

**ENTRE A TEORIA POLÍTICA E A CIDADE DE DEUS: ANÁLISE CONTEXTUAL  
COMPARATIVA DE TEXTOS DE SANTO AGOSTINHO E DO PAPA GELÁSIO I  
SOBRE O CRISTIANISMO, A IGREJA E O PODER MUNDANO**

***BETWEEN POLITICAL THEORY AND THE CITY OF GOD: CONTEXTUAL  
COMPARATIVE ANALYSIS OF TEXTS BY SAINT AUGUSTINE AND POPE  
GELASIUS I ON CHRISTIANITY, THE CHURCH AND WORLDLY POWER***

Anna Clara Lehmann Martins<sup>1</sup>

**Resumo:** O presente trabalho propõe-se a analisar de forma contextual e comparativa trechos da obra *De Civitate Dei* de Santo Agostinho e da missiva *Duo Sunt* do Papa Gelásio I que se mostram suscetíveis a uma interpretação política específica: a da supremacia institucional da Igreja sobre os reinos temporais. Busca-se averiguar se esses trechos realmente comportam esse tipo de leitura, ou se se trata de uma camada de sentido aposta em momentos posteriores. De modo a executar essa proposta, foram observadas as instruções metodológicas para pesquisa histórica de Hespânia, empregando-se o método histórico-comparativo e as técnicas de pesquisa bibliográfica e documental. O trabalho é dividido em duas partes: na primeira, são analisados trechos da obra *De Civitate Dei* de Agostinho que abordam o tema do imperador cristão; já na segunda parte, o objeto de estudo é a epístola *Duo Sunt* do Papa Gelásio ao Imperador Anastácio I, que trata da diferenciação entre poder temporal e autoridade sacra. Concluiu-se que uma distância contextual significativa separa os textos de Agostinho e de Gelásio do significado político que foi atribuído a eles posteriormente no âmbito do direito internacional. As intenções originais dos autores parecem relacionar-se mais a questões de fé do que a questões políticas.

**Palavras-chave:** Santo Agostinho; Papa Gelásio I; Cristianismo; Política.

**Abstract:** *The present work aims to analyze, in a contextual and comparative way, excerpts from De Civitate Dei by Saint Augustine and the Duo Sunt letter by Pope Gelasius I that appear to be susceptible to a particular political interpretation: that of the institutional*

---

<sup>1</sup> Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Bacharelada em Direito pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8850449779801389>. E-mail: [laclaramartins@gmail.com](mailto:laclaramartins@gmail.com)

*supremacy of the Church over temporal realms. We seek to ascertain whether these excerpts actually comprise this kind of reading or if this is a layer of meaning affixed at later times. In order to carry out this task, we observed Hespanha's methodological instructions for historical research, having employed the historical-comparative method and bibliographic and documental research techniques. This work is divided in two parts: in the first, we analyze the excerpts from De Civitate Dei by Augustine that address the issue of the Christian emperor; in the second part, the object of study is the Duo Sunt letter from Pope Gelasius to Emperor Anastasius I, which deals with the distinction between temporal power and religious authority. It was concluded that a significant contextual distance separates the texts of Augustine and Gelasius from the political meaning assigned to them by international law. The authors' original intentions seem to relate more to matters of faith than to political issues.*

**Keywords:** Saint Augustine; Pope Gelasius I; Christianity; Politics.

## INTRODUÇÃO

É comum que nos manuais de história do direito internacional as figuras de Santo Agostinho e do Papa Gelásio I emergem como responsáveis por teorias políticas, especialmente aquelas desenvolvidas na Alta Idade Média<sup>2</sup>. De fato, em diversas epístolas e tratados de teologia, podemos perceber que Agostinho aborda questões que nos soam políticas, como a guerra, a conduta do governante e a justiça. Gelásio, por sua vez, é largamente conhecido por ter sido o primeiro papa que, em termos claros, declarou o poder temporal dos imperadores como submisso à autoridade espiritual da Igreja. Não à toa, há quem considere que Gelásio, inspirado na versão agostiniana da Cidade de Deus, teria antevisto o que seria, cinco séculos mais tarde, a *Respublica Christiana*<sup>3</sup>. Entretanto, cabe perguntar: será que a visão política que temos dessas personagens não é inspirada pelo contexto imediato em que vivemos ou, antes, pelo olhar que leitores posteriores depositaram sobre a intenção original de suas palavras? O que elas disseram e o que dissemos por elas?

Tendo em mente a premência dessas questões, o presente trabalho propõe-se a analisar de forma contextual e comparativa trechos da obra *De Civitate Dei* de Agostinho e da missiva

---

<sup>2</sup> Exemplos desse comportamento podem ser vistos em Calasso (1954) e Ullmann (1955), a modo de exemplo.

<sup>3</sup> Nos termos de Dal Ri Jr. (2004, p. 37), a *Respublica Christiana* é a agregação de pequenos Estados feudais sob a autoridade do pontífice católico, ocorrida na Alta Idade Média. Segundo Padoa-Schioppa (2011, p. 4), pode-se dizer que a *Respublica Christiana* estava completamente formada a partir do século IX.

*Duo Sunt* de Gelásio que se mostram suscetíveis a uma interpretação política específica: a da supremacia institucional da Igreja sobre os reinos temporais<sup>4</sup>. Busca-se averiguar se esses trechos realmente comportam esse tipo de leitura, dentro das circunstâncias históricas em que foram escritos e da coerência interna da obra a que pertencem, ou se se trata de uma camada de sentido aposta em momentos posteriores.

Acredita-se que estudos do tipo são capazes de trazer contribuições fecundas ao estudo do direito internacional, tendo em vista a tímida expressão de trabalhos da área que contemplam o período da Antiguidade Tardia<sup>5</sup>. Sua relevância também se situa na tentativa de fugir a interpretações reducionistas sobre a relação entre o cristianismo, a política e o direito<sup>6</sup>.

De modo a executar essa proposta, foram observadas as instruções metodológicas para pesquisa histórica de Hespanha (2005, pp. 65-89). Nesse sentido, durante a leitura de fontes se buscou obedecer aos seguintes aspectos: (1) o esforço de buscar respostas dentro da lógica do texto; (2) o esforço de encarar o texto dentro de um determinado horizonte de leitura, sondando as zonas-limite do universo de interpretação; e (3) o esforço de recuperar a estranheza da singularidade de um passado que não é o nosso presente. O método de procedimento empregado é o histórico-comparativo, e as técnicas de pesquisa aplicadas são a bibliográfica e a documental.

Assim, o trabalho é dividido em duas partes: na primeira, são analisados trechos da obra *De Civitate Dei* de Agostinho que abordam o tema do imperador cristão; já na segunda parte, o objeto de estudo é a epístola *Duo Sunt* do Papa Gelásio I ao Imperador Anastácio I, documento em que consta a famosa diferenciação entre poder temporal e autoridade sacra.

## **1 A FELICIDADE DO IMPERADOR CRISTÃO EM *DE CIVITATE DEI* DE SANTO AGOSTINHO**

Santo Agostinho (354-430) é uma figura singular da Antiguidade Tardia e, podemos dizê-lo com segurança, da história da civilização cristã. Nascido em Tagasta, na África Romana, sua oscilante trajetória pessoal é acompanhada de uma fecunda produção filosófica e

---

<sup>4</sup> Trata-se de uma das características da *Respublica Christiana*, segundo Dal Ri Jr. (2004, p. 37).

<sup>5</sup> E não se trata de uma escassez situada apenas na área jurídica: o interesse de investigar o período da Antiguidade Tardia nos moldes da historiografia contemporânea só foi despertado muito recentemente, através da iniciativa de estudiosos como Brown (1982; 1993; 2000; 2013).

<sup>6</sup> O trabalho de pesquisa de Salgado (2009; 2011) sobre o desenvolvimento do conceito ocidental de dignidade da pessoa humana constitui um bom exemplo de visão não reducionista da conexão entre cristianismo, política e direito.

teológica<sup>7</sup>. Não à toa, Arendt (1997, p. 7) aponta que uma das grandes dificuldades do estudo de suas obras é “a evolução biográfica marcante que leva a uma acentuada mudança do seu campo intelectual”. Como jovem professor de retórica em Cartago, nutriu tendências maniqueístas, e depois o sonho de viver o ócio dos filósofos gregos. Já como bispo de Hipona, relembra sua comovente conversão ao cristianismo, e polemizava de forma brilhante contra os movimentos heréticos que antes admirara.

Embora seja frequentemente louvado pela leitura cristã que faz do neo-platonismo, seu espectro de influências é mais aberto e variado do que se pensa: além de Plotino, há espaço para Cícero, Tertuliano, Orígenes<sup>8</sup> e Ambrósio. Sua habilidade argumentativa constituiu um trunfo precioso para a Igreja, na medida em que esses tempos eram caracterizados pela premente necessidade de consolidar a doutrina cristã em meio a uma profusão de teorias heterodoxas (cf. Geymonat, 1981, p. 375).

Entretanto a influência de Agostinho não se limitou à Antiguidade Tardia: antes se fez sentir ao longo de toda a Idade Média, embora, como veremos, nem sempre suas palavras tenham sido utilizadas em sintonia com a intenção com que foram escritas. Também não se limitou à esfera teológica. Certas construções agostinianas, espalhadas pelas epístolas (cf. Atkins et. al., 2001) ou presentes em obras maiores, foram lidas posteriormente com inflexões políticas. Esta sessão se dedica a discutir algumas construções desse tipo que aparecem na obra *De Civitate Dei*.

“A Cidade de Deus” é considerada a obra-prima de Agostinho, ao lado de *Confessiones* (“Confissões”). Foi escrita em um período bastante difícil: Roma estava atordoada com a recente invasão de Alarico (410), rei dos visigodos. Conforme descreve Brown (2000, p. 312), os cristãos, em sua maioria, sentiam-se confusos: haviam se gabado da superioridade da “Era Cristã”, mas agora eram confrontados com desastres sem paralelo na história pretérita. Alguns, em desespero, acabavam recorrendo a velhas formas pagãs, como o teatro, para recuperar o alento. O cristianismo, em geral, tornou-se impopular, ao passo que a seita herética dos donatistas desfrutava de rápida ascensão. *De Civitate Dei* é a resposta de Agostinho a esse insólito panorama: uma resposta dirigida não apenas aos pagãos inveterados, desde sempre céticos com relação ao cristianismo, mas principalmente aos fiéis cristãos que nesse momento encaravam uma dura provação. Agostinho lembrava-lhes de sua identidade

---

<sup>7</sup> Entre os recentes estudos biográficos sobre Agostinho, deve-se destaque àquele empreendido por Brown (2000).

<sup>8</sup> Para mais sobre a influência exercida por Orígenes sobre o jovem Agostinho, ver Heidl (2009).

como “cidadãos de Jerusalém”, lembrava-lhes que não deviam desesperar por conta dos fatos mundanos. Estavam ali como peregrinos, com vistas a algo maior: à Cidade de Deus.

Embora o tema não fosse inovador para a época (cf. Brown, 2000, p. 313), Agostinho deu a ele um tratamento bastante aprofundado. A premissa básica é a de que existem duas cidades, e os seres humanos de todas as épocas se diferenciam entre si quanto ao pertencimento a uma ou a outra. Há a cidade terrena, composta por pessoas que amam apenas a si mesmas: o foco de suas vidas está nas coisas mundanas. Por outro lado, há a Cidade de Deus, formada por pessoas que se ocupam precipuamente em amar a Deus. Isso não quer dizer que essa sociedade se encontre tão-somente no céu: segundo Agostinho (2012b, p. 208; *Civ. Dei* XV, V), a Cidade de Deus gera cidadãos na terra, nos quais peregrina até chegar o tempo do reinado definitivo.

Enquanto vivem misturados à sociedade terrena (cf. Agostinho, 2012b, p. 30; *Civ. Dei* XI, I), esses cidadãos não prendem suas atenções a coisas provisórias: antes dirigem seus olhos para a suprema – e permanente - felicidade no céu. Não significa que vivam alienados, fora do mundo. Tampouco quer dizer que vivam em oposição a ele. Vivem *no* mundo, mas de forma cristã, isto é, compatível com o outro mundo (cf. Brown, 2000, p. 324). Esse sentido fica patente quando Agostinho (2012b, p. 484; *Civ. Dei* XIX, XVII) introduz como se dá o relacionamento entre as duas cidades:

[...] [*A Cidade de Deus*] Não se preocupa com a diversidade de leis, de costumes, nem de institutos, que destroem ou mantêm a paz terrena. Nada lhes suprime nem destrói, antes os conserva e aceita; esse conjunto, embora diverso nas diferentes nações, encaminha-se a um só e mesmo fim, a paz terrena, se não impede que a religião ensine deva ser adorado o Deus único, verdadeiro e sumo. Em sua viagem a cidade celeste usa também da paz terrena e das coisas necessariamente relacionadas com a condição atual dos homens. Protege e deseja o acordo de vontades entre os homens, quanto possível, deixando a salvo a piedade e a religião, e ministra à paz terrena a paz celeste, verdadeira paz, única digna de ser e dizer-se paz da criatura racional, a saber, a ordenadíssima e concordíssima união para gozar de Deus e, ao mesmo tempo, em Deus.

Em outra passagem, Agostinho (2012b, pp. 211-212; *Civ. Dei* XV, IV) sublinha que o amor pelas coisas mundanas, típico da cidade terrena, só pode dar ensejo a disputas e divisões (além, é claro, da necessidade de regulamentação), dadas as limitações do objeto de anelo:

A cidade terrena [...] tem cá na terra seu bem e em sua possessão goza-se com o gozo que tais coisas podem oferecer. E porque semelhante bem não é tal que de quem dele gosta exclua as angústias, por isso essa cidade se divide contra si mesma, pleiteando, batalhando, lutando e buscando vitórias mortíferas ou pelo menos mortais. [...] Por causa desses bens ínfimos, deseja certa paz terrena e anela alcançá-la pela guerra. Se vence e não há quem lhe resista, nasce a paz de que careciam os

partidos, contrários entre si, que lutavam com infeliz miséria por coisas que não podiam possuir ao mesmo tempo.

Nesse contexto, Agostinho não se mostra surpreso com o fato de o fundador da cidade terrena, Caim, e o fundador de Roma, Rômulo, terem um traço comum: a prática do fratricídio. O amor egoísta que nutriam por si mesmos e pelos bens deste mundo, ademais da inveja que sentiam com relação à bondade, levou a que chegassem ao cume da violência: matar o irmão.

Completamente diversa desse proceder é a caridade da Cidade de Deus, pois “a bondade não diminui, por admitir que dela participe companheiro; ao contrário, aumenta tanto mais quanto mais concordemente a possui a caridade individual dos consócios” (cf. Agostinho, 2012b, p. 213; *Civ. Dei* XV, V). Como nesse tipo de relação não há espaço para disputa, tampouco há serventia para a lei humana. Daí a célebre frase de Agostinho: “Ama, e faze o que quiseres”.

Dentro desse panorama, Agostinho (2012a, p. 261; *Civ. Dei* V, XXIV) considera felizes os imperadores cristãos, em um trecho que, posteriormente, chamará a atenção de olhares procurando por tintas políticas:

A certos imperadores cristãos não chamamos felizes precisamente porque imperaram por longo tempo, com morte plácida deixaram o império aos filhos, dominaram os inimigos da república ou puderam guardar-se e oprimir os cidadãos hostis que se erguiam contra eles. [...] Pelo contrário, chamamo-los felizes, se imperam com justiça, se não se pavoneiam entre as línguas pródigas em sublimes louvores e entre os obséquios dos que humildemente os saúdam, mas se lembram de serem homens, se colocam seu poder aos pés da majestade divina para, principalmente, estender-lhe o culto, se temem, amam e adoram Deus, se preferem o reino onde não temem ter príncipes, se se mostram tardos em vingar e prontos a perdoar, se tiram vingança por necessidade da administração e defesa da república, e não para saciar o ódio aos inimigos, se concedem perdão, não para deixar impune a justiça, mas pela esperança da emenda, se, quando muitas vezes se veem obrigados a ordenar com aspereza, o compensam com suavidade misericordiosa e com largueza de benefícios, se a luxúria está neles tanto mais sujeita quanto mais livre poderia estar, se a senhorear quaisquer nações preferem dominar seus maus apetites, se não fazem tudo isso pela ânsia de vanglória, mas por dileção pela felicidade eterna, se não descuidam de, por seus pecados, imolar ao Deus verdadeiro o sacrificio da humildade, da comiseração e da prece.

O ponto de vista de Agostinho inova pelo fato de colocar a ênfase não nos resultados obtidos pelo imperador em seu governo (domínio dos inimigos, p. ex.), mas sim na sua capacidade de colocar em prática os ensinamentos cristãos. Como refere Dyson (2005, p. 153), Agostinho encara o imperador cristão como alguém sujeito aos requerimentos morais da fé do mesmo modo que qualquer outro fiel. Sua posição lhe proporciona maiores oportunidades de serviço, é certo, mas sua felicidade é comum à do menor dos súditos: está

em Deus. E a maneira de alcançá-la é através do cumprimento de seus deveres enquanto cristão: daí a necessidade de controle sobre os maus hábitos (um tema repisado em outro livro de Agostinho, *De Libero Arbitrio*) e de desenvolvimento das virtudes cristãs, como a capacidade de perdoar os inimigos (ponto de agudo estranhamento por parte dos pagãos) e a de ter esperança.

É grande a tentação de leitores posteriores de conferir ao trecho uma inflexão política, no sentido de que respaldaria a submissão do poder temporal à Igreja. Conforme Dyson (2005, p. 155), entretanto, tal leitura não se mantém: embora Agostinho realmente defenda que um território governado por um imperador cristão pode atingir uma versão mais satisfatória de justiça, isso não ocorre por conta das características do império enquanto unidade política, e tampouco porque este estaria institucionalmente subordinado à Igreja. As qualidades do império cristão surgem, antes, da dedicação do imperador em cumprir com as obrigações de sua fé.

E Agostinho deixa bem claro que, ainda assim, não há garantia de sucesso terreno. Constantino, por exemplo, foi um imperador feliz em ambos os âmbitos: adorava ao único Deus, e foi cumulado de fortuna em termos administrativos e de “tantos bens terrenos quantos ninguém se atreveria sequer a desejar”. Mas Agostinho (2012a, p. 262; *Civ. Dei* V, XXV) prontamente alerta para o fato de que uma relação entre conduta fiel e recompensa terrena não deve ser estabelecida:

Mas de novo, para nenhum imperador fazer-se cristão justamente para merecer a felicidade de Constantino, visto como cada qual deve ser cristão pela vida eterna, levou Joviano com muito maior celeridade que Juliano e permitiu fosse Graciano assassinado por espada tirânica, muito mais docemente que o famoso Pompeu, o Grande, que rendia culto aos deuses romanos.

Outro trecho que é comumente encarado de forma política é a menção elogiosa a Teodósio (347-395). Trata-se de um imperador cristão responsável pela publicação de muitos decretos em prol da Igreja, que à época enfrentava a investida ariana. Nas palavras de Souza (1995), Teodósio transformou muitas questões religiosas em questões políticas. Agostinho retrata-o repleto de virtudes cristãs: amava seus inimigos e almejava a sua conversão, não desejava que ninguém, após suas vitórias, tirasse vinganças particulares<sup>9</sup>. E o principal: tinha mais satisfação em ser membro da Igreja que de reinar sobre o mundo. Esse é um aspecto que

---

<sup>9</sup> Segundo Brown (2000, p. 289), esse panegírico não é gratuito: quase no mesmo período em que os visigodos invadiram Roma, foi publicada em Ravena uma lei reafirmando toda a legislação prévia suprimindo confissões não católicas.

deixa novamente em evidência a característica decisiva do imperador cristão, como abordamos: ser cristão.

Entretanto, o trecho propriamente polêmico com relação a Teodósio é aquele que recorda a penitência que este realizou após um ato de violência contra habitantes de Tessalônica (cf. Agostinho, 2012a, p. 264; *Civ. Dei* V, XXVI):

Que houve mais admirável que sua religiosa humildade, quando, depois de já haver prometido, a rogo dos bispos, o perdão dos tessalonicenses e de ver-se obrigado a vingar o gravíssimo crime de alguns de sua corte, o castigou a autoridade eclesiástica e fez tamanha penitência, que o povo, orando por ele, chorava mais a celsitude imperial prostrada que a temera, irada, em seu pecado?

Uma leitura apressada do texto, principalmente do fragmento referente ao castigo proveniente da autoridade da Igreja, daria origem a um questionamento inconscientemente anacrônico: estaria Agostinho demonstrando a superioridade institucional da Igreja com relação ao governo temporal? Dyson (2005, p. 156) poupa-nos do erro ao retomar o contexto maior em que essas palavras são ditas: trata-se de uma celebração do favor que Deus demonstra para com os governantes bons. O fato de Teodósio ter realizado penitência, na visão de Agostinho, diz respeito apenas à sua relação com a própria consciência – e por conseguinte, com a fé cristã. Não é sua intenção sugerir que a situação política de Teodósio estaria ameaçada naquele momento, nem que ele estaria sujeito a Ambrósio, o bispo que lhe prescreveu o castigo, enquanto imperador de Roma. Essas camadas de significado, bem como alterações na própria narrativa, foram conferidas ao caso nos séculos seguintes<sup>10</sup>.

Realizada a discussão dos trechos mais problemáticos de Agostinho em *De Civitate Dei* no que toca a inflexões políticas, passa-se agora ao cotejo com os textos de Gelásio I, em que será abordada a distinção entre o poder dos reis e a autoridade da Igreja.

## **2 DUO SUNT: AUTORIDADE ECLESIAL E PODER TEMPORAL NA MISSIVA DO PAPA GELÁSIO I AO IMPERADOR ANASTÁCIO I**

Apenas sessenta e dois anos separam Agostinho do pontificado de Gelásio I (492-496). Como evidenciado por Ullmann (1981), trata-se de um papa situado em um momento chave da história, a transição da Antiguidade Tardia para a Alta Idade Média. Na época,

---

<sup>10</sup> Para mais sobre os mitos construídos sobre a relação entre Teodósio e Ambrósio, ver McLynn (1994).

embora Roma estivesse sob o jugo de um rei bárbaro, o ostrogodo Teodorico, as questões candentes do mundo cristão se concentravam em Constantinopla<sup>11</sup>.

Já há um certo tempo as relações papais com as igrejas cristãs orientais e com o imperador bizantino vinham se desgastando. Os motivos eram originariamente teológicos: a questão da natureza de Cristo. O Concílio Ecumênico da Calcedônia (451) já havia dado uma resposta clara ao assunto: em Cristo, duas naturezas, a natureza divina e a natureza humana, retendo suas características próprias, encontravam-se unidas em uma única pessoa. Trata-se de uma concepção que é seguida até os dias atuais pela Igreja Católica. O Patriarcado de Constantinopla, entretanto, especialmente na figura de Acácio (471-489), mostrava-se adepto da teoria monofisista, segundo a qual Cristo possuía uma natureza única, indistintamente divina e humana. Embora a diferença entre ambas as concepções pareça hoje singela, ela foi objeto de muita discussão e revolta entre os dois partidos.

Em 482, o Imperador Zeno (476-491) buscou trazer a paz através da publicação do decreto *Henotikon* (do grego, “O Unificador”), que continha fórmulas conciliatórias elaboradas por Acácio. Visto que a composição ignorava as disposições da Calcedônia, o então Papa Félix III (483-493, o precursor de Gelásio) recusou endossá-la – e ainda excomungou tanto o Patriarca de Constantinopla quanto o Imperador. Os monofisistas tampouco se agradaram do resultado final, mas apuseram assinatura. Como resultado, instaurou-se o Cisma Acaciano, que marca a divisão entre a Igreja de Roma e a Igreja de Constantinopla durante o período de 484 a 518. Em meio a essas circunstâncias, subiu ao trono bizantino o Imperador Anastácio I (491-519), cujo reinado é contemporâneo ao pontificado de Gelásio. Anastácio, ele próprio adepto da doutrina monofisista, demonstrava tolerância para com as igrejas orientais cismáticas e via com aprovação os termos do *Henotikon*. Gelásio, na esteira de seus antecessores, não via esse comportamento com bons olhos. Mas foi bem mais longe que os outros papas na afirmação do primado da Igreja de Roma e de sua independência com relação aos governos políticos (cf. Souza, 1995).

Esse pensamento está especialmente presente na carta que Gelásio escreve ao imperador em 494. Nela, o papa estabelece a famosa distinção entre autoridade sagrada e poder temporal, valendo à epístola a alcunha de *Duo sunt* (“São dois”, em tradução literal). O

---

<sup>11</sup> Isso não quer dizer que Gelásio não tenha enfrentado desafios significativos em solo romano ocidental. Este papa também é conhecido por seus esforços de supressão da festividade pagã da Lupercalia. Trata-se de uma festa pastoral bastante antiga que tinha por alvo a purificação e a fertilidade. Embora tenha logrado êxito na tarefa de suprimi-la, conforme estudos recentes, não há evidência de que Gelásio tenha substituído a Lupercalia pela Festa de Purificação da Virgem Maria. Tampouco há dados suficientes para apoiar a tese de que o Dia de São Valentim teria tomado sua inflexão amorosa da mesma comemoração pagã. Para maior aprofundamento sobre a Lupercalia no século V, ver Green (1931), Oruch (1981), Kelly (1986) e McLynn (2008).

documento, por muitos considerado (algo anacronisticamente) como um tesouro para a teoria política ocidental, será objeto de nossa análise nas próximas linhas.

O *Liber Pontificalis* (2014) nos informa que, como Agostinho, Gelásio era um cidadão romano que nascera na África. Graças à expansão territorial realizada séculos antes, podia dizer-se um *Romanus natus* (“nascido romano”). O curioso é que justamente a partir desse qualificativo ele busca fígar não apenas a atenção, mas também a empatia de Anastácio:

[...] *quia, gloriose fili, te sicut Romanus natus, Romanum principem amo, colo, auscipio; et sicut Christianus, cum eo qui zelum Dei habet, secundum scientiam veritatis habere desidero: et qualiscunque apostolicae sedis vicarius, quodeunque plenae fidei catholicae decase comperero, pro meo modulo suggestionibus opportunis supplere contendo*<sup>12</sup>.

Note-se que nesse trecho Gelásio estabelece uma conexão significativa entre duas ideias: ser cristão e querer saber a verdade (*scientiam veritatis habere desidero*). O trecho, à primeira vista, pode ser lido como uma exortação à franqueza mútua. A frase imediatamente posterior, porém, ao introduzir as figuras de uma fé que se deteriora e a de um vicário que a busca completar, dá ao texto uma nova camada de sentido. Começa a ser sugerido o papel de autoridade da Igreja Católica em relação ao sacro.

Gelásio continua: “[...] *Pietatem tuam precor ne arrogantiam iudices divinae rationis officium. Absit, quaeso, a Romano principe, ut intimatam suis sensibus veritatem arbitretur injuriam.*”. Em tom preparatório, o papa roga para que o imperador não considere arrogante a sua tarefa de exposição, por ele denominada como o ofício da razão divina (*divinae rationis officium*). Como ocorreu no fragmento anterior, o termo utilizado remete à conexão entre autoridade sagrada e domínio do saber. Parece, de certa forma, coadunar com a interpretação romano-clássica da expressão *auctoritas*, conforme Domingo (1997), que veremos mais adiante. Inclusive, a força da conexão é aumentada pelo pedido de que Anastácio examine a sua ferida (*injuriam*), subentende-se, espiritual. A questão da aparência de arrogância, por sua vez, será retomada ao final da carta – e resolvida com o auxílio de metáforas relativas à medicina.

Finalmente, adentra-se no núcleo da epístola – a apresentação dos dois elementos que regem o mundo: “*Duo quippe sunt, imperator Auguste, quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacra pontificum, et regalis potestas*”.

---

<sup>12</sup> Texto original em latim constante na Patrologia Latina de Migne, disponibilizado por Documenta Catholica Omnia (2014).

É motivo de grande discussão o fato de Gelásio ter escolhido o termo “autoridade” (*auctoritas*) para se referir ao âmbito sagrado e “poder” (*potestas*) para fazê-lo com relação ao âmbito mundano.

Em estudo sobre o uso das expressões na Roma Antiga, Domingo (1997) relata que, no período áureo do direito romano, elas se diferenciavam do seguinte modo: ao passo que *auctoritas* concernia a atos de entendimento, ao saber, *potestas* se relacionava a atos de poder, de vontade. O binômio está presente, por exemplo, na distinção clássica entre *lex* e *iuris*, conforme abordada por Hespanha (2005, pp. 124-125): a primeira diz respeito a atos que procediam tão-somente do poder dos magistrados, como os éditos pretoriais; já o segundo refere-se à apreciação doutrinária desses atos conforme realizada pelos juristas (*jurisprudentes*), iluminados pela “autoridade dos sábios” (*auctoritas prudentium*) enquanto escreviam uma profusão de comentários e tratados.

A clareza dos termos, entretanto, começa a se turvar quando o Imperador Otávio Augusto desloca o eixo de produção legislativa dos magistrados para o Senado, desnaturando o papel potestativo daqueles e o consultativo (com autoridade, portanto) destes. A distinção original se esfacela em definitivo com a crise do Império Romano, por conta da burocratização da administração e da prevalência das leis imperiais, mais apropriadas para as dimensões de um território tão vasto se comparadas ao trabalho artesanal de pretores e juristas (cf. Hespanha, 2005, pp. 125-126).

Por conta das mudanças sofridas pela interpretação clássica até chegar à Antiguidade Tardia, os estudiosos não chegam a um consenso sobre se Gelásio teria ou não se referido à distinção em seus termos originais. Ullmann (1955; 1975, p. 229) considera possível a conexão, dado o notório conhecimento que o papa possuía em direito romano. Imbert (1956, pp. 1122-1123), por sua vez, reputa precipitado o ponto de vista de Ullmann, visto que não teria levado em conta estudos importantes sobre o câmbio semântico operado sob Otávio Augusto e sua influência posterior.

Em que pese essa divergência, algumas expressões utilizadas por Gelásio ao longo da epístola sugerem que ele teria seguido a distinção clássica em seus traços fortes (isto é, conectando *auctoritas* a saber e *potestas* a vontade). Apoiam essa hipótese as passagens introdutórias da carta, em que a referência cristã é conexas à verdade e à razão, bem como o trecho em que Gelásio exorta Anastácio a não reduzir as questões da religião à sua vontade (*non illos ad tuam velle redigi voluntatem*).

Entretanto, isso não quer dizer a distinção tenha sido aplicada de forma pura. Longe disso: há que se lembrar que Gelásio se insere dentro de um contexto teológico que põe em

destaque Cristo enquanto Logos, isto é, enquanto razão e verdade divina. Essa concepção, derivada do Evangelho de João, já havia sido profusamente trabalhada por Agostinho e, principalmente, pela Patrística Grega. Inclusive, desempenhara um papel crucial para que fosse estabelecida a doutrina da divindade de Cristo e da sua posição como Filho na Santíssima Trindade, no Concílio Ecumênico da Calcedônia (451). Assim, mesmo que Gelásio ignorasse os termos exatos da distinção clássica, não surpreende que tenha considerado a relação *auctoritas*-saber ao se referir à Igreja, tendo em vista o caráter corrente e plenamente compatível da conexão Cristo-verdade.

Ademais, é possível perceber que a inflexão cristã da *auctoritas* se reveste de aspectos alheios ao conceito original, como a humildade (cf. Pollmann, 2014, p. 172) e o apelo à caridade. Tais inovações são percebidas tanto na forma como Gelásio se dirige a Anastácio (rogando para que não o julgue arrogante, p. ex.), quanto nos momentos em que o papa descreve a atitude adequada por parte dos governantes temporais em relação à Igreja como uma submissão de coração (*corda submitti*).

A carta segue com um delineamento mais preciso das diferenças entre a esfera da autoridade sagrada e a esfera do poder real:

*In quibus tanto gravius est pondus sacerdotum, quanto etiam pro ipsis regibus Domino in divino reddituri sunt examine rationem. Nosti etenim, fili clementissime; quod licet praesideas humano generi dignitate, rerum tamen praesulibus divinarum devotus colla submittis, atque ab eis causas tue salutis expetis, inque sumendis coelestibus sacramentis, eisque (ut competit) disponendis, subdi te debere cognoscis religionis ordine potius quam praeesse. No ti itaque inter haec, ex illorum te pende e iudicio, non illos ad tuam velle redigi voluntatem. Si enim, quantum ad ordinem pertinet publicae disciplinae, cognoscentes imperium tibi superna dispositione collatum, legibus tuis ipsi quoque parent religionis antistites, ne vel in rebus mundanis exclusae videantur obviare sententiae; quo (rogo) te decet affectu eis obedire, qui pro erogandis venerabilibus sunt attributi mysteriis? [...] Et si cunctis generaliter sacerdotibus recte divina tractantibus, fidelium convenit corda submitti, quanto potius sedis illius praesuli consensus est adhibendus, quem cunctis sacerdotibus et Divinitas summa voluit praeeminere, et subsequens Ecclesiae generalis jugiter pietas celebravit?*

A primeira afirmação é significativa: embora sejam duas as esferas de poder, aquela dos sacerdotes é a mais pesada (*tanto gravius est pondus sacerdotum*), pelo fato de que estes são responsáveis por prestar contas a Deus sobre a conduta dos príncipes temporais no dia do Juízo. Essa ideia de encarar os assuntos espirituais como mais importantes não era nova, e tampouco tinha o tom de subjugação que ganhou posteriormente na pena de eclesiásticos medievais. Era comum que Agostinho se referisse a questões mundanas (a política, p. ex.)

como de origem ignóbil e natureza inferior, entretanto sua intenção não era pejorativa: tratava-se de um desenvolvimento compatível com o seu quadro de referências neo-platônico.

Também chama a atenção a força dos termos que Gelásio utiliza – lembre-se que ele está se dirigindo a um imperador! – para se referir à postura devida à Igreja em matéria espiritual: o governante devoto deve inclinar o seu pescoço (*devotus colla submittis*), deve reconhecer-se sujeito à ordem religiosa em vez de presidi-la (*subdi te debere cognoscis religionis ordine potius quam praeesse*). Nesse ponto é possível sentir uma crítica ao papel cesaropapista desempenhado pelos imperadores bizantinos, que se imiscuíam tanto em questões políticas quanto religiosas. Já quando Gelásio manifesta seu desejo de uma submissão de coração (*corda submitti*), parece recordar o Agostinho das “Confissões”, que foi alvejado pelas setas do amor divino (cf. Agostinho, 2004, p. 188; *Confess.* IX, II).

Acreditamos que, em seu comparativo com textos agostinianos, Dyson (2005, p. 158) se precipita ao encarar as colocações de Gelásio como o início de um processo de cristalização da doutrina que subordina juridicamente o governo terreno à Igreja. A intenção original do papa, pelo menos, não parece ser essa. Os termos de Gelásio antes se mostram mais tendentes a uma afirmação da autonomia de cada poder em sua área de atuação: ao mesmo tempo em que é esperado que o imperador reconheça a supremacia da Igreja no que toca aos tópicos divinos, também é suposto que os ministros religiosos obedeçam às leis temporais (*legibus tuis*) e não obstruam o curso dos assuntos seculares (*rebus mundanis*) com considerações irrelevantes.

O último trecho da seção, por sua vez, é o que poderia despertar maior polêmica: nele, Gelásio julga apropriado que os fiéis – incluindo-se aí o imperador – sejam submissos, em questões religiosas, aos sacerdotes em geral e, principalmente, ao papa (*praesuli*). Aí aparece uma clara diferença entre Agostinho e Gelásio: ao passo que o primeiro sublinha o dever de submissão a Deus, o segundo o faz referindo-se aos ministros, à Igreja. Mas então é possível se perguntar: não estariam falando em línguas mais próximas do que imaginamos? Há que se lembrar que, graças aos Padres Alexandrinos e inclusive a Agostinho, encontrava-se plenamente em voga a ideia do íntimo relacionamento entre Cristo e a Igreja, aquele como cabeça e esta como seu corpo místico. Ademais, é de se supor que ambos, Agostinho e Gelásio, compartilhavam da compreensão de que o próprio Jesus Cristo confiara a Pedro a autoridade de que até então eram revestidos todos os papas: as chaves do céu (Mateus 16:18), o poder de ligar e desligar sobre a terra aquilo que seria ligado ou desligado no céu. Dentro desse panorama, a inflexão política que se poderia extrair da expressão de Gelásio invariavelmente perde força.

O âmbito contextual também deve ser resgatado: ao passo que, em sua época, Agostinho não tinha qualquer razão para se indispor com os poderes temporais, Gelásio estava lidando com um imperador partidário de uma doutrina heterodoxa. Ao longo da epístola que analisamos, o papa claramente demonstra estar preocupado com o risco que Anastácio oferece à Igreja quando confere suporte ao movimento monofisista. Daí a dureza dos termos de Gelásio: *Qua fiducia (rogo te) illie ejus praemia petiturus es, cujus hic damna non prohibes?* (em tradução livre, “Pergunto-te: peticionarás a recompensa [espíritual futura] de qual fé, se não proibes o dano causado a esta?”). Está em jogo um dos pilares da autoridade sagrada, a unidade da fé cristã. De forma que, embora o objetivo de Gelásio não seja a guerra sangrenta, ele tampouco se satisfará com uma paz feita de aparências: o que ele defende é a paz verdadeiramente cristã (*veraciter christiana*), isto é, católica (*quae est catholica*):

*Verum est quod figuraliter per prophetam Scriptura testatur: Una est columba mea, una est perfecta mea (Cant. VI), una est christiana fides, quae est catholica. Catholica autem veraciter illa est, quae ab omnium perfidorum, atque ab eorum successoribus atque consortibus sincera, pura, immaculata communionem divisa est. Alioquin non erit divinitus mandata discretio, sed miseranda confusio. Nec ulla causa jam superest, si hoc in quolibet contagio admittere, ne cunctis haeresibus aditum januamque pandamus. Qui enim in uno offenderit, omnium reus est (Jacob, II); et: Qui minima spernit, paulatim decedit (Eccles. XIX). [...] Ergo, gloriose imperator, nolo ego Ecclesiarum pacem, quam, etiamsi cum mei sanguinis impendio provenire posset, amplector? Sed (precor te) cujusmodi debeat esse pax ipsa, non utcunque, sed veraciter christiana mente libremus. Quomodo enim potest esse pax vera cui caritas intemerata defuerit?*

Nesse sentido, o fecho da carta utiliza das figuras sugestivas do médico, o remédio e o paciente, este último precisando de prescrições fortes quando é incapaz de, por si mesmo, mudar seus hábitos. É mais uma alfinetada a Anastácio. Como se pode perceber, retoma-se a questão da verdade, agora como remédio, em nova remissão à conexão *auctoritas*-saber que vimos acima. Gelásio não teme mais parecer orgulhoso, pois nada disso altera a veracidade de que ele crê revestida as suas afirmações:

*[...] Si nos superbi sumus, quia animarum remedia convenientia ministramus, quid vocandi sunt qui resultant? Si nos superbi sumus, qui obediendum paternis dicimus institutis; qui refragantur, quo appellandi sunt nomine? [...] Ubi tamen spiritus superbiae veraciter consistat et pugnet veritas ipsa indicat.*

Embora estudiosos como Cottrell (1993) tenham visto na missiva de Gelásio apenas a descrição das relações informais entre os dois poderes como existiam na prática, os leitores posteriores a considerarão com outros olhos: encontrarão nela um respaldo para a intromissão

da Igreja nos reinos temporais<sup>13</sup>. Entretanto, como vimos, as ambições de Gelásio se achavam em outro ponto: na afirmação da autonomia da Igreja e na defesa de uma fé cristã una, da qual o imperador era considerado participante – e aí podemos recordar das menções de Agostinho sobre o tema. Tal afã de unificação pode sugerir uma semente de *Respublica Christiana*, mas a formação desta “sociedade de sociedades” (cf. Grossi, 2007) dependeria ainda de muitos outros fatores. O certo é que a epístola de Gelásio destaca-se pela autenticidade e pela firmeza, traços que o papa certamente tinha em comum com Agostinho.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise realizada, embora não tenha pretensões definitivas, apontou para a distância contextual que separa os textos de Agostinho e de Gelásio I do significado político que foi atribuído a eles posteriormente, tanto em documentos medievais como em manuais de direito internacional de uso corrente.

Percebeu-se que Agostinho não tencionava oferecer ao público um modelo político com *De Civitate Dei*. Seus textos movem-se em outra direção, fazem parte de outro campo de significado: são eminentemente pastorais. A figura mundana do imperador é encarada no contexto maior da comunidade de fé. Agostinho defende que o objetivo precípua do governante cristão não se encontra no domínio e tampouco no êxito temporal, mas sim no serviço, na observância dos ensinamentos cristãos prescritos a todo o fiel. Tal ponto de vista está longe de constituir uma afirmação do primado da Igreja sobre os assuntos mundanos. Como foi visto, aos olhos agostinianos, se o bispo Ambrósio impõe penitência a Teodósio, fá-lo no sentido de repreendê-lo enquanto irmão em um *corpus* espiritual, não com o intento de ameaçá-lo politicamente.

Com a missiva do Papa Gelásio ao Imperador Anastácio ocorre algo similar, entretanto o peso institucional do contexto (afinal, não estamos lidando com tratados teológicos, mas com uma comunicação entre autoridades) pode mais facilmente levar a interpretações anacrônicas. Pela análise, percebeu-se que em nenhum momento o papa postula a submissão do poder temporal à autoridade eclesial em matéria não espiritual. Gelásio antes busca distinguir as respectivas jurisdições e definir obrigações recíprocas. E, principalmente: está preocupado em afirmar a autonomia da Igreja Católica e em defender a unidade da fé cristã. Isso porque, do seu ponto de vista, ambos os aspectos se encontravam ameaçados pelo

---

<sup>13</sup> Calasso (1954, p. 140 ss.), por exemplo, defende que Gelásio I pensara na *Respublica Christiana* quase cinco séculos antes de sua efetiva formação, tendo se baseado em Agostinho para tal.

tratamento conivente que Anastácio conferia às igrejas dissidentes. Nesse contexto, percebe-se que o texto gelasiano abre espaço para novas perguntas: até que ponto o eixo espiritual permanece distintamente afastado do eixo temporal? Em quais situações esses eixos se tocaram? Como se procedeu em tais momentos? Trata-se de tema que deve ser objeto de investigações posteriores.

De todo modo, em que pese a singularidade histórica dos autores estudados, parece possível, em certa medida, conceber uma aproximação entre Agostinho e Gelásio no que toca aos seus objetivos. Cada um, em seu nicho correspondente, lidou como pôde frente às instabilidades típicas da Antiguidade Tardia (a profusão de movimentos e seitas heréticas, p. ex.). Ao passo em que Agostinho buscava demonstrar a unidade coerente do cristianismo em termos teológicos, Gelásio defendia a unidade da religião em termos institucionais. Utilizavam as armas de que dispunham: um, os tratados teológicos, o outro, as exortações papais. Mas eram movidos por um único horizonte: a fé como verdade.

Finalmente, há que se lembrar que o uso notoriamente político das ideias de Agostinho, conforme divisado por Arquillièrre (1934), tomará lugar em momentos posteriores, com Gregório IV e, principalmente, Gregório VII<sup>14</sup>. Pode-se dizer que com as expressões de Gelásio ocorrerá algo similar, se pensarmos na encíclica *Unam Sanctam*, de Bonifácio VIII. Inclusive, o próprio binômio *auctoritas* e *potestas* utilizado pelo papa africano será objeto de desenvolvimento durante toda a Alta Idade Média, constituindo uma semente de inspiração para a noção moderna de soberania. Entretanto, isso não torna as manifestações de ambas as personagens originalmente eivadas de significado político: aponta, isso sim, para o trabalho de sedimentação de novas camadas de sentido oriundas de outros olhares.

## REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, A. (Santo). *Confissões*. Tradução de Alex Marins. São Paulo: Editora Martin Claret, 2004.

AGOSTINHO, A. (Santo). *A Cidade de Deus: (contra os pagãos) parte I*. Tradução de Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 2012a. (Vozes de Bolso)

AGOSTINHO, A. (Santo). *A Cidade de Deus: (contra os pagãos) parte II*. Tradução de Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 2012b. (Vozes de Bolso)

ARENDDT, H. *O conceito de amor em Santo Agostinho: Ensaio de interpretação filosófica*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. (Coleção Pensamento e Filosofia)

---

<sup>14</sup> Para um panorama geral da teoria do Agostinianismo político desenvolvida por Arquillièrre, ver Dufal (2008).

- ARQUILLIÈRE, H.-X. *L'Augustinisme politique: Essai sur la formation des théories politiques du moyen âge*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1934.
- ATKINS, E. M.; DODARO, R. J. (ed.) *Augustine Political Writings*. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 2001.
- BROWN, P. *Society and the Holy in Late Antiquity*. Berkeley: University of California Press, 1982.
- BROWN, P. *The Making of Late Antiquity*. Cambridge (USA): Harvard University Press, 1993. (The Carl Newell Jackson Lectures)
- BROWN, P. *Augustine of Hippo: A Biography. A New Edition with an Epilogue*. Berkeley: University of California Press, 2000.
- BROWN, P. *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity, A.D. 200-1000*. 10<sup>th</sup> Anniversary rev. ed. Oxford: Wiley-Blackwell, 2013. (The Making of Europe)
- CALASSO, F. *Medioevo del Diritto: Le Fonti*. Milano: Giuffrè, 1954.
- COTTRELL, A. “Auctoritas and Potestas: A Reevaluation of the Correspondence of Gelasius I on Papal-Imperial Relations”. In: *Mediaeval Studies*, vol. 55, n. 1, 1993.
- DAL RI JR., A. *História do Direito Internacional: Comércio e Moeda; Cidadania e Nacionalidade*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004.
- DOCUMENTA CATHOLICA OMNIA. *Gelasius I, Sanctus*. Disponível em: <[http://www.documentacatholicaomnia.eu/01\\_01\\_0492-0496-\\_Gelasius\\_I,\\_Sanctus.html](http://www.documentacatholicaomnia.eu/01_01_0492-0496-_Gelasius_I,_Sanctus.html)>. Acesso em 18 fev. 2014.
- DOMINGO, R. “El binomio ‘auctoritas-potestas’ en el derecho romano y moderno”. *Conferência pronunciada em 14.06.1997, na Faculdade de Direito da Universidade de Salzburg*. Disponível em: <[http://dspace.unav.es/dspace/bitstream/10171/12935/1/PD\\_37\\_06.pdf](http://dspace.unav.es/dspace/bitstream/10171/12935/1/PD_37_06.pdf)>. Acesso em: 18.02.2014.
- DUFAL, B. “Séparer l'Église et l'État: L'augustinisme politique selon Arquillièrè”. In: *L'Atelier du Centre de Recherches Historiques*, vol. 1, 2008.
- DYSON, R. W. *St. Augustine of Hippo: The Christian Transformation of Political Philosophy*. New York: Continuum, 2005.
- GEYMONAT, L. *Storia del pensiero filosofico e scientifico. Volume primo: L'antichità – Il medioevo*. Milano: Garzanti, 1981.
- GREEN, W. M. “The Lupercalia in the Fifth Century”. In: *Classical Philology*, vol. 26, n. 1, jan. 1931.
- GROSSI, P. “Da sociedade de sociedades à insularidade do estado entre medievo e idade moderna”. Tradução de Arno Dal Ri Jr.. In: *Revista Sequência*, n. 55, dez. 2007.

HEIDL, G. *The Influence of Origen on the Young Augustine: A Chapter of the History of Origenism*. Piscataway (USA): Gorgias Press, 2009.

HESPANHA, A. M. *Cultura Jurídica Europeia: Síntese de um Milênio*. Florianópolis: Boiteux, 2005.

IMBERT, J. "Review: Ullmann (Walter). 'The Growth of Papal Government in the Middle Ages'". In: *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, vol. 34, n. 4, 1956.

KELLY, H. A. *Chaucer and the Cult of Saint Valentine*. Leiden: Brill, 1986.

LIBER PONTIFICALIS. Disponível em: <<http://www.thelatinlibrary.com/liberpontificalis1.html>>. Acesso em 18 fev. 2014.

MCLYNN, N. *Ambrose of Milan: Church and Court in a Christian Capital*. Berkeley: University of California Press, 1994.

MCLYNN, N. "Crying Wolf: The Pope and the Lupercalia". In: *Journal of Roman Studies*, vol. 98, nov. 2008.

ORUCH, J. B. "St. Valentine, Chaucer, and Spring in February". In: *Speculum*, vol. 56, n. 3, jul. 1981.

PADOA-SCHIOPPA, A. "Profili del diritto internazionale nell'alto medioevo". In: *Le Relazioni Internazionali nell'Alto Medioevo*, vol. LVIII, Spoleto, 8-12 aprile 2010. Spoleto: Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2011.

POLLMANN, K. "Christianity and Authority in Late Antiquity: The Transformation of the Concept of *Auctoritas*". In: HARRISON, C. et al. (org.) *Being Christian in Late Antiquity: A Festschrift for Gillian Clark*. Oxford (UK): Oxford University Press, 2014.

SALGADO, K. *A filosofia da dignidade humana: A contribuição do Alto Medievo*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2009.

SALGADO, K. *A filosofia da dignidade humana: Por que a essência não chegou ao conceito?* 2. tiragem. Belo Horizonte: Mandamentos, 2011.

SOUZA, J. A. C. R. "O pensamento gelasiano a respeito das relações entre a Igreja e o Império Romano-Cristão". In: SOUZA, J. A. C. R. (org.) *O Reino e o Sacerdócio: O pensamento político na Alta Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

ULLMANN, W. *The Growth of Papal Government in the Middle Ages*. London: Methuen & Co., 1955.

ULLMANN, W. *Law and Politics in the Middle Ages: An Introduction to the Sources of Medieval Political Ideas*. New York: Cambridge University Press, 1975.

ULLMANN, W. *Das Papsttum an der Wende der Spätantike zum Mittelalter*. Stuttgart: Anton Hiersemann Verlag, 1981.