideologia imperial que relacionava o monoteísmo com o conceito imperial romano foi, no século IV, Eusébio de Cesaréia em sua *Historia Ecclesiastica* (313). Acentuava que antes de Augusto predominava o politeísmo e, em conseqüência, havia uma multiplicidade de governantes; agora, ou seja, a partir do surgimento de Cristo, que coincidiu com o reinado de Augusto, existia apenas um Deus, e portanto devia haver também um imperador, o único que podia garantir a paz, a piedade e a verdadeira religião. O lema característico da ideologia imperial foi: “um Deus, um Império, uma Igreja”.

A combinação dos poderes real e sacerdotal era a principal característica da singularidade da posição do imperador. Expressava, como comentado, sua função como

vigário de Cristo sobre a terra. Segundo Walter Ullmann, se considerava, efetivamente, que a plenitude do poder de Jesus Cristo no céu descia à terra encarnada na pessoa do seu vigário. As leis, os decretos, as ordens do imperador eram leis, decretos e ordens da Divindade publicados através da pessoa do imperador (ULLMANN, 1983, p.34). Foi o que, conforme vimos, Francisco Gomes chamou, na caracterização do “imperador cristão”, a imagem visível do Deus invisível, do senhorio de Cristo (*Kyrios*) (GOMES, 1997, p.39).

As funções do imperador enquanto *vicarius Christi* implicavam, segundo a análise de Walter Ullmann, que sua pessoa e seu cargo estivessem rodeados por uma aura de sacralidade que caracterizava seu *status* singular frente aos outros mortais. Devido à sua função de sacerdote oficializava cerimônias litúrgicas. Neste contexto, era de particular importância a função do imperador no terreno da doutrina religiosa como promulgador de decisões sobre o dogma. Ademais, ele era considerado a “lei viva” (*lex animata*), o que significava que sua vontade, e nada mais que ela, tinha força de lei. Enquanto rei, a política tributária, a organização do Império, o comando militar, a decisão da paz e da guerra, enfim todo o poder público era de sua exclusiva competência. E, ainda aqui, todas as suas ações levavam o selo de ações divinas. Este sistema de governo culminava no que, em efeitos práticos, constituía o exercício do poder e da autoridade divinas por meio da pessoa do imperador. O imperador era o *Autocrator* e *Cosmocrator*, governava o “mundo”, que se identificava com o Império Romano, como se fosse ele o próprio Deus. Estava totalmente acima da lei, uma vez que não havia corpo, autoridade ou tribunal que podia julgá-lo. Tatava-se ao mesmo tempo de um poder pessoal de caráter supremo (ULLMANN, 1983, p.35 e 36).

Entretanto, o governo monárquico do imperador também tinha seus limites. Ele, como observa Ullmann, não se considerava como portador de uma *carte blanche* para o exercício de um governo “tirânico”. Pelo contrário, dado que apenas o imperador conhecia os desígnios divinos, ele era a primeira custódia das leis e podia mudá-las de acordo com sua vontade se a justiça divina o exigia. As leis imperiais se denominavam mesmo “leis sagradas” uma vez que nelas e através do imperador se manifestava a própria vontade divina. Walter Ullmann salienta igualmente que o aspecto “sacerdotal” da dignidade imperial não se referia à qualificação sacramental, carismática e pneumática do imperador, mas simplesmente a suas funções de governante, de legislador; em outras palavras, aos aspectos exteriores do seu governo. Nenhum imperador pretendeu ter poderes para ordenar, consagrar ou para levar a termo qualquer dos atos especificamente sacramentais que pressupõe a posse de um carisma (ULLMANN, 1983, p.36 e 37).

Mas a penetração da idéias helenísticas na Roma Imperial não fez “tábua rasa” das antigas concepções políticas e ideológicas. É preciso se levar em conta a longa tradição republicana. Com efeito, é mais exato se falar que as idéias helenísticas se misturaram à tradição republicana formando algo inteiramente novo. Pois bem, segundo esta tradição o poder podia somente emanar dos cidadãos romanos. Igualmente, apenas a estes cabia fazer as *leges*. Como que tais concepções podem ser conciliáveis à perspectiva de um imperador *vicarius Christi*, *Autocrator* e *Cosmocrator*, *lex animata in terris*?

Foi muito particularmente o Direito Romano que realizou a fusão entre a tradição republicana e as idéias helenísticas forjando a concepção de imperador que atravessou todo o Império Romano. Segundo esta concepção, a função do imperador enquanto *lex animata in terris* apresentava na prática determinadas limitações. Em termos gerais, tal função, expressa por intermédio dos editos, se exercia geralmente sob a forma de glosas. Ou seja, eram regularmente respostas escritas formuladas a partir de questões ou de pedidos enviados por funcionários, como governadores de províncias, ou por cidadãos a

título privado. Tais glosas, no entanto, só raramente eram desenvolvidas pelos próprios imperadores. A maior parte delas eram redigidos pelos juristas da “chancelaria” imperial. Desta forma, na realidade, tais glosas exprimiam, sob a forma de constituições imperiais, o direito destes juristas. Ademais, elas normalmente serviam tão-somente a esclarecer o direito já existente.

No Baixo Império, as constituições imperiais, só então reconhecidas formalmente como *leges*, continuaram a ser freqüentemente publicadas. Mas tomavam então, geralmente, a forma de *leges generales*, de regras normativas de cunho geral. De fato, ao menos desde o século III, as regras do direito romano não eram mais aplicadas uniformemente através do Império. Eram, na prática, modificadas para se adaptar as constituições locais das diversas províncias. Ou seja, as constituições imperiais tornaram-se apenas regras referenciais para as constituições provinciais.

Com relação, no entanto, a questão da proveniência do poder, isto é, se a supremacia pertencia aos cidadãos romanos ou ao imperador e, em conseqüência, a quem cabia o direito de fazer as normas que regiam o Império Romano, Stein salienta que o texto de Juliano, em particular o *Cod.*, 8,52,2, afirma que o costume tem autoridade somente quando ele não é contrário à *lex* ou à razão, mas, de uma maneira geral, a codificação realizada por Juliano do edito pretoriano confirma que o costume não escrito deve ser seguido como a lei, porque ele foi aprovado pelo povo, ou seja, os cidadãos de Roma (STEIN, 1995, p. 45).

Contrastando com a idéia de supremacia popular expressa no texto de Juliano, alguns textos parecem justificar o poder legislativo ilimitado do imperador. Isto foi sendo aceito de uma forma progressiva. Os primeiros imperadores se consideravam ligados as leis, ao menos que o Senado os dispensassem da aplicação de uma lei determinada. Posteriormente, no entanto, os imperadores, de certa forma, procuraram se desligar das leis. Foi o que Ulpiano caracterizou no texto célebre que descreve o imperador como estando “*legibus solutus*” (“desligado das leis”) (*Digesto*, 1,3,31). Em um outro texto freqüentemente citado (*Digesto*, 1,4,1), Ulpiano afirma que o que o imperador decidiu (*quod principi placuit*) tem força de *lex*.

Mas, segundo Stein, Ulpiano desejava provavelmente dizer apenas que onde a lei era duvidosa, era a vontade do imperador que devia decifrá-la. O próprio Ulpiano explica sua declaração citando a *lex de imperio* da Assembléia Popular, votada ao princípio do reinado de cada imperador, que formalmente dava-lhe o poder de fazer tudo o que fosse necessário para o bem do Estado. Na época de Otávio, esta medida se referia ao poder executivo, mas ela foi mais tarde utilizada pelos juristas para justificar também um poder legislativo do imperador. No entanto, sublinha Stein, ficava sempre subentendido que, de uma certa maneira, quando o imperador legislava, ele agia a título de delegado do povo de Roma se apoiando em textos como o *Cod.*, 1,14,4 (*digna vox*), uma constituição promulgada por Teodósio II em 429, que afirmava que o imperador devia se declarar ele próprio ligado às leis, pois sua autoridade repousava sobre a autoridade das leis. Com efeito, os textos do período clássico e mesmo textos posteriores parecem sugerir, ainda segundo Stein, que o poder legislativo do imperador era limitado pela necessidade de respeitar o direito tradicional e dele se afastar somente em caso de necessidade patente, e pela necessidade de aprovação do povo para toda mudança (STEIN, 1995, p. 45).

Mas com relação a questão inicial, a saber: de como associar a perspectiva de um imperador *vicarius Christi* e identificado como a lei viva sobre a terra, com a do poder e capacidade legislativa emanando dos cidadãos de Roma, devemos ainda tecer algumas considerações.

O princípio, helenístico, de um poder imperial teocrático (*dominus et deus*) que, com o cristianismo, foi transformado numa perspectiva hierocrática, a do representante terreno de Cristo (*vicarius Christi*), constituía de fato o exercício do poder e da autoridade divinas por meio da pessoa do imperador. Todo o poder público era realmente de sua exclusiva competência e, nisto, todas as suas ações levavam com efeito o selo de ações divinas. Significa inclusive que as leis do imperador eram leis divinas promulgadas por intermédio dos imperadores.

Mas como havia uma associação destas perspectivas, de cunho helenístico (ainda que redefinidas pelo cristianismo), com a tradição republicana, que dizia que o poder emana do “povo” de Roma, o imperador, ainda que sagrado, era, efetivamente, um delegado dos cidadãos romanos. A visão compartilhada por quase todos era que a origem do poder imperial é divina porque é Deus quem inspira os cidadãos romanos e, assim, este é o instrumento de Deus quando escolhe, através da *lex de imperio* da Assembléia Popular, o imperador.

Também as leis imperiais, com todas as suas já vistas limitações, tinham de fato um caráter sagrado. Mas, longe de expressar a vontade do imperador a título puramente pessoal, representavam sim, na forma de um consenso, a vontade popular promulgada pelo imperador.

Com efeito, a vontade consensual dos cidadãos romanos também provinha de uma inspiração divina. Havia assim coincidência entre esta e a própria vontade divina. Destarte, podemos dizer, em resumo, que as constituições imperiais eram “leis sagradas” uma vez que nelas se expressava a vontade inspirada dos cidadãos romanos.

2. O Sentido Religioso da Noção Germânica de Império: A Reafirmação do Imperador *Vicarius Christi*:

Com a queda do Império Romano do Ocidente, formalmente ocorrida em 476 com a deposição do imperador infante Rômulo Augusto por Odoacro, chefe da confederação de tribos germânicas dos hérulos, e a formação dos diversos reinos romano-germânicos, a unidade do antigo mundo romano parecia definitivamente comprometida. Entretanto, após a conquista germânica do Ocidente, o princípio gelasiano (do papa Gelásio I, 492 a 496), enunciada numa carta escrita ao imperador oriental Anastácio I em 494, viria a propor, pela primeira vez, a “fórmula” de coexistência dos dois poderes que regem o mundo. O texto é marcado pela distinção entre a *auctoritas* dos pontífices e a *potestas* régia, sendo a primeira entendida como um poder moral fundado no direito e a segunda como um poder de fato, de administração das coisas e pessoas. Apesar do caráter de simples distinção dos poderes, a fonte já expressava um princípio de subordinação da *potestas* em relação à *auctoritas*.

Mas também os chefes germânicos, em geral, mantiveram a tradicional reverência ao Império, sediado em Constantinopla. Nós não conhecemos de fato praticamente nada das concepções de realeza no interior dos diversos *regna* que herdaram o Ocidente no final do século V. Mas o reino vândalo parece ser uma exceção, sobre o qual a *História da Perseguição* (484) de Victor de Vita lança alguma luz. Segundo P. D. King, tratava-se de um reino independente, romano e cristão em seus fundamentos, onde o governante apresentava um controle efetivo sobre toda a sociedade e influenciando decisivamente nas questões dogmáticas da Igreja ariana. Mas o mais significativo para nós é a persistência da idéia imperial. O rei vândalo descrevia-se então, segundo a nomenclatura imperial tradicional, como “Nossa Piedade” e “Nossa Clemência”. Acreditava efetivamente

possuir a “majestade”, e quem se endereçasse a ele deveria usar a linguagem reverencial tradicionalmente empregada para o imperador (KING, 1995, p.22).

Os casos de *imitatio imperii* puderam ser habilmente multiplicados. O exemplo vândalo antecipava em muitos pontos a imagem que foi eventualmente veiculada por quase todos os reinos romano-germânicos. O que realmente havia desaparecido no Ocidente era uma função imperial distinta. A autoridade imperial sobreviveu na medida onde muitos reis, inteiramente independentes de fato, consideravam que seus territórios eram parte do Império e se esforçavam para obter a sanção imperial para seu poder. Os reis borgúndios Gundobaldo (morto em 516) e Sigismundo (morto em 524) haviam ambos recebido os títulos honoríficos de patrícios e “mestres de soldados”, e a função vicarial de Sigismundo se exprime claramente em uma carta que ele endereçou ao imperador do Oriente (*Avit, Epist. 93* apud KING, 1995, p.124): “(...) meu povo vos pertence (...), a nossos olhos nós não somos nada além de vossos soldados (...)”. Também o fato de que a Itália, sob os hérulos (Odoacro) e sob os ostrogodos (Teodorico), era considerada como fazendo parte do Império está abundantemente atestado.

No caso de Clóvis, os testemunhos estão longe de ser claros mas, de acordo com P. D. King, duas cartas, *Epist. Aust., 2_e Epist. 46*, insinuam que seus territórios eram também considerados como fazendo parte do Império. Assim, como salienta King, pode-se acreditar que as dignidades outorgadas ao chefe franco pelo imperador, o consulado honorário, o patriciado, as *regalia*, em Tours (508), não foi uma simples iniciativa diplomática, mas a manifestação culminante de uma consideração endereçada a um dirigente que dependia oficialmente do imperador desde muito tempo e porque acreditava-se ter obtido ele uma vitória “imperial” ao curso de sua recente campanha visigótica (Vouillé, 507) (KING, 1995, p.124).

Estas dignidades ou títulos honoríficos outorgados aos reis germânicos no Ocidente confirmam o desejo de Constantinopla em manter, pelo menos diplomaticamente, a ficção da unidade do Império, colocando os reis numa hierarquia com relação ao imperador.

O princípio vigarial dos reis germânicos não foi, entretanto, suficiente para que a Igreja romana de fins do século VI (Gregório, o Grande (590-604)), que continuava a manifestar com relação à Bizâncio o respeito tradicional ao Império, tivesse semelhante atitude para com os reinos romano-germânicos. Para com estes o que importava, antes de tudo, era um princípio evangelizador. Como observa Jeannine Quillet, por um lado, o discurso de Gregório era dirigido ao imperador do Oriente e, por outro, a própria dispersão do Ocidente, dividido em várias unidades políticas, serviu de “pano de fundo” às suas concepções ideológicas. Já que a única unidade subsistente no Ocidente era a da Igreja de Roma, seu bispo pôde desenvolver, no bojo de uma visão agostiniana das duas cidades, uma concepção “ministerial” de Império. Retomando a distinção gelasiana, mas em muito lhe reforçando o caráter, originalmente tímido, de hierarquização, Gregório desenvolveu a tese de que na medida onde a Igreja detinha a *auctoritas*, ela detinha por isso a supremacia. O Império estava efetivamente a serviço da Igreja como seu protetor (QUILLET, 1972, p. 26 e 27).

No século VIII, com a fraqueza dos descendentes de Clóvis e a ascensão dos prefeitos do palácio da Austrásia, fundamentalmente depois da vitória de Carlos Martel em Poitiers (732) livrando a Cristandade (*Christianitas*) da ameaça muçulmana, a Igreja de Roma, selando uma aliança com a nova casa franca, legitimou a transição dinástica por ocasião da sagração, em Saint Denis, de Pepino, *o Breve*, pelo papa Estêvão II, em 754. A formação do núcleo central dos futuros “Estados Pontifícios”, a famosa “Doação de Pepino”, foi um dos elementos centrais desta aliança, confirmada por seu filho,

Carlos Magno, quando da conquista definitiva do reino dos lombardos, inimigos declarados de Roma. Seguiu-se a grande obra de expansão do reino carolíngio e, com ele, da Cristandade (*Christianitas*), empreendida por Carlos Magno (a conquista e submissão dos povos pagãos do Norte e do Leste: frisões, ávaros, saxões principalmente), reconstituindo sob a égide franca uma nova unidade em grande parte do Ocidente. Mediante estes dois fatores, a Igreja de Roma, afastada do poder bizantino que, por motivo de sérios problemas internos (a Questão Iconoclasta), não a havia podido socorrer quando da invasão do Exarcado de Ravena pelos lombardos, pensava em fazer do rei carolíngio um novo imperador.

A coroação de Carlos Magno, na noite de Natal de 800, pretendia ser uma *restauratio et translatio Imperii*, isto é, desejava representar não apenas a restauração do Império no Ocidente mas também a sua transferência do Oriente para o Ocidente, já que os bizantinos haviam perdido a dignidade imperial (episódio da mutilação do filho da imperatriz Irene, herdeiro legítimo do Império, a mando seu).

Jacques le Goff informa-nos da tríplice vantagem vista por Leão III em “dar a coroa imperial” a Carlos: preso e perseguido por uma nobreza romana hostil, necessitava ver sua autoridade restaurada, de fato e de direito, por um poder que a todos se impusesse sem contestação; como chefe de possessões temporais, o “Patrimônio” de Pedro, desejava o reconhecimento deste poder soberano temporal confirmado por um rei superior a todos os outros; finalmente, pretendia fazer Carlos Magno imperador de todo mundo cristão, incluindo Bizâncio, a fim de lutar contra a heresia iconoclasta e poder ter condições de estabelecer a supremacia do pontífice romano sobre toda a Igreja (LE GOFF, 1983, p. 69 e 70).

Mas, se o bispo romano tinha interesses notórios a serem defendidos, hoje em dia não se sustenta mais a famosa tese, levantada por muitos historiados, que o carolíngio não sabia ou não pretendia tornar-se imperador. Na realidade, suas duas únicas surpresas foram: a inversão do rito bizantino (diverso do que ocorria em Constantinopla, Carlos foi inicialmente coroado e só depois aclamado pelo *populus*) e o fato de ter sido, ao contrário do *basileus* que se autocoroava, feito imperador pelas mãos do bispo romano.

Segundo Jeannine Quillet, ao ser coroado pelo papa, Carlos Magno ficava em estado objetivo de dependência e subordinação com respeito ao patriarca ocidental (QUILLET, 1972, p.35). O que pode se explicar, de certa forma e entre outros fatores, pela sagração romana dos carolíngios ter se tornado um fator fundamental de sua legitimidade. Mas, como novamente observa Quillet, o reinado do novo imperador teve a particularidade de inclinar em proveito da autoridade política esta dependência inicial. Conseguiu, por ação própria e de seus conselheiros (destaca-se o papel de Alcuíno), reunir sob a pessoa imperial todos os atributos da supremacia temporal e espiritual (QUILLET, 1972, p.37).

Efetivamente, Alcuíno considerava Carlos Magno *rector ecclesiae*, ou seja, condutor da “sociedade dos cristãos” (este é, efetivamente, o sentido de *Christianitas* na época carolíngia, ou seja, *plebs Christi*). Acreditava que ele, por suas virtudes e sucessos pessoais tinha um poder realmente superior ao do papa e ao do imperador oriental, que apenas com ele podiam contar as igrejas e por isso Deus lhe havia concedido o poder supremo sobre diversos povos. Segundo Francisco Gomes, a coroação imperial foi o arremate final nesta perspectiva, a nova sagração lhe acrescentava uma nova missão, a de eleito do Senhor para unificar a Cristandade. Mas o Império restaurado permanecia a serviço da Igreja e o poder imperial devia ser regido por normas morais e religiosas. Foi o chamado “moralismo carolíngio”, conjugado com a antiga concepção “ministerial” do Império. O bispo romano, em certa medida,

tornava-se então delegado ao “ministério da oração”, isto é, a função eclesiástica estava restrita à jurisdição eclesiástica, à oração e à distribuição dos sacramentos. Mas Carlos Magno já concedia à hierarquia da Igreja um lugar eminente e específico no aconselhamento e na orientação do príncipe (GOMES, 1997, p.45 e 46).

Como novamente observa Francisco Gomes, a modalidade carolíngia de cristandade estava assim longe de insistir na distinção gelasiana. Tendia a um sistema de supremacia único numa *reductio ad unum* (redução ao uno). Insistia antes na unidade da Cristandade: *una Ecclesia, unum Imperium* (uma Igreja, um Império). São desenvolvidas então duas importantes redefinições no texto gelasiano: *hic mundus* (este mundo) passou a ser lido como *Ecclesia*; a *auctoritas* passou a ser lida como *potestas*. Passava-se doravante a falar de dois poderes que regiam indistintamente a *Ecclesia* e o *Imperium*, ou seja, a única *Christianitas*. Dava-se não só a indistinção da Igreja e do Império, quanto a da Igreja e da sociedade (GOMES, 1997, p. 46 e 47).

Porém o Império Carolíngio, nos fatos, não durou muito. Sem dúvida se constituiu num grande “parêntesis” na história do Ocidente, ligado ao imenso poder e ao prestígio inigualável de Carlos Magno. Na época de seu filho, Luís, o *Piedoso*, levantes dos Grandes e querelas dinásticas já ameaçavam a unidade. Na dos seus netos, o castelo ruiu. Em 843, pelo Tratado de Verdum, Lotário, Luís e Carlos dividiram o Império em três grandes reinos: Carlos, mais tarde intitulado o Calvo, recebeu a parte ocidental: Nêustria e Aquitânia (que formaria a *Francia Occidentalis*); Luís, o Germânico, reinou na Austrásia além do Reno, mais um importante enclave na região de Maiença e de Worms, na margem esquerda, e na Germânia – *Francia Orientalis*; Lotário manteve, com o título imperial e as duas capitais (Aix-la-Chapelle e Roma), a zona central e a Itália – Lotaríngia.

A partir desta divisão inicial, mediante o enfraquecimento do poder real e minado pelas invasões de magiares, escandinavos e sarracenos, o mundo carolíngio foi-se desagregando e o poder se atomizou dando origem ao mundo feudal. Com isto, o próprio título imperial, no fim do século IX quando o esfacelamento territorial se acentuou, após uma última tentativa de Arnulfo da *Francia Orientalis*, foi usado apenas por pequenos príncipes da Itália: Lamberto de Espoleto, depois por Luís da Provença e Berengário de Friul.

Na *Francia Orientalis*, entretanto, a fragmentação territorial não chegou às mesmas proporções da *Francia Occidentalis*. Como observa Guy Fourquin, tal esfacelamento não chegou na Germânia ao nível das castelânicas, ficou tão-somente no dos principados. Criou-se um feudalismo em dois patamares: um deles formado pelos quatro grandes ducados (Saxônia, Francônia, Baviera e Suábia) e pelos principados eclesiásticos (governados por bispos), cujos senhores eram vassallos diretos do rei da Germânia; e um outro formado pelos vassallos destes grandes senhores territoriais. Dois dos ducados, a Francônia e a Saxônia, foram a partir do início do século X os berços de uma nova realeza: muito mais cedo que na *Francia Occidentalis*, os carolíngios foram aqui destronados. Em 911, os duques derrubaram o último deles e entregaram a coroa do reino da Germânia ao duque da Saxônia, Henrique I, cuja dinastia iria ocupar o trono até à sua extinção, em 1024, quando começou a reinar a grande dinastia dos Sális com Conrado II (FOURQUIN, 1970, p.29).

O filho de Henrique da Saxônia, Oton I (936-973) deteve, além da coroa da Germânia, a da Itália (o *Regnum Italicum*, centro-norte da península) devido ao seu casamento com a descendente da linha carolíngia Adelaide, o que, de outra, valeu-lhe a ligação de seu destino à tradição de Carlos Magno. Posteriormente, os otónidas abarcariam também a da Borgonha-Provença. Nascia assim, de novo, um grande poder no Ocidente, unificando três importantes reinos e, com isso, atraindo a atenção dos

bispos de Roma que desejavam a proteção de uma casa forte, esperando assim que um rei exercesse o seu dever “ministerial” com relação à Igreja.

Quando suas tropas derrotaram as temíveis hordas dos pagãos magiares na famosa batalha de Lechfeld (955), Oton I apareceu, diria quase naturalmente, como o grande salvador da Cristandade (*Christianitas*). Também, campanhas vitoriosas contra os eslavos foram acompanhadas de intensos esforços missionários. Tudo concorria então para que, em 962, quando atendendo a um apelo de ajuda do papa, Oton I marchasse para Roma e fosse lá coroado imperador. Dava-se então uma nova *translatio Imperii*, do poder carolíngio ao poder germânico.

Por volta do ano mil, o Império era, segundo Georges Duby (1979, p.23), o mito em que a Cristandade Romana, que o feudalismo fragmentava em múltiplos localismos, reencontrava a unidade fundamental com que sonhava e que julgava conforme o plano de Deus. Ligava-se também a uma utopia, à esperança escatológica: o fim do mundo e a consumação do Império cristão ocorreriam simultaneamente, quando o último dos imperadores fosse ao Gólgota fazer a oferenda a Deus de suas insígnias, abrindo assim o reinado do Anticristo (DUBY, 1979, p.23).

Duby sublinha que na Baixa Idade Média, de fato, três noções se conjugavam para formar a dignidade imperial. A primeira era que ela, em sua profundidade, era concebida como uma eleição divina: o Todo-Poderoso escolhia um chefe, dava-lhe a vitória e no mesmo instante enchia-o com sua graça, com o poder mágico, *felicitas, königsheil*, que o colocava acima de todos os outros suseranos como guia único do povo de Deus. Este foi exatamente o sentido da aclamação, por parte de seus guerreiros no próprio campo de batalha, que dava a Oton I o *imperium*. Mas os otónidas rapidamente souberam agir como sucessores de Carlos Magno. A lembrança dos triunfos carolíngios, a aura que rodeava Aix, formava, com efeito, o segundo pilar da idéia medieval de Império e implicava imediatamente o terceiro: o que no Ocidente revivia era o *Imperium romanorum* (o Império dos romanos). O mito imperial não se dissociava do mito romano, o próprio Império Carolíngio se concebia assim, como um prolongamento no tempo do antigo Império Romano (DUBY, 1979, p. 23 e 24).

Eram sucessivos momentos da construção de um mito que sustentava a idéia de unidade. Unidade esta, desde os carolíngios, do Império e da Igreja, na única Cristandade ou *societas christiana/ plebs Christi*. Realmente, o mito carolíngio e o mito romano sobreviveram ao desaparecimento das estruturas políticas de seus antigos Impérios e formaram os elementos fundamentais do imaginário imperial otónida. Os imperadores germânicos da Casa da Saxônia procuraram sempre, reportando-se à tradição de Carlos Magno e à de Roma, enfatizar a idéia imperial como aglutinadora político-religiosa da Cristandade.

Entretanto, não devemos nos deixar levar, pelo discurso imperial, a uma visão incorreta das perspectivas políticas do Sacro Império Romano-Germânico. A evocação de Roma (e de Carlos Magno) não implicava num projeto de reconstituição do antigo Império Romano (ou do Império Carolíngio), mas tão-somente numa idéia de *translatio Imperii* (translação do Império) de Roma aos imperadores germânicos pela via do Império Carolíngio. Efetivamente, revestidos da dignidade imperial, os otónidas se viam, respeitando os diversos localismos da sociedade medieval, como os ordenadores únicos da Cristandade (*Christianitas*).

Em todo caso, mediante tal perspectiva, o período de harmonia entre a Igreja romana e o Império foi bastante breve. Já o imperador Oton II (973-983) inaugurou, com a deposição de João XII, a prática de fazer os papas, forçando a eleição de personagens favoráveis à causa imperial. De fato, os otónidas desejavam renovar a tradição de Carlos Magno na conduta temporal e espiritual do Império. Foram

inicialmente favorecidos pela decadência na qual caiu a Igreja Romana no século X (simonia, nicolaísmo, despreparo do baixo clero, florescimento de uma religiosidade de corte cristão ainda bastante fluída nas zonas rurais, principalmente a subordinação dos clérigos aos leigos em todos os níveis e a feudalização das instituições eclesiásticas). Mas, ao contrário, foi exatamente este estado de coisas que motivou o imenso e multissecular movimento de reforma, iniciado nos séculos X e XI e emblematicamente representado pela figura de Gregório VII, que conduziu o bispo de Roma a um relativo controle da Igreja no Ocidente e às suas pretensões hierocráticas.

Durante a famosa “Querela das Investiduras”, como afirma Francisco Gomes, foram buriladas duas importantes distinções conceituais. A distinção entre o poder espiritual e o poder temporal era acompanhada da sua relação assimétrica, porque devia haver subordinação do segundo ao primeiro. A segunda distinção dizia respeito a uma fronteira que passou a ser reconhecida entre a *Christianitas* (Cristandade) e a *Ecclesia Universalis* (Igreja Universal). Continuava intocada, prossegue Gomes, a unidade do *Orbis Christianus* (Mundo Cristão), mas a Igreja sacralizava com maior intensidade o sistema religioso e o poder espiritual (*sancta Ecclesia*) e dessacralizava parcialmente o domínio do poder temporal (*sacrum Imperium*). Assim, no universo indistinto e confuso da herança carolíngia, retornava-se a velha distinção gelasiana, insistindo-se porém na relação assimétrica que unia a *auctoritas* à *potestas*, aliás ambas as instâncias lidas como *potestas* (GOMES, 1997, p.51).

Durante os séculos XII e XIII, o conflito entre os papas e os imperadores, a chamada Querela do Sacerdócio e do Império, inaugurado no século anterior pela disputa entre Gregório VII e Henrique IV, foi marcado por dois aspectos: o estabelecimento de forma mais precisa dos princípios ideológicos do Papado (a hierocracia papal) e do Império (a chamada ideologia fredericana, ou seja, a hierocracia imperial), e a disputa entre os dois poderes, de pretensões universalistas, pelo controle do solo italiano.

Foi entre os pontificados de Inocêncio III (1198-1216) e Inocêncio IV (1243-1254) que a ideologia hierocrática se precisou. O que então os papas pretendiam era uma *potestas indirecta ratione peccati* (poder indireto devido ao pecado). Como observa Marcel Pacaut, já Inocêncio III reivindicava, por ser o vigário não só de Pedro mas também de Cristo, não apenas a chefia de toda a Igreja, mas o direito de, em caso de pecado, intervir no temporal depondo reis e imperadores (PACAUT, 1989, p.115). Inocêncio IV agravou sensivelmente a concepção de *potestas indirecta*. Para ele, como salienta Jeannine Quillet, ser *vicarius Christi* e *caput* da Igreja não se referia somente a uma autoridade de caráter carismático; esta qualidade introduzia a uma ordem propriamente jurídica, a dos poderes legados no passado por Cristo e seus sucessores, cujos papas eram os herdeiros legítimos – a *potestas plena*. Este poder, de caráter essencialmente espiritual na origem, tornou-se um verdadeiro poder político: era o papa quem detinha os dois gládios do Evangelho, o espiritual e o temporal; o imperador apenas fazia uso do gládio temporal sob a delegação do pontífice. Todo o poder vem do Alto para as mãos dos papas e se estes delegam ao imperador a utilização do poder político é para que ele, em sua própria pessoa, não se sirva deste poder, mas governe em função da Igreja (QUILLET, 1972, p. 64 e 65).

Foi igualmente a dinastia dos *Hohenstaufen* que reagiu de forma vigorosa contra a ascendência progressiva do Papado sobre os assuntos políticos. No chamado ressurgimento do Direito Romano, a partir dos séculos XI e XII, quando o mesmo passou a ser glosado principalmente pelos juristas das escolas urbanas do norte da Itália, foi basicamente, conforme comentamos anteriormente, o *Código de Justiniano* que foi recuperado, servindo assim de base à concepção imperial dos *Hohenstaufen*. Já na dieta

de Roncaglia (1158), com o auxílio de célebres doutores bolonheses, Frederico Barbaruiva precisava o sentido em que aceitava receber a coroa imperial das mãos do papa: a eleição dos príncipes conferia ao rei dos romanos o pleno exercício dos direitos imperiais; a sagração nada acrescentava de constitutivo a esta dignidade, tendo apenas um caráter moral marcado pela tradição. Foi também em Roncaglia, aplicando de forma mais direta as regras do direito romano ao direito feudal (Barbaruiva fez inserir mesmo leis novas no *Código de Justiniano*), que o imperador exigia a restituição dos direitos que a coroa imperial detinha sobre as cidades italianas, incluindo as do *Patrimonium Petri*.

Detentor de um poder supremo, que lhe advinha diretamente do Alto, o imperador se via efetivamente, uma vez que *vicarius Christi*, como o *dominus mundi*. Com efeito, especialmente marcante foi a afirmação de Barbaruiva que o poder imperial provém de uma concessão diretamente divina que torna o imperador o único e verdadeiro *vicarius Christi*, denunciando energicamente a pretensão papal a este vigariato como sendo apenas uma usurpação dos direitos imperiais. A canonização de Carlos Magno, obra também de Barbaruiva, foi igualmente muito significativa: como era no antigo Império Carolíngio, também no Sacro Império a pessoa do imperador deveria reunir todos os aspectos religiosos e políticos do poder.

Com seu neto, Frederico II, a doutrina fredericiana vai ser marcada, como salienta Jeaninne Quillet, por um profundo espiritualismo e um integral jurisdicção. O imperador era a *lex animata in terris* (a lei viva sobre a terra): não a fonte do direito (que, naturalmente, era o próprio Deus); mas seu guardião, seu defensor e executor. Ele era, a este título, a encarnação mesma da Lei Divina e, portanto, cabia a ele fazer as leis que regiam o Império. Por outro lado, ele era o herdeiro direto de César e Augusto. Estas diversas autoridades o permitiam, não somente subtrair o Estado à dominação da Igreja, mas reformar a própria Igreja, reconduzir seus ministros ao estado original de pobreza e de submissão à autoridade política, conforme o ensinamento Paulino (QUILLET, 1972, p.56).

Com efeito, observamos anteriormente que, durante o Império Romano, o poder do imperador enquanto *lex animata in terris*, ou seja, em resumo, a autoridade de fazer as leis que regiam o Império, como atesta o próprio Direito Romano, tinha determinadas restrições. O imperador não podia desrespeitar o direito tradicional e dele só devia se afastar em caso de necessidade patente, era também necessária a aprovação dos cidadãos romanos para toda mudança significativa. Entretanto, como salienta Stein, certas declarações, como a de Ulpiano no *Digesto*, 1,3,31 e 1,4,1, podiam ser facilmente interpretadas no sentido do reconhecimento de um poder absoluto do imperador. O próprio Justiniano, sublinha Stein, permaneceu no equívoco, exprimindo este ponto de vista, em particular, no domínio dos assuntos eclesiásticos (STEIN, 1995, p.45).

Isto explica as concepções de Frederico Barbaruiva e Frederico II que, embasando-se no *Código de Justiniano*, procuraram construir uma idéia de Império onde o poder do imperador, porque provinha diretamente de Deus (o imperador era, na expressão mais profunda do termo, o único e verdadeiro *vicarius Christi*), era pleníssimo, tanto no domínio político quanto no religioso, e expressava-se fundamentalmente por sua autoridade de fazer as leis que deviam reger a Cristandade (*Christianitas*), inseridas na seqüência das dos imperadores romanos da Antigüidade.

Tal concepção, segundo Felice Battaglia, não implica, no entanto, em negar que o poder imperial seja uma concessão dos cidadãos romanos ao seu Príncipe. Tal perspectiva, aliás, encontra-se também no próprio *Código de Justiniano*. Seus glosadores, inicialmente os juristas de Bolonha e depois, a partir do século XIII, os de diversas universidades, pondo em evidência o “povo”, nele encontram o fundamento do

poder, reclamando a autoridade dos juristas romanos. Desta forma, para os glosadores medievais do *Código* o imperador romano-germânico é o continuador legítimo de Justiniano, de Trajano, de Augusto. Como os imperadores antigos fundaram seu direito soberano sobre uma determinada concessão popular, também o imperador medieval não prescinde da antiga norma: é a *lex regia de imperio* a fonte do poder público (BATTAGLIA, 1987, p. 67 e 68).

Com efeito, dizer, segundo a percepção *Hohenstaufen*, que o poder imperial provém diretamente de Deus, não significa dizer que não haja nisto a mediação dos romanos mas, antes, que o poder imperial não é uma concessão dos papas. A origem do poder imperial é diretamente divina porque é Deus quem inspira os romanos e, assim, estes são o instrumento de Deus quando escolhem o imperador, ou seja, o *vicarius Christi*: tal escolha o torna, efetivamente, o único e verdadeiro representante de Cristo sobre a Terra. Apenas ela não se faz diretamente, mas através dos príncipes eleitores (os legítimos representantes dos romanos), sendo estes, desta forma, os verdadeiros intérpretes da vontade divina.

Foi no entanto somente no campo de batalha que as disputas entre os *Hohenstaufen* e os papas encontraram uma solução. De fato, as invasões do *Regnum Italicum* durante os séculos XII e XIII (de Frederico Barbaruiva e de Frederico II) objetivavam dar ao Império um controle mais direto sobre as ricas e poderosas cidades do centro-norte da península, subjugar o Papado porque o desenvolvimento do poder pontifício no centro da Itália era um dos maiores obstáculos à constituição de um Império que deveria se estender do norte das províncias germânicas ao sul da Sicília (após o Império ter conseguido, numa hábil aliança matrimonial e através de importantes campanhas militares, fundar, com Frederico II, um poder forte no Reino da Sicília), mas também se ligava, uma vez mais, ao mito romano, isto é, a idéia, sempre muito difundida, de que quem controla a *urbs* controla o *orbis*. De fato, ao Império da Segunda Idade Média interessava construir um poder sólido sobre os territórios colocados sobre sua suserania direta; quanto ao restante do Ocidente, cabia ao imperador somente um poder de caráter jurisdicional fundamentado no fato de ser ele o grande ordenador universal.

Mas as pretensões imperiais foram obstaculizadas pelas comunas da famosa Liga Lombarda que, ciosas de resguardar suas liberdades político-administrativas, se aliaram aos inimigos tradicionais do Sacro Império, o Papado e o concorrente capetíngio (não deve haver dúvidas sobre as pretensões, realmente imperiais, da casa francesa, ao menos com relação à Itália), forçando Barbaruiva, após a vitória de Legnano (1176), a negociar a Paz de Veneza (1177) e, no século seguinte, infligindo nova decisiva derrota as tropas de Frederico II.

Com a derrota militar do Império, segue um período de predomínio do Papado que, no entanto, não dura por muito tempo. No princípio do século XIV, novas investidas imperiais sobre a Península Itálica fazem reaparecer, em princípios novos, as perspectivas sacro germânicas. Em um próximo artigo analisaremos as metamorfoses da noção imperial germânica, desenvolvidas no início do século XIV, por Dante Alighieri e Marsílio de Pádua.

Bibliografia

BATTAGLIA, Felice. *Marsilio da Padova e la Filosofia Politica del Medio Evo*. Bologna: Cooperativa Libreria Universitaria Editrice Bologna, 1987.

- BIHLMAYER, K.; TUECHLE, H. *História da Igreja: Idade Média*. São Paulo: Paulinas, 1964, vol. 2.
- COMBY, Jean. *Para Ler a História da Igreja: Das Origens ao Século XV*. São Paulo: Loyola, 1993.
- DANIELOU, J. e MARROU, H. *Nova História da Igreja – Vol. 1*. Petrópolis, Vozes, 1973.
- DUBY, Georges *O Tempo das Catedrais. A Arte e a Sociedade (980-1420)*. Lisboa: Estampa, 1978.
- EHRHARD, Albert; NEUSS, Wilhelm. *Historia de la Iglesia: Las Iglesias Griega y Latina*. Madrid: Ediciones Rialp, 1962, vol. 2.
- FOURQUIN, Guy. *Senhorio e Feudalidade na Idade Média*. Lisboa: Edições 70, 1978.
- FRÖHLICH, Roland. *Curso Básico de História da Igreja*. São Paulo: Paulus, 1987.
- GOMES, Francisco José: "A Igreja e o Poder: Representações e Discursos.", In: RIBEIRO, Maria Eurydice de Barros (org.) *A Vida na Idade Média*. Brasília: EdUnb, 1979.
- KING, P. D. "Les Royaumes Barbares". In: BURNS, James Henderson (org.) *Histoire de la Pensée Politique Médiévale*. Paris: PUF, 1995, p.118 a 148.
- KNOWLES, David; OBOLENSKY, Dimitri. *Nova História da Igreja. Volume II: A Idade Média*. Petrópolis, Vozes, 1974.
- LE GOFF, Jacques. *A Civilização do Ocidente Medieval. Vol.I*. Lisboa, Estampa, 1983.
- MEYENDORFF, Jean. *Unité de l'Empire et Divisions des Chrétiens*. Paris: Cerf, 1993.
- QUILLET, Jeannine. *Les Clefs du Pouvoir au Moyen Age (Questions d' Histoire)*. Tours: Flammarion, 1972.
- PACAUT, Marcel. *La Théocratie. L'Église et le Pouvoir au Moyen Age*. Paris: Desclée, 1989.
- STEIN, P. G. "Le Droit Romain". In: BURNS, James Henderson (org.) *Histoire de la Pensée Politique Médiévale*. Paris: PUF, 1995, p.37 a 46.
- ULLMANN, Walter. *Historia del Pensamiento Político en la Edad Media*. Barcelona: Ariel, 1983.