

PETER
LEITHART

em defesa de
CONSTANTINO

*O crepúsculo de um
Império e a aurora
da cristandade*





DADOS DE COPYRIGHT

SOBRE A OBRA PRESENTE:

A presente obra é disponibilizada pela equipe Le Livros e seus diversos parceiros, com o objetivo de oferecer conteúdo para uso parcial em pesquisas e estudos acadêmicos, bem como o simples teste da qualidade da obra, com o fim exclusivo de compra futura. É expressamente proibida e totalmente repudiável a venda, aluguel, ou quaisquer uso comercial do presente conteúdo

SOBRE A EQUIPE LE LIVROS:

O [Le Livros](#) e seus parceiros disponibilizam conteúdo de domínio público e propriedade intelectual de forma totalmente gratuita, por acreditar que o conhecimento e a educação devem ser acessíveis e livres a toda e qualquer pessoa. Você pode encontrar mais obras em nosso site: [LeLivros.love](#) ou em qualquer um dos sites parceiros apresentados neste [LINK](#).

"Quando o mundo estiver unido na busca do conhecimento, e não mais lutando por dinheiro e

*poder, então nossa sociedade poderá enfim
evoluir a um novo nível."*



Defendendo Constantino

O crepúsculo de um Império e a aurora da cristandade

Peter Leithart

Copyright © 2010 de Peter J. Leithart
Publicado originalmente em inglês sob o título
Defending Constantine: the twilight of an empire and the dawn of Christendom
pela InterVarsity Press,
P.O. Box 1400, Downers Grove, IL, 60515-1426, EUA.

Todos os direitos em língua portuguesa reservados por
Editora Monergismo
SCRN 712/713, Bloco B, Loja 28 — Ed. Francisco Morato
Brasília, DF, Brasil — CEP 70.760-620
www.editoramonergismo.com.br

1ª edição, 2020

Editor: *Felipe Sabino de Araújo Neto*

Editor assistente: *Fabrcio Tavares de Moraes*

Tradução: *Natan Cerqueira*

Revisão: *Felipe Sabino de Araújo Neto*

Capa: *Bárbara Lima Vasconcelos*

PROIBIDA A REPRODUÇÃO POR QUAISQUER MEIOS, SALVO EM BREVES CITAÇÕES, COM INDICAÇÃO DA FONTE.

Todas as citações bíblicas foram extraídas da versão *Almeida Revista e Atualizada (ARA)* salvo indicação em contrário.

Ao Dr. Paul W. Leithart
Amado médico, pai, patriota, amigo
Acima de tudo, seguidor de Jesus

SUMÁRIO

[Prefácio](#)

[Agradecimentos](#)

[1. Éditos sanguinários](#)

[2. Júpiter no Trono](#)

[3. *Instinctu Divinitatus*](#)

[4. Por este sinal](#)

[5. *Liberator Ecclesiae*](#)

[6. Fim do Sacrifício](#)

[7. Bispo Comum](#)

[8. Niceia e depois](#)

[9. Sementes da Lei Evangélica](#)

[10. Justiça para Todos](#)

[11. Um Deus, Um Imperador](#)

[12. Igreja Pacifista?](#)

[13. Império Cristão, Missão Cristã](#)

[14. Roma Batizada](#)

Prefácio

Constantino tem sido um saco de pancadas há muito tempo e o é ainda hoje. Na cultura popular (Dan Brown, *O Código da Vinci*), entre historiadores famosos (James Carroll, *A espada de Constantino*) e entre teólogos (Stanley Hauerwas, John Howard Yoder e seus seguidores), seu nome é associado a tirania, antissemitismo, hipocrisia, apostasia e heresia. Ele teria sido um político endurecido pelo poder que nunca se tornou cristão realmente, um hipócrita que teria se aproveitado da energia da igreja para seus próprios fins políticos, um assassino, um usurpador, um egoísta.

Em defesa de Constantino é um livro bem à moda antiga. Eu faço as tradicionais “perguntas de Constantino” que os historiadores já se cansaram há muito de responder: ele *realmente* se converteu? Ele controlava a igreja? Determinou a ortodoxia no Concílio de Niceia? Obrigou todo cidadão romano a virar cristão? Como tratou pagãos, judeus e hereges? Desde, pelo menos, a inovadora palestra de Norman Baynes,^[1] tem havido um crescente consenso entre eruditos anglófonos em algumas das questões centrais acerca do primeiro imperador cristão. Partindo de um exame dos próprios escritos do imperador, Baynes argumentou, contrariamente aos críticos de sua época, que Constantino havia sido um cristão sincero tomado por uma profunda convicção de que Deus o havia ungido e escolhido para garantir a expansão do evangelho pelo mundo romano e além. Hoje, poucos especialistas no período questionam o

fato de que Constantino foi um cristão “de verdade”, e aqueles que contestam o relato de sua conversão o fazem porque creem que ele já cresceu cristão. Não obstante 1930 ter sido há bastante tempo, a tese de Baynes pouco conseguiu penetrar no consciente popular ou mesmo no de eruditos que não são especialistas em século IV. Neste livro, resumo alguns resultados de pesquisas mais recentes para um público mais amplo a fim de fornecer uma versão razoavelmente detalhada, popular e justa da vida e obra de Constantino.

Foi uma vida dramática e cheia de cenas vívidas: suas origens questionáveis, sua concepção (segundo uma lenda) em um relacionamento amoroso de uma noite só; sua escapada noturna da Nicomédia a Bolonha, cruzando a Europa, para alcançar seu pai; a visão da cruz, que precedeu sua vitória em Roma; seu ingresso no Concílio de Niceia; a morte do herege Ário em um banheiro público de Alexandria; quando o bispo Atanásio, disfarçado, confronta o imperador quando este entrava a cavalo em Constantinopla; o batismo, morte e sepultamento de Constantino como o “décimo terceiro apóstolo” na Igreja dos Apóstolos. É uma das vidas épicas na história ocidental, cheia de primeiras vezes e fundações. Constantino foi o primeiro imperador abertamente cristão, o primeiro imperador a apoiar a igreja, o primeiro imperador a convocar e participar de um concílio eclesiástico, o fundador de Constantinopla e, portanto, do Império Bizantino, que durou por mais um milênio. Sem

sacrificar a precisão, tentei capturar um pouco do drama, um pouco do escopo épico, de Constantino.

Escrever sobre a vida de Constantino, contudo, é apenas um dos quatro objetivos que tenho neste livro. Os leitores que gostam de uma briga ficarão felizes que, aqui, a biografia serve aos interesses da polêmica e, à medida que o livro progride, a biografia recua e a polêmica avança. Até o capítulo final, eu terei quase que completamente abandonado a biografia. Quase tudo sobre Constantino é controverso, da data de seu nascimento à sinceridade de sua conversão e ao seu papel exato no Concílio de Niceia. Novamente, resumo os resultados das pesquisas mais recentes para tomar partido nesses debates e refutar as caricaturas populares que ainda são bem difundidas.

Meu principal alvo polêmico, contudo, é teológico; e é essa polêmica teológica que revela o terceiro objetivo deste livro. *Constantinianismo* é o nome dado por Yoder,^[2] Hauerwas e sua crescente tribo ao que consideram uma mentalidade e um conjunto de hábitos, ambos heréticos, que têm distorcido a fé cristã desde o século IV (pelo menos). A maior parte de minha argumentação é direcionada a Yoder, que forneceu o tratamento mais sistemático e sofisticado desse conceito. Em parte, meu argumento é histórico: Yoder entende mal o século IV em muitas de suas particularidades, distorcendo toda a sua leitura da história da igreja, o que é um ponto determinante de seu projeto teológico. Segundo a versão de Yoder, a igreja “caiu” no século IV (ou por volta disso) e ainda não se

recuperou dessa queda. Essa visão interpreta mal a significância teológica de Constantino. No capítulo final, ofereço uma versão alternativa. Não vou revelar o segredo agora, mas eu posso lhe dizer que tem a ver com sacrifício. Como sempre, um objetivo deste livro é contribuir para a formação de uma teologia que não apenas *informa*, mas que também é uma ciência social.^[3]

Meu objetivo final é um objetivo prático. Eu descobri que, longe de representar uma queda da igreja, Constantino fornece, em muitos aspectos, um modelo para a prática política cristã. No mínimo dos mínimos, seu reinado fornece um rico material para reflexão sobre toda uma série perene de questões político-teológicas: sobre tolerância e coerção religiosa, sobre a legitimidade do envolvimento cristão na vida política, sobre o relacionamento do governante cristão com a igreja, sobre como o cristianismo deveria influenciar a lei civil, sobre a adequabilidade da coerção violenta, sobre a legitimidade do império.

Nesse aspecto, este é um tempo propício para escrever um livro sobre Constantino. Nunca antes estiveram os cristãos americanos tão envolvidos pela questão do império americano. No fundo de minha mente, tenho me perguntado: *o que podemos aprender, se é que podemos, sobre a resposta cristã adequada às guerras no Iraque e no Afeganistão a partir do exame da relação da igreja com o César Constantino?* Ofereço apenas respostas incompletas aqui, mas este livro será, espero, seguido por outro livro

onde eu possa dar atenção mais rigorosa e direta ao assunto do imperialismo.^[4]

Esses temas políticos são de interesse para cristãos do mundo todo, não apenas dos EUA. O que Philip Jenkins chama de “igrejas do Sul” parece estar a formar a “próxima cristandade”. Dado esse prospecto, a completa rejeição do “constantinianismo” ou “cristandade” é duplamente errôneo. Primeiro, como as igrejas do Norte ainda estabelecem tendências para as igrejas do Sul, nossa hostilidade para com nossa herança de política cristã encoraja o Sul Global a ignorar a história que nós ignoramos. Se o Sul está se transformando na próxima cristandade, é importante que ele aprenda sobre os sucessos e fracassos da primeira cristandade. Os cristãos do Norte seriam irresponsáveis se não tivessem nada mais o que dizer senão “não tentem isso, pois não deu certo da última vez”.

Segundamente, as igrejas do Norte não podem presumir serem uma “igreja professora” para a “igreja ouvinte” do Sul. Estamos, creio eu, já bastante distantes desse tipo de paternalismo. Mas se as igrejas do Sul acham que vale a pena ir atrás de uma nova cristandade, nações cristãs, sistemas legais cristãos, alianças internacionais cristãs, seria condescendente de nossa parte simplesmente repudiar seus esforços com um cansado dar de ombros e um balançar de cabeça. Ao dar ouvidos às igrejas do Sul, nós, cristãos do Norte, poderemos examinar nossa própria

história da civilização cristã com compaixão mais profunda.
E isso seria proveitoso para todos nós.

Agradecimentos

Tenho muitas pessoas a quem agradecer pela ajuda neste projeto. Aaron Rensch, meu agente literário, convenceu-me a fazer o livro quando eu estava desinteressado. Fico feliz por ele ter persistido.

Tive vívidas e benéficas conversas com vários estudantes, colegas e amigos durante o período de minha pesquisa. Meus encontros quinzenais para um café com Brad Littlejohn sempre foram desafiadores. Eu tive menos oportunidades de discutir os temas deste livro com Justin Hughes, Davey Henreckson e Josh Davis, mas todos eles contribuíram e mantiveram-me honesto. Lisa Beyeler me guiou a um melhor entendimento da arquitetura de Constantino. Em conversas com Joshua Appel, Toby Sumpter, Doug Jones e Brendan O'Donnell, minhas ideias ficaram mais claras.

Durante a primavera de 2009, eu lecionei um curso sobre Constantino e constantiniano, o que me deu uma chance de unificar minha pesquisa, pois vários estudantes forneceram ajuda de pesquisa em assuntos que eu não poderia ter investigado sozinho. Os colegas no New St. Andrew's College foram generosos com seu tempo. Tim Griffith auxiliou com várias questões de latim e Chris Select me ajudou a ver a complexidade das finanças eclesiásticas no período medieval. Apresentei uma versão do capítulo final no Graduate Forum, no outono de 2009, e beneficiei-me das perguntas de Roy Atwood e outros.

Também tive ajuda de eruditos que sabem do que falam: Robert Louis Wilken foi generoso em responder minhas perguntas e fornecer bibliografia e outros conselhos; Timothy Barnes graciosamente respondeu meus e-mails enviados do nada e forneceu-me um ensaio seu ao qual eu não tinha acesso; David Rankin me guiou por alguns detalhes de Tertuliano; Eric Enlow me deu ajuda bibliográfica em direito romano; trocas com Charlie Collier sobre Yoder me ajudaram, creio, a lê-lo de modo mais caridoso e preciso, além de Charlie também ter me fornecido uma cópia de sua recente e estimulante tese de Ph.D.; Andrew Motyl gentilmente me forneceu uma cópia eletrônica de um artigo que eu tive dificuldade em encontrar; Bill Cavanaugh leu porções do livro e apontou fraquezas consideráveis em meu argumento; e Steven Wedgworth leu os primeiros quatro capítulos e sugeriu várias melhorias. Dois de meus estudantes de pós-graduação, Justin Hughes e Stephen Long, ajudaram-me a revisar o manuscrito original revisando e corrigindo o meu latim, o que me poupou bastante vexame em ambos os quesitos. Meu editor na IVP, Dan Reid, teve empolgação encorajadora com este livro e ofereceu várias sugestões úteis, a fim de tornar o livro mais acessível aos leitores; Dan também me encaminhou comentários e sugestões entusiásticos de um leitor terceiro.

Minha família me auxiliou de vários modos. Meu filho, Woelke, forneceu ajuda de pesquisa de valor incalculável. Cada um de meus filhos, Jordan, Sheffield e Christian, teve a

desventura de me pegar num daqueles dias muito envolvido com assuntos constantinianos e eles me escutaram devanear, com bom e paciente humor. Eles receberão sua recompensa. Minha esposa, Noel, também teve de me escutar monologar; pareceu tão interessada quanto eu tento ser quando ela fala sobre assuntos relacionados à sua profissão de parteira.

Desde cedo, tive várias conversas longas com meu pai, o Dr. Paul Leithart, o que me convenceu de que eu já tinha feito pesquisa o suficiente para começar a escrever. Meu pai sempre foi muito interessado em meus escritos e suspeito que, dado o seu envolvimento com política de longa data, ele achará este livro de particular interesse. Devo-lhe mais do meu interesse por questões políticas do que percebo. Embora ele tenha suas diferenças ou estranhe algumas partes deste livro, eu não poderia tê-lo escrito sem seu exemplo de vida como um servo fiel da cidade de Deus, um serviço que não se esquece da cidade do homem. Com grande amor e profunda gratidão, dedico este livro a ele.

1. Éditos sanguinários

Entre as demais disposições que temos tomado, tendo em vista sempre o bem e o interesse do Estado, temos procurado o intento de amoldar tudo às leis tradicionais e às normas dos romanos.

Édito de Galério, 311

Endurecido por toda uma vida de serviço civil e militar, o imperador Diocleciano (285-305) não era nenhum covarde. Segundo a *Historia Augusta*, ele era “um homem íntegro, sábio, amigo da República, sempre preparado para afrontar a tudo pelos seus, de planos sempre profundos, ainda que às vezes imprudentes, e cuja perspicácia e prudência conseguiam controlar uma natureza inquieta”.^[5] Eutrópio o apresenta como um homem “astuto e sagaz e de engenho penetrante”, que gostava de “saciar sua severidade à custa do bom nome de outrem” — em tudo, “um príncipe muito diligente e solícito”.^[6]

Seus contemporâneos o descreveram como um “investigador das coisas do porvir”, um homem “devotado aos costumes santos”. Cercado de sacerdotes e adivinhos, ele examinava vísceras e relâmpagos para obter pistas do futuro. Diocleciano cria que sua ascensão à púrpura imperial havia sido profetizada por uma sacerdotisa druida. Ele elevou Maximiano à posição de segundo augusto porque compartilhavam a mesma data de aniversário e, quando Galério posteriormente recebeu a posição de César, tomou para si o nome de Maximiano “a fim de efetuar uma ligação mágica com a lealdade provada do ancião Maximiano”.^[7]

Diocleciano não era nenhum covarde, mas o incidente de 299 foi alarmante. Em visita a Antioquia, ele participou de um sacrifício que falhou. Sacerdotes abateram o animal e o *haruspex*, um adivinho que predizia o futuro a partir da leitura de vísceras, adiantou-se para tomar o fígado das mãos do servente. Fincando seu pé esquerdo no chão, levantou seu pé direito sobre uma pedra e inclinou-se para examinar o fígado.^[8] Não encontrou nenhum dos indicadores habituais. Abateram outro animal; e depois, outro. Nada. Plutarco escrevera séculos antes sobre o silenciamento dos oráculos e o mesmo se passava agora com Diocleciano. Sua recuperação da Pax Romana era, segundo firmemente cria, o produto de uma *pax deorum*, a paz dos deuses. O sacrifício romano estava no centro dessa paz. Era o ato religioso principal, o ato pelo qual os romanos se comunicavam e comungavam com os deuses, mediante o qual estes eram mantidos felizes para que os romanos fossem felizes.^[9] Se os deuses parassem de falar com o imperador, o que aconteceria com Roma? Teria o sacrifício fracassado de Antioquia predito o fim do sacrifício? O fim de Roma?

O que tinha dado errado? O adivinho que presidia investigou e concluiu que “pessoas profanas” haviam interrompido os ritos, então a atenção voltou-se para os cristãos na corte de Diocleciano, que haviam feito o sinal da cruz para espantar demônios durante os procedimentos. Diocleciano ficou ultrajado e exigiu que todos os membros de sua corte oferecessem sacrifício, um teste desenhado

para eliminar os cristãos. Exigiu-se dos soldados que, ou sacrificassem, ou deixassem o exército romano.^[10] Ao menos no coração do império, na corte e no exército, os sacrifícios prosseguiriam sem serem poluídos por cristãos. No coração do império, onde as coisas realmente importavam, deuses e homens continuariam em comunhão. Com o expurgo dos cristãos, o problema parecia resolvido. O miasma havia sido expulso e os deuses estavam satisfeitos. Diocleciano estava seguro.

O problema, contudo, não havia sido resolvido. Uma carta imperial emitida provavelmente em março de 302^[11] ao procônsul da África confrontava outra ameaça ao império: a religião dualista do maniqueísmo. Mani foi um mestre persa cuja religião, assim como outras religiões orientais, estava se infiltrando no Império Romano e minando as tradicionais devoções romanas. A carta de Diocleciano estava cheia de encorajamento à “virtude romana” e de condenação ao “vício persa”, terminando com uma exortação para que se preservasse a *tranquillitas* do império por meio da supressão de perigosas inovações orientais.^[12] Diocleciano insistia que “é errado... desertar a religião antiga por uma nova, pois é o ápice da criminalidade tentar reviver doutrinas que foram estabelecidas de uma vez por todas pelos antigos”.^[13] Essa “doutrina supersticiosa do tipo mais imprestável e depravado” deveria ser barrada.^[14] Os líderes maniqueístas

deveriam ser queimados juntamente com seus livros; seus discípulos seriam decapitados ou enviados para as minas^[15].

Diocleciano não estava cego aos paralelos dessa situação com a do cristianismo. Assim como o maniqueísmo, o cristianismo viera do Oriente. Ele não apenas não era romano, mas talvez antirromano: seus ensinamentos pouco patrióticos solapavam a virtude cívica. Como protetor do império, Diocleciano se sentia tão obrigado a repelir a invasão dos cristãos e dos maniqueístas quanto a rechaçar ataques dos persas e dos godos.^[16]

Ainda assim, o problema não estava resolvido. Vários anos após o fracassado sacrifício, Diocleciano regressou a Antioquia quando um diácono cristão, Romano, irrompeu no sacrifício imperial denunciando em alta voz o culto a demônios. Diocleciano, então, ordenou que sua língua fosse cortada fora e condenou-o à prisão, onde foi executado.^[17] Mas o imperador sabia que algo mais precisava ser feito. Ao passar o inverno do ano seguinte na Nicomédia, Diocleciano consultou-se com seu César, Galério, sobre o problema. “Arrogante e ambicioso” e um “pagão fanático”,^[18] Galério instou Diocleciano a passar uma ordem geral contra os cristãos. Diocleciano hesitou. Ele precisava de direção divina, mas, quando consultou o oráculo de Apolo, em Dídimos, foi informado de que “os justos” haviam silenciado a profecia.^[19] Anos mais tarde, Constantino se lembraria do incidente, que ele testemunhou quando servia na corte de Diocleciano. Invocando a Deus como sua testemunha,

Constantino lembrou quão “infeliz, verdadeiramente infeliz” Diocleciano estava quando, “operando sob ilusão mental, sinceramente interrogou a seus acompanhantes sobre quem seriam esses justos”, ao que ele entendeu que “indubitavelmente, eram os cristãos”. Diocleciano não perdeu tempo em emitir “aqueles éditos sanguinários”, os quais Constantino alegou terem sido “traçados, se eu puder assim me expressar, com a ponta de uma espada molhada em sangue”.^[20]

Na visão de Lactâncio, retórico cristão latino, e Eusébio, bispo de Cesareia, o César Galério — que, para romanos refinados como Lactâncio, era um pagão, um bruto, um bárbaro quase não romanizado^[21] — era o gênio do mal por trás do édito. Muitos historiadores modernos desconsideram essa versão,^[22] mas há evidência de que Diocleciano, um pagão mais tolerante, havia sido persuadido por seu colega mais novo a iniciar a perseguição generalizada. Galério nunca estivera em muita harmonia com os outros governantes do império, como posteriormente diria Juliano, o Apóstata. Seu arco triunfal, que ainda está de pé em Salonica,^[23] destaca suas façanhas pessoais em sua guerra contra os persas. Um painel o mostra “derrotando o rei persa em combate direto manual”.^[24]

Em 303, Galério estava no auge de seu poder. Havia sido uma longa recuperação. Sete anos antes, em 296, ele perdera uma batalha contra Narses, rei persa sassânida, e

Diocleciano acrescera à sua humilhação fazendo-o andar, por uma milha, à frente de sua carruagem enquanto trajado de suas vestes imperiais.^[25] Dois anos mais tarde, Galério recuperava sua honra ao derrotar os persas em outra campanha. Sua vitória lhe dera considerável importância, o que fez Diocleciano temer seu colega mais novo, embora fosse o imperador sênior. Os deuses devem estar com Galério, pensava Diocleciano. Galério decidiu se aproveitar dessa recuperação do seu *ethos*, manobrando para obter vantagens. Quando a perseguição começou, Galério ocupava a segunda posição no Império do Oriente. No Ocidente, Maximiano era o chefe e Constâncio, pai de Constantino, era seu lugar-tenente imperial. Se Diocleciano morresse antes de Maximiano, Galério pensava, então ficaria marginalizado: seriam dois imperadores do Ocidente contra ele. Precisava proteger seu poder, então decidiu que o problema dos cristãos poderia ser usado em seu benefício. Ele odiava cristãos, ao passo que Constâncio lhes era simpático. Se pudesse persuadir Diocleciano a atacar a igreja, Galério estaria do lado da maioria, no que dizia respeito à política religiosa imperial, enquanto seu rival, Constâncio, seria o marginalizado.^[26] Foi assim que, naquela conferência privada em 302, o vigoroso Galério havia firmemente manipulado o vacilante Diocleciano rumo à perseguição.^[27]

O próprio Diocleciano cria que ele tinha muitos motivos para lançar sua ofensiva. Não apenas os cristãos silenciaram os oráculos, mas também, juntamente com os

simpatizantes eunucos da corte, pareciam estar por trás do incêndio que rugira pelo palácio de Diocleciano na Nicomédia vários dias depois da emissão do primeiro édito. Mais profundamente, Diocleciano partilhava com muitos romanos a suspeita de que os cristãos não eram realmente romanos, pois sua recusa em sacrificar nada mais poderia significar.^[28]

Ele começou em 23 de fevereiro de 303. Datas significam tudo para Diocleciano. O dia 23 de fevereiro era o festival da Terminália (limites). Estabelecido por Numa^[29] no distante passado romano, a Terminália era o festival das fronteiras. Vizinhos se reuniam em pedras-limites consagradas a Júpiter, ofereciam sacrifício e tinham uma refeição juntos a fim de manterem relações amigáveis através dos limites das propriedades. Boas cercas fazem bons vizinhos; e boas cercas, para os romanos, eram mais bem mantidas com sacrifício. Roma fora fundada quando Rômulo traçou o *pomerium*^[30] e matou seu irmão para proteger o sagrado espaço da cidade contra violação. Os lares romanos eram sagrados e, como *pater patriae*, cabia ao imperador o papel de garantidor da santidade da grande casa que eram a cidade e o império.^[31] A Terminália também era parte do culto público, uma reconsagração anual dos limites que separavam a sagrada Roma do profano mundo não romano.^[32] Como a encarnação de Júpiter na terra, Diocleciano estava especialmente incumbido de guardar as fronteiras, manter a sacralidade de Roma e seu império,

além de expulsar qualquer impureza que a pudesse afetar e atrair a ira dos deuses. Como o sumo sacerdote do império, ele havia expurgado a epidemia maniqueísta. Agora, ele precisava lidar com os cristãos, que representavam uma ameaça ainda mais séria. A seita do cristianismo havia surgido do judaísmo, mas Diocleciano era perfeitamente tolerante quanto aos cidadãos judeus. Eles tinham suas próprias tradições e o aval do imperador para se absterem do culto imperial. Mas eles, ao menos, tinham a decência de manterem isso para si. Já esses cristãos estavam por todo lado. Misturavam-se aos romanos nos mercados e até mesmo na corte e no exército. Os judeus podiam ser mantidos em seu lugar, mas seria necessária uma cirurgia muito precisa para remover o câncer que era o cristianismo. [\[33\]](#) Roma seria salva por um batismo em sangue, um sacrifício de sangue cristão.

Na Terminália de 303 d.C., Diocleciano emitiu o primeiro do que seriam quatro decretos de perseguição. [\[34\]](#) O primeiro édito proibiu reuniões cristãs e exigiu que as igrejas fossem postas abaixo, que as Escrituras fossem confiscadas e que cristãos fossem expulsos de altas posições no governo e no exército. Aos cristãos não cabia recurso. Cristãos com direitos legais os perdiam e cristãos que eram forros imperiais retrocediam à escravidão. [\[35\]](#) Durante o ano seguinte, três outros decretos expandiram o escopo da perseguição. Em meados de 303, Diocleciano ordenou a prisão de clérigos cristãos e, em novembro desse ano, com prisões lotadas de cristãos encarcerados, emitiu

uma constituição durante a celebração de sua *vincennalia*, o vigésimo aniversário de seu governo, oferecendo liberdade aos clérigos em troca de sacrifício. No início de 304, o imperador exigiu que todos os cidadãos do império sacrificassem sob pena de prisão ou morte.^[36] Ao longo do ano, isso se tornou uma perseguição generalizada e o banho de sangue se espalhou da capital imperial da Nicomédia, a atual Izmit, no Mar de Mármara, para o Egito, a Frígia e a Palestina. Ao invés de se concentrar na corte do imperador, a perseguição incluiu, pelo menos teoricamente, todos os residentes do império. Os éditos foram cumpridos de modo desigual, particularmente o quarto. Até mesmo um único imperador sempre dependia da confiabilidade e energia dos governantes provinciais. Com o império dividido entre quatro imperadores em 303, nem todos eles estavam dispostos a perseguir cristãos como fazia Diocleciano. Ainda assim, por mais esporádica que pudesse ter sido em muitos lugares, a perseguição criou uma “atmosfera de constante ameaça”.^[37]

Perseguições generalizadas já haviam ocorrido antes. Cinquenta anos antes, Décio fora o primeiro imperador a requerer sacrifício universal^[38] e, poucos anos depois, Valeriano lançara uma perseguição generalizada. Contudo, após a captura e humilhante execução de Valeriano pelos persas, Galiano, seu filho, reconhece a igreja como uma corporação legal. Por conseguinte, os imperadores posteriores abstiveram-se de atacá-la por meio século.^[39] O ano de 303 foi diferente. Diocleciano trouxe a perseguição

de volta, com uma ferocidade sem precedentes. Quando os romanos se dedicavam à tortura, elas eram bem intensas.

Após o incêndio no palácio, os cristãos da Nicomédia “pereceram indiscriminadamente aos montes; alguns massacrados pela espada, outros consumidos pelo fogo”. Alguns cristãos estavam tão ansiosos em tomar parte no martírio que eles se atiravam às flamas. Alguns foram amarrados, postos em barcos e lançados da praia ao mar. Um cristão chamado Pedro se recusou a acatar a ordem de sacrificar. Os soldados, então, despiram-no, içaram-no nu e chicotearam-no até que seu corpo fosse uma polpa sangrenta com os ossos saindo pela carne e pele. Ainda assim, ele se recusou a sacrificar. Os soldados trouxeram vinagre e sal do refeitório militar e puseram sobre suas feridas. Considerando carne crua pouco apetitosa, mesmo temperada, decidiram cozê-lo e, lentamente, assaram partes de seu corpo ao mesmo tempo em que tentavam mantê-lo vivo. Ele ainda se recusava a sacrificar quando morreu.^[40]

Na Tebaida,^[41] os cristãos foram “despedaçados da cabeça aos pés com cacos de cerâmica como garras”. No mesmo lugar, uma mulher foi pendurada de cabeça para baixo completamente nua. Outros foram partidos em dois: cada perna era amarrada a uma árvore encurvada, daí os soldados liberavam os galhos para que pudessem “voar de volta a suas posições normais, rasgando, assim, os membros de suas vítimas no mesmo momento”. Uma mulher cristã de Antioquia convenceu suas filhas a se

anteciparem aos perseguidores e buscarem uma morte segura, o que fizeram lançando-se num rio.^[42]

Juncos afiados foram socados nos dedos e debaixo das unhas de cristãos do Ponto;^[43] chumbo fundido era derramado sobre suas costas para “assar as partes vitais do corpo”; seus intestinos eram abertos e seus órgãos sexuais eram decepados. Era quase uma “competição”. Finalmente, as autoridades determinaram que não era de bom gosto o derramamento do sangue de cidadãos, que era uma profanação da cidade, o que os levou a recorrerem a métodos mais humanos. Escorre ironia na descrição de Eusébio: “fazia-se necessário estender a todos o benefício da humana e imperial autoridade e não mais castigar com a pena de morte. Efetivamente, segundo eles, por causa da humanidade dos imperadores, este seu castigo ficava abolido contra nós”. Ainda assim, a humanidade imperial deixava algo a desejar: “Então ordenou-se arrancar os olhos e inutilizar uma das pernas”.^[44] Tanto que, “por causa desta humanidade dos ímpios, já não era possível descrever a multidão incalculável de mutilados: uns, aos quais primeiro foi arrancado o olho direito com a espada e logo cauterizado; outros, aos quais haviam inutilizado o pé esquerdo, também por meio de cautérios nas articulações”.^[45]

A catalogação de Eusébio dos aleijamentos do Ponto parece mórbida para muitos hoje em dia, mas, para ele, era o equivalente cristão a Coriolano^[46] exhibir as cicatrizes que

ganhou em defesa da Mãe Roma. Até mesmo o apóstolo Paulo se jactanciou aos gálatas por carregar no corpo as chagas de Cristo.^[47]

Aos mártires individuais foram acrescentadas vilas de cristãos. Soldados romanos atacaram um vilarejo de cristãos na Frígia^[48], matando todo cidadão e queimando casas juntamente com mulheres e crianças. A cidade fora arrasada, Eusébio alegava, porque “todos os que habitavam a cidade — o próprio curador e os magistrados e todos em cargos e todo o povo —, sem exceção, professavam-se cristãos”.^[49]

O número total de mártires é impossível de determinar.^[50] No Ocidente, a perseguição perdeu força poucos anos depois de iniciar, pois Constâncio se recusou a levá-la adiante e, depois, Constantino viria a derrubar o édito da perseguição por volta de 306 e 307. No Oriente, as coisas foram diferentes. Na Tebaida, anos se passaram em que cristãos eram postos à morte em grupos de dez, vinte, trinta. “E ainda houve uma vez em que num só dia deu-se morte a cem homens.”^[51] Apesar dos avisos de seus bispos e padres, muitos buscavam ativamente o martírio ao se entregarem a governadores provinciais, ostentadamente rasgando decretos imperiais ou chamando atenção para si de outros modos. Enquanto poucos tiveram de ser detidos e presos, muitos obedeciam silenciosamente para se protegerem.^[52] Porquanto o cristianismo se expandira para o campo, contudo, não era mais possível conter seu

crescimento. Os cristãos nas cidades resistiram valorosamente e a igreja se tornara simplesmente espalhada demais para ser suprimida.^[53]

Os romanos sabiam ser cruéis, mas há algo além de crueldade nessas torturas. Os romanos dedicaram bastante consideração não apenas à dor de suas punições, mas também à retórica da punição. As punições eram humilhantes, porém não injustas, segundo entendiam os romanos. Eles acreditavam que criminosos recebiam exatamente o que mereciam. As punições romanas eram frequentemente encenações dos crimes cometidos. Durante o século I a.C., um certo Séluro, que chamava a si mesmo de “filho do Etna”, reuniu um exército e invadiu a região ao redor do Monte Etna. Em Roma, Estrabão^[54] viu Séluro ser “despedaçado por bestas-feras numa luta gladiatória”. Ele foi elevado numa “engenhoca alta, como se estivesse no Etna” e, daí “a engenhoca repentinamente quebrou e colapsou e ele caiu dentro das frágeis jaulas de bestas-feras”. Sua morte reencenou a *superbia* de sua ascensão e então sua repentina e vergonhosa queda.^[55] Segundo o evangelho de João, a morte de Jesus foi uma paródia de coroação e entronização. Contudo, para os romanos, toda cruz era um trono de escárnio para os rebeldes, especialmente para os escravos que haviam “se elevado” acima de sua posição.^[56] Martírios eram semelhantes. O martírio de Pedro da Nicomédia foi uma refeição: os romanos o estavam simbolicamente canibalizando. Mais comumente, as torturas se assemelhavam a procedimentos

sacrificiais: seres humanos eram esfolados, desmembrados e queimados como animais oferecidos aos deuses. De um modo ou de outro, diziam os romanos, os cristãos sacrificariam para os deuses. Cristãos covardes poderiam ser compelidos, mas os mais audazes virariam sacrifícios vivos. Ocasionalmente, a lógica da execução era mais patente. Perpétua recusou-se a morrer trajando a vestimenta de uma sacerdotisa de Ceres, mas seus algozes forçaram-na a veste a fim de mostrar que criminosos cristãos cumpriram duplamente o significado do termo “condenados” (*damnati* [masc.] e *damnae* [fem.]), que se referia tanto ao sacerdote que sacrificava quanto ao sacrifício oferecido.^[57]

PERSEGUIÇÃO: POLÍTICA E RELIGIOSA

“Tão brando era o espírito da antiguidade que as nações estavam menos atentas à diferença do que à semelhança de seu culto religioso”, escreveu Edward Gibbon, do conforto de seu escritório. Ele declarou que os magistrados romanos que perseguiram cristãos o fizeram relutantemente, “estranhos” que eram à “obstinação inflexível” e “zelo furioso” dos intolerantes cristãos. Se cristãos foram perseguidos, eles tinham apenas a si mesmos para culpar: “ao passo que foram influenciados não pelo zelo furioso dos intolerantes, mas pela política moderada dos legisladores, o desprezo [dos oficiais] deve ter frequentemente relaxado a execução daquelas leis, que a humanidade [dos oficiais] deve ter frequentemente suspenso, que foram criadas contra os humildes e

obscuros seguidores de Cristo”.^[58] Sempre criativo, Jacob Burckhardt encontrou indícios de que os cristãos estavam conspirando para converter o imperador e tomar o império. Ele argumenta ainda que Diocleciano empreendeu a perseguição em defesa de seu frágil império, que suas ações são as de um homem “no caminho de um conluio”.^[59]

Gibbon, Burckhardt e outros historiadores modernos desenham um delicado véu sobre os horrores da perseguição romana. Talvez eles possam. Alguns magistrados romanos relutaram em forçar um confronto direto com os cristãos por medo de que talvez os cristãos os fizessem de bobos. Os oficiais não queriam arriscar conceder uma vitória aos mártires.^[60] Ainda assim, é difícil fazer os romanos parecerem nobres e profissionais quando estão esfolando cristãos vivos e é ainda mais difícil fazer os cristãos parecerem zelotes ignorantes quando são tratados com tão intenso ódio.

Ao se defrontar com a real prática de tortura e execuções romanas, também é difícil sustentar a distinção comum entre perseguição teologicamente motivada e perseguição política e secular. Voltaire sugeriu essa distinção. Desde Rômulo até os cristãos, argumenta Voltaire, os romanos nunca perseguiram ninguém. Até mesmo Nero jamais perseguira alguém devido a crenças religiosas, mas porque os cristãos, arrebatados por suas paixões, atearam fogo a Roma. Quando os romanos finalmente chegaram a perseguir cristãos, não foi por motivos religiosos, mas por razões de Estado — e, de qualquer modo, elas nem foram

tão intensas como defendem os apologistas cristãos. Simplesmente ser cristão não era motivo suficiente para a condenação. “[...] São Gregório Taumaturgo e São Dinis, bispo de Alexandria, [...] não foram absolutamente supliciados”, ainda que “viveram na mesma época de São Cipriano”. Deve ter ocorrido que Cipriano “sucumbiu perante inimigos pessoais e poderosos, sob acusações caluniosas, sob o pretexto de razões de Estado, que tão frequentemente se juntam à religião, enquanto os outros tiveram a felicidade de escapar à malevolência dos homens”.^[61]

Em 1882, Friedrich Pollock deu a essa distinção sua forma clássica em seu ensaio “Teoria da Perseguição”.^[62] Embora Pollock tenha concluído no fim que os Estados modernos haviam superado perseguições, ele considerava mais racional uma “perseguição moderna por questão de bem-estar público” porque ela seria mais testável do que as “perseguições teológicas” da igreja e do Estado durante a Idade Média. Ninguém consegue provar que heresia faz mal à alma, então perseguição fundamentada no desejo de proteger pessoas da perdição não consegue ter sua utilidade provada. Contrariamente, as sociedades modernas, que são tolerantes com a heresia, provaram que a heresia *não* é socialmente destrutiva, logo muitos Estados modernos cessaram de perseguir mesmo enquanto ainda constam nos livros leis sancionando perseguições.

Até mesmo a perseguição romana é mais defensável que a cristã. Os romanos não possuíam “nenhum incentivo

distintamente teológico para perseguição”. Na crença de que eles tinham o monopólio da verdade, cristãos medievais se tornaram intolerantes ao erro devido ao amor que tinham pela alma vacilante dos seres humanos. A perseguição romana aos cristãos foi “tribal”. É verdade que os deuses figuram no cenário, mas figuram num cenário *político*. Por considerarem os deuses “os oficiais mais elevados do Estado”, os romanos naturalmente enxergavam os cristãos ou como “um ultraje aberto contra os deuses”, ou “uma ameaça aberta contra o governo”; em ambos os casos, “maus cidadãos”. Os cristãos, que se recusavam a honrar os deuses, que protegiam o *imperium*, eram mais do que um simples aborrecimento; eram um perigo à prosperidade e à própria existência de Roma. Portanto, a perseguição romana foi “essencialmente uma medida de segurança pública”. Para os imperadores romanos, “a remoção do perigo [...] não era apenas justificável, mas um dever de autopreservação”.^[63] Os romanos não perseguiram por intolerância e zelo, mas por necessidade política.

Entretanto, ao nos voltamos aos relatos dos historiadores da igreja, os romanos em nada se parecem com praticantes de política racional. Além de parecerem sedentos de sangue, conforme Eusébio e outros quiseram retratá-los, também se assemelham a praticantes de uma forma de teologia política. Não obstante a tese de Pollock, os romanos não concebiam uma política irreligiosa, nem uma religião apolítica. Os cristãos eram uma ameaça à paz e à segurança porque eram uma profanação que suscitava a

ira dos deuses. Os romanos sacrificavam cristãos para afastar o prospecto impensável do fim do sacrifício, protegendo assim Roma.^[64]

O que temos de mais próximo de uma justificativa racional para a Grande Perseguição veio do próprio Galério, putativamente o arquiteto do édito, que, em sua velhice decadente, obesa e cheia de vermes, revogou o édito em 311 e pediu a cristãos que orassem por ele. Num esforço para assegurar “sempre o bem e interesse do Estado”, os imperadores têm “procurado o intento de amoldar tudo às leis tradicionais e às normas dos romanos”. O intuito era fazer com que os cristãos, que “havam abandonado a religião de seus pais” e cuja “contumácia e insensatez” lhes levara a rejeitar os “costumes dos antigos” e criar suas próprias leis, “retornassem aos bons propósitos”. Não funcionou. Porquanto “muitos perseveraram em sua posição e constatamos que nem prestam culto e veneração devida aos deuses, nem tampouco podem adorar seu próprio Deus”, escreveu Galério, “em virtude de nossa benevolentíssima clemência e de nosso habitual costume de conceder o perdão a todos, cremos oportuno estender também a eles nossa mui manifesta indulgência, de modo que possam novamente ser cristãos e possam reconstruir seus templos”. A única exigência era que eles nada fizessem “contrário à ordem estabelecida”.^[65] Isso pode ser lido como uma justificativa puramente política para a perseguição, mas as “leis tradicionais” e as “normas dos romanos” a que os cristãos não se conformaram incluíam

leis e disciplinas religiosas.^[66] As perseguições não foram conflitos entre igreja e Estado, mas entre diferentes visões de teologia política: a romana contra a cristã. Galério via a recusa dos cristãos em sacrificar como um perigoso “vácuo cultural” que poderia solapar o bem-estar do império.^[67]

Os críticos teológicos de Constantino, surpreendentemente, têm muito pouco a dizer sobre o contexto histórico no qual Constantino ascendeu à púrpura.

^[68] Ocasionalmente, eles reconhecem, com alguma gratidão, que Constantino pôs termo à perseguição, mas são tão melindrosos acerca dos detalhes desta quanto o são Gibbon e Burckhardt. Isso tem várias consequências. Por causa de sua relutância em enfatizar as motivações religiosas por trás da perseguição, fazem Constantino parecer muito mais inovador do que foi. Constantino era basicamente um político e soldado romano do século IV, cujo pensamento acerca do império estava infundido com preocupações religiosas. Ao dar atenção mínima às perseguições, os críticos teológicos de Constantino tornam difícil sentir empatia com as ocasionais respostas bajuladoras dos líderes cristãos. Eusébio exagerou as virtudes de Constantino e ignorou seus vícios, mas sua atitude para com um império cristão faz mais sentido quando percebemos que ele testemunhou pessoalmente alguns dos horrores da perseguição na Palestina. Os cristãos salvos da perseguição olhariam para Constantino do mesmo modo como polacos e tchecos consideram Ronald Reagan ou João Paulo II. Esses cristãos primitivos haviam

sobrevivido à gulag e estavam profundamente gratos ao hábil líder que os liberou.

A perseguição também teve a infeliz, porém óbvia, consequência de eliminar alguns dos mais determinados líderes da igreja. Os perseguidores foram atrás de bispos e padres. Os bispos que cederam sobreviveram para governar a igreja após o fim da perseguição. Frequentemente, morriam aqueles que não cooperavam. Não é nada surpreendente que, salvo raríssimas exceções, como Atanásio, os líderes da igreja do início do século IV não fossem homens de forte caráter.

Finalmente, os críticos que ignoram o contexto de Constantino estão fazendo teologia política ruim. Se há algo que deva caracterizar o pensamento político cristão, é a atenção às realidades arenosas da história. A criação, a encarnação, a cruz, a ressurreição, todas as doutrinas cardeais da fé cristã revelam um Deus que age na história. Desatentar ao contexto histórico e suas circunstâncias ao se fazer teologia política é substituir uma teologia política cristã por uma platônica. Sem atenção detalhada aos detalhes da história, a teologia política vira perfeccionista. Juízos relativos — Constantino foi *melhor* do que Diocleciano e Galério — abrem espaço para polêmicas absolutas, globais e, frequentemente, mal informadas contra um Constantino que já virou mais ideia do que homem.

A perseguição revela uma dimensão da situação complexa do Império Romano no início do século IV. Para fazer justiça a Constantino, devemos tentar compreender o

sentido desse período. E para fazer isso, precisamos voltar ao século anterior.

2. Júpiter no Trono

Os deuses imortais ficarão [...] de boa vontade e favoráveis ao nome de Roma, se nós minuciosamente escrutinarmos a todos sob nosso jugo e certificarmos-nos de que eles apropriadamente cultivem uma vida piedosa, observante, pacífica e casta.

Imperador Diocleciano

A Mãe Roma não estava bem quando Diocleciano assumiu o trono imperial em 285.^[69] Nas décadas anteriores, Roma havia sido abalada por múltiplas crises: “uma rotatividade constante e veloz de imperadores entre 235 e 284, [...] guerras intermitentes, tanto internas quanto externas, combinadas com o total colapso da moeda de prata e a recorrência do Estado a exigências em espécie”.^[70]

O problema repousava no coração do sistema imperial. Desde seu início, o império dependia de uma delicada dança política, que consistia na habilidade de o imperador equilibrar os interesses e premissas culturais do Senado com a força bruta do exército (que ele comandava). Otávio^[71] havia sido um exímio jogador do jogo imperial: ostensivamente humilde em relação ao Senado e cuidadoso em evitar ameaças e intimidação, para manter as aparências republicanas. O poder imperial era fundamentado na modéstia, numa combinação do ser realeza com o ser cidadão, que se expressava no ritual do *recusatio*: a relutância ritual do imperador em assumir o posto imperial.^[72] Teoricamente, os imperadores sob o

sistema de Augusto não eram mais do que um *princeps*, o “primeiro homem” do Senado, o primeiro entre iguais.

O sistema de Augusto, conhecido como Principado, contou com séculos de relativo sucesso, mas já se viam agourentos sinais de fragilidade interna no fim do primeiro século. O Ano dos Quatro Imperadores, 69 d.C., foi um período de caos que, conforme observou Tácito, revelou o segredo imperial: “imperadores poderiam ser feitos em outros lugares além de Roma”.^[73] Com o papel do Senado Romano reduzido e o do exército ampliado, o poder imperial era uma recompensa ao comandante militar mais ambicioso e habilidoso — algumas vezes, ao mais cruel.

A sucessão trouxe o conflito de interesses ao ponto de ebulição. O problema da sucessão era endêmico no sistema imperial. Logo de início, os imperadores criaram uma “pseudodinastia” por adoção, como Júlio César fez com Otávio, mas o sistema já não era viável à altura do século IV. Durante o “Ano dos Quatro Imperadores”, e novamente na crise que se seguiu ao assassinio de Cômodo (193-97), o sistema de sucessão, tal qual era, ruiu. Após o assassinato de Alexandre Severo em 235, as coisas ficaram ainda mais tumultuadas. Muitos dos imperadores entre Alexandre e Diocleciano governaram por apenas alguns meses, à exceção de Galiano (253-68), que governou por mais de uma década.^[74] A agitação pública ao centro encorajava aventureiros nas províncias. Entre 257 e 273, cinco imperadores travaram batalhas pela Gália.^[75]

Até o século III, a vulnerabilidade do centro do império fora exacerbada por ameaças externas. O Principado seria funcional tão somente se as fronteiras estivessem seguras. Sob Augusto, elas estiveram; no século III, não.^[76] A Pérsia ameaçava mais do que nunca, principalmente porque a vagarosa dinastia Arsácida fora substituída pela vigorosa e ambiciosa dinastia Sassânida.^[77] O reinado de Valeriano, embora comparativamente longo (253-260), tivera seu nome maculado pela vergonha da derrota nas mãos do rei persa Sapor I, comemorada num monumento que até hoje pode ser encontrado em Naqsh-i-Rustam, no Irã. As esculturas em relevo do monumento mostram Sapor, resplandecentemente montado em seu cavalo, a segurar o punho de Valeriano enquanto recebe reverência do imperador romano Filipe, o Árabe.^[78] Valeriano morreu em cativeiro. Depois, o rei persa lhe esfolou a pele do corpo, tingiu-a e a manteve como troféu. Quase 40 anos depois, os romanos ainda sofriam por essa humilhação. Após derrotar Narses, o sucessor de Sapor, Galério, tremendo de ira, esbravejou contra os persas não apenas por terem mantido Valeriano prisioneiro, mas também por terem preservado sua pele após a morte.^[79] A Pérsia não era a única ameaça. Godos, francos e outras tribos germânicas e eslávicas atravessavam repetidamente o Reno e o Danúbio, e ameaçavam o império. Os inimigos de Roma não a consideravam mais invencível; e os romanos estavam inclinados a concordar.^[80]

Roma estava na defensiva porque inimigos atacavam simultaneamente de várias direções. Sármatas, alamanos, burgúndios, francos e saxões, além de um grupo chamado pelos romanos de “skythai”,^[81] todos eles pressionavam simultaneamente, o que criou as condições para a rivalidade entre os líderes de Roma. Quando um comandante romano local repelia uma invasão gótica na fronteira, ele naturalmente cria que tinha ganhado algum direito de governar.^[82] Ele havia, afinal de contas, sido o salvador do império. Por causa das pressões externas, os limites do império foram enfraquecidos e, em alguns lugares, completamente rompidos. Em 281, uma guerra civil eclodiu no Egito, onde “os habitantes de uma parte da província da Tebaida atacaram a região ao redor de Toptos com o auxílio de nômades blêmios,^[83] que dominavam o que é hoje o norte do Sudão”. Quer dizer, “uma parte de uma província [romana]” aliou-se a um grupo de fora do império para atacar outra parte da mesma província.^[84]

UMA ÚNICA PÓLIS

O Império Romano era uma superpotência militar e política, mas os romanos acreditavam que seu sucesso dependia dos deuses. Os imperadores romanos sempre foram profundamente religiosos. Augusto divulgou o horóscopo que previra sua ascensão ao poder, além de ter cercado seu reino com símbolos político-religiosos de renascimento e renovação.^[85] Até mesmo um imperador filosófico como Marco Aurélio alegou ter rompido um cerco em 172 com orações, além de atribuir sua vitória sobre um povo que Dião Cássio^[86] chamava de “quadi” à influência de Anúfis, um “mágico egípcio que Marco tinha por companhia”, o qual convocou uma poderosa chuva ao invocar “várias divindades, particularmente Mercúrio, deus do ar”.^[87] Durante o século III, os Severo^[88] eram devotos do deus sol.

Diferentemente de governantes orientais como Alexandre, Augusto não aceitou honrarias divinas durante sua vida. Sua posição como imperador não era subscrita por uma teoria explícita de direito divino. Durante o reino de Augusto, as províncias orientais lhe prestavam homenagens, mas, na capital, ele era apenas um homem. Sacrifícios eram oferecidos *por* ele, mas não necessariamente *para* ele.^[89] Embora o poder estivesse concentrado num único homem, o império respeitava a autonomia local e as variações locais em religião e até em lei. Os judeus na Palestina não foram forçados a adotar o

politeísmo, nem lhes foi negado viver segundo suas próprias tradições legais e culturais. Augusto conseguia equilibrar o Senado e o exército, o velho e o novo, a religião e o poder, em um sistema que manteve o Império Romano por dois séculos.^[90] Esse era o sistema político-religioso do Principado que, apesar de conturbações e soluços, funcionou razoavelmente bem por um longo tempo.

Ao fim do século II, esse sistema estava se fraturando. O Senado perdia sua habilidade de contrabalancear o poder imperial, além de os Severos do século III começarem a recrutar administradores na ordem equestre em vez de na ordem senatorial, que era originalmente essencial ao principado. No âmbito do exército, a meritocracia tinha substituído a velha elite senatorial.^[91] Liderados pelo jovial e bizarro Heliogábalos (218-222), os Severos começaram a adotar algumas das pompas da realeza oriental. Xenofonte^[92] capturou a noção helênica de realeza na vida de Ciro, que calçava saltos altos, usava maquiagem e vestia roupas deslumbrantes a fim de realçar seu poder, intimidando seus súditos: ele intencionava “lançar-lhes um feitiço”.^[93] Virgílio^[94] havia implicitamente castigado Eneias^[95] por causa do esplendor de suas vestes cartaginenses. Trajar-se como um príncipe africano era uma tentação a ser resistida, mas sabemos que Enéias recupera seu senso de destino quando ele se despe de suas exóticas vestes em favor da simplicidade da toga. As marcas do poder imperial romano eram modéstia, simplicidade no

trajar e autocontrole pessoal e, subentendia-se, militar.^[96] Ao longo do tempo, os modos luxuosos do Oriente — da Pérsia e do Norte da África, do Egito e do Oriente Médio — erodiram a simplicidade romana. À altura do tempo de Diocleciano, os imperadores andavam por aí em robes púrpuras, sapatos dourados cheios de joias e recebendo prostrações de seus súditos. Apenas os mais íntimos da corte do imperador poderiam beijar sua veste ou adentrar o véu que separava o imperador dos homens menores e ver seu *Dominus* face a face.^[97] Ao invés de um Principado (o governo do “primeiro homem”), o império do século IV era um Dominado: o governo de um *Dominus*, um deus na terra. Heliogábalo foi assassinado por seus excessos e desrespeitos aos costumes, mas um estilo semelhante a esse dominava a corte no início do século IV.

Tão importante quanto isso foi a revisão dos critérios de cidadania na Constituição Antonina de 212. Promulgada pelo imperador Caracala, esse édito concedeu cidadania a todos os residentes livres do império. Foi mais um ato de desespero econômico do que de generosidade política. A população declinante e os gastos militares crescentes criaram uma séria crise financeira. Em resposta a uma carga tributária maior imposta sobre uma população menor, camponeses haviam abandonado o campo, onde já não podiam sobreviver da agricultura. Enquanto isso, os invasores tomavam colheitas e animais dos agricultores, os quais também eram tomados pelo exército romano quando este expulsava os agressores.^[98] Desesperado por fundos,

Caracala estendeu cidadania a todos os residentes do império, aplicando a todos, ao fazer isso, o imposto sobre herança de Augusto.^[99]

Apesar de sua motivação fiscal, a constituição exerceu profundo efeito no caráter do império. O império transformou-se de uma colcha de retalhos de cidades com seus próprios cultos, costumes e leis em uma única *civitas*; e todos os seus residentes, *cives*. Por volta da mesma época (223), foi distribuído aos governadores provinciais o tratado *De Officiis Proconsulis*, de Ulpiano,^[100] “a primeira coleção padronizada de leis e seus princípios subjacentes que os governadores provinciais já tinham recebido”.^[101] Pela metade do século III, o império já era, teoricamente, uma única cidade, com uma lei e um culto unindo seus cidadãos. Em tal situação, desviar-se da religião romana era, por definição, uma traição.

Esses eram os arranjos constitucionais quando Décio emitiu o seu primeiro édito imperial de perseguição de 249-250. Segundo esse decreto, todos os habitantes do império, que eram considerados cidadãos desde 212, deveriam sacrificar para “deuses ancestrais” não especificados, comer da carne sacrificada e jurar que eles *sempre* sacrificaram. *Libelli*^[102] emitidos no Egito indicam que havia também um procedimento de confirmação local da realização do sacrifício. Os que se recusavam a sacrificar eram eLivross, perdiam propriedade ou eram postos à morte. Embora o édito se aplicasse a todos, é possível que

Décio tivesse os cristãos particularmente em vista.^[103] Apesar de não ser totalmente sem precedentes, a teoria por trás do édito de Décio representou uma “substancial reversão da prática ordinária de religião no mundo clássico” ao unir “culto local ao governo imperial, nos termos próprios do governo imperial”.^[104] O édito de perseguição de Valeriano de 258 foi explicitamente direcionado contra os cristãos. Tentava forçá-los à conformidade por meio da prisão de líderes e da exigência de que estes sacrificassem, proibindo os cristãos de se reunirem e impedindo seu acesso aos cemitérios onde honravam seus mortos.^[105] Ao tratarem todo o império como uma *polis* unificada tanto religiosa quanto politicamente, Décio e Valeriano lançaram as fundações para a posterior, e mais violenta, perseguição de Diocleciano.

ROMA MILITARIZADA

Outra consequência inevitável das ameaças externas foi um aumento na importância política do exército. Mesmo antes da crise do século III, o exército tinha se espalhado por todo o império, patrulhando as distantes fronteiras e suprimindo rebeliões. Um imperador não conseguia estar em todos os lugares onde ele era necessário, além de já estar muito ocupado eliminando rivais que pudessem tomar controle de território ao longo das fronteiras do império. Como resultado, o exército não estava sempre sob controle imperial. Ao contrário, o imperador estava em dívida com o exército por seu poder; e o exército sabia disso. O governo de Roma havia se tornado “militarizado”.^[106] Como frequentemente é o caso, a iconografia é a melhor forma para contar a história. Otávio se retratava em moedas e estátuas como um jovem bem barbeado, sereno e contemplativamente deleitando-se na paz que havia criado. Augusto era o eternamente jovem por meio do qual a república romana renascera. Contudo, iniciando no século III e adentrando o IV, os imperadores frequentemente se retratavam trajando equipamento militar e com expressões enérgicas; suas feições grisalhas eram testemunho da vida espartana na frente de batalha e de seus incessantes esforços para proteger o império.^[107]

A militarização do império ocasionou uma mudança na localização social do poder.^[108] Os primeiros imperadores

romanos haviam ascendido de antigas famílias aristocráticas, algumas das mais antigas e mais bem estabelecidas na capital. No que sucessivos imperadores ampliaram os conceitos de cidadania, imperadores romanos começaram a surgir de outras partes do império, mas ainda assim de classes aristocráticas. Macrino, que se tornou imperador em 217, foi o primeiro imperador que nunca havia sido senador. Ao longo do século III, a distância física entre o imperador e os centros originais do poder romano aumentou. Após 268, muitos dos imperadores ascenderam por hierarquia militar e pouco contato tiveram com a aristocracia romana tradicional. Tanto Diocleciano quanto Constantino eram das províncias danubianas, regiões essas conhecidas mais por banditismo, bárbaros, bestas e cerveja do que por honráveis ancestralidades.^[109] A era dos “imperadores-soldados” se iniciava.^[110] Os efeitos da erosão do poder entre as elites tradicionais se espalhavam para muito além das fileiras dessas elites. Idos eram os dias quando um César podia ganhar seguidores pela pura virtude de seu augusto nome. Desembaraçados das redes de contatos da capital, os imperadores do império tardio dependiam cada vez menos de conexões pessoais, influência social e herança familiar; apoiavam-se, antes, cada vez mais no poderio militar puro que poderiam brandir ou usar para ameaçar. O Dominado simplesmente trouxe à tona um segredo mais arrepiante do que aquele que Tácito já tinha percebido por trás da fachada de legitimidade

durante o Principado: não havia nada de fato que pudesse impedir o imperador de governar por puro terror.^[111]

Os desafios políticos e militares que se defrontavam ao império tinham ulteriores consequências culturais, econômicas, sociais e políticas interconectadas. Soldados gostam de ser pagos; e havia mais deles para serem pagos, bem como mais soldados ameaçando. A tributação estava cada vez mais sendo arrecadada diretamente pelo Estado ao invés de recebida de coletores semi-independentes, prática nova que criou a impressão e a realidade de um governo crescentemente intrusivo. Nas províncias, a população local reclamava do Estado grande assim como os habitantes do Alabama ou de Idaho fazem hoje em dia. Finalmente, o governo romano fez o que qualquer governo faz: desvalorizou a moeda. O conteúdo de prata dos denários foi tão reduzido que, na década de 270, Aureliano cunhava moedas de “prata” que tinham apenas 5% de prata.^[112] E essa não foi a mais desastrosa das políticas fiscais de Aureliano. Por décadas, a inflação foi contida porque o desvalorizado denário de prata foi mantido a uma taxa fixa (1:25) ao áureo de ouro. Ou seja, mesmo que as moedas de prata não tivessem tanta prata assim, elas ainda podiam comprar a mesma quantidade de moedas de ouro. Aurélio quebrou essa relação. Os preços aumentaram oito vezes no Egito quase de uma noite para outra e, sem dúvida, suas políticas produziram efeitos similares pelo império.^[113]

Dadas a necessidade de patrulhar as fronteiras de um império muito extenso e de liderar pessoalmente o exército, os imperadores estavam frequentemente longe de casa. Por conseguinte, Roma e a Itália declinaram em importância estratégica e funcional.^[114] Alguns imperadores raramente sequer visitavam a cidade, exceto em ocasiões cerimoniais. Dos imperadores e pretendentes que contenderam com Constantino pelo poder, apenas Maxêncio fizera de Roma sua base de operações. Uma geração depois, Constâncio, filho de Constantino, impressionou-se com a beleza da cidade durante sua primeira visita, quando já era imperador fazia muito tempo.^[115] Cada vez mais, as cidades orientais, mais próximas dos inimigos bárbaros e persas, substituíam Roma como centros do poder imperial. Onde quer que o imperador ficasse, aí se desenvolvia uma corte com edifícios, termas, cortesãos e, provavelmente, cortesãs em grande quantidade. Milão na Itália; Tréveris e Arles na Gália; Sérдика, Sirmio e Tessalônica nos Bálcãs. Tornaram-se capitais tanto quanto a própria Roma. A primeira cidade de Diocleciano era a Nicomédia; Constantino transformou as águas remansas de Bizâncio na mística Constantinopla.^[116] Roma não era a única cidade em declínio. As populações eram assoladas por pragas periódicas^[117] e os impostos e outras pressões financeiras limitavam a capacidade das elites civis de edificar em escala extravagante como nas gerações anteriores. Cabia aos líderes locais financiar construções locais, mas não havia fundos. Muitos tentavam escapar da responsabilidade de governar devido ao fardo

financeiro. À medida que o poder se concentrava mais no imperador, as cidades perdiam independência financeira e eram menos autônomas. Foi um sinal dos tempos quando Diocleciano executou todo o conselho municipal de Antioquia porque ousaram levantar um exército para sua própria autodefesa.^[118]

As invasões religiosas eram igualmente ameaças, especialmente as estranhas escolas vindas da direção do perene inimigo de Roma, a Pérsia. Dada a porosidade das fronteiras políticas durante o período, não é surpresa que os imperadores tenham sentido a necessidade de reafirmar os tradicionais padrões religiosos romanos.^[119] Mais notavelmente, havia o cristianismo. Durante o período de paz após a morte de Valeriano na Pérsia, a igreja cresceu rapidamente. A expressão religiosa das cidades perdeu popularidade ao passo que o cristianismo demonstrava impressionante liderança intelectual, força organizacional e, na perseguição, coragem. Os cristãos estavam cada vez mais integrados em todos os aspectos da sociedade imperial e, apesar de algumas disputas por causa de bispos caducos e monarquianismo, a igreja era resiliente. Embora apenas 10% do império fosse cristão, ao fim do século III, a igreja estava demasiadamente grande e bem organizada para ser ignorada.^[120] O problema não era apenas que a igreja era uma religião crescente e bem organizada; o problema era o tipo de religião que ela era. É certamente um exagero dizer que a religião romana não tinha nada a

ver com crença,^[121] mas a religião romana jamais enfrentara algo como o cristianismo.

O problema não era o monoteísmo. O monoteísmo, mesmo o monoteísmo exclusivista, era um traço bem conhecido do judaísmo; e o paganismo dos séculos III e IV estava cada vez mais monoteístico ou, ao menos, mais henoteístico (acredita-se em um deus principal e maior, mas não exclusivamente).^[122] O desafio era mais radical do que a questão do número de deuses; tinha a ver com a própria natureza da religião. Celso, como muitos, era um pagão monoteísta, mas não conseguia aquilo de que tratavam os cristãos. Para ele, a religião tinha a ver com tradição cultural e política, com apoio à cidade e ao Estado, e esse apoio era expressado principalmente no ato de oferecer sacrifício. Segundo Orígenes, a religião era uma questão de verdade, e o único sacrifício verdadeiro era o sacrifício incruento da eucaristia. Para o paganismo, a sacralidade era uma questão inteiramente pública. “As coisas sagradas são aquelas consagradas em público, não em privado”, escreveu Marciano em suas *Institutiones*. Acrescentou que, se alguém tentasse fazer algo sacro para si, então, “não é sagrado, mas profano” (*sacrum non est, sed profanum*).^[123] O cristianismo certamente era uma religião comunitária, mas não uma religião cívica no sentido romano; era uma religião sem sacrifício. Se a igreja atingisse supremacia, seria a realização dos piores medos de Diocleciano. O cristianismo nem poderia ser assimilado pelo sistema romano sem rompê-lo, nem poderia ser ignorado. Algo tinha

de ser feito. Talvez, disse Galério a Diocleciano, Décio e Valério não tenham sido severos o bastante. Se os cristãos não se conformassem ao estilo de vida romano, que é o sacrifício, o cristianismo deveria ser eliminado.

O problema da sucessão, o problema das fronteiras e o problema dos cristãos. Esses eram os desafios que encaravam Diocles quando se tornou imperador, por volta da idade de 40 anos, em 20 de novembro de 284, e tomou para si o nome de Caio Aurélio Valério Diocleciano.

O NOVO ENEIAS E O JAVALI

Seu nome de nascença era Diocles e nasceu provavelmente por volta de 244, na cidade de Salona,^[124] na Dalmácia. Fora isso, o início da vida do imperador é quase completamente desconhecido. Seu primeiro aparecimento em registros históricos é como comandante da guarda pessoal do imperador Numeriano.^[125] Para ascender a tão alto posto, ele deve ter sido um soldado corajoso, inescrupuloso e competente.

É apropriado que Diocles chegue à nossa atenção pela primeira vez durante uma crise de sucessão. Ao parar em Sirmio,^[126] a caminho de lutar contra os persas, em 282, o imperador Probo recebeu notícias de que Caro fora proclamado imperador em Roma. O exército matou a Probo tão logo recebeu a mensagem. No verão seguinte, o imperador Caro deu prosseguimento à campanha persa, acompanhado de seu filho, Numeriano. A pouco confiável *Historia Augusta* registra que Caro capturou Ctesifonte,^[127]

mas outras fontes dizem que ele morreu quando sua tenda foi atingida por um raio, “que pode ter vindo em forma de tochas arremessadas contra sua tenda”.^[128] Isso deixou Numeriano no comando; e o medroso e bon-vivant Numeriano não era nenhum general. O exército recuou da Pérsia e retirou-se para a Nicomédia. Durante o caminho, Numeriano era carregado numa liteira fechada, o que gerou a história de que ele sofria de uma deformação no olho que o impossibilitava de estar ao sol. Quando o exército chegou a Nicomédia, Numeriano não apareceu por vários dias. Após uma investigação, constatou-se que ele estava morto.

A suspeição foi lançada em todos que eram próximos ao imperador. Numa movimentação dramática, Diocles apareceu diante do exército para jurar que não matara a Numeriano. Ele ainda acusou o sogro do imperador, o prefeito pretoriano Aper, de conspirar para assassinar Numeriano e, segundo a *Historia Augusta*, completou a cena esfaqueando Aper até a morte. “Meu avô relata que estava na assembleia”, alega o escritor, “quando Aper foi morto pela mão de Diocleciano. Ele alegava que, enquanto matava Aper, Diocleciano dizia: ‘vangloria-te, Aper! Tu morres pelas mãos de Eneias!’”.^[129]

A citação do décimo livro da *Eneida*,^[130] de Virgílio, é multiplamente significativa. No poema, Eneias fere a Mezêncio^[131] e Lauso,^[132] o jovem e impetuoso filho de Mezêncio, apressa-se a acudir seu pai. Eneias se impressiona com a *pietas* filial do jovem, mas avisa-lhe que

ele não tem chance de vencer. Enquanto desfere-lhe o inevitável golpe, Eneias diz que o jovem guerreiro pode encontrar algum conforto no fato de que ele caiu pelas mãos de Eneias. Seria surpreendente se Diocles intencionasse elogiar Aper, a quem ele acabara de acusar tanto de regicídio quanto de filicídio, mas talvez estivesse zombando de Aper como se este fosse um jovem iniciante sem chance alguma contra o novo Eneias. Mais ainda, Diocles estava se colocando no lugar do protagonista de Virgílio, o herói fundador por trás de todos os heróis romanos. Diocles nomeou a si mesmo novo fundador de Roma e, já que o louvor de Virgílio a Eneias é sempre louvor a Augusto também, Diocles também se nomeou novo fundador do império. Concordava com seus panegiristas: ele estava revivendo a era dourada. O único motivo de vanglória de Aper era que havia sido morto a facadas por um grande homem.

O ato final de Eneias no épico de Virgílio foi atravessar com sua lança o derrotado Turno, em vingança por haver matado a Palante,^[133] o protegido de Eneias. Gerações depois, Rômulo estabeleceria os limites de Roma por meio de um assassinato à Caim de seu irmão Remo. Semelhantemente, o império de Augusto emergiu de um oceano de sangue: o sangue de Pompeu, de Júlio, de Bruto, de Cássio, e, finalmente, de Marco Antônio, derrotado por Augusto em Áccio, no ano 31 a.C. Diocles provou-se capaz de usar o poder imperial, o poder da espada, e sua atitude predisse o caráter de seu império: um império defendido na

guerra e no expurgo sacrificial do cristianismo. Para Diocles, o evento tivera significância adicional. Anos antes, uma sacerdotisa druida previra que ele se tornaria imperador apenas depois de matar um porco selvagem e, desse momento em diante, passou a procurar um porco em toda caçada. Finalmente, no dia 20 de novembro de 284, na Nicomédia, Diocles encontrou sua presa, pois o nome Aper significa “javali”.^[134]

ERA DOURADA

Poetas enxergavam o reinado de Augusto como a renovação de uma era dourada da história humana há muito tempo perdida. As *Metamorfoses*, de Ovídio,^[135] encerram-se com a apoteose de Júlio César e a esperança de que Augusto também ascendesse para receber orações. A *Quarta Écloga*,^[136] de Virgílio, sobre a qual Constantino meditou posteriormente, predisse o nascimento de uma criança que traria uma nova era de prosperidade. Virgílio se referiu ao senhor Augusto, não ao senhor Jesus, como alguns cristãos supuseram depois. Após as violentas guerras civis que se seguiram ao assassinato de Júlio César, esses sentimentos não eram surpreendentes.

Panegiristas mergulharam na retórica do início do império para expressar seu agrado com os resultados do reinado de Diocleciano. Contrastando com o século III — de derrota, pobreza, doença e decadência — estava a manhã da Roma de Diocleciano.

A paz reinava em todo lugar. O Reno, o Danúbio e o Eufrates formavam, novamente, fronteiras seguras guardadas por tropas romanas. Aos bárbaros derrotados, foi-lhes atribuída a função de recuperar para o cultivo as terras abandonadas. Campos arados substituíram florestas, celeiros estavam cheios, havia quase colheita demais para segar. As cidades há muito perdidas para a vegetação ou abandonadas aos animais selvagens estavam sendo reconstruídas, restauradas e repovoadas. Os homens viviam mais tempo e tinham mais filhos [...] O crédito de tudo isso podia ser dado aos governantes: esquecidos de seu próprio conforto, eles esquadriharam o mundo para ver o que precisava de sua atenção. Passavam seus dias e noites em preocupações incessantes pela segurança de todos. [\[137\]](#)

A seus próprios olhos, Diocleciano não estava fazendo nada de novo. Ele era o *restaurador*, o *reconstrutor*, o *reformador* da antiga ordem de Roma. [\[138\]](#) Para Burckhardt, ele foi “um dos últimos e mais benéficos” dos imperadores romanos. [\[139\]](#)

A gabação de Diocles não era inteiramente infundada. Após mudar seu nome para algo mais patrício e romano como Diocleciano, ele rapidamente começou a labutar pela restauração da estabilidade do império. Durante os primeiros meses de seu reinado, derrotou o César restante, Carino (irmão de Numeriano), assassinado por um de seus próprios soldados antes da batalha às margens do Rio Margo, na província balcânica da Moésia. [\[140\]](#)

Diocleciano não era primeiramente um soldado, mas conhecia suas limitações e, portanto, delegou assuntos militares a homens mais habilidosos. Seu gênio estava em organizar, e foi aí que ele deixou sua marca. [\[141\]](#) Apesar de todo o tradicionalismo na sua retórica, seu reinado foi inovador em muitas frentes. Na tributação, na política religiosa e na administração, ele presidiu um governo

bastante “ativista”, que eliminou restrições antigas e inseriu-se em detalhes da vida quotidiana.^[142] Reorganizou o império em quase 90 províncias — muito menos do que as regiões provinciais originais — e essas 90 foram agrupadas em 12 dioceses. No topo desse sistema, estava o prefeito pretoriano, que não era mais uma figura militar, mas um juiz e burocrata. Com a reorganização, ocorreu um aumento exponencial na folha de pessoal do império. Durante o século II, havia cerca de 150 administradores provinciais maiores, mas, sob Diocleciano, havia vários milhares apenas no Império Oriental. Inscrições latinas pelo Oriente testificam da expansão do poderio romano.^[143] Isso resultou não apenas num governo romano mais intrusivo, como também criou uma nova classe de burocratas que Lactânio condenou como “homens rudes e analfabetos” que nada tinham da eloquência das tradicionais elites romanas.^[144]

Diocleciano era sábio o suficiente para saber que não conseguiria governar sozinho um império tão extenso, então, no fim de 285, nomeou a Maximiano, seu amigo, como César, um imperador de segundo escalão.^[145] Após sufocar uma revolta, Maximiano foi elevado à posição de um segundo Augusto, em 1º de abril de 286. Entretanto, dois imperadores mostraram-se insuficientes. Uma crise surgiu na Gália que Maximiano não pôde resolver. Caráusio fora posto como governador da província, mas tomou mais do que lhe cabia do comércio ao longo do Canal da Mancha e finalmente proclamou-se imperador da Britânia. Em 290, Maximiano perdeu uma frota de navios numa tentativa de

invasão pelo Canal. Com a piora da crise, Maximiano cruzou os Alpes para se encontrar com Diocleciano em Milão, no inverno daquele ano. Ali decidiram expandir o colégio imperial. No dia 1º de março de 293, Maximiano fez de Constâncio seu César. Diocleciano não esteve presente, mas deve ter aprovado, pois nada fez para impedir. Poucos meses depois, em 21 de março, Diocleciano apontou seu próprio César: Galério. Diocleciano e Galério assumiram o título de Augustos, com Diocleciano firmemente (embora não oficialmente) na posição de Augusto sênior. Era a primeira “Tetrarquia”, um “governo de quatro”. Dois não tinham funcionado, mas quatro dariam certo.

Os quatro governantes eram conhecidos como “tetrarcas”. Em algumas pinturas da época, os semblantes dos tetrarcas transpiram uma rígida disciplina moral, com seus fortes e “ardente olhares” comunicando sua paixão por restaurar a ordem romana. Num édito sobre casamentos incestuosos, Diocleciano expressa sua esperança de que “os deuses imortais ficarão [...] de boa vontade e favoráveis ao nome de Roma se nós minuciosamente escrutinarmos a todos sob nosso jugo e certificarmos-nos de que eles apropriadamente cultivem uma vida piedosa, observante, pacífica e casta”.^[146] Os olhos escrutinadores dos tetrarcas eram os olhos dos pais tribais, dos deuses do passado, que garantem a conformidade com as tradições fundadoras de Roma.

Mais importante, a arte da tetrarquia comunica a união dos quatro. Uma esquina da praça de São Marcos, em

Veneza, é agora o local de um grupo de estátuas em pórfiro mostrando os tetrarcas originais abraçando-se em grupos de dois. As faces são indistinguíveis, exceto pelo fato de que dois membros — presumivelmente, os mais seniores — têm barbas. Um busto de pórfiro de um tetrarca no Museu Egípcio, no Cairo, é ainda mais estilizado. Grandes olhos esbugalham-se da pedra encarando intensamente, o cabelo e a barba são pontilhados em filas regulares, a testa está franzida e enrugada com uma intensidade imperial. Quem é? Ninguém sabe. A ideia não é retratar uma pessoa, mas um poder. Os quadros dão uma mensagem política: individualmente, os tetrarcas não são importantes, antes, são absorvidos em uma quádrupla expressão de poder. Os motos da nova ordem eram *harmonia e concórdia*.

Ao mesmo tempo, Diocleciano permanece como a figura sênior desse arranjo. Segundo o relato posterior do imperador Juliano, Diocleciano “deu as mãos” a seus colegas, mas eles “não andavam a seu lado; antes, cercavam-no como um coral”, um “perfeitamente harmonioso coral de quatro”.^[147] Assim como o consentimento de Júpiter determinava todas as coisas, também o fazia o de Diocleciano. No arco de Galério em Salonica, erigido após a vitória do César contra os persas, os quatro tetrarcas trajam as mesmas vestes e têm o mesmo tamanho. Contudo, um deles — Diocleciano — segura um cetro.^[148]

Entre eles, os dois Augustos e os dois Césares dividiram o império e começaram a trabalhar. Constâncio organizou a

subjugação da Grã-Bretanha. Antes que pudesse cruzar a Mancha, Caráusio já estava morto, mas Constâncio foi bem-sucedido em derrotar seu assassino, Aletto, e restaurar a Grã-Bretanha à órbita romana. O Augusto Ocidental, Maximiano, sufocou uma rebelião no Norte da África, enquanto Diocleciano, o Augusto Oriental, assegurou seu domínio no Egito. Após uma tentativa malsucedida, Galério derrotou os persas e garantiu a fronteira oriental do império. As supressões das ameaças da Pérsia e da Europa Oriental foram a maior e mais importante conquista de Diocleciano. O panegirista Eumênio referiu-se a um mapa-múndi pintado no salão de Autun, onde os jovens poderiam ver “como a clemência de Diocleciano pacificou a violenta insurreição do Egito; como Maximiano despedaça os mouros; como, sob tuas mãos, Senhor Constâncio, batavos e bretões novamente erguam, de suas selvas e inundações, seus tristes semblantes; ou como tu, César Galério, pisoteou à terra os arcos e as aljavas dos persas”. Em toda a “terra pintada”, não havia “nada que não fosse nosso”.^[149] No virar do século, o Império Romano estava em paz. Essa época é descrita com alguma justiça no infame Édito de Preços de 301 como um “mundo em estado de paz, sentado no colo da mais profunda paz”.^[150]

A Tetrarquia solucionou a ameaça imediata à periferia do império, mas tinha também o propósito de resolver o problema central do império: a sucessão. Diocleciano não tinha filhos, daí ter construído a Tetrarquia a fim de assegurar uma transição de poder pacífica na geração

seguinte. Os tetrarcas foram juntados como familiares: Constâncio deixou sua concubina, Helena, mãe de Constantino, em favor da filha de Maximiano, Teodora, enquanto Galério casou-se com Valéria, filha de Diocleciano. [\[151\]](#) Mais radicalmente, Diocleciano previa limite de tempo para o mandato dos imperadores. Em maio de 305, cerca de 20 anos após ter vestido a púrpura, Diocleciano fez o que nenhum outro imperador já fizera: aposentou-se voluntariamente (e induziu Maximiano a se aposentar também). Constâncio foi elevado à posição de Augusto Ocidental, assumindo a posição sênior, enquanto Galério tomou a posição de Diocleciano como Augusto do Oriente. Dois césares foram nomeados para substituí-los: Severo e Maximino Daia. O problema da sucessão parecia ter sido resolvido.

FILHO DE JÚPITER

Diocleciano também tinha de solucionar a questão dos cristãos, pois sabia que era imprescindível para resolver as crises do século anterior. Baseando-se na constituição de 212 e nas concepções de Décio e Valeriano de um império religiosamente unificado, ele deliberadamente assegurou a Tetrarquia com uma ideologia religiosa. O retor Eumênio achou no simbolismo numérico terreno fértil para especulação cosmológica. “Ele enxerga o número quatro como o princípio fundamental da ordem cósmica, expressada nos quatro elementos, nas quatro estações e até nos quatro continentes. Não é por nada que um

lustrum^[152] se segue após a passagem de quatro anos; que, no céu, uma tropa de quatro cavalos voa adiante da carruagem do sol; e que as duas grandes luminárias do céu, o sol e a lua, são acompanhadas por dois luzeiros menores, a estrela matutina e a estrela vespertina.”^[153] Não era surpresa que o velho mundo manchado fora restaurado a ouro: o sistema político do império estava, depois de muito tempo, em harmonia com a natureza das coisas.

A noção de que a Tetrarquia se ligava à estrutura do cosmo era reforçada pelas associações dos tetrarcas com tradicionais deuses romanos, uma associação que surgiu de motivações tanto religiosas quanto políticas e que, aos olhos de observadores cristãos como Lactânio, representavam uma perigosa inovação. Sem obter o apoio do Senado para essa regra e, reconhecendo que o governo militarizado era a causa, não a solução, da crise política, Diocleciano passou por cima do Senado e tentou obter uma legitimação teológica direta do império.^[154] Diocleciano tomou o título honorífico de *Iovius*^[155] e nomeou a Maximiano o cabeça do ramo “herculano” do colégio imperial. Moedas retratavam Maximiano na pele de leão tão característica de seu padroeiro divino.^[156] Assim como Hércules, em seu poder, executava as ordens de Júpiter, seu pai, assim também o fazia Maximiano por Diocleciano. Essa não era uma encenação ociosa. Algumas representações dos tetrarcas os mostravam não apenas alegremente unidos, mas também diante de um altar oferecendo um

único sacrifício.^[157] O que alicerçava o império de Diocleciano era uma “elaborada teologia política”.^[158]

Ao mesmo tempo, Diocleciano aumentou as inovações orientais do protocolo imperial que estavam se desenvolvendo ao longo do século anterior. Exigia que sua corte lhe chamasse *dominus*, que se prostrassem em sua presença e beijassem a bainha de seu manto púrpura. Segundo Eutrópio, Diocleciano “foi o primeiro que introduziu no império a formalidade do governo mais adequada a tratamentos de realeza do que à liberdade romana”, exigindo que “fosse venerado” e usando “ornamentos de pedras preciosas em seu traje e sapatos”.^[159] Separado e exaltado como um rei helênico, brilhante de joias e mantos banhados a ouro, o rei não era mais o *princeps* da teoria política de Augusto. Ele era um deus, apesar de ser um cuja *potestas* viesse da ponta da espada.^[160] As cerimônias e modas da Tetrarquia indicam que o imperador era agora “uma figura para que todos adorassem e venerassem”.

Até a postura e a fisionomia deveriam se adequar. Dião descrevera “a carranca feia e proibitiva” da Senhora Tirania, tão arrogante que sequer “olhava aqueles que vinham à sua presença, antes, olhava por sobre suas cabeças desdenhosamente”. Esse olhar arrogante virara a marca da majestade imperial. Esperava-se que o imperador permanecesse completamente parado, com o contemplar fixo, sereno e desimpressionado dos deuses.^[161] Ele havia se tornado um colosso:

A entrada à cidade, o *adventus*, dava aos homens um raro lampejo de seu governante. No mundo em que nasceu Constantino, o evento se tornara um tipo de ato de Estado. No que o imperador se aproximava, os senadores — romanos ou municipais — vinham para encontrá-lo acompanhados de sacerdotes, magistrados, corporações de ofício, condestáveis, bandas de fanfarra e uma multidão de pessoas comuns. Ele parecia que havia nascido numa liteira ou numa carruagem. Guardas em armaduras douradas ou prateadas iam em seus flancos, portando estandartes em forma de dragão que tremulavam ao vento. Os escudos dos soldados eram pintados; a carruagem, pintada e com muitas joias; o cocheiro, com joias e manto púrpura até seus pés. A etiqueta exigia que ele não respondesse à multidão. Permanecia imóvel no seu assento e buscava parecer enorme. Quando o filho de Constantino visitou a capital, despertou a admiração de todos ao se fazer de gigante: abaixou a cabeça levemente quando passou pelos portões de Roma!
[162]

O imperador era uma figura sagrada, cercada por uma impenetrável incandescência de santidade.^[163] Quando se tornou imperador, Constantino manteve aspectos da cerimônia, mas deu-lhe um tratamento mais leve. Segundo Eusébio, Constantino exibiu o melhor dos dois mundos: diligentemente trajou sua “vestimenta entrelaçada com ouro e finalizada com intrincadas flores” para fazer as vezes “do senso de etiqueta de seus súditos”, mas ele “ria” disso e, no primeiro painel do friso de seu arco, retratou-se numa tradicional toga, distribuindo moedas a seus senadores.^[164]

Júpiter era mais que um distante padroeiro do imperador. Diocleciano imaginava-se como virtualmente a encarnação do principal deus do panteão romano. Honrando o imperador em 291, um panegirista chamou-lhe um “visível e presente Júpiter, ao alcance da mão”.^[165] Júpiter era o “criador de Diocleciano”^[166] e Diocleciano era o filho unigênito de seu pai, Júpiter. Outros panegiristas

compuseram a partir das mitologias de Júpiter para acrescentar um brilho místico às conquistas políticas de Diocleciano:

O Templo de Júpiter Capitolino era a preservação da comunidade romana, o deus que derrotou a velha raça dos titãs e fundou a nova raça olímpiana [...] Ao selecionar Júpiter como seu pai divino, Diocleciano reclamou para si a responsabilidade pela derrota dos usurpadores, afirmou seu direito de comandar o império e identificou-se como a fonte da autoridade dos outros imperadores e como o fundador de uma nova era dourada. Ao escolher chamar Maximiano de “Heracúlio”, Diocleciano transmitiu uma informação igualmente importante sobre seu parceiro. Hércules era o filho de Júpiter com a mortal Acmene e, como ajudante de Júpiter, um herói para quem nada era demasiadamente difícil [...] conseqüentemente, o novo nome de Maximiano simbolicamente asseverava que ele devia seu poder e divindade a Diocleciano. Isso confirmou ainda mais seu papel de subordinado ao sugerir que, como Júpiter, Diocleciano iniciara a ação que, como Hércules, Maximiano executaria. [\[167\]](#)

Semelhantemente, os dois césares também adotaram padroeiros divinos — Galério, apropriadamente, trabalhava sob a supervisão de Marte enquanto Constâncio estava sob o apadrinhamento de Apolo, o deus-sol tão frequentemente relacionado a seu filho. [\[168\]](#)

Lactâncio levava a sério a teologia política de Diocleciano. Assim como outros escritores pagãos e cristãos, Lactâncio adotava a teoria evemerista, que ensinava que os deuses haviam sido homens cujas reputações foram infladas após a morte, e era desse ângulo que ele criticava a teologia política da Tetrarquia. Para Lactâncio, a associação de Diocleciano com Júpiter não era nenhum elogio: Jóvio fora “um traidor desde sua tenra juventude, já que tirou o reino de seu pai e mandou-o embora. Em seu desejo de governar, tampouco esperou a

morte de seu velho e enfraquecido pai”.^[169] Além do mais, não foi Júpiter que presidiu sob a era dourada, mas, sim, Saturno, cujo mandato deveu sua prosperidade ao fato de Saturno haver permitido o culto ao verdadeiro Deus. Agora, ao excluir esse culto, Diocleciano solapava as aspirações de seu próprio programa político. Mais, a Tetrarquia não aderiu à estrutura do mundo. Já que havia apenas um Deus, deveria haver um único *princeps*. Lactâncio tentou convencer disso tanto os pagãos monoteístas quanto os cristãos”.^[170]

Diocleciano reinara quase duas décadas sem perseguir os cristãos. Seria, portanto, um erro dizer que aquela perseguição fazia parte de seu programa de renovação romana.^[171] Ainda assim, a perseguição a maniqueístas e cristãos não era uma estranha aberração da política imperial; antes, era consistente com a totalidade da teologia política de Diocleciano. Para ele, a Tetrarquia estava firmada na religião romana tradicional, logo, lealdade àquela deveria ser expressa por participação nesta. A paz que Diocleciano se prestara a preservar não era uma paz secular; era a paz dos deuses: *pax deorum*.^[172]

CONCLUSÃO

Para padrões romanos, o reino de Diocleciano foi um sucesso. O império estava livre e a salvo de intrigas internas. Ele esteve no poder durante 20 anos, um reino longo o suficiente para providenciar uma certa medida de estabilidade. Sua reorganização do império durou para além

de seu tempo. Juntamente com Constantino, poderia ser considerado o salvador do Império Romano.

Nas três crises da época — fronteiras, sucessão e cristãos — Diocleciano alcançou sucesso de médio prazo apenas na primeira. Como veremos no capítulo seguinte, sua solução para o problema da sucessão quase não dura o tempo de sua aposentadoria. Suas políticas econômicas foram um desastre. Para tentar conter a inflação, emitiu um Édito de Preços, que estabelecia preços máximos em muitas mercadorias, o que obteve o esperado efeito de empurrar bens e serviços para o mercado negro. Lactâncio reclamava ruidosamente da brutalidade das políticas tributárias de Diocleciano; e não era o único a fazê-lo.

Quando as coisas foram mal, Diocleciano adotou a política já testada pelo tempo de encontrar alguém para culpar. Culpou os cristãos por não honrarem os deuses, assim como os pagãos de uma época posterior culpariam os cristãos pelos males sofridos nas mãos dos bárbaros. Uma vez que Diocleciano começou a perseguir, contudo, ele não teve a menor chance. Cristãos demais recusaram-se a ceder, e daí ficou claro que a igreja não iria capitular. A admiração dos pagãos pela fortitude dos cristãos aumentava e alguns até mesmo ofereciam santuário a cristãos fugindo das autoridades. Diocleciano havia forçado a questão, mas agora enfrentava a resistência de uma vigorosa e crescente minoria dentro do império, uma minoria que, segundo a Constituição Antonina, eram cidadãos de Roma, mas que consistente e corajosamente

recusava-se a tomar parte em sacrifícios, um dos atos centrais de definição da cidadania romana. Algo teria que ceder: ou as exigências da cidadania romana, ou a igreja; e a igreja não dava sinais de que iria transigir.

3. INSTINCTU DIVINITATUS

Algo certamente acompanha a vossa divina mente em segredo, ó Constantino, o qual, tendo delegado o nosso cuidado a deuses menores, ousa apenas se mostrar a ti.

Panegírico XII, circa 313^[173]

No dia primeiro de maio de 305, Diocleciano juntou suas tropas na sua capital, Nicomédia, e liderou uma procissão rumo a um morro a três milhas da cidade. Uma coluna com uma estátua de Júpiter em seu topo fora erigida nesse local. Vinte anos antes, Diocleciano havia estado no topo desse mesmo morro quando matou o “javali”, Aper, e assumiu o comando do Império Romano como “filho de Júpiter”. Naquele dia de primavera, ainda sob a égide do rei dos deuses, ele se preparava para fazer algo que imperador romano algum jamais fizera.

Cercado por soldados comuns trajando túnicas vermelhas ou descoloridas, centuriões com couraças peitorais adornadas com ornamentos de valor, comandantes seniores cujas penas brancas dos elmos tremulavam à brisa soprando do Mar de Mármara, Diocleciano subiu a uma plataforma e começou a falar. Galério Armentário (“guardador de vacas”)^[174] encarava de cima do estrado. Diocleciano também estava acompanhado do jovem comandante, Constantino — alto, com uma grande cabeça, nariz encurvado e olhos intensos, que lhe proporcionavam um olhar de maestria confiante — e do amigo de Galério, Maximino Daia.

Num gesto que foi tão dramático quanto sem precedentes, Diocleciano anunciou que estava se aposentando da posição de Augusto e que estava preparado para nomear seu sucessor. Alguns anos antes, ele havia sofrido de uma doença séria o suficiente para que se levantassem rumores de sua morte. Além disso, estava cansado de todos os anos de preocupações, viagens e batalhas. Era hora de se retirar e deixar o poder a outros. O Augusto sênior da Tetrarquia deu um adeus com lágrimas às tropas, sobre cuja lealdade e habilidade dependiam a estabilidade de seu império.

Segundo Lactâncio, que havia ensinado retórica em Nicomédia até o decreto de perseguição de 303, todos os olhos estavam sobre Constantino. Além de seu pai ser o César do Ocidente, ele havia se distinguido no serviço ao envelhecido Diocleciano. Tinha marchado com Diocleciano a Tebas e tinha estado no exército do imperador quando Diocleciano visitou as antigas ruínas da Mesopotâmia.^[175] Parecia ser um *imperator oriens*, um “imperador ascendente”, preparado para tomar sua posição como César. Não foi surpresa nenhuma quando Diocleciano apontou o César Galério para ser seu sucessor como Augusto do império do oriente, mas, pelo relato de Lactâncio, todos ficaram atônitos quando Maximino Daia^[176] deu um passo adiante para receber o manto púrpura que Diocleciano havia tirado dos ombros de Galério. Constantino manteve sua compostura, mas tanto ele quanto muitos na multidão ficaram profundamente desapontados.

Novamente um civil e não mais chamado Diocleciano, mas Diocles, o antigo imperador desceu, subiu em sua carruagem e retornou a Nicomédia. Pouco depois, retirou-se a sua esplêndida vila na cidade litorânea de Salona (atual cidade croata de Split), na costa dálmata, a fim de desfrutar do clima subtropical, plantar repolhos e aguardar a morte.

[\[177\]](#)

Naquele mesmo dia de primavera, no outro lado do império, um evento semelhante tinha lugar. Em Milão, o Herculano Augusto Ocidental Maximiano também retornava à vida civil, elevava Constâncio à posição de Augusto e apontava Severo como substituto de Constâncio na posição júnior de César.

Com seus quatro exércitos e quatro imperadores, a Tetrarquia foi razoavelmente bem-sucedida em fazer frente às ameaças da periferia do império. Contudo, a solução de Diocleciano para o problema religioso, que estava destinado a ser o fator determinante no futuro do império, havia saído pela culatra, assim como seus esforços para resolver a crise fiscal do império. Sua solução para o problema da sucessão não tinha se saído muito melhor. Diocleciano não teve filhos, por isso construiu a Tetrarquia: para garantir uma transição pacífica de poder para a próxima geração. Diocleciano esperava que, com esse mecanismo, o império seria poupado do derramamento de sangue que tinha manchado as sucessões por gerações.

O motivo básico por trás da abdicação simultânea dos imperadores pode ter sido bastante óbvio, mas a origem da

decisão não foi. Um panegirista alegou, em 307, que a decisão havia sido tomada algum tempo antes, quando Diocleciano e Maximiano se reuniram atrás das portas douradas do Templo de Júpiter Capitolino, em Roma.^[178] Jacob Burckhardt argumentou que talvez Diocleciano intencionasse começar um sistema no qual os tetrarcas renunciariam após um mandato de 20 anos; talvez até solapando pretensões dinásticas.^[179] Tudo isso é especulação, já que nem Diocleciano, nem Maximiano deixaram qualquer registro de seus motivos ou plano para as sucessões futuras.

Lactâncio alegou que a decisão foi repentina e apressada e, como sempre, culpou a Galério. Tendo Galério influenciado ou não a decisão de Diocleciano, o certo é que ele foi certamente o beneficiado com o novo arranjo. Nenhum dos césares era bem conhecido antes de sua elevação — exceto Galério. O novo César Oriental, Daia, era sobrinho de Galério, enquanto Severo havia lutado ao lado de Galério por anos. Por trás da decisão, Lactâncio via um complô galeriano, um esforço para isolar o único membro independente do colégio imperial, Constâncio, forçá-lo a se aposentar e substituí-lo por Licínio, outro aliado. Ao fim de tudo, Galério planejava deixar o império a Candidiano, seu próprio filho.^[180]

As ações de Galério deram algum apoio às suspeições de Lactâncio. Após sua elevação, Galério “promoveu Licínio à posição de Augusto por cima da cabeça de Maximino, além de ter construído um grande palácio para si em

Gamzigrad, na Sérvia, à semelhança do modelo que Diocleciano havia construído em Split”.^[181] Pela primeira vez na história romana, ele impôs o censo nas cidades da Itália e em Roma, revogando isenções tributárias que haviam sido concedidas séculos antes.^[182] Não apenas esse era um ato inédito de tirania — ao menos, era assim visto pelos cidadãos da Itália — mas também indicava que Galério reclamava para si a posição de Augusto sênior. Sob o sistema de Diocleciano, todos os quatro imperadores poderiam emitir éditos, mas apenas o próprio Diocleciano, o Augusto sênior, possuía o direito de passar leis válidas para o império todo. Galério era o Augusto Oriental; contudo, ao ignorar seu colega sênior, Constâncio, vem a impor uma política — e de caráter controverso — em território do Ocidente.^[183] Sem o Augusto principal original, Diocleciano, a Tetrarquia começou a fraturar.

ANOS INICIAIS DE CONSTANTINO

Para Lactânio, o sinal mais claro das ambições de Galério era o tratamento que ele dava a Constantino. Embora seu pai tivesse sido o César Ocidental e depois Augusto Ocidental, Constantino havia passado sua vida na parte oriental do império. Nasceu em Naísso, um posto militar avançado próximo ao Danúbio, em 27 de fevereiro no provável ano de 272,^[184] quando Constâncio, seu pai, era um oficial do exército.^[185] Posteriormente, alegou ser descendente do imperador Cláudio. Uma lenda medieval fez de sua mãe, Helena, uma descendente da realeza britânica.

Outras lendas dizem que ela foi uma atendente num bar e que o nascimento de Constantino foi ilegítimo. Segundo essa versão, Constâncio teria se hospedado numa estalagem pertencente ao pai de Helena quando estava numa excursão militar. Após ter se alimentado, ele pediu uma mulher para desfrutar a noite, ao que o estalajadeiro atendeu oferecendo sua bela filha. Durante a noite, portentos ocorreram no céu que maravilharam e intrigaram o religioso Constâncio, que tomou isso como mensagens de Apolo. Quando partiu na manhã seguinte, deixou uma manta púrpura bordada como agradecimento. Helena engravidou e teve um filho: Constantino. Alguns anos depois, quando Constâncio foi promovido à governadoria da Dalmácia, alguns soldados estiveram na mesma estalagem e implicaram com o filho de Helena. Ela alertou que eles estavam provocando o filho de um imperador. Quando os soldados escarneceram dela, Helena lhes mostrou a manta púrpura de Constâncio. Ao retornarem à corte e contarem a Constâncio o que haviam encontrado, ele convocou Helena e seu filho para que se juntassem a ele na corte.^[186] Embora a história seja um romance imaginoso, é provável que Helena tenha tido origens humildes, pois o seu casamento com Constâncio não teve plena dotação. Helena era uma concubina e a paternidade, de certo modo questionável, de Constantino lançou dúvidas sobre sua reivindicação ao poder.^[187]

Durante seus anos iniciais, Constantino serviu no exército de Diocleciano. Já mais velho, relembrou as antigas

ruínas das civilizações mesopotâmicas e a viagem na comitiva de Diocleciano a Mênfis, no Egito.^[188] Segundo a obra anônima *Origo Constantini*, Galério desde cedo o detestava e suspeitava dele, designando-o a perigos militares na esperança de que viesse a ser morto. Lutando contra os sármatas, contudo, Constantino tomou um bárbaro pelos cabelos e arrastou-o de volta até Galério. Quando Galério o mandou a um pântano, ele ousadamente foi a cavalo, abrindo caminho para o resto do exército segui-lo à vitória.^[189]

Mesmo quando seu pai foi transferido ao Ocidente a fim de garantir a posse da Gália e da Grã-Bretanha, Constantino ficou para trás. Após a aposentadoria de Diocleciano, ele permaneceu na corte de Galério. Não foi um arranjo feliz. Galério suspeitava tanto da ambição de Constantino quanto dos prospectos de seu pai no Ocidente, então, manter Constantino ao alcance da mão permitia que o imperador ficasse de olho no jovem e ascendente oficial, tivesse um trunfo contra Constâncio e evitasse uma perigosa concentração de poder no Ocidente. “Para a alegria e sob a proteção de nossos olhos /”, disse Cláudio da Dinamarca a seu sobrinho, Hamlet, “Te pedimos que permaneças aqui, / Como nosso primeiro cortesão, parente e filho nosso” (Hamlet 1.2). Galério pode ter usado a mesma retórica em relação a Constantino e para o mesmo fim: permaneça próximo para que eu possa vigiá-lo.

Constâncio solicitou repetidas vezes que Galério enviasse seu filho para juntar-se a ele no Ocidente, ao que

Galério finalmente consentiu. Temendo que Galério mudasse de ideia, Constantino partiu naquela mesma noite, supostamente em grande velocidade e aleijando os cavalos dos postos militares ao longo do caminho para impedir que viessem a persegui-lo.^[190] Eusébio e outros escritores alegam que Constantino chegou e encontrou seu pai em seu leito de morte, mas, na verdade, seu pai estava em Bolonha-sobre-o-Mar, nos últimos estágios de preparação para sua invasão da Grã-Bretanha. Constantino juntou-se ao pai na bem-sucedida campanha britânica. Pouco tempo após Constâncio ter trazido a Grã-Bretanha de volta a domínio romano, adoeceu. No dia 25 de julho de 306, apenas 14 meses após assumir a posição de Augusto, Constâncio morreu em Iorque e, com seu último suspiro, designou Constantino como seu sucessor, uma decisão que foi alegremente aceita pelas tropas.^[191]

Constantino se tornava imperador aos trinta e poucos anos.

O FIM DA TETRARQUIA

Se os conluios de Galério foram uma razão da ruptura da Tetrarquia, a elevação de Constantino destaca uma fraqueza ainda mais básica no sistema. O defeito do plano de Diocleciano era óbvio. Enquanto os membros do colégio imperial respeitassem-se uns aos outros e contivessem suas próprias ambições, a Tetrarquia funcionaria. Mas o que aconteceria se um membro tentasse perpassar seus colegas? O que aconteceria aos filhos imperiais que não

fossem escolhidos para a sucessão? Burckhardt perceptivamente notou que os filhos ou se juntariam ao colégio imperial, ou seriam controlados; e controlar rivais na Roma do século IV significava matá-los.^[192] Não é de surpreender que, na geração que se seguiu a Diocleciano, houve momentos em que seis homens reclamavam para si a posição de Augusto.

O tratamento que a Tetrarquia dava aos laços familiares era ambíguo desde o começo.^[193] Constâncio casara-se com Teodora, filha de Maximiano, enquanto Galério casara com Valéria, filha de Diocleciano. Mas Constâncio e Galério não se casaram para se unir à Tetrarquia original; eles se uniram à Tetrarquia original porque já eram genros dos dois augustos. Diocleciano havia arranjado os casamentos com antecedência para que a Tetrarquia estivesse ancorada em laços familiares mais tradicionais.^[194] Desde o início, portanto, os casamentos eram o que seguravam a Tetrarquia e os casamentos entre familiares dos tetrarcas continuaram acontecendo, e confundindo, na próxima geração. Maxêncio, filho de Maximiano, casou-se com a filha de Galério, enquanto Constantino casou-se com a outra filha de Maximiano, Fausta, tornando-o assim cunhado de seu pai e fazendo de ambos cunhado e sobrinho de Maxêncio.^[195] Esses casamentos criaram relações de parentesco que lembram as relações postizas do Principado, quando imperadores “adotavam” um sucessor. Não está totalmente claro se Diocleciano queria mudar as regras de sucessão, mas

tampouco estava claro se ele queria manter as regras antigas.^[196] Essa ambiguidade provou-se fatal.

Sem dúvida alguma, parecia perfeitamente natural às tropas em lorde aclamar um novo imperador e conferir a honra ao filho do imperador morto. Os exércitos estavam lançando imperadores há muitas gerações e a transferência de poder de pai a filho era um dos mais antigos sistemas de sucessão. Mas Burckhardt descreve Constantino como “o usurpador” e, desde então, muitos estudiosos têm seguido essa linha.^[197] Essa é uma designação a-histórica. Em latim, a palavra “usurpador” traduz-se como “tirano”, que não significa um governante que tentou tomar o poder sem autorização, mas sim um governante que tenta tomar o poder, mas *fracassa*. No século IV, é uma designação retrospectiva: um governante legitima seu domínio ao buscar fixar-se no poder contra seus rivais.^[198] Também pelas regras da Tetrarquia tinha Constantino uma legítima reivindicação ao império. Seu pai era o augusto sênior e, portanto, cabia a ele, seguindo o precedente de Diocleciano, selecionar seu sucessor.^[199] Em todo caso, Galério foi menos rígido que Burckhardt e seus seguidores. Quando Constantino enviou ao Augusto Oriental uma imagem de si coroado com um laurel, Galério o aceitou como um membro do colégio imperial constitucionalmente legítimo.^[200] Sua aceitação foi, indubitavelmente, de má vontade, mas Galério não possuía base constitucional para recusar.

Ainda assim, a Tetrarquia perdia o equilíbrio: em vez de dois augustos e dois césaes, havia Galério e três césaes (Daia, Severo e Constantino). As coisas se tornaram mais complicadas e precárias em outubro de 306, quando Maxêncio, o filho de Maximiano, tomado de inveja pela elevação de Constantino em Iorque, tomou o poder em Roma com o apoio da guarda pretoriana e da plebe.^[201] Galério havia submetido a cidade ao censo e à tributação, que eram uma violação dos tradicionais e sagrados privilégios da capital. Maxêncio ascendeu ao poder dizendo que restauraria a posição central de Roma no império e que defenderia os privilégios tradicionais das cidades italianas contra os ataques inconstitucionais de Galério. Não era mais uma Tetrarquia, mas uma Pentarquia altamente instável. Na Grã-Bretanha e na Gália, havia Constantino. Os dois césaes, Daia e Severo, permaneciam em seus lugares, e Galério continuava como o augusto oficial. Contudo, agora Maxêncio reclamava a mesma posição sênior. Ele buscou legitimar sua usurpação apelando a Galério para que o reconhecesse, mas Galério, apesar de ser seu sogro, recusou.^[202]

Os vitoriosos escrevem a história tanto quanto escrevem biografias e um panegirista posterior, ao discursar perante Constantino por volta de 313, descreveu o derrotado Maxêncio como um homem de “desprezível baixa estatura, encurvado e de membros fracos”.^[203] Qualquer que tenha sido sua aparência física, ele tinha boas habilidades políticas. Maxêncio evitou os simbolismos e a

parafernália da Tetrarquia; antes, adotou um estilo imperial que recordava as rudes simplicidades de Augusto e Trajano. Como Constantino, reconheceu que os cristãos, ainda perseguidos no Oriente, eram constituintes descontentes e potencialmente poderosos, o que o fez anular o édito de perseguição dentro de seus territórios.^[204] Foi o último dos imperadores a cortejar as tradicionais elites romanas para que apoiassem seu poder e, quando Constantino mais tarde invadiu a Itália, liderou, na percepção de Maxêncio, um nórdico “exército de gauleses” e “bárbaros”.^[205]

Antes de acabar o ano, a Pentarquia virou uma Hexarquia, pois Maxêncio pediu a seu pai, Maximiano, que saísse da aposentadoria para assumir a posição de augusto e juntar-se a ele em Roma. Se era necessária alguma prova para mostrar a relutância de Maximiano em abdicar, aqui está. Ele concordava com Diocleciano em princípio, mas não partilhava do mesmo autocontrole. Estava muito empolgado por se tornar aquilo do que Maxêncio lhe chamava: “augusto pela segunda vez”. Quando Diocleciano soube dessas notícias em seu palácio à beira-mar em Split, deve ter pensado que todo o seu trabalho fora em vão. O caos político do século terceiro havia retornado apenas alguns anos após a sua aposentadoria. A roda girou e a era dourada de Diocleciano rapidamente perdia seu esplendor.

Galério pode ter relutado para aceitar a elevação de Constantino, mas ele não podia se opor à decisão de Constâncio. Contudo, aceitar a tomada de poder de Maxêncio era impossível, pois ele havia ganhado poder por

se opor diretamente às políticas de Galério na Itália, além de ter buscado legitimação não do augusto sênior regente, mas de seu pai aposentado. Galério, então, envia Severo, o César Ocidental, para desalojar Maxêncio. Entretanto, muitos dos soldados de Severo haviam servido sob Maximiano e relutavam em atacar seu antigo comandante. Confrontado com deserção crescente, Severo retirou-se para Ravena, onde Maximiano montou cerco. Sem poder tomar a cidade, Maximiano negociou e levou Severo cativo ao acampamento de Três Tavernas, na cercania de Roma, onde foi posteriormente executado ou cometeu suicídio durante o verão de 307. [\[206\]](#)

Galério decidiu que ele mesmo teria de desenredar Maxêncio, logo, marchou para a Itália rumo a Roma no outono de 307. Suas políticas tributárias o haviam tornado impopular na região e, assim, sua campanha foi a pique. Apesar de seu exército imenso, faltava-lhe mão-de-obra para montar um cerco completo de Roma, e Maxêncio rechaçou seus embaixadores enviados à cidade para negociar. Como foi com Severo, Galério começou a perder tropas para o velho Maximiano. Temendo que permanecer próximo a Roma viesse a ser desastroso, Galério retirou-se, mas não sem deixar atrás de si um rastro de vingativa destruição.

Constantino aguardava e observava da Gália. Observando primeiro a Severo e depois a retirada de Galério da Itália, Constantino percebeu que ter o reconhecimento de Galério era uma base muito precária para um poderio

futuro. Ele precisava de um laço mais firme com a rede de poder do Ocidente, o que pôde reforçar com uma das ferramentas políticas mais antigas: o casamento. Constantino já tinha sido casado antes, com Minervina, e teve um filho desse casamento, Crispo. Como sua esposa já havia falecido, decidiu então casar-se novamente. Para escorar bem sua posição — e talvez porque estivesse apostando que os imperadores do Ocidente seriam o cavalo vencedor — constituiu uma aliança com Maximiano e Maxêncio, que foi selada com seu casamento com Fausta, a filha de Maximiano, no fim do verão de 307.^[207] Inscrições e panegíricos destacavam a conexão familiar ao referirem-se a ele como “neto de Marco Aurélio Valério Maximiano Augusto” (*Marci Aureli Valeri Maximiani Augusti nepos*).^[208] Maximiano e Maxêncio tinham seus próprios motivos para a aliança. Galério não iria gostar de eles terem se livrado de Severo, então, precisariam de Constantino para intimidar o Augusto Oriental ou para repelir outra invasão.^[209] Constantino também precisava deles, pois havia nomeado seus próprios cônsules na Gália, desafiando assim a senioridade de Galério no colégio imperial. Em retaliação, Galério deixou de cunhar moedas com a figura de Constantino no outono de 307: um sinal de que não o considerava mais um membro do colégio imperial. Para Galério, restavam apenas dois membros legítimos: Maximino Daia e ele próprio.^[210]

A Tetrarquia estava em ordem e algo também precisava ser feito quanto a Maxêncio. Em 11 de novembro

de 308, Diocleciano retornou uma última vez à vida pública para se encontrar com Galério e Maximiano na base militar augusta em Carnunto, próximo ao Danúbio, no que é hoje a Áustria. Lá, a Tetrarquia foi remendada: Maximiano concordou em abdicar outra vez, Licínio — um velho amigo e aliado de Galério — foi alçado à posição de Augusto Ocidental, e Constantino e Daia foram confirmados como césares e adotados como *fili Augustorum*.^[211] Foi restaurado o princípio tetrarcano de que imperadores escolhiam imperadores com a confirmação do exército.^[212]

Por alguns poucos anos, o império gozou de calma interna e estabilidade. Constantino manteve-se ocupado em campanhas contra os francos e em construir uma ponte sobre o Reno em Colônia. Galério e Licínio lutaram contra os carpos nos Bálcãs.^[213] Maxêncio permanecera em Roma, mas Licínio havia sido designado para eliminá-lo.

Durante algum tempo, Maxêncio havia sido a questão complicada, mas seu pai se provou difícil de lidar também. Na primavera de 308, Maximiano tentou depor seu filho. Pondo-se diante do exército que um dia liderara, pediu aos homens que escolhessem entre ele e seu filho. Eles escolheram Maxêncio. Maximiano, temendo por sua vida, fugiu e buscou a proteção de seu genro, Constantino, mas sem que, por isso, lhe fosse mais submisso do que havia sido para com seu filho. Quando Constantino o empregou numa expedição militar ao sul, foi a Arles, disse que Constantino havia morrido e proclamou-se imperador — novamente. Temendo a retaliação de Constantino, fugiu

para Marselha. Quando Constantino ali chegou após uma marcha forçada, os cidadãos abriram-lhe os portões. Maximiano foi pego e foi-lhe permitido, ou ordenado, suicidar-se.^[214] A propaganda posterior menciona uma trama mais direta, segundo a qual Maximiano planejava matar Constantino enquanto dormia. A esposa de Constantino, Fausta, teria descoberto a conspiração e alertado seu marido, que colocou um eunuco na cama em seu lugar. Maximiano entrou furtivamente, matou o homem que cria ser Constantino e fugiu pela porta. Acabou dando de cara com Constantino do outro lado, empunhando uma espada, esperando para interceptá-lo.^[215] O que quer que tenha acontecido, o fato é que Constantino já havia tido o suficiente desses relacionamentos: rompeu a aliança que tinha com Maxêncio e deu as mãos ao Augusto Oriental, Licínio. Como a maioria das alianças da época, também essa foi selada com uma promessa de casamento: Licínio se casaria com Constância, irmã de Constantino. Desse modo, Constantino adquiriu outro cunhado com quem findaria por se confrontar.

Não estava tudo bem em Roma. Maxêncio governou Roma por seis anos e deve ter mostrado alguma habilidade para ter conseguido ganhar e manter a lealdade. Como a maioria dos imperadores, ele impulsionou sua popularidade por evergetismo^[216] extensivo, dando presentes em forma de pão, circo e banhos em termas.^[217] Ele foi um construtor diligente. Seus “mais extensivos projetos de construção em Roma se localizavam logo após o extremo leste do antigo

Fórum, no lado norte da Via Sacra”. Naquela parte da cidade, ele “reconstruiu completamente o incendiado Templo de Vênus e Roma, o maior templo da cidade, que comemorava a eternidade de Roma e seu status venerado na ordem divina”; logo ao lado havia “uma enorme basílica, a *Basilica Nova*. Num dos cantos da basílica, construiu uma rotunda na Via Sacra que provavelmente era um templo consagrado em parte a um culto em honra a seu jovem filho, Rômulo”.^[218] Finalmente, “é possível que tenha rededicado a este a colossal estátua de bronze (originalmente de Nero), que ainda ficava ao lado do Coliseu”.^[219]

No entanto, ao longo do tempo, os romanos começaram a achá-lo perigoso e, ainda por cima, lascivo. Quando Alexandre, um rebelde do Norte da África, interrompeu o suprimento de trigo para a capital em 309, ocorreram manifestações, que foram brutalmente reprimidas por Maxêncio. Seis mil cidadãos “foram abatidos nas ruas”.^[220] Ele se tornou odioso à classe senatorial, de cujo suporte precisava para se manter no poder. Prendeu senadores e tomou as mulheres de outros homens para si e para os seus favoritos.^[221] Em fevereiro de 312, o prefeito Júnio Flaviano renunciou em desgraça após o suicídio de sua esposa, que supostamente era o modo tipicamente romano de evitar as seduções de Maxêncio. Em eventos públicos, foi vaiado por multidões romanas, talvez incitadas por agentes de Constantino.^[222] Mesmo escritores pagãos que

empregam todas as armas contra Constantino não acham nada de bom para dizer acerca de Maxêncio. Os relatos da sua “tirania” chegaram até Constantino, o qual, reconhecendo a oportunidade de concretizar suas próprias ambições, partiu em direção à capital sob o conveniente pretexto de liberar a cidade. Constantino e Maxêncio rumavam inexoravelmente para um duelo final.

Alianças e estratégias mudaram novamente na primavera de 311, quando Galério morreu de uma doença debilitante. Daia agiu rapidamente para ocupar os territórios de Galério na Ásia Menor e assegurar uma paz com Licínio, o outro imperador do oriente. Longe de renunciar ao édito de perseguição de Diocleciano, Daia determinou-se a reformar o paganismo.^[223] Maxêncio e Daia também se aproximaram, ou, ao menos, era o que diziam os rumores. A aliança foi fatídica para Maxêncio. Ele esperava ganhar apoio dos cristãos em Roma e na Itália por meio do cancelamento do édito de perseguição, mas quando se aliou ao arqui-perseguidor, Daia, perdeu essa base: “De um único golpe”, conforme escreve H. A. Drake, “Constantino tornou-se o verdadeiro campeão [da igreja]; Maxêncio, um fingidor indigno”.^[224] Como parte de seu acordo com Daia, Maxêncio declarou guerra contra Constantino. Seu pretexto era o de vingar a morte de seu pai, pela qual ele culpava Constantino, apesar de o modo como Maxêncio havia tratado a seu pai não ser, de modo algum, um modelo de *pietas* filial. Dada a traição de Maxêncio para com a igreja, os cristãos passaram a ver a guerra entre Constantino e

Maxêncio como uma cruzada pela liberação não apenas da cidade de Roma, mas também da igreja em Roma.

No fim de 311, as alianças imperiais estavam como a seguir: Constantino aliara-se a Licínio, o qual fizera paz temporária com Daia; Maxêncio e Daia estavam aliados também; Diocleciano, mesmo na aposentadoria, havia domado as ambições de outros homens em algum grau, mas as manobras, alinhamentos e realinhamentos indicavam que o pavio já estava curto. Com a morte de Diocleciano em 3 de dezembro, todas as restrições desapareceram. Durante o ano e meio seguinte, uma guerra aberta eclodiu entre todos os pretendentes ao império e, quando tudo acabou, Constantino era o imperador do Ocidente.

Aconteceu assim: no verão de 312, com um pequeno exército de 40 mil soldados, Constantino adentrou a Itália e começou a mover-se em direção a Roma. Enfrentou as forças de Maxêncio em Susa, Turim e Verona, mas sagrou-se vencedor em todos os encontros.^[225] Em outubro, já estava acampado à vista de Roma, às margens do Tibre, próximo da Ponte Mílvia.

O dia 28 de outubro marcava o sexto aniversário da elevação de Maxêncio à posição de augusto. Parecia um momento propício para que confrontasse seu inimigo, e sua confiança estava impulsionada por um oráculo que previra, com a ambiguidade característica de todos os oráculos, que o “inimigo de Roma” em breve seria derrotado. Acreditava estar no meio de uma batalha de deuses, uma guerra

religiosa, uma em que seu lado defendia o culto tradicional do império.^[226] Encorajado pelo oráculo, Maxêncio decidiu não esperar que as festividades de seu aniversário de governo terminassem; antes, marchou para fora da cidade inexpugnável para encontrar-se com Constantino próximo ao rio. Foi uma decisão militar imprudente.

A essa altura, a Ponte Mílvia já havia sido destruída e Maxêncio construía em seu lugar uma ponte de pontão para servir de armadilha às tropas de Constantino. Ele esperava que tentassem cruzar a ponte, que poderia então ser cortada, deixando que os soldados de Constantino fossem levados pelas águas letais do Tibre.^[227] O que aconteceu foi que as forças de Maxêncio foram repelidas, ficaram entre as forças de Constantino e o rio e fugiram pela ponte. Em sua pressa de escapar, quebraram a ponte e muitos se afogaram. O corpo do próprio Maxêncio foi encontrado correnteza abaixo. Um panegirista viu significância no fato de Maxêncio não ter chegar a seu sétimo ano de governo: “O espírito divino e a eterna majestade da própria cidade roubaram o bom senso ao homem amaldiçoado, fazendo-o sair apressadamente após sua inveterada preguiça e vergonhoso esconderijo, e após seis anos indolentes, para marcar o próprio dia de sua ascensão pelo dia de sua final destruição, para que ele não violasse o sagrado número sete ao começá-lo”.^[228]

No dia seguinte, Constantino entrou na cidade de Roma em triunfo, acompanhado por um soldado que exibia a cabeça de Maxêncio numa lança. A tirania havia sido

decapitada e o Senado proclamou Constantino o “libertador da cidade” (*liberator urbis*).^[229] Foi possivelmente a sua primeira visita à capital e o povo o recebeu entusiasticamente. “Sem um pensamento de resistência, as multidões encheram as ruas para poder ter um lampejo do vitorioso”, escreve Ramsay MacMullen, “gritaram até ficarem roucas e foram recompensadas com generosidade geral e uma boa apresentação”. Foi uma apresentação não muito diferente “dos nossos anfiteatros modernos, uma grande parada com muito drama da qual todos puderam fazer parte”. Nesse dia, “a bem-vinda de seu *adventus* o levou pela *Porta Triumphalis* num coche puxado por quatro cavalos em marcha sinuosa do início da Via Sacra ao *Forum Romanum*, e dali ao seu palácio”.^[230]

A vitória de Constantino marcou o fim de todo o sistema da Tetrarquia e o início de uma nova teologia política. A mudança mostrou-se quase que imediatamente. As regras do triunfo exigiam que Constantino fosse ao Capitólio para lá oferecer sacrifício a Júpiter. Constantino recusou-se.^[231] O império de Diocleciano havia sido construído sobre sacrifício e suas perseguições tiveram origem num sacrifício fracassado. Assim que derrotou Maxêncio, Constantino deixou claro que uma nova teologia política surgia: uma teologia política sem sacrifício. Era um sinal de sua “oposição ao sacrifício”, que ele manteria “consistentemente pelo resto de sua vida”.^[232]

Os padroeiros divinos de Diocleciano também estavam sendo destronados. Anos antes, a segunda Tetrarquia fora anunciada na Nicomédia debaixo da sombra de uma estátua de Júpiter. Em Roma, estátuas dos quatro tetrarcas originais estavam dispostas ao redor de uma estátua de Júpiter. Quando o Arco de Constantino foi inaugurado, três anos após tomar Roma, o imperador não foi retratado olhando para Júpiter, mas com suas costas viradas para o deus. [\[233\]](#)

Na batalha dos deuses, Júpiter não foi o vencedor. Não estava ainda claro para todos quem era.

4. POR ESTE SINAL

Às horas medianas do sol, quando o dia começa a declinar, ele disse que viu com seus próprios olhos, em pleno céu, sobreposto ao sol, um troféu de luz em forma de cruz unido a uma inscrição que dizia: com este vence. [\[234\]](#)

Eusébio de Cesareia, *VIDA DE CONSTANTINO*

Para Eusébio, a Batalha da Ponte Mílvia não tinha sido nada menos que um novo êxodo.[\[235\]](#) Porquanto como “nos tempos de Moisés e do piedoso povo dos hebreus, [Deus] ‘lançou no mar os carros do Faraó juntamente com seu exército e afogou no mar Vermelho a flor e nata de sua escolta de cavaleiros de elite’”, assim também, no século IV, “Maxêncio e o cortejo de hoplitas e doríforos[\[236\]](#) ‘se afundaram no mar como se fossem pedras’”. Tal qual ocorrera a faraó e suas hostes, Maxêncio se submergiu “como chumbo na água procelosa”. Constantino e os cristãos por ele libertos “obtiveram vitória de Deus”, assim, puderam unir-se em entoação do cântico de Moisés: “Cantemos ao Senhor, pois de modo grandioso foi glorificado. A cavalo e cavaleiro lançou ao mar. Tem sido socorro e proteção de minha salvação. Quem entre os deuses é igual a Ti, Senhor, quem igual a Ti? Glorificado nas coisas santas e formidável fazedor de portentos gloriosos?”. Quando Maxêncio tentou fugir das “divinamente assistidas forças de Constantino” cruzando o rio, sua ponte se tornou “um engenho catastrófico para si mesmo”. Assim como a

batalha de Moisés contra faraó, essa foi uma batalha de divindades: “o Deus deste [de Constantino] lhe assistia propício enquanto que aquele desafortunado [Maxêncio] munia contra si mesmo emboscadas e intrigas”. Eusébio viu na queda de Maxêncio a confirmação da sabedoria proverbial do Antigo Testamento: “Ele cavou um fosso, e o fez bem profundo, e cairá no buraco que abriu. As fadigas que se tomou se voltarão sobre sua própria cabeça, e sua iniquidade desmoronará sobre sua moleira”.^[237]

A comparação era multifacetada. Não apenas Maxêncio era como um faraó opressivo que havia abusado do povo de Roma, mas também Constantino havia entrado em Roma como um conquistador *cristão*. Seu soldado carregava um estandarte novo conhecido como *labarum*, uma longa lança tornada em forma de cruz com uma barra perpendicular, e “por cima de tudo, apoiava-se solidamente uma coroa entrelaçada de ouro e pedras preciosas”, na qual estavam inscritas as letras iniciais de *Christos*.^[238] Constantino usou a mesma insígnia em seu elmo.^[239] A travessia de Israel pelo mar foi, segundo o apóstolo Paulo disse (1 Coríntios 10.1-4), um batismo, uma transição do Egito para o deserto no rumo da terra da promessa. Para Eusébio, Roma fora batizada no Tibre.

VERSÕES CONFLITANTES

Exatamente o que aconteceu nos dias anteriores à Batalha da Ponte Mílvia tem sido discutido desde o início. O registro de Eusébio tornou-se a versão mais popular dessa

história. Constantino sabia que Maxêncio, assim como o babilônio Belsazar, lá dentro da cidade, estava conjurando todo tipo de magia e encantamentos contra seu rival. Ele próprio um homem religioso, Constantino percebeu que apenas seu exército não bastaria para deter tal ataque sobrenatural; ponderava então a que deus pediria ajuda. Já se convencera de que a política de perseguição de Diocleciano e Galério era ineficaz e até pior que isso. Mesmo no auge da perseguição, seu pai executou essa política de modo leniente e Constantino não esteve cego ao contraste entre a vida próspera e morte calma de Constâncio e o pânico delirante de Galério quando moribundo.^[240] O deus dos cristãos devia ser um deus muito poderoso, logo, recorrer a ele valeria o risco.

Suas expectativas foram atendidas quase imediatamente. Quando Constantino “começou a invocá-lo em suas orações, suplicando e implorando que se lhe manifestasse quem era Ele e que estendesse sua destra nas circunstâncias presentes [...] aparece-lhe um sinal divino de todo maravilhoso, ao qual seria difícil de dar crédito se fosse contado por outro”. Segundo a versão do imperador, “Às horas medianas do sol, quando o dia começa a declinar, ele disse que viu com seus próprios olhos, em pleno céu, sobreposto ao sol, um troféu de luz em forma de cruz unido a uma inscrição que dizia: com este vence”.^[241] Seu exército inteiro viu o sinal e todos ficaram “pasmos” com a visão do “portento”. Eusébio garantiu a veracidade desse relato dizendo que o havia recebido diretamente de Constantino:

“mas se é o imperador vitorioso o que, muito tempo depois, quando fomos honrados com seu conhecimento e trato, nos conta, ratificando mediante juramento a notícia a nós que estamos redigindo este relato, quem poderia hesitar em confiar nisto a que nos referimos, especialmente quando os próprios feitos posteriores estabeleceram, com seu testemunho, a verdade do narrado?”.^[242]

Na área de recepção ao público do Palácio do Vaticano, há quatro *Stanze di Raffaello*, sendo cada uma das quais decoradas com pinturas da escola de Rafael, mestre do Renascimento. A maior é a *Sala di Constantino*, ou Salão de Constantino, e seus afrescos representam episódios da vida (e lenda) de Constantino: a Batalha da Ponte Mílvia, a doação da Colina do Vaticano ao Papa Silvestre (o qual suspeitosamente se parece bastante com o patrono de Rafael, o Papa Júlio II) e, claro, a Visão da Cruz. Flanqueada pelas gravuras de dois papas, a *Visão* (pintada entre 1520 e 1524) mostra um Constantino assustado em armadura romana e de pé num pedestal, em frente à sua tenda de comandante. Ele estava começando a dirigir-se às tropas reunidas, mas algo o interrompeu. Suas mãos erguem-se em surpresa no que ele encara o céu com olhos escancarados. Três anjos seguram uma cruz na luz que atravessa as negras nuvens turbulentas, luz cujos raios brilhando na direção da distante Roma dobram como uma insígnia, com a inscrição EN TOYTO NIKA. Um dragão se contorce no céu, debatendo-se em ira, mas também em abjeta derrota. No século XVII, a pintura de Peter Paul

Rubens da conversão de Constantino usou o mesmo imaginário: luz do céu brilhando sobre um Constantino de armadura e suas tropas.

Essa parece ter sido a ideia que Eusébio tinha em mente e essa é a imagem que a maioria das pessoas tem da conversão do imperador. Anterior a Eusébio, contudo, Lactâncio, que foi mais próximo do imperador do que Eusébio por ter sido o tutor de seus filhos, registra uma história mais simples. Segundo seu relato, “Constantino foi advertido em sonhos para que gravasse nos escudos o sinal celeste de Deus e deste modo começasse a batalha”. Seguindo esse direcionamento, ele marcou os escudos com a letra grega *chi* (em forma de “X”), atravessou-a ao meio com uma linha perpendicular que encurvava no topo. O resultado foi a combinação *chi-rho* (que se parece com as letras latinas XP), as primeiras letras do nome de Cristo. Lactâncio diz que “com este emblema”, o exército “toma as armas”. [\[243\]](#)

As diferenças entre os dois relatos são óbvias. Eusébio não registra nenhum sonho, já Lactâncio não informa de onde Constantino tirou o “sinal celeste”, embora diga que Constantino tenha marcado os escudos de seus soldados com ele. Pelo relato de Lactâncio, a visão de Constantino poderia muito bem ter ocorrido em privado, enquanto Eusébio alega que todo o exército testemunhou o sinal.

Mesmo escritores pagãos ofereceram seus próprios relatos da experiência de conversão de Constantino. Escrevendo no final do século V, Zósimo dá um registro

detalhado da Campanha Italiana de Constantino, citando número de tropas, estratégia, posicionamento, geografia e outros detalhes. No entanto, ele nunca menciona a visão ou conversão de Constantino. Admite que Constantino se tornou cristão, mas a data que atribui ao evento é uma década e meia mais tarde, e alega que isso foi uma resposta a um horrível episódio político e familiar: a execução de seu filho, Crispo, e de sua esposa, Fausta.^[244] O relato de Zósimo é cronologicamente impossível, pois data a conversão de Constantino mais de uma década após ele ter começado a publicamente se identificar com o cristianismo. A tradução latina da história de Zósimo foi publicada no final do século XVI e a versão grega original foi publicada no século seguinte. Ela teve alguma influência na imagem de Constantino. Sem seguirem a Zósimo, muitos estudiosos modernos têm descartado a versão de Eusébio. Jakob Burckhardt insistiu que devemos desistir dela, assim como a todas as demais lendas de Constantino,^[245] e James Carroll a descreve como “história de aventura de um menino”.^[246] Para MacMullen, as diferentes versões são evidência de que a história transformou-se em lenda com o tempo.^[247]

IMPERADOR CRISTÃO?

Ao longo dos séculos, essa tem sido a “questão constantiniana” e ela ainda é um aspecto do enigma do século IV: o que aconteceu, se é que aconteceu algo, a Constantino na noite da véspera da Batalha da Ponte Mílvia? Teria ele se tornado um politeísta descompromissado? Seria

ele um monoteísta sincrético tentando dividir sua lealdade entre o Deus dos cristãos e Sol Invicto, o deus do sol? Seria ele um político cínico pronto a montar qualquer cavalo que o levasse adiante? Teria tido alguma “experiência religiosa subjetiva”?^[248]

Eusébio alega ter ouvido a história diretamente de Constantino, que a teria confirmado com um juramento. Embora seja possível desconsiderar o juramento, isso implicaria em presumir, da parte de Constantino, um nível de cinismo tão grande que seria difícil de acreditar. Por mais crédulo que Eusébio fosse, ele não foi o único a ter ouvido a história. Além de as moedas cunhadas em meados do século IV pelos filhos de Constantino retratarem a cena, Constantino contou a Eusébio um evento *público* testemunhado por soldados, ou seja, uma história que poderia ser confirmada ou desmentida por homens da comitiva de Constantino. Constantino pode ter mentido e dado falso testemunho; Eusébio pode ter mentido ou distorcido o que ouviu. Nenhuma dessas opções é plausível. A conclusão mais provável é que Constantino viu algo que tomou por sinal divino.

Constantino tinha um histórico de experiências místicas.^[249] Um panegírico anônimo proferido provavelmente por volta de 310 referencia uma visão anterior a Apolo. O orador lembrou ao César Constantino que ele havia, sim, “visto seu padroeiro, Apolo, acompanhado da Vitória, oferecendo-lhe uma coroa de louros, cada um dos quais representando uma predição de

trinta anos”. Referindo-se ou ao deus Apolo ou talvez ao imperador Augusto “deificado”, ele acrescentou: “Tu o viste, sim, e reconheceste-te na imagem daquele a quem os sacros poemas dos bardos profetizaram que pertenciam todos os reinos do mundo por direito. Isto se cumpriu, dado que tu és, ó Imperador, como ele: jovem, abençoado, nosso salvador e muito belo!”.^[250] Outros relatos dizem que, após o ano 310, Constantino mudou sua devoção de Marte, deus da guerra, para Sol Invicto, o deus sol, que também fazia as vezes de Apolo. Embora fosse um homem prático como qualquer homem de comando ou militar bem-sucedido, Constantino também era tão profundamente religioso à moda do século IV que sua religião frequentemente nos parece superstição.

Um Constantino religioso ou supersticioso não se inclinaria a insultar os deuses mudando os estandartes de seu exército na véspera de uma grande batalha. Os estandartes do exército romano eram objetos religiosos: eram venerados pelas tropas e se lhes atribuíam poderes de talismã, como eventualmente fizeram com o *labarum*.^[251] Mudar os estandartes anunciava uma mudança de devoção e lealdade de um padroeiro divino para outro. Constantino não teria mudado seus estandartes sem uma poderosa justificativa, tal como uma mensagem direta que ele cresse ter vindo de um deus diferente, talvez até mesmo de Deus. Geralmente, para os antigos, a guerra não era um simples exercício de poder ou de *realpolitik* secular. A guerra envolvia carnificina, e carnificina sempre tangenciava tabus

ritualizados. As forças de Diocleciano constituíam um “séquito sagrado”.^[252] Constantino também pensava assim a respeito de seu próprio exército. Exércitos venciam por intervenção divina, logo, a vitória de um exército era a vitória do deus do exército. Se a vitória militar dependia do padroado de um deus poderoso, seria de extrema insensatez abandonar os deuses no momento da peleja.^[253]

Não foi apenas o estandarte que mudou. Após o ano 312, o próprio Constantino mudou-se, cada vez mais, do paganismo ao cristianismo. Nos próximos capítulos, rastreamos essa mudança em suas políticas em relação à igreja, tanto na lei quanto em sua condução do império, mas, por ora, podemos notar a significância das mudanças em sua propaganda visual.^[254] O termo *propaganda* não é o mais adequado. Como já enfatizei repetidamente, os romanos do século IV eram tão religiosos que chegavam a ser supersticiosos. É anacrônico atribuir aos líderes políticos da época o mesmo tipo de postura irônica sobre legitimação religiosa que está frequentemente associada à palavra *propaganda*. Todos eles — Diocleciano, Galério, Maxêncio e Constantino — acreditavam em sua propaganda.

Fique-se claro que a iconografia de Constantino passava múltiplas mensagens. Pinturas o associavam aos “bons imperadores” do passado. Contrastando-se com os imperadores-soldados da Tetrarquia, Constantino sempre fez com que fosse retratado barbeado e jovial, como se fosse um Alexandre conquistador ou um novo Augusto a restaurar

as glórias do início do império.^[255] Ele era Constantino *Trachala*, ou Constantino do Pescoço Firme, um sinal fisionômico de sua força e firmeza.^[256] O pai de Constantino tomara para si o nome de Caio Flávio Aurélio Constâncio. Ao tomar esse nome, Constâncio associou-se à dinastia Flaviana, que foi de curta duração, mas Constantino manteve essa conexão. Seu nome completo era César Flávio Valério Aurélio Constantino Augusto. O título flaviano foi adotado com o intuito de cair nas graças da capital, que era salpicada de monumentos deixados pelos primeiros flavianos: o Templo da Paz, o Arco e as Termas de Tito e, o mais famoso, o próprio Coliseu. O próprio Arco de Constantino foi colocado na mesma área da cidade, alinhado com o Arco de Tito.^[257]

A mensagem religiosa da propaganda de Constantino era ambígua. Em 315, o Senado reconheceu a vitória de Constantino sobre Maxêncio com um arco honorífico, que declarava Constantino ser *liberator urbis* e atribuía sua vitória ao “instinto divino” (a frase latina é *instinctu divinitatis*). Embora a linguagem dos senadores tenha sido ampla o suficiente para comunicar tanto a cristãos quanto a pagãos, é significativo que não tenham citado Júpiter, Apolo ou Marte como as divindades inspiradoras.^[258] Além do que, a frase possuía um significado bastante conhecido no pensamento religioso romano. O clássico relato de Floro^[259] acerca dos crimes de Tarquínio, o Soberbo,^[260] e sua expulsão alega que o povo romano fora instado a resistir a

tirania por “instinto divino” (*instinctu deorum*), o mesmo instinto pelo qual Constantino agora havia sido inspirado a depor outro tirano. Cícero^[261] usou essa mesma frase, *instinctu divino*, numa discussão sobre adivinhação, quando descreveu o impulso que permite à alma ver o futuro devido à afinidade com os deuses (*deorum cognatione*). Após a vitória de Constantino em 312, um panegirista deu uma modificada na frase de Cícero ao elogiar o imperador por sua habilidade de compartilhar dos segredos da “mente divina” (*illa mente divina*), enquanto seu inimigo era assombrado pelas Fúrias (*pulsus Ultricies*).^[262] Em outras palavras, as inscrições do Senado reconheciam que Constantino estava em contato íntimo com algum poder divino que lhe conferia conhecimento de eventos futuros. Mesmo o Senado predominantemente pagão do ano de 315 reconhecia que o novo imperador era divinamente inspirado.^[263]

Símbolos pagãos continuaram a aparecer nas moedas cunhadas por Constantino e em outras representações, mas ele acrescentou símbolos explicitamente cristãos como o Chi-Rho e a cruz, os quais gradualmente substituíram os símbolos pagãos.^[264] Quando empregava simbolismo religioso pagão, eram coisas tipicamente associadas ao Sol/Apolo, mas mesmo estes foram removidos das cunhagens de Constantino entre 318 e 321, antes de ele conquistar o Império Oriental.^[265] O simbolismo pagão nunca desapareceu completamente da propaganda de

Constantino, pois o símbolo monoteístico do Sol continuou a ser empregado com dupla função, mas as significações pagãs retrocederam. Longe de serem centrais ao imaginário do império, foram reduzidos a símbolos; símbolos de poder e ainda potentes, sim, mas mais metáforas que realidades. [266] Assim como a inscrição em seu Arco, as inscrições, panegíricos e iconografia adotados após o ano 312 eram ambíguos o suficiente para serem aceitáveis tanto a pagãos quanto a cristãos. Deus era descrito como “a mais alta divindade” (*summa divinitatis*) e “qualquer que fosse a divindade no trono celeste” (*quicquid divinitatis in sede caelesti*). [267]

A ambiguidade era mais do que estar em cima do muro. Num mundo onde Diocleciano havia recentemente se identificado, de modo sério e sem sobra de dúvidas, com Júpiter, e onde os imperadores ocidentais eram conhecidos como “herculanos”, a recusa de Constantino em usar esses títulos e imaginário marcava um novo caminho. O Senado e os panegiristas não tinham certeza de qual divindade mantinha contato com Constantino, mas eles evitaram chamá-la Júpiter.

Àqueles que consideram trivial essa evidência, Andreas Alföldi sabiamente destaca:

O menor dos detalhes no traje imperial estava sujeito a um simbolismo que definia uma posição sacralizada pela tradição e regulada por regras precisas. Qualquer um que, de maneira irresponsável, viesse a adulterá-la sofreria as penalidades mais severas. Este seria o caso, especialmente, se alguém sem autoridade imperial pusesse na cobertura de cabeça do imperador um símbolo

de importância política tão séria quanto o monograma de Cristo. Alguém conseguiria imaginar, por exemplo, se o chapéu do rei da Inglaterra fosse, sem seu consentimento, adornado por um camareiro ou por um pintor da corte com uma suástica ou com um martelo e foice?^[268]

CRUZ NO CÉU

A evidência tangível, visual e objetiva é esta: antes do ano 312, a cunhagem de Constantino e seus estandartes militares honravam a deuses pagãos, particularmente Sol e Apolo. Após 312, ele adotou um estandarte cristão, bem como insígnias militares cristãs, e pôs símbolos cristãos em suas moedas, os quais gradualmente substituíram os símbolos pagãos. Algo aconteceu no meio tempo. Constantino disse que havia mudado devido a um sinal que recebera do Deus cristão. Seria verdade?

Eu acredito que a resposta é sim. Peter Weiss deu um relato bastante convincente da conversão de Constantino e de suas consequências, que funde as duas versões contemporâneas do ocorrido e lança bastante luz sobre toda a carreira de Constantino.^[269] As duas versões se referem, segundo Weiss, a dois incidentes distintos. A visão de Eusébio foi uma versão pública, testemunhada tanto por Constantino quanto por seus homens, quando o exército marchava “para algum lugar”. Isso provavelmente ocorrera na Gália, no ano 310, dois anos antes da Batalha da Ponte Mílvia, por volta da época quando outra evidência aponta que ele começou a se devotar ao deus sol invencível, o *Sol Invictus*.^[270] Constantino manteve a visão em sua mente por algum tempo, ponderando sobre o que ela significaria. Na

véspera da batalha crucial contra Maxêncio, ele teve um sonho. Quando o discutiu com alguns cristãos em sua comitiva, eles disseram que Cristo havia aparecido e deram uma interpretação cristã ao sinal que vira dois anos antes.

Weiss argumenta convincentemente que o sinal não foi o pergaminho voador^[271] imaginado por Rafael, Rubens e o imaginário popular, mas um halo solar, um arco-íris circular formado quando cristais de gelo na atmosfera refratam a luz solar. Durante um halo solar, o sol fica no centro do círculo e costuma irradiar luz em forma de cruz ou asterisco.^[272] No ano 310, Weiss conclui, “Constantino, juntamente com seu exército, inesperadamente testemunhou um fenômeno complexo de halo. Ele viu um halo com dois anéis, cada um dos quais com três sóis posições em formato de cruz ao redor do sol, arcos tangentes ou pontos de interseção com o círculo, presumivelmente uma cruz de luz mais ou menos distinta no meio. Ele o viu numa tarde de primavera, que é quando o fenômeno mais ocorre”.^[273] Uma cruz de luz no céu rodeada por uma “coroa”. Para cristãos do século IV, como isso poderia ser nada menos do que um sinal de conquista pela cruz?

O cenário de Weiss explica bastante sobre as subsequentes carreira e fé de Constantino: seu uso recorrente do sol e luz em retratações, sua tendência a usar ilustrações solares ao se referir a Cristo e fundir Cristo com o deus sol, seu senso de comissão divina e confiança no sucesso, sua devoção à cruz como sinal de vitória e

senhoria, além da iconografia do sol que aparece nas construções de Constantino e nas de seus descendentes. [\[274\]](#)

Se David Petraeus [\[275\]](#) tivesse recomendado um aumento de tropas no Iraque baseado num eclipse ou num sinal dos céus, teria sido forçado a fazer tratamento psiquiátrico e, depois, à aposentadoria precoce. Constantino, contudo, era um romano do século IV que, como todo mundo do seu tempo, acreditava que os deuses guiavam a humanidade com sinais e portentos. Ele viu *algo*, algo que interpretou como um sinal de que obteria vitória se se aliasse ao Deus dos cristãos.

CONSTANTINO, O CRISTÃO?

A conversão de Constantino é um aspecto da “questão de Constantino”. Uma pergunta maior e mais importante é se essa experiência, o que quer que ela tenha sido, afetou sua conduta pessoal e política. Após ter derrotado Maxêncio, ele se conduziu como um cristão? Sua conversão foi uma conversão *real*?

Historiadores modernos, como H. A. Drake aponta, frequentemente projetam noções muito modernas de conversão, como as encontradas em William James e Arthur Darby Nock, em um período como o século IV e esperam que Constantino tenha experimentado uma epifania espiritual como o que Nock, em uma de suas frases mais impactantes, chamou de “um limpo e belo novo frescor”. [\[276\]](#) Talvez Constantino tenha, sim, passado por uma experiência

assim, mas a pergunta mais importante é se esse é o modelo correto de conversão para aplicar a um comandante romano do século IV. Embora escritores posteriores, e talvez até o próprio Constantino, tenham visto paralelos entre a visão do imperador e a experiência de Paulo na estrada para Damasco, está claro que as duas experiências foram bem diferentes e produziram efeitos distintos.

As concepções modernas de conversão frequentemente assumem uma dicotomia entre as esferas políticas e religiosas que é alienígena ao século IV. Não há qualquer motivo para negar que a visão de Constantino tenha sido uma epifania tanto política quanto espiritual. Como escreve Drake: “Três séculos e meio antes, sob semelhante pressão para encontrar um contrapeso para a pesada dependência que, até então, tivera do exército para legitimar sua reivindicação de poder, o primeiro Augusto virou-se, instintivamente, para o Senado. No novo clima do império tardio, Constantino igualmente virou-se instintivamente para os céus”.^[277] Constantino sabia que sua posição no império dependia de seus exércitos altamente competentes e bem-sucedidos. Também sabia, tendo visto o exemplo do próprio Diocleciano, que a pura força bruta era insuficiente para a ordem política. Sabia também que o império enfrentava um “problema de cristãos” e havia testemunhado o completo fracasso da tentativa de resolução de Diocleciano. A interpretação cristã do halo solar desatou o nó político. Do ano 312 em diante, tinha, inseparavelmente, tanto um chamado e missão

pessoal quanto um programa político. Não é contradição alguma dizer que Deus tanto chamou a Constantino quanto que ele “emerge como um dos vários pretendentes ambiciosos e talentosos que buscavam uma fórmula para reconciliar a necessidade imperial por justificação religiosa e a recusa dos cristãos em honrar qualquer outra divindade”.

[278] Constantino havia descoberto um modo de resolver o problema cristão. Não apenas ele cessaria de perseguir, mas também promoveria a igreja ativamente. Não era apenas boa política; o Deus dos cristãos, cria Constantino, dera-lhe um sinal de que essa era a coisa *certa* a se fazer.

Nunca saberemos com exatidão o que Constantino experienciou nos anos de 310 e 312. Mas nós não precisamos. Mais importante para avaliar a sinceridade de Constantino é a questão de suas palavras e ações após 312. Ele falava como um cristão após sua conversão? Agiu como um?

Zósimo certamente achava que não. Ele caracterizava o imperador como pouco confiável em suas alianças, viciado em luxos, perdulário em suas finanças e destrutivo para a segurança do império. [279] A análise de Zósimo influenciou Voltaire, que escreveu em seu *Dicionário filosófico* que Constantino havia sido um “patife”, além de “um parricida que sufocou sua esposa numa banheira, matou seu filho, assassinou seu sogro, seu cunhado e seu sobrinho”, também “um homem inflado de orgulho e imerso em prazeres”, assim como “um tirano detestável, bem como seus filhos”. Mas Voltaire reconheceu que Constantino não

poderia ter chegado aonde chegou sem um bom tino, que foi manifestado em uma “carta beligerante”, enviada a Ário e a Alexandre de Alexandria, instando-os para que cessassem com esse “assunto frívolo” que era o debate acerca da divindade do Filho.^[280] Burckhardt achou Constantino um “gênio” e não se ressentiu do título tradicional “o Grande”, mas argumentou que Constantino fora “movido incessantemente por ambições e desejo de poder”. Ele teria sido um “assassino egoísta que teve o grande mérito de conceber o cristianismo como potência mundial”. Sua única preocupação era o sucesso, apesar de ele ter tido uma “superstição” em favor de Cristo.^[281] Semelhantemente, James Carroll alega Constantino ter sido “infinitamente sagaz” em fazer uso da igreja cristã como fez.^[282] Edward Gibbon quis dar um “quadro equilibrado”, que combinava as virtudes celebradas pelos que promoveram Constantino com os vícios denunciados pelos que o detravam, mas Gibbon acabou simplesmente mostrando um Constantino esquizofrênico cuja grandiosidade dos primeiros dias deram lugar à sensualidade na velhice. Gibbon nos dá um Constantino jovem eusebiano e um Constantino idoso zosimiano.

O romance fantasticamente popular de Dan Brown, *O Código da Vinci*, continua na mesma linha e vai um pouco mais além. Para as personagens tão supostamente estudadas de Dan Brown, e talvez até para o próprio Brown, Constantino fora um pagão durante toda a sua vida e sua decisão de apoiar o cristianismo não teria sido nada mais do

que “apoiar o cavalo que venceria”. O simbolismo pagão continuava a dominar a iconografia constantiniana, segundo a personagem de Brown, e a mudança do dia santo para o domingo simboliza sua aderência continuada ao deus Sol. Constantino era o responsável por elevar o humano Jesus ao estado de divindade com o intuito de calçar seu poder imperial: “Ao publicamente endossar Jesus como o Filho de Deus, Constantino transformou Jesus em uma divindade que existia além do escopo do mundo humano”. Para se certificar de que a igreja se conformasse ao Jesus divino de Constantino, ele convocou o Concílio de Niceia, suprimiu todos os evangelhos antigos e compilou o cânon do Novo Testamento. [\[283\]](#)

Alguns pedaços e recortes das avaliações pagãs e pós-iluministas acerca do cristianismo de Constantino são comumente invocados por teólogos contemporâneos, o que evidencia como a discriminação contra Constantino cruza o espectro cultural, de romancistas populares a teólogos sofisticados. O teólogo Craig Carter não é nenhum Dan Brown, mas ele é quase tão hostil quanto para com o primeiro imperador cristão e dá um relato quase tão distorcido da carreira de Constantino. Carter argumenta que o apoio que Constantino deu à igreja nada tinha a ver com suas reais convicções, pois tinha sido uma decisão racional de política. De modo mais condenatório ainda, Carter alega que Constantino nunca realmente promovera a fé cristã em si; antes, aderiu a uma espécie de monoteísmo sintético que poderia unir pagãos e cristãos sob um mesmo império.

Ele “nunca teve muito o que dizer sobre Jesus”, Carter alega.^[284]

CONSTANTINO EM SUAS PRÓPRIAS PALAVRAS

Eu discordo. Os escritos do próprio Constantino revelam, em meu julgamento, um governante seriamente cristão.^[285] Constantino não exhibe a acuidade polêmica de um Atanásio, nem a sutileza de um Gregório de Nissa, mas isso não é surpreendente, dado o seu passado e sua vocação. Segundo Eusébio, ele havia sido educado nas artes clássicas liberais,^[286] uma alegação consistente com sua presença na corte de Diocleciano, uma corte onde filósofos eram bem-vindos. Após o ano 312, Eusébio nos informa, Constantino tornou-se um estudante das Escrituras, ouvindo os doutores e passando longas horas em estudos e leituras.^[287]

Uma simples convicção era central às crenças de Constantino: o Deus cristão era o juiz celestial que, na história, opunha-se àqueles que se lhe opunham. Ele acreditava que Deus destruía aqueles que destruíam seu templo. Convencido pelos argumentos de Lactâncio a respeito da vingança de Deus contra imperadores que perseguiram sua igreja, ele temeu despertar essa ira.^[288] Lactâncio, que havia escrito uma história das perseguições baseado nessa convicção, não era nenhum simplório. Conhecido como “o Cícero cristão”, foi o primeiro a escrever na norma culta do latim, o primeiro a escrever uma

“teologia sistemática”, em suas *Instituições divinas*, e o detentor de uma posição imperial como professor de retórica na Nicomédia. Ainda assim, ele partilhava da convicção de Constantino de que Deus frustra os inimigos da igreja e abençoa aqueles que a defendem, apoiam e são seus amigos. Eusébio aderiu à mesma convicção. Isso era uma parte essencial da teologia da igreja mártir, uma das bases para sua completa confiança de que, um dia, seu sangue seria vingado.

Constantino também se preocupava que a igreja se destruísse a si mesma, que os ataques contra o templo de Deus viessem dos próprios sacerdotes de Deus. Assim que tomou controle do Império Ocidental e decretou que a igreja cristã seria tolerada como o era o paganismo, Constantino foi saudado com um apelo dos donatistas, que queriam que ele interviesse na crise do norte da África. Tão logo assegurou o Império Oriental, ao derrotar Licínio (ano 324), a controvérsia ariana estourou. Controvérsias ferozes na igreja entristeciam a Constantino por vários motivos, sendo um deles, certamente, político. Constantino era um político formidável^[289] e suas cartas revelam um imperador que, não surpreendentemente, tinha interesse no ganho e manutenção do poder, na preservação da saúde e unidade do império, e na determinação de como a igreja se encaixava em seus objetivos políticos. Constantino cria que uma igreja unificada era essencial para preservar a saúde do império. Como Diocleciano, ele continuava a pensar na religião em termos políticos: do mesmo modo que os

antigos sacerdócios mantinham propícios os deuses, assim também o ministério de padres e bispos cristãos evitariam que o Deus cristão se desagradasse com Constantino. [\[290\]](#)

O raciocínio de Constantino aqui foi menos sociológico do que sugerem muitos dos relatos modernos. Quando repreendeu os cristãos por suas querelas, não estava argumentando que a igreja deveria permanecer unificada a fim de funcionar como cola do poder imperial. Uma alegação assim não faria sentido algum, já que a população cristã no tempo da conversão de Constantino, apesar de coesa e bem organizada, era de 10% a 15% da população do império. [\[291\]](#) A igreja não seria cola suficiente para juntar o império. O argumento de Constantino era diretamente teológico: Deus se desagradaria das divisões na igreja e, em ira, pensava Constantino, poderia derramar sua vingança em ambos, igreja e imperador. Constantino, operando sob premissas similares às de Diocleciano, aprendera dele que política e teologia estavam inextrincavelmente mescladas. Constantino tinha uma teologia política distinta da de Diocleciano, mas ela era igualmente política e igualmente teológica.

Para Constantino, era especificamente a adoração “católica” que manteria o império a salvo. Após frustrarem-se seus esforços para sanar o cisma dos donatistas, escreveu a um oficial ameaçando de ir a África a fim de resolver as coisas pessoalmente. “Por meio de diligente exame”, escreveu Constantino em tom quase petulante, “eu vou me inteirar completamente das coisas que algumas

peças, em tempo presente, mediante os encantos de suas mentes ignorantes, supõem que conseguirão manter ocultas; coisas estas que eu arrastarei de volta à luz. Essas mesmas pessoas que ora agitam o povo em guerra tal que faz com que o Deus supremo não seja adorado com a veneração que merece, eu as destruirei e cortarei em pedaços”.^[292] Numa carta endereçada a Ablávio^[293] datada de 314, ele delineou sua intenção de convocar os bispos e padres para o Concílio de Arles a fim de lidarem com a controvérsia donatista, severamente criticando, outra vez, aqueles que causavam guerra no seio da igreja. “Confesso a Vossa Senhoria”, escreveu o imperador, “visto que estou bem ciente de que também sois adoradores do Altíssimo Deus, [...] de modo algum considero correto que as contendas e altercações dessa natureza me sejam ocultadas”. O imperador temia que “Deus poderia se indispor não apenas contra a raça humana, mas também contra mim, sob cujo cuidado, por seu divino decreto, Ele confiou a direção de todos os assuntos humanos, e, em sua fúria, sua providência poderia vir a ser diferente do que tem sido até aqui”. As divisões na igreja o deixavam temeroso e ele dizia que apenas poderia estar “verdadeira e completamente sem ansiedade e sempre esperançoso pelas coisas mais excelentes e prósperas da sempre presente generosidade do poderosíssimo Deus” se ele pudesse garantir que “todos, em união e concórdia fraternal, adorem ao santíssimo Deus com o louvor e a adoração da religião católica, que Lhe são devidos”.^[294] Os pagãos acusavam a

igreja de pôr o império em perigo, pois os cristãos não honravam os deuses ancestrais, mas Constantino lhes desdiz a crítica, pois acreditava que sua própria segurança — e, portanto, do próprio império que fora confiado em suas mãos — dependia de a igreja manter a correta adoração ao Deus cristão, a qual envolvia, pelo menos, unidade.

No ano 324, numa carta conciliatória endereçada a Alexandre de Alexandria e a Ário, logo no início da controvérsia ariana, Constantino retornou a esse tema e empregou explicitamente linguagem paulina concernente à unidade do corpo: “Começada a controvérsia, suspendeu-se a assembleia; e o sacrossanto povo, dividido cada qual sob uma bandeira, distanciou-se da harmonia que tem um corpo comum. Assim, pois, que cada um de vós, brindando o perdão de comum acordo, acolha o que vosso conservo em justiça os aconselha”.^[295] Quando a controvérsia ariana arrastou-se por mais uma década após Niceia, Constantino convocou os bispos ao Concílio de Tiro, escrevendo-lhes para que se lembrassem de seu dever para com a unidade: “Não deixaria de ser, quiçá, uma coisa acorde com a prosperidade da hora presente, além de sobremaneira conveniente, que a Igreja Católica estivesse sem convulsões e que os ministros de Cristo se mantivessem a salvo de todo tipo de censura”.^[296] Constantino reconhecia que manter a unidade na igreja exigia tolerância e paciência. Em sua intervenção final na controvérsia donatista, abandonou seu tom ameaçador inicial e instou aos bispos para que não

pagassem o mal com o mal; antes, que suportassem seus inimigos com paciência.

Constantino poderia ter encontrado ampla base no Novo Testamento tanto para essa ênfase como para uma resposta mais acalorada à desarmonia. Nada provocava a ira de Paulo mais imediatamente ou mais acentuadamente do que a divisão dentro do corpo de Cristo. O perplexo “está Cristo dividido?” de Paulo é um resumo fiel da perspectiva de Constantino nessas cartas. Há até mesmo alguma semelhança aqui com a visão que Agostinho teve mais tarde sobre a natureza da justiça e a *res publica*. Um Estado é verdadeiramente um Estado apenas quando ele incorpora a justiça. Sem justiça, um Estado é apenas uma quadrilha oficializada. Justiça significa dar a todos sua parte por direito; “todos” aqui incluindo a parte mais importante do Estado: o próprio Deus. Sem a adoração correta, não há justiça, nem Estado.^[297] Onde Agostinho e Constantino diferiram profundamente foi nos resultados que esperavam obter. Constantino e seus apoiadores teológicos estavam empolgados com a vitória da igreja, então acreditavam que um império cristão só poderia ir de vitória em vitória. “Sucesso”, como John Howard Yoder acusa, tornou-se o critério central da ética política cristã.^[298] Um século depois, Agostinho tinha uma visão melhor. Constantino esperava que seu governo fosse mantido pela correta adoração ao verdadeiro Deus, mas Agostinho via diante de seus próprios olhos um império supostamente ortodoxo ruir. Constantino tinha razão: Deus é o juiz. Agostinho concordava, mas

igualmente enfatizava quão insondáveis são os seus juízos, e quão inescrutáveis, os seus caminhos.

IMPERADOR MISSIONAL

O imperador se preocupava com os conflitos internos da igreja também porque isso dava munição aos pagãos para atacarem a igreja e motivo para permanecerem pagãos. Divisões interferiam com a missão universal da igreja. Uma carta aos bispos Eusébio e Teógnis (324) celebrava a união de vários povos no império e expressava o desalento do imperador sobre a desunião dos cristãos. Chamando-se a si mesmo de “conservo” do Deus cristão, lembrou os bispos do “juramento de sua salvação, que tomei para cuidado meu com toda a sinceridade, e pelo qual nós não apenas conquistamos as forças armadas de nossos inimigos, mas também suas almas a fim de demonstrar a verdadeira fé do amor do homem”. O grande sucesso de Constantino, contudo, foi “a renovação do *oikoumene*”. Ele se maravilhava que “tantos povos pudessem vir a ter a mesma mente, povos estes que ainda ontem eram ignorantes de Deus”. Contudo, essa maravilha era diminuída pelas brigas mesquinhas que infestavam a igreja: “Pensem no tanto que poderiam ter aprendido se nenhuma sombra de porfia lhes houvesse sobrevindo! Por que, então, meus amados irmãos, digam-me, por que eu lhes trago uma acusação? Nós somos cristãos, mas ainda assim estamos dilacerados por lamentáveis desacordos”. [\[299\]](#)

Na abertura do Concílio de Niceia, ele lembrou os bispos da urgência da unidade cristã e observou que sua desunião trouxera calúnia ao corpo de Cristo. Disse que “sua súplica” era poder “gozar de vossa presença unida”. Ao ver os bispos reunidos, acrescentou que “devo render graças ao rei universal” por lhe outorgar ver “todos aqui juntos e contemplar o sentimento comum e concorde de todos”. Constantino alertou os bispos para que fizessem bom uso da eliminação dos tiranos que os perseguiram e suplicou-lhes que resistissem ao diabo, o qual, na mente de Constantino, estava sempre associado a conflito: “A guerra ímpia suscitada pelos tiranos foi terminada de uma vez pelo poder do Divino Salvador, então, que o maligno demônio não se valha de outros meios para cobrir a lei divina de calúnias”. A blasfêmia que tinha em mente era “a perturbação interna da Igreja de Deus”, a qual ele considerava “mais dura do que qualquer guerra ou qualquer terrível combate, e este assunto está tomando uma perspectiva muito mais nociva que os assuntos externos”. Sabia que havia se saído vitorioso pela “aquiescência e concurso do Onipotente”, mas pensava que, após o término da batalha, “não restava outra coisa senão render graças a Deus e regozijar com todos os libertados por Ele, através de mim”. Ao invés disso, recebeu lastimosas e inesperadas informações, a saber, “de vossa dissensão”.

Ansioso por curar as divisões, “sem vacilação, mandei chamar a todos vós”. O gozo de Constantino só seria completo quando visse os bispos “amigavelmente unidos

em um único e comum espírito de identidade e de paz; e ser-vos-ia muito apropriado, como gente consagrada a Deus, apregoar esse espírito aos demais”. Terminou seu discurso com uma exortação para que superassem suas diferenças o mais rápido possível: “Assim pois, caríssimos sacerdotes de Deus e fiéis ministros de nosso comum Senhor e Salvador de todos, não deixeis de dar começo, desde agora mesmo, à abordagem franca dos motivos da disputa entre vós e à desamarração de toda a teia complexa de controvérsias, sempre de acordo com as leis da paz. Pois, deste modo, agireis de modo mais agradável a Deus onipotente, e também a mim, vosso conservo, rendereis um favor sobremaneira grande”.^[300] Lembrou a assembleia de que “seria algo horrível, muito horrível, se, agora que cessaram as guerras e ninguém ousa nos oferecer resistência, nós começássemos a nos atacar e, assim, dar motivo de prazer e risadas ao mundo pagão”.^[301]

Constantino não era apenas um cristão; ele era um cristão *missional*.

IDEIAS DE CONSTANTINO SOBRE CRISTO

Constantino frequentemente usava expressões ambíguas como “altíssimo Deus”, “Poder Divino”, “Providência” e “Deus Supremo” em suas correspondências, mas essas expressões também deveriam ser vistas em seu contexto histórico. A Roma do século IV era um mundo de muitos deuses e a noção de que havia um único Deus supremo além e acima de todos não apontava ao deísmo

moderno, mas ao monoteísmo ou “henoteísmo”.^[302] Constantino não fugiu de polêmicas fortes contra o paganismo. Ainda assim, estava ciente de que seu império ainda era pagão em grande parte; expressava-se, então, de modo a minimizar ofensas, especialmente quando se dirigia a uma audiência de pagãos.

Em certo sentido, não é muito surpreendente que encontremos comparativamente poucas referências explícitas a Jesus nos escritos de Constantino. Até onde sabemos, ele não possuía um diário espiritual, tampouco escreveu hinos ou poesia mística. A maior parte dos escritos que temos da mão de Constantino consiste em correspondência oficial a bispos ou a governantes civis subordinados, um gênero de escrita que não é famoso por floreios piedosos. Dada a natureza da maior parte dos escritos de Constantino ainda existentes, o aspecto que chama a atenção é como ele frequentemente aborda temas teológicos, especificamente cristãos. Ouso dizer que se encontrariam mais referências a Cristo nos pronunciamentos oficiais de Constantino do que se encontrariam em *O Federalista*.^[303]

No ano de 314, na carta convocando os bispos para Arles, ele repetidamente se referiu a “Cristo, nosso Salvador” e alertou que a “misericórdia de Cristo” havia abandonado os endurecidos donatistas. Expressou surpresa pelo fato de os donatistas terem apelado para que ele julgasse esse caso, uma vez que ele próprio estava sob juízo, aguardando o “julgamento de Cristo”. Esperava que

uma assembleia de bispos sanasse a divisão, já que bispos só poderiam falar ou ensinar segundo haviam aprendido do “ensinamento de Cristo”. Ele acusava os donatistas de serem traidores da igreja e perguntava-se o que o testemunho deles revelava da importância que davam a “Cristo, o Salvador”.^[304] Em outro lugar, elogiou Eusébio por seu tratado sobre a Páscoa, pois este explicava muito claramente sobre “os mistérios de Cristo”.^[305] Em outra carta a Eusébio, ele o lembrou dos tiranos que outrora perseguiram os “servos de nosso Salvador”.^[306] Instou Alexandre e Ário a resistirem às “tentações do diabo”, que levavam a dissensões, e para que reconhecessem que “nosso grande Deus e Salvador comum de todos concedeu luz a todos nós”.^[307] Ao resumir os achados do Concílio de Niceia no dia da Páscoa, ele distinguiu a igreja do judaísmo, dizendo que “outra é a via que recebemos do Salvador”.^[308] Após Niceia, escreveu para a igreja de Alexandria a fim de expressar seu horror para com os erros de Ário, para expressar sua gratidão a Deus pela sabedoria do concílio e para expressar que “rogo a Deus que perdoe o atrevimento de alguns, em sua enormidade de blasfêmias que foram vomitadas contra a honra do Salvador, a esperança de nossa vida”.^[309]

O Deus de Constantino não apenas é o Salvador, mas também é Ele o Deus que salvou pela cruz e paixão de seu Filho encarnado. No ano 325, durante a peregrinação de Helena, mãe de Constantino, à Palestina, escavadores

descobriram uma tumba que acreditaram ser o túmulo de Jesus. Relatos posteriores acrescentam que eles também encontraram três cruzes, sendo uma das quais identificada, após testes controlados, como a cruz de Jesus.^[310] O resfolegado Constantino escreveu a Macário^[311] contando da “graça do Salvador” em lhes dar esse “monumento de sua santíssima Paixão”.^[312] Constantino aceitou pessoalmente as decisões cristológicas do Concílio de Niceia. Alegou que a voz dos bispos reunidos era equivalente à voz de Deus e, embora não deva ter sido ele, como alguns já alegaram, que tenha sugerido o uso de *homoousios* como a palavra credal apropriada, ele entendeu e defendeu as resoluções nicenas.

Constantino acreditava que um dos atos centrais de Deus em Cristo era restaurar o “são entendimento”^[313] aos seres humanos, consequentemente enfatizando o ensinamento de Jesus e a necessidade da Escritura. Numa carta de 332, instando o povo de Antioquia a desistir de seus esforços de chamar Eusébio para ser seu bispo (tirando-o, assim, de Cesareia)^[314], ele se referiu à “palavra e doutrina de nosso Salvador, que nos apresentam modelo de vida”.^[315] Repreendeu os arianos por confessarem e crerem em coisas “contra a autoridade da Santa Escritura”.^[316] Ele agia com essa fé quando providenciou cinquenta cópias da Bíblia para as igrejas sob o cuidado de Eusébio.^[317]

Pelo relato de Eusébio, Constantino orava regularmente e até mesmo erigira uma espécie de tabernáculo mosaico fora do acampamento de seu exército, para onde se retirava a fim de orar antes da batalha.^[318] Além de ser generoso com os pobres e viúvas, também tratava os prisioneiros com humanidade.^[319] Reconhecia sua completa dependência de Deus^[320] e tinha um forte senso pessoal de destino. Acreditava que havia sido escolhido não apenas para livrar a igreja da perseguição, mas para espalhar a verdade de Deus por todo o mundo.^[321] Constantino cria que seu chamado era o de proclamar o Filho de Deus aos romanos.^[322]

ORAÇÃO À ASSEMBLEIA DOS SANTOS^[323]

Eusébio registrou que Constantino pregava com tanta frequência que seu palácio virtualmente se tornou um templo, mas ele também acrescenta que os membros da corte imperial achavam a pregação do imperador entediante. Eusébio prometeu providenciar exemplos de sermões de Constantino, mas, infelizmente, ele só anexou um em sua *Vita Constantini*. Deseja-se que houvesse mais, mas é o suficiente. A autenticidade de sua “Oração à Assembleia dos Santos”, também conhecida como o “Sermão de Sexta-Feira Santa” de Constantino, tem sido objeto de dúvida;^[324] a datação ainda é controversa e o manuscrito existente do sermão é complicado pelo fato de ser uma tradução grega de um original latino. Ainda assim,

a maioria dos estudiosos hodiernos aceitam o sermão como genuíno e escrito por Constantino, apesar de, indubitavelmente, tê-lo sido com a assistência de mestres cristãos de sua corte. [\[325\]](#)

Estudiosos têm feito um pente-fino na “Oração” em busca de sinais de afinidades arianas e de pistas da teologia de império de Constantino. Há material no sermão para essas pesquisas, mas o meu interesse é mais tradicional e básico. Minha pergunta é: seria a “Oração” obra de um cristão? Mais modestamente: seria, pelo menos, a obra de alguém que quisesse ser *considerado* um cristão?

Embora o sermão tenha sido pregado para um público de cristãos, ele foi, em boa parte, uma extensa polêmica apologética contra o paganismo que se valeu de Platão e Plotino, [\[326\]](#) incluiu uma análise complexa da *Quarta Écloga*, de Virgílio, e uma discussão de uma profecia em acróstico da Sibila Eritreia, [\[327\]](#) deu um resumo dos argumentos de Lactâncio concernentes às mortes dos perseguidores (secção 24) e, por fim, mostrou um interesse no mundo natural, assim como em história e ética.

As partes iniciais do sermão fornecem uma defesa genérica do monoteísmo. A criação é diversificada porque Deus tudo criou a partir de diferentes elementos (sec. 13), mas ela é harmonizada pelo único Criador. Apenas o monoteísmo consegue garantir a “concordia harmoniosa do todo” (sec. 3). O paganismo politeísta não era apenas filosoficamente indefensável por produzir “injustiça e

incontinência, que vociferam contra as boas obras e modos”, não, ele era também mau, pois tão vil o paganismo se tornara que os pagãos não mais sacrificavam apenas “criaturas irracionais”, mas também seres humanos: “segundo as leis egípcias e assírias, a pessoas sacrificavam almas justas a ídolos de bronze e barro”. Mênfis e Babilônia pagaram o preço por isso: “eu mesmo me fiz presente lá e vi, fui testemunha ocular da miserável fortuna dessas cidades”. Constantino recorda-se que “Mênfis era baldia”. Ela fora destruída desde os tempos de Moisés não por “flechas atiradas ou javelinas lançadas, mas apenas por justas preces e mansa adoração” (sec. 16). Por causa de sua “violência ontológica”,^[328] o politeísmo era incompatível com a paz e trazia, inevitavelmente, violência, inveja e ganância, pois os deuses buscavam “dominar segundo seu poder”, assim como se via nos mitos antigos. Apenas um único governante divino pode garantir harmonia e retidão moral (sec. 3).

Ao passo que o sermão avança, fica claro que Constantino estava também interessado em assuntos especificamente cristãos. Ele demonstrou que estava ciente quanto à questão da geração divina, que era central às disputas arianas e à ortodoxia nicena.^[329] “Por que Jesus é chamado de o Filho?”, ele perguntou. “De onde vem essa geração da qual falamos, se Deus é realmente um e incapaz de união com outro?” Ele respondeu distinguindo entre dois tipos de geração: “uma é o modo do nascimento natural, que é conhecido por todos nós; a outra é o efeito de uma

causa eterna, cujo modo é visto pela presciência de Deus e por aqueles dentre os homens que Ele ama. Pois aquele que é sábio reconhecerá a causa que regula a harmonia da criação” (sec. 11).

O Filho unigênito de Deus veio para libertar os seres humanos dos males do passado e para restaurar o sãõ entendimento da raça. Mais adiante, Constantino abordou a encarnação, vida, ministério e morte de Jesus e explicou algumas profecias do Antigo Testamento concernentes à sua vinda. Mencionou a escolha dos apóstolos, seus milagres e seu ensinamento. No clímax de sua vida, Jesus foi à cruz não por seus crimes, como diziam os pagãos, mas para obter vitória sobre o pecado; vitória esta que inspira confiança entre as dificuldades da vida. Sem dúvida alguma, foi pensando nos mártires que Constantino também disse que o apoio da fé não vacila mesmo em meio às “aflições de males”. Quando Deus toma para si uma alma e “toma assento no intelecto”, essa pessoa “torna-se invencível, portanto, essa alma que possui essa invencibilidade em seu intelecto não será derrotada pelos males que a circundam”. O próprio Deus é o grande exemplo: “isso nós aprendemos da vitória de Deus que, exercendo sua providência sobre todas as coisas, sofreu a iniquidade cega dos ímpios sem ser derrubado por sua aflição; antes, vestiu-se dos maiores símbolos da vitória e de uma eterna coroa em resposta à perversidade” (sec. 15).

Ao invés de violência, ganância e brutalidade, Deus traz, em Cristo, paz e justiça. É sinal que a maré das

sensibilidades mudou quando, caminhando ao fim de sua “Oração”, um imperador romano podia dizer “esta é, de fato, sabedoria celestial: escolher ser ferido ao invés de ferir e, quando necessário, sofrer dano ao invés de causá-lo” (sec. 15), ou quando o mesmo imperador insiste, ao escrever para Sapor, xá da Pérsia, que o único sacrifício que o verdadeiro Deus deseja é “uma mente pura e alma sem mácula”, “equidade e doçura”, humildade e resignação. [\[330\]](#) Ele havia se recusado a sacrificar no Capitolineo em 312. Na “Oração”, explica parte do motivo: havia entrado num mundo sem sacrifício e havia abraçado uma fé que proclamava o fim do sacrifício.

ISOAPOSTOLOS

Quando Constantino morreu, em 337, pouco após o seu batismo, ele foi enterrado na Igreja dos Apóstolos, em sua cidade epônima de Constantinopla, “a Nova Roma”. Cercando seu túmulo, há outros doze túmulos, o que é indicativo da convicção de Constantino de que ele era o décimo terceiro apóstolo, ou seja, encarregado, assim como Pedro e Paulo, de estender o evangelho a uma nova região do globo, de converter o Império Romano.

Há um outro modo de ler o arranjo do túmulo de Constantino: ele não era tanto um tredécimo apóstolo, mas via a si mesmo como um *alter Christus*. Outras evidências apontam na mesma direção. Alguns cristãos se perguntavam se o sinal celeste da cruz que Constantino testemunhara cumpria a profecia de Jesus acerca do “sinal

do Filho do Homem no céu”, que precederia sua Segunda Vinda. Constantino pode ter pensando o mesmo. Se ele não identificava seu império com o próprio reinado de Cristo, é possível que o enxergasse como um prelúdio do Segundo Advento.^[331] O interesse de Constantino por localizações na Palestina associadas a Jesus cresceu ao longo dos anos, tendo ambos ele e a mãe patrocinado a construção de igrejas lá.^[332] Ao doar “ornamentos e bordados” a igrejas de Belém e Jerusalém, Constantino “essencialmente incorporou toda a vida de Jesus na terra às suas próprias tradições familiares”.^[333] Quando a Igreja do Santo Sepulcro foi dedicada, o fervor de um certo bispo superou seu bom senso e ele declarou que, no reino futuro, Constantino reinaria juntamente com Jesus.^[334]

Por toda a sua Nova Roma, Constantino deixou pistas dessa mesma identificação. “Embora nomeada como o imperador”, escreve Raymond Van Dam, “Constantinopla também era conhecida como ‘Christoupolis’, a ‘Cidade de Cristo’. Num novo fórum, o imperador erigiu uma gigantesca estátua de si mesmo no alto de uma coluna de pórfiro”. Conta-se que Constantino pusera “uma relíquia da Vera Cruz em sua estátua, o que, inclusive, levou alguns a oferecer-lhe orações ‘como se para um deus’”. Além disso, “sobre a entrada do palácio, Constantino pendurou um quadro representativo de si e de seus filhos com uma cruz por sobre a cabeça de todos e uma serpente sob seus pés. O quadro comemorava o sucesso militar do imperador por sobre Licínio, um rival imperial a quem ele já tinha

caracterizado uma vez como ‘uma serpente’”. A imagem “apresentava o imperador como outro salvador, que havia derrotado o mal com o auxílio da cruz”.^[335]

Tudo isso parece muito condenável; mais uma expressão da *superbia* romana do que da *humilitas* cristã. Esses ícones expressavam o senso de missão de Constantino, que passava dos limites, algumas vezes. O imperador tinha uma elevada opinião de si mesmo, um senso de destino, uma profunda convicção de sua própria importância na história do reino de Cristo. Ainda assim, em certo sentido, tudo isso é perfeitamente ortodoxo. Jesus Cristo é a cabeça de um corpo, corpo este que toma parte em sua ressurreição e vitória tanto quanto em sua cruz. Embora a Semente da Mulher que esmaga a cabeça da serpente seja, seguramente, Jesus, Paulo também garantiu aos romanos que o Senhor esmagaria a cabeça de Satanás sob os pés *deles* (Romanos 16). Constantino, sim, pensava muito de si, mas em pensar que ele poderia se juntar a Cristo na derrota de Satanás, estava apenas pensando como um cristão.

CONCLUSÃO

Há vários modos de escapar da força desta evidência. A mais plausível é levantar dúvida sobre a fidedignidade das fontes. Burckhardt considerou Eusébio o historiador mais desonesto da antiguidade. Este não era o caso, mas Eusébio realmente fez idealizações e algumas de suas alegações sobre a piedade pessoal de Constantino soam como

exageros a leitores modernos pouco impressionáveis. Constantino era duro, direto e podia ser violento. Contudo, mesmo que desprezemos por inteiro a Eusébio, ainda temos a evidência de suas cartas e de sua “Oração”, na qual ele expressa uma fé marcial no poderoso Deus dos cristãos, na cruz de Jesus como vitória sobre o mal e na igreja como a unificadora da raça humana. [\[336\]](#)

Ainda assim, há outros modos de fugir à evidência. Burckhardt não nega que Constantino tenha pregado sermões à sua corte, mas ele conclui que isso serviu a propósitos políticos de proferir ameaças a membros da corte com os quais Constantino estava insatisfeito. Ele presume que Constantino foi um animal puramente político que usou a religião cristã para seus próprios fins. Essa teoria pressupõe um nível extraordinário de cinismo da parte do imperador. Ela significaria que o imperador teria regularmente se referido ao “nosso Salvador”, à verdade da “religião católica”, à divina inspiração da Escritura, à necessidade de unidade entre irmãos cristãos e à veneração do “Supremo Deus” sem crer em sequer uma palavra disso tudo. Se a “Oração” for de autoria genuína, então o cinismo cresce exponencialmente, pois então Constantino teria defendido o monoteísmo contra o paganismo, resumido a vida de “nosso Salvador” Jesus, argumentado que Jesus fora profetizado por videntes tanto judeus quanto pagãos e desvendado engenhosos quebra-cabeças cristológicos a partir de textos não cristãos sem ter crido numa única palavra. Se Constantino foi motivado exclusivamente por

política, ele foi um dos mais monstruosos cínicos políticos de todos os tempos. Monstruosamente cínico e, para piorar, um cínico politicamente inepto até a raiz: suas expressões de repulsa pelo paganismo poderiam ter sido uma manobra política calculada para conquistar os bispos, mas essa conquista o poria em risco de ofender cerca de 90% da população do império. A explicação de “gênio do mal” não funciona. Ele pode ter sido mau, mas, se foi o caso, também foi burro, um “idiota útil” cujos pauzinhos eram mexidos pelos bispos.

É muito mais provável que Constantino tenha sido o que suas cartas e a “Oração” indicam que ele foi. Uma vez que descontamos os floreios da *Vita Constantini*, o retrato de Eusébio é genuíno. Para mim, Timothy Barnes responde corretamente à “questão constantiniana”:

Desde os dias de sua juventude, Constantino tinha sido simpático ao cristianismo. Em 312, ele experienciou uma conversão religiosa, que profundamente afetou seu conceito de si mesmo. Após 312, Constantino considerou seu principal dever como imperador o de inculcar virtude em seus súditos e persuadi-los a adorarem a Deus. O caráter de Constantino não é de todo enigmático: não obstante todos os seus defeitos e uma intensa ambição por poder pessoal, ele sinceramente acreditava que Deus lhe dera uma missão especial de converter o Império Romano ao cristianismo.^[337]

Isso nos leva um pouco adiante em nossa história, pois ainda temos que examinar a conquista de Constantino do Império Oriental, além de suas políticas e práticas — religiosas ou não — durante seus anos como imperador. Mas isso nos dá um ponto de partida: durante o restante deste livro, partirei do pressuposto que o Constantino que

estamos examinando foi um cristão. Falho? Sem dúvida. Algumas vezes inconsistente com a ética que professava? Certamente. Um infante na fé.

Ainda assim, um cristão.

5. **LIBERATOR ECCLESIAE**

Conceder aos cristãos e a todos os demais a faculdade de praticar livremente a religião.

Édito de Milão

Júpiter não veio ao auxílio. Outra vez.

Um ano antes da Batalha da Ponte Mílvia, o Augusto Oriental, Galério, arrasado por sua doença terminal e desesperado por auxílio sobrenatural, pôs fim à perseguição no Oriente, permitiu que cristãos praticassem sua fé e pediu à igreja para que orasse por ele. Como a perseguição não havia funcionado, Galério concluiu que era “oportuno estender também a eles nossa mui manifesta indulgência, de modo que possam novamente ser cristãos e possam reconstruir seus templos”, mas desde que “não façam nada contrário à ordem estabelecida”.^[338] É uma das ironias da história que não foi nem o cristão Constantino, nem seu antigo aliado, Licínio, que findaram a perseguição de Diocleciano no oriente, mas Galério, a nênese de Constantino.

Galério morreu pouco depois e, dentro de semanas, o César Daia, inspirado e encorajado por Teotecno, um *curator* municipal de Antioquia, começou a reverter o édito que Galério havia passado em seu leito de morte. Ele proibiu cristãos de se reunirem para honrar os mártires nos cemitérios^[339] e executou o bispo Pedro de Alexandria. Em Ancira,^[340] sete virgens foram afogadas. Um outro cristão foi

queimado vivo por ter protestado contra essas mortes.^[341] A espada, o fogo e a água haviam voltado. Ciente de que não se podia combater o cristianismo sem nada, Daia tentou reformar a devoção pagã. Em seu domínio, nomeou sumo sacerdotes por todas as cidades, com responsabilidade de culto e poder para prender cristãos, forçar sacrifícios e entregar aos magistrados aqueles que se recusassem.^[342] Os *Atos de Pilatos*^[343] tornaram-se leitura obrigatória nas escolas.

Daia não emitiu nenhum édito de perseguição. Pela primeira vez na história romana, um imperador governava por rescritos, atendendo a demandas de oficiais cívicos e provinciais implorando-lhe que lidasse com a perigosa infecção.^[344] Uma apelação de Antioquia pedia quase que a permissão para expulsar todos os cristãos da cidade. Uma carta semelhante chegou-lhe da Nicomédia. Eusébio não achou que as solicitações fossem acidentais. Segundo ele, Daia teria arranjado para que elas lhe chegassem, a fim de que pudesse justificar suas ações ao fingir que estava apenas a atender ao ultraje popular.^[345]

Concomitantemente, Daia viu que estava sendo isolado no sistema imperial. Constantino e Licínio casaram oriente e ocidente por virtude do casamento de Licínio com Constância, irmã de Constantino, em 313. Mas a crise para Daia era mais profunda: Constantino e Licínio haviam adotado uma solução comum para o problema cristão, solução esta que não envolvia devoção a Júpiter e Hércules.

Após 313, Daia estava só: era o único membro do colégio imperial que ainda se apegava a Júpiter e aguardava seu auxílio.

“ÉDITO DE MILÃO”

Toda criança sabe que Constantino emitiu o Édito de Milão após sua vitória sobre Maxêncio, dando aos cristãos liberdade de culto. Segundo este relato padrão, o édito foi emitido em 313 conjuntamente com Licínio, em Milão, quando estiveram reunidos para celebrar o casamento deste. Mas o relato padrão é fictício.^[346] Constantino e Licínio não emitiram nenhum édito em Milão. O que de fato foi emitido não foi um édito, nem era de Milão, sequer se aplicava àquela cidade, tampouco legalizava o cristianismo. Afinal de contas, à essa época, tanto no Oriente como no Ocidente, não havia necessidade de um decreto de tolerância para cristãos. Assim que Constantino foi aclamado Augusto do Ocidente em Iorque, no ano 306, ele encerrou a perseguição aos cristãos. Semelhantemente, Maxêncio concedeu liberdade de culto aos cristãos em Roma e em toda a Itália durante os seus seis anos de reinado.

Constantino e Licínio realmente se encontraram em Milão, em 313, realmente discutiram a política imperial para com o cristianismo e com a religião em geral e realmente chegaram a uma política comum, a qual é expressa nas duas cartas circulares assinadas conjuntamente pelos dois augustos: uma em latim e publicada na Nicomédia em junho

de 313; a outra, em uma versão grega ligeiramente diferente e publicada em Cesareia algum tempo depois.^[347] Lactânncio preservou a primeira, que foi endereçada ao governador da Bitínia. Licínio e Constantino fizeram referência à sua “reunião em Milão”, durante a qual trataram “sobre tudo que diz respeito ao bem-estar e à segurança pública”, tendo concluído que “a reverência devida à divindade” era “o primeiro lugar entre os demais assuntos” e decidido “conceder aos cristãos e a todos os demais a faculdade de praticar livremente a religião que cada um desejasse”. A intenção dos imperadores era que “tudo que há de divino no céu se mostre favorável e propício tanto a nós como a todos os que estão sob nossa autoridade” e também que “a suprema divindade, a quem rendemos culto por iniciativa própria, possa prestar-nos em toda circunstância seu favor e costumeira benevolência”. Assim, empregando “critério sadio e reto”, Constantino e Licínio adotaram a política “de não recusar a ninguém em absoluto este direito, esteja orientado seu espírito à religião dos cristãos, ou para outra religião qualquer que cada um creia a mais apropriada para si”. Dessa forma, decide-se que “desde agora todos os que desejam observar a religião dos cristãos o possam fazer livremente e sem obstáculo, sem inquietude, nem moléstias”. A circular deixou explicitamente claro que “concedemos aos próprios cristãos incondicional e absoluta faculdade para praticar sua religião” e que os oficiais das províncias deveriam entender “que também aos demais foi concedida licença igualmente

manifesta e incondicional para observar sua religião”. Dada “a paz em nossos dias”, decidiu-se que “cada qual tenha livre faculdade de praticar o culto que desejar”. Agiu-se assim a fim de “não dar a aparência de manter a mínima restrição com algum culto ou alguma religião”.

Até agora, a decisão apenas confirmou o status quo determinado pelo decreto de Galério e pela própria cessação da perseguição por causa de Constantino. A substância legal da circular era o ordenamento da devolução à igreja de propriedades que haviam sido confiscadas durante a perseguição: “se alguém as houver adquirido anteriormente, seja comprando-a ao fisco, seja a qualquer pessoa privada, devem ser restituídos aos cristãos sem reclamar pagamento ou indenização alguma e deixando de lado qualquer subterfúgio ou pretexto”. Mesmo aqueles que haviam recebido propriedades da igreja como presentes deveriam devolvê-las aos cristãos. Em suma, ao magistrado orienta-se que “todos esses locais devem ser devolvidos à comunidade cristã por teu intermédio e sem dilação alguma”, tanto os “locais em que costumavam reunir-se”, como também “outras propriedades que pertenciam a sua comunidade enquanto pessoa jurídica, isto é, às igrejas”. Os imperadores prometeram “que quem as devolver gratuitamente, segundo dispomos, possam esperar uma indenização por parte de nossa clemência”. Licínio e Constantino também declararam que os oficiais provinciais do Oriente, ao cumprirem diligentemente essas ordens, assegurariam “paz pública” e garantiriam que “o

favor divino, que nos assiste e que em tão graves circunstâncias experimentamos, atue sempre de maneira próspera em nossos empreendimentos com o conseguinte bem-estar geral”.^[348]

Todos deveriam adorar a seus deuses *liberis mentibus* (“de mente livre”). Essa foi uma política digna de nota e inesperada, pois “seria natural de um governante alterar todas as relações anteriores após sua conversão ao cristianismo”.^[349] Teria sido isso uma concessão à maioria pagã? Um sinal do monoteísmo sincrético de Constantino? Uma decisão por princípio?

Para além da política da circular, Daia conseguia ver que Constantino e Licínio tinham diferentes graus de compromisso pessoal com a fé. Constantino já era publicamente identificado com o cristianismo, ao passo que o apego de Licínio com a igreja era mais solto e indireto. A esposa de Licínio era uma cristã devota, então, Licínio estava próximo o suficiente da nova fé para substituir o tradicional sacrifício prévio à batalha por uma oração monoteística, embora não explicitamente cristã.^[350] Daia considerou que essas diferenças poderiam ser exploradas a seu favor, se ele conseguisse descobrir um modo de usá-las como uma cunha que fizesse divergir os dois augustos. Militarmente, Daia sabia que precisava agir. Ao final, Daia pensava, os dois augustos o atacariam, e, por isso, decidiu antepor-se ao ataque e golpear primeiro. Começou a se preparar para a guerra e, entretanto, buscar ganhar o apoio dos cristãos em seus domínios. Para isso, emitiu dois

decretos de tolerância: um no fim de 312 e outro em 313. Contudo, seu coração não estava investido nisso. Antes da batalha contra Licínio, “fez um voto a Júpiter de que, se ele obtivesse a vitória, exterminaria completamente o cristianismo”.^[351]

Júpiter não veio ao auxílio. Em 30 de abril de 313, quando o exército de Daia enfrentou o de Licínio numa “planície erma e desolada” próxima ao Campo Ergeno, os soldados de Licínio retiraram seus capacetes e escudo, ajoelharam-se para orar por três vezes a oração de Licínio e, daí, levantaram-se e conquistaram uma vitória completa. Daia fugiu para a Nicomédia, reuniu sua família e partiu para Tarso, onde esperava poder resistir a um cerco. Mas não teve paciência. Quando Licínio adentrou a cidade em marcha, Daia cometeu suicídio e sua família foi assassinada.^[352]

Licínio prosseguiu para Antioquia, onde ele assegurou seu poder pela destruição de tudo o que ele pôde encontrar da família de Galério. Valéria, esposa de Galério e filha de Diocleciano, e Prisca, mãe de Valéria e viúva de Diocleciano, fugiram e viveram às ocultas e sob disfarces até que os agentes de Licínio as encontraram e as decapitaram. Dois anos antes, seis homens reivindicavam a púrpura. Até o final de 313, Diocleciano e Galério haviam morrido de causas naturais, enquanto Maxêncio e Daia haviam caído em batalha. Constantino e Licínio eram os únicos augustos restantes e eles tinham acordado conjuntamente uma política de tolerância ao cristianismo.

IMPERADOR DO ORIENTE

Alianças baseadas em casamento raramente funcionam e a aliança por casamento entre Constantino e Licínio não durou muito.^[353] Questões políticas e dinásticas que surgiram inicialmente culminaram em guerra nos anos de 316 e 317. As tensões se exacerbaram porque Licínio não manteve o compromisso feito em Milão e expressado nas cartas circulares, que confirmavam a política de tolerância religiosa. No entanto, o fator decisivo foi o próprio Constantino; talvez porque começara a se perguntar se uma tetrarquia funcionaria num mundo governado por um único Deus, porque estava tomado de um senso de missão divina, porque estava incomodado com os limites do poder compartilhado e por ser extremamente ambicioso.

A primeira questão a causar atrito na aliança teve a ver com filhos e a forma futura do colégio imperial. Licínio e Constância haviam tido seu primeiro filho em meados de 315, que foi seguido pelo filho de Constantino e Fausta, nascido em agosto de 316 e que recebeu o nome do pai de Constantino. Percebendo tensões crescentes entre si e Licínio, Constantino enviou seu meio-irmão, Constâncio, a Sirmio, no fim do verão de 316, com uma proposta a Licínio. Constantino sugeriu que os dois augustos indicassem Bassiano — cunhado de Constantino por casamento com sua meia-irmã, Anastácia — como César da Itália, assim eliminando essa região como possível ponto de tensão entre eles. Bassiano era uma escolha astuta, pois era aparentado

com ambos os augustos. Segundo a historiografia oficial, Licínio recusou a oferta e persuadiu a Senecião, irmão de Bassiano, a fazer Bassiano voltar-se contra o imperador do Ocidente. Quando a conspiração foi descoberta, Constantino condenou e executou Bassiano. Daí, exigiu de Licínio que lhe entregasse Senecião, o co-conspirador.^[354] Licínio recusou e mandou tombar estátuas de Constantino ao longo da fronteira entre os territórios dos dois. Na visão romana, isso constituía um ato de guerra.

Constantino atacou e venceu, a 8 de outubro de 316, uma batalha nas proximidades de Cíbalas,^[355] mais de 200 milhas para dentro do território de Licínio e bem no caminho da cidade de Sirmio, centro da administração de Licínio. Constantino venceu novamente em Adrianópolis^[356] e continuou rumo a Bizâncio. Licínio conseguiu cortar as linhas de comunicação de Constantino, o que o forçou a uma negociação. Eles assinaram um tratado de paz em Sérдика^[357] na primavera de 317, o qual foi completamente favorável a Constantino. Licínio reconheceu Constantino como o augusto sênior, abandonou todas as suas reivindicações dinásticas sobre o Império do Ocidente (à exceção da Trácia), depôs a Valério Valente, a quem tinha nomeado César durante os antecedentes da guerra, e daí o executou. Os dois augustos concordaram em mais ou menos reviver a Tetrarquia. Constantino e Licínio seriam os augustos, os quais seriam assistidos por três césaes: Crispo, Constâncio — filho infante de Constantino — e o também infante filho de Licínio. Crispo, o filho do primeiro

casamento de Constantino, era o único que podia exercer algum poder real. Era habilidoso, popular, um comandante ascendente no exército de Constantino e, como veremos, destinado a exercer um papel decisivo na conquista de seu pai do Império Oriental.^[358]

O arranjo durou cerca de seis anos, pois, ao cabo desses, segundo o relato de Eusébio, Licínio enlouqueceu. Ele abandonou a política de tolerância mútua acordada em Milão^[359] e reascendeu a perseguição, embora de modo ameno (para padrões do século IV). Após a aplicação do teste do sacrifício, os cristãos foram expulsos do exército e da corte imperial. Licínio proibiu concílios eclesiásticos, forçou as reuniões cristãs a acontecerem fora das muralhas da cidade, impediu que homens e mulheres prestassem culto juntos e revogou isenções tributárias concedidas a igrejas e ao clero.^[360] Nas províncias, os oficiais perceberam que poderiam utilizar os mecanismos da lei romana para atacar cristãos. Os magistrados tratavam os cristãos como criminosos, punindo-os quando confessavam a Cristo e soltando imediatamente os que apostatavam.^[361] Durante a celebração de seu décimo-quinto ano de reinado (*quindecennalia*), em 323, os oficiais de Licínio ameaçaram os cristãos com morte ou exílio se eles se recusassem a sacrificar, o que gerou uma severa repreensão de Constantino.^[362] Apesar de ter concordado em liberar os cristãos e do respeito que recebera de Eusébio, Licínio continuava pagão. Preocupações políticas e religiosas se

interpunham. Licínio era mais velho e tinha inveja dos sucessos evidentes de Constantino. Ele também suspeitava (plausivelmente) que os cristãos do Oriente prefeririam ter a Constantino como imperador, apesar de os cristãos lhe garantirem que oravam igualmente por ambos os imperadores.^[363]

A aliança entre Constantino e Licínio fraturou-se ainda mais quando Constantino repeliu um ataque de sármatas ao longo do Danúbio em 323, levando-o a adentrar muito os territórios orientais de Licínio.^[364] Os dois augustos acreditavam ter motivo para guerra: Licínio, por ter tido seu território desrespeitado; Constantino, por seu colega aparentemente ser incapaz de defender sua fronteira contra agressão estrangeira.^[365]

Com o tempo, outros motivos foram aparecendo. Praxágoras de Atenas, um historiador pagão que escreveu no fim da década de 320, disse que Constantino foi à guerra para libertar os súditos de Licínio, que estavam sendo tratados “de modo cruel e desumano”. Constantino esperava conseguir “mudá-lo de um tirano a um governante nobre”. Posteriormente, a *Origo* acusa Licínio de ter “um frenesi de perfídia, crueldade, avareza e luxúria”, tendo posto “muitos homens à morte para tomar suas riquezas” e violar suas mulheres.^[366]

Segundo os historiadores cristãos, o objetivo de Constantino com essa guerra foi o de libertar os cristãos perseguidos. O Augusto Ocidental, “compreendendo que já

não era tolerável seguir escutando o que se lhe referia, afunda-se numa reflexão prudente e, combinando a firmeza de caráter com sua inata clemência, apressou-se à defesa dos afligidos”. Constantino considerava “piedosa e santa a eliminação de um para salvar a imensa parte do gênero humano” e preocupava-se que “se usasse de sua muita clemência e se deixasse arrastar por sua comiseração a um homem que não a merecia, não apenas em nada beneficiaria [a Licínio], pois de modo algum ele queria cessar de perpetrar crimes, como também aumentaria a raiva dele contra os próprios súditos”. Enquanto isso, “aos que se haviam visto por ele vexados, já não restaria expectativa alguma de salvação”.^[367]

A guerra aberta eclodiu em 324 e exércitos mais numerosos do que se havia visto por séculos e que não se veriam novamente por mais um milênio convergiram na Europa Oriental.^[368] Durante o verão, os 80 navios de Crispo derrotaram os 300 de Licínio no Mar de Mármara. No dia seguinte, os ventos destroçaram todos os navios de Licínio, à exceção de quatro, contra o litoral. Constantino seguiu com vitórias em Bizâncio e Adrianópolis, mas Licínio escapou para a Calcedônia, onde ele ainda tinha apoio o suficiente para erguer um exército. No dia 18 de setembro, Constantino conclusivamente o derrotou em Crisópolis.^[369] A paz foi negociada com Constância, meia-irmã de Constantino e esposa de Licínio, resultando em Constantino permitir que os três — Licínio, Constância e seu filho — não fossem mortos e pudessem se retirar a Tessalônica. Na

primavera do ano seguinte, contudo, Constantino achou razão para suspeitar de uma conspiração da parte de Licínio, e então ordenou que fosse estrangulado.

Ambos os lados viram o conflito como uma guerra religiosa. Licínio buscou a direção de adivinhos e mágicos, além de ter condenado Constantino por ser “falso para com a religião de seus ancestrais”. Enquanto a fumaça sacrificial subia antes da batalha, ele disse a suas tropas que essa batalha “decidiria entre nossos deuses e aqueles a quem nossos adversários professam honrar”. De sua parte, Constantino preparou-se para a batalha com orações em seu tabernáculo e foi ao campo seguindo o lábaro e provavelmente cingindo-se de um elmo marcado com as iniciais de Cristo. Antes da batalha, seus homens se ajoelhavam para orar a genérica oração monoteística que havia preparado para eles. Eusébio alegou que a vitória de Constantino fora sobre seus inimigos “e seus deuses” e que, nas celebrações que seguiram, os soldados cantaram “hinos de louvor”, nos quais a vitória era “atribuída à suprema soberania de Deus”.^[370] Assim como em Roma, Constantino foi saudado como *liberator* e *salvator* — libertador e salvador.

A Crisópolis de 324 muito se assemelha à Ponte Mílvia de 312 no sentido de terem sido momentos decisivos na história da civilização europeia, especialmente do cristianismo na Europa. Não apenas Constantino tornou-se o único imperador dos impérios do Ocidente e do Oriente,

mas também assentou a fundação para uma nova capital cristã próxima a Bizâncio e nomeada para si mesmo.

LIBERTADOR DA CIDADE, LIBERTADOR DA IGREJA?

A conquista de Constantino do Oriente foi, segundo sugerem mais de um historiador, a primeira cruzada.^[371] Nada surpreendente aí, dizem os críticos de Constantino. Um *imperium* cristianizado é inerentemente um *imperium* que faz cruzadas: intolerante, opressor das minorias e outras religiões, propenso a queimar hereges de um momento para outro. Como já vimos, o “édito de Milão” traz uma política bem diferente. Isso significa que a história das políticas religiosas de Constantino é mais complicada — logo, mais interessante — do que se frequentemente supõe. Mas seria ele consistente com o princípio de liberdade religiosa articulado ali? Agora que tinha controle exclusivo, usaria sua vantagem e forçaria o império a confessar a Cristo? Cristo simplesmente preencheria o vácuo deixado pelos deuses romanos? Cristo se tornaria o novo padroeiro de Roma e o cristianismo uma nova forma de religião cívica?

Em um bom número de palavras, H. A. Drake argumentou que a pergunta “Constantino se tornou cristão?” é a pergunta errada.^[372] A pergunta política mais pertinente é “que *tipo* de cristão Constantino se tornou?”. No início do século IV, os cristãos discordavam em todo tipo de assuntos teológicos e práticos, o que incluía assuntos políticos. Alguns esperavam o fim da perseguição para que

pudessem tomar as rédeas do poder e aplicar uma política “toma-lá-dá-cá” de retribuição (Você nos fez sacrificar? Aqui, coma esta hóstia!). Outros desenvolveram uma compreensão principiológica de liberdade religiosa, embasada numa compreensão particular da natureza da religião e da natureza da humanidade.

A maioria dos apologistas que defenderam a igreja nos primeiros séculos defenderam a liberdade de culto. Para alguns, isso pode ter sido apenas uma tática, apenas a retórica de uma minoria oprimida. O retor latino Lactâncio, contudo, desenvolveu um argumento *teológico* em favor da liberdade religiosa. Lactâncio era próximo o suficiente de Constantino, o que lhe permitiu servir posteriormente como tutor dos filhos do imperador, sendo sua influência evidente de muitos modos nos próprios escritos de Constantino. Expus mais acima que Constantino fora convencido — ou por Lactâncio, ou por sua própria observação — da afirmação de Lactâncio de que Deus se vingaria daqueles que perseguissem o seu povo. Lactâncio também escreveu um breve tratado sobre a ira de Deus (*De ira Dei*), tema este que era central para a perspectiva religiosa de Constantino. O cristianismo de Lactâncio era um tipo muito destemido, obstinado e latino de cristianismo; o tipo que agrada as sensibilidades de um soldado ou um político.

Embora detestasse os imperadores perseguidores e tenha alegremente descrito suas mortes horríveis, o apelo básico de Lactâncio era por liberdade de consciência. “A religião é o único campo onde a liberdade armou sua

tenda”, escreveu Lactâncio, “pois a religião é, sobretudo, uma questão de livre arbítrio, sendo impossível ao homem ser forçado a adorar àquilo que ele não tem vontade de adorar”. Na melhor das hipóteses, a coerção forçará as pessoas a fazer uma “manifestação hipócrita” de devoção, mas a força não consegue fazer com que um homem ou uma mulher queiram adorar. “Se, então, qualquer um, por medo das ferramentas da tortura ou já derrotado pela própria tortura, finalmente aquiesce a realizar o maldito sacrifício pagão, ele jamais age de sua própria e livre vontade, pois envolveu coação.” Isso é óbvio à luz do fato que “tão logo a oportunidade se manifeste e ele recupere sua liberdade, ele volta para seu Deus e implora por perdão com lágrimas, faz penitência por aquilo que fez, não de sua própria livre vontade, que não possuía, mas sob coação a que se submeteu, e a Igreja não lhe negará seu perdão”. Aos perseguidores, ele perguntava: “de que lhe serve macular o corpo se não se pode quebrar a vontade?”.^[373] É um argumento surpreendentemente moderno, semelhante ao de teóricos modernos como John Courtney Murray e George Weigel, que argumentam que a liberdade religiosa é a “primeira liberdade”, radicada na própria natureza da vida religiosa como um exercício de livre vontade.

Nas *Institutas Divinas*, Lactâncio estava respondendo aos argumentos de Porfírio em seu tratado contra os cristãos e também a seu tratado intitulado *Filosofia dos Oráculos*. Porfírio acreditava que muitas estradas levavam à verdade e à bênção, o que incluía a estrada de Jesus. Isso

não levou Porfírio a endossar uma política de tolerância. Os cristãos adoravam um homem; um bom homem, claro, mas apenas um homem. Porfírio não achava que o Império Romano deveria tolerar esses cristãos adoradores de homens por tempo indeterminado só por causa de algum bem maior. O humanismo dos cristãos ofendia os deuses e deveria ser impedido. Porfírio advogava pela “ameaça do uso da força contra aqueles que adoravam um ser humano”, mas simultaneamente “sugeriu que o cristianismo poderia ser compatível com o culto e a filosofia tradicionais, se abandonasse o culto a Jesus”.^[374] Argumentava que os cristãos deveriam se conformar à prática romana de oferecer sacrifício. Eles poderiam acreditar no que quisessem, desde que cumprissem o que o império e os deuses exigiam. De todo modo, Roma não poderia tolerar o culto cristão no modelo que se apresentava à época.

A réplica de Lactâncio bebe, em parte, das primeiras vertentes da teologia política romana. Cícero havia dito que se deve chegar-se a Deus casta e piedosamente, o que Lactâncio interpretou que um verdadeiro Deus não quereria usar força na religião, já que não se pode ser casto e piedoso se se é forçado a cultuar. Ao invés de purificá-la, a coação macula a religião. “Porquanto a religião deve ser defendida”, escreveu, “não matando, mas morrendo; não pela crueldade, mas pela perseverança paciente; não pela culpa, mas de boa-fé: pois aqueles pertencem ao mal, mas estes ao bem. É necessário que o bem tenha lugar na religião, não o mal. Pois se desejas defender a religião por

carnificina, e por torturas, e por culpa, ela não mais estará sendo defendida, antes, estará sendo maculada e profanada”.^[375]

Lactâncio também empregou tradicionais ideais romanos de liberdade. Assim como no “édito de Milão”, o ponto-chave do argumento de Lactâncio era a liberdade (*libertas*). A *libertas* arma sua tenda na área da religião, que pertence ao domínio da vontade ao invés do da necessidade (*necessitas*). A *libertas* tem uma longa história na teologia política romana.^[376] Tanto César quanto Otaviano apresentaram-se como libertadores de Roma contra a tirania e como restauradores conservadores do passado romano. A propaganda imperial de Constantino toca a mesma nota. O arco triunfal terminado em 315 o intitula “Libertador da Cidade” (*liberator urbis*). Outras inscrições na capital o aclamam como “Restaurador da Liberdade Pública” (*restitutor libertatis publicæ*). Ainda, as moedas cunhadas o apresentavam como “Restaurador de Roma” (*Restitutor Romæ*) e “Recuperador de sua Cidade” (*Recuperator urbis suæ*). Isso também é bastante implicado na designação de Constantino como imperador (*princeps*), pois esperava-se do imperador que fosse um “repressor da tirania e um garantidor da liberdade”.^[377] Moedas declaravam-no ser o “maior imperador” (*Optimus princeps*), inclusive, numa delas, a própria deusa Roma entrega o poder imperial ao novo príncipe.^[378]

Embora continuasse a empregar a terminologia da ideologia imperial tradicional, Lactânncio revisou o conceito significativamente, seguindo-o nisto Constantino, em sua propaganda imperial. Apesar de continuarem a interagir com a ideologia imperial do passado, eles redefiniram o conceito de tirania em termos de coação religiosa, qualificando, assim, a Diocleciano, Maxêncio, Licínio e os demais como inimigos da *libertas* cristã, como tiranos não romanos. Talvez inspirado pelos argumentos de Lactânncio, Constantino formou uma política religiosa que perfeitamente integrava e atava as temáticas romanas e cristãs, o que estabeleceu o alicerce para um Império Romano cristão, mas tolerante. A teoria estava expressa na inscrição da estátua de Constantino em Roma. Ele segura o sinal de Cristo e na inscrição se lê: “Por este sinal, restaurei Roma, seu senado, seu povo, sua antiga liberdade e glória, livrando-os do jugo ilegal do tirano”.^[379] Essa inscrição poderia ter adornado uma estátua de Otaviano, que também dizia ter lutado pela *libertas* do “Senado e do Povo de Roma” (desde há muito abreviado como SPQR) e também ter trazido “salvação” ao povo. Contudo, o símbolo cristão muda tudo: a *libertas* de Roma estava segura apenas *in hoc signo* — por este sinal.

Que tipo de cristão Constantino se tornou? Ele se tornou um cristão “lactanciano”.

Praticamente, isso significava tolerar o paganismo. Foi essa a política estabelecida em 313 e a política reiterada por Constantino de modo mais elaborado em 324, após

haver derrotado Licínio e assumido o *imperium* unificado. Seu édito às províncias orientais atacava a irracionalidade do politeísmo e defendia o monoteísmo. Lembrava-se da bondade de seu pai para com a igreja e narrava a arrogância e estupidez dos imperadores perseguidores, que teriam sido “de mentes não sãs” e “mais afeitos a medidas cruéis que a gentis”. Eles haviam transformado um período de paz e prosperidade virtualmente em uma guerra civil, provando serem mais selvagens que os bárbaros, dentre os quais se refugiaram cristãos. Assim como Lactânio, regozijava-se no fato de os perseguidores “terem experimentado um fim miserável e estarem condenados a uma punição sem fim nas profundezas do submundo”. Insultou o oráculo pítico chamando-o de “ímpio” e “enganador”, ao passo que descreveu a religião cristã como “santa”.

Havendo exposto o erro, a selvageria e o males políticos do paganismo — e bem no momento em que o leitor está pronto para ver o martelo bater — Constantino revelou o cerne do édito. Insistindo que seu desejo era que o “povo viva em paz e perdure em concórdia para comum benefício de todos os homens da população”, declarou que “os enredados no erro gozem alegres de paz e quietude, assim como os que creem”. Ele não queria que essas pessoas permanecessem em seu erro e ignorância, mas esperava que “essa doçura que imana da comunhão social valerá para os corrigir e conduzi-los pelo reto caminho”. Talvez dirigindo-se a cristãos ativistas, Constantino

declarou: “Que ninguém incomode o outro. Prossiga cada qual segundo seu ânimo”. Embora fosse verdade que era possível viver uma vida de “santidade e pureza” apenas com a condição de se apoiar nas “leis divinas” dos “homens de reto juízo”, Constantino estava disposto a permitir que “aqueles que se retraem” mantivessem seus “templos de mentiras”. Ele propôs um raciocínio lactanciano para essa política: “Pois uma coisa é abordar espontaneamente o combate da imortalidade, e outra é forçar-lhes a ele sob pena de castigo”. Há uma grande diferença entre buscar a imortalidade “espontaneamente” e forçar outros “sob pena de castigo”. No que ele se aproxima do final, o édito muda de tom, de pronunciamento imperial para oração: “Nós” — ele quis dizer “nós, os cristãos” — “possuímos a esplendíssima mansão de tua verdade, que nos deste conforme a natureza. Também rogamos por aqueles, para que também eles obtenham a mais íntima alegria em virtude da concórdia que patentemente reina”.^[380] Embora emoldurado como um documento imperial oficial do “Vencedor Constantino, Máximo, Augusto, aos provinciais do Oriente”, é mais um sermão do que uma lei. Constantino é mais um Billy Graham fazendo um apelo de púlpito do que um teocrata impositor.

Suas declarações finais sugerem que Constantino tenha emitido o decreto em parte para esfriar a cabeça de alguns cristãos mais esquentados que talvez quisessem fechar todos os santuários pagãos imediatamente, ou que até mesmo cressem que o paganismo havia repentinamente

morrido. Ele delongou-se porque “não queria manter oculta a verdadeira fé, ainda mais porque alguns, segundo tenho ouvido, dizem que foram abolidas as cerimônias dos templos e o poder das trevas”. Embora ele desejasse que isso fosse verdade, o imperador reconhecia que “o veemente espírito da rebeldia, que acompanha o funesto engano, está tão exacerbadamente arraigado em algumas almas que lhes causa prejuízo à salvação”. Ao invés de atacar os pagãos, os cristãos deveriam estar entre eles e evangelizá-los. “Ademais”, acrescentou, “que ninguém use em menosprezo do outro aquilo que está convicto ter recebido. No que for possível, que aquilo que foi recebido e compreendido seja aplicado em proveito do outro. Se não for possível, que desista do intento”.^[381]

A reação dos pagãos evidencia que Constantino falava sério quando deu liberdade aos pagãos. Para a maioria deles, a conversão de Constantino foi um “mal tolerável”, e ele continuou a ter filósofos pagãos em sua corte por anos após sua conversão.^[382] Pagãos continuaram a servir na administração e no exército; ele deu altas posições a pagãos; um pagão o ajudou a juntar materiais em todo o Oriente para sua grande cidade “cristã” de Constantinopla. Suas políticas direcionadas ao exército foram bastante significantes. Diocleciano, Galério e Licínio haviam expulsado os cristãos de seus exércitos porque sua presença ofendia os deuses, o que poderia levar a derrotas. Teodósio II reviveu esse princípio quando ele reverteu, ou reviveu, a política de Diocleciano às avessas e permitiu

somente a cristãos a participação no exército. Cingindo-se de seu elmo com o chi-rho e portando seu escudo pintado com uma cruz, Constantino manteve seus soldados pagãos e orou com eles uma oração monoteística que sabia que não ofenderia suas consciências.^[383]

Contrariamente ao que defende John Howard Yoder, ^[384] Constantino não decidiu que todos no império deveriam ser cristãos. Sob os arranjos de Milão e da carta às províncias orientais, o Império Romano parecia oferecer a todas as religiões as mesmas chances.

Mas será que isso é possível?

ESPAÇO PÚBLICO

Drake defende que o objetivo de Constantino era “criar um espaço público neutro”, no qual cristãos e pagãos pudessem praticar uma “coexistência pacífica”.^[385] Apresentei na sessão anterior um pouco do embasamento para essa conclusão. Ainda assim, a conclusão de Drake é enviesada. Embora Constantino tenha seguido os princípios e a retórica da política lactanciana de liberdade religiosa, ele não fingiu estabelecer uma liberdade religiosa neutra. No mesmo decreto no qual concedia liberdade para que os pagãos mantivessem seus templos, ele os condenava por seus persistentes erros e orava por sua conversão. Todos sabiam de que lado estava Constantino na divisão entre cristãos e pagãos, pois sua preferência pelo cristianismo era mais do que apenas verbal. Ela aparecia na iconografia, nos

privilégios concedidos à Igreja e ao clero e nos esforços para suprimir alguns aspectos do paganismo. Os pagãos podiam ser tolerados, mas assim o eram num império que todos viam estar cada vez mais cristão.

Como vimos no capítulo anterior, a iconografia de Constantino era, inicialmente, ambígua, mas se tornou mais explicitamente cristã com o tempo. Ele frequentemente era retratado com os olhos voltados para o céu e a mão que restou da estátua monumental erigida em Roma parece estar dobrada em um gesto de bênção. Em Constantinopla, a casa da moeda manteve-se ocupada com a cunhagem de uma moeda com a inscrição *spes publica* — a esperança do público — e, no outro lado, um emblema de Cristo traspassando um dragão. Para Eusébio, Constantino escreveu, após sua vitória sobre Licínio, que a ocasião era muito adequada para o restauro de igrejas “agora que a liberdade foi restaurada e aquele dragão, pela providência de Deus e por nossa instrumentalidade, foi posto para fora do governo do império”, desse modo, “o poder divino foi manifesto a todos, e aqueles que previamente — fosse por medo, incredulidade ou perfídia — viviam em erro, serão agora guiados à verdadeira e correta maneira de vida, pois se familiarizarão com quem Ele realmente é”.^[386] À altura do ano 320, as imagens dos antigos deuses haviam completamente desaparecido da cunhagem de Constantino. Ele estava rodeado e adornado pelo tradicional equipamento romano de combate: cavalo, escudo, elmo. Mas no elmo estava a insígnia do chi-rho.

Era a arquitetura, mais do que qualquer outro instrumento de propaganda, que expressava a complexidade da política religiosa de Constantino. A arquitetura tinha uma dupla significância para os imperadores romanos. A mais óbvia era a formação direta do espaço público; ao construírem cidades, termas, salões para reuniões públicas, arcos, templos e edifícios governamentais, os imperadores literalmente pavimentavam os caminhos da vida cívica. A opulência de um imperador podia transformar águas estagnadas de uma província — como Bizâncio — numa dinâmica capital de um império dos sonhos que duraria mil anos. Durante a Tetrarquia, augustos e césares deixaram suas marcas em Tréveris, Sérдика, Sirmio e Nicomédia; e a figura que se posicionou em Roma, Maxêncio, esteve envolvido em massivas construções na venerável capital.

Construir era uma forma de evergetismo, uma das principais formas de *adiviar* pela qual os imperadores estabeleciam e nutriam alianças, melhoravam a própria reputação em questão de generosidade e clemência e ofereciam conspícuas amostras de sua riqueza, o que aumentava sua régia *auctoritas*. Augusto fora o patrono da cidade de Roma. Durante o Principado, apenas ao imperador ou ao Senado era permitido construir dentro dos limites das muralhas sagradas da *urbs*. Seu patronado estendeu-se por todo o império: Augusto construiu os baluartes de Trieste, de Fano e de Nimes, um aqueduto em Venafro, assim como prédios públicos por toda a Itália e

pelas províncias romanas.^[387] Em outros lugares, oficiais locais e provinciais imitavam os imperadores e construíam fortificações ou outros prédios em seus próprios territórios.^[388] Constantino tinha a disposição, os recursos e, tão importante quanto, o tempo para se dedicar a projetos de construção tão massivos e espalhados.^[389] Constantino usou seu tempo e seus recursos para expandir sua popularidade e promover suas políticas, particularmente, suas políticas religiosas.

AMBIGUIDADE ESTUDADA

Ninguém questiona a escala das conquistas artísticas e arquitetônicas de Constantino. Muitos já questionaram não apenas sua qualidade, mas, mais amplamente, a qualidade da cultura na época de Constantino. Charles Freeman liga o “fechamento da mente ocidental” ao triunfo do cristianismo na época de Constantino.^[390] As figuras sem expressão e agachadas no friso do Arco de Constantino, particularmente, já receberam bastante escárnio como marcos simbólicos do fim da perícia da antiguidade e começo da incompetência medieval. Num famoso relatório sobre a arte de Roma preparado para o Papa Leão X, Rafael considerou o arco “bonito e bem concebido” arquitetonicamente, mas as esculturas eram “de muito mau gosto”.^[391] Bernard Berenson reclamou que “as figuras individuais sugeriam nada mais do que um conjunto de peões de xadrez rudemente esculpidos [...] Nós vemos cabeças enormes,

desproporcionais a seus corpos”. Os “corpos atrofiados”, observou, “estão envoltos em pesados cobertores ou cobertos com camisolas curtas, ambas as roupagens com dobras pouco funcionais, tão descuidadamente esculpidos quanto o naufrágio da arte europeia nas eras mais tenebrosas”.^[392]

A crítica de Burckhardt à arte de Constantino era mais ampla. Aonde quer que olhasse, via sinais de degeneração e corrupção estética. Por causa da penetração de godos e francos — e de sua subsequente incorporação ao império — as artes e os costumes assumiram um perturbador caráter não romano, o que era evidência da difusão da “barbarização”. Mosaicos alastraram-se dos chãos às paredes e, finalmente, aos tetos. “Com a introdução do cristianismo, o mosaico tornou-se a principal decoração, onde se houvesse os meios, para todas as paredes e tetos das igrejas.” Os discursos dos retores eram cheios de recursos bombásticos e os poetas não poupavam esforços para representar a verdade cristã simbolicamente.

Parte do motivo para isso, conforme Burckhard explicou em seu modo teutônico do século XIX, era que as próprias pessoas estavam ficando mais feias. Contudo, a maior parte da culpa era da igreja. Uma vez vitoriosa, a igreja sentiu-se impelida a anunciar sua vitória, resultando numa “tendência a magnificência exacerbada” na arquitetura, cujo objetivo era “tornar toda a estrutura e cada pedra nela um símbolo de seu poder e de sua vitória”. Os cristãos eram tão insistentes em sua mensagem que a

forma pouco importava: nos arcos, sarcófagos e outros lugares, as “representações tornaram-se empobrecidas e infantis”. A acusação de Burckhardt é que o cristianismo introduziu uma corrupção: “o domínio do sujeito sobre a forma”.^[393]

Os juízos sobre o valor da arte romana na época de Constantino se tornam questões de preferência — “se se prefere o naturalismo clássico do grosso da arte greco-romana ao esquematismo mais abstrato da arte medieval, da qual as artes sob Constantino foram um prenúncio” — e questões acerca da religião de Constantino: “se a cristianização inaugurada por Constantino foi uma coisa mais ou menos boa”.^[394] Aqui, o compromisso de Burckhardt com o classicismo acaba por cegá-lo. O desvio das formas, gêneros e estilos clássicos torna-se necessariamente uma queda de uma grande altura.

Além do que, Burckhardt estava menos informado sobre os interesses e objetivos da arte romana clássica do que ele se dava conta. O sujeito há muito que moldava o estilo. Ao representar cenas de batalha, os artistas esforçavam-se por capturar paixão, movimento caótico e a tragédia da guerra. Quando Augusto quis ser representado como a materialização das *dignitas*, *maiestas*, *pondus* e *auctoritas* de Roma, todavia, ele se distanciou do “asiático” Antônio ao ser mostrado segundo “um ideal de serenidade calma e jovialidade”. Resumidamente, cenas de batalha requeriam um tratamento “helenístico”, mas retratações exigiam um tratamento “clássico e helênico”. As conexões

entre o sujeito e a forma não eram mecânicas. Baco podia ser representado numa juventude feminina, postura sinuosa e com sua mão gentilmente descansando sobre sua cabeça, mas também podia ser representado como um idoso completamente vestido e com barba e cabelo em estilo arcaico. Apesar de as conexões não serem rígidas, o sujeito moldava o estilo; daí diferentes representações de Baco externarem diferentes aspectos de seu complexo caráter. Como Tonio Holsher escreveu: “cerimônias de Estado eram mostradas conduzidas por dignidade religiosa ou oficial; já as batalhas, em termos de *pathos*, emoção e esforço extenuante. A escolha entre os dois era, portanto, baseada no conteúdo”. [\[395\]](#)

Até mesmo as figuras atarracadas no friso do arco têm precedentes na arte grega. As cenas de batalha de Constantino “são rememorativos do trabalho de um outro grupo de escultores, do melhor período da arte grega na Grécia e na Ásia Menor, que se dedicaram a esculpir cenas de batalhas, inclusive um cerco, no porão da tumba conhecida como Monumento das Nereidas, em Xanto”. Embora concluído no ápice do classicismo, por volta de 400 a.C., as figuras “mostram as mesmas tendências de distorção da figura humana (tendendo ao ananismo) e a mesma representação das fortificações no estilo liliputiano que vemos no Arco de Constantino”. A questão não é habilidade artística, mas “o resultado dos problemas em obter uma perspectiva ampla num friso estreito sem nem fazer as figuras parecerem gigantes, nem desaparecerem

por completo, o que ocorreria se fossem mantidas em proporção às construções”. Semelhantemente, no Arco de Constantino, “a figura um tanto anã, com a cabeça demasiadamente grande para seu corpo, e a construção atrofiada [eram] parte do esforço de impedir que a ação se perdesse e de manter o cenário subordinado às figuras envolvidas”.^[396]

Os valores artísticos estavam, de fato, mudando durante o período da Tetrarquia e o de Constantino. As representações dos tetrarcas sugerem que a mudança foi parcialmente forçada por considerações políticas.^[397] No entanto, nem todas as mudanças artísticas foram politicamente motivadas. Os artistas do século IV tinham gosto por padrões, geometria e superfícies planas sem perspectiva ou sem clara distribuição espacial. O mosaico era ideal para esse tipo de sensibilidade, por isso essa forma atingiu seu pináculo no século IV, nos pavões e fruta que adornam o Mausoléu de Santa Constança, em Roma, nas cenas de caça numa quinta em Hipona, a cena de caça e as “meninas de biquíni” nas paredes de uma quinta em Piazza Armerina, na Sicília.^[398] Nessas obras, impossível dizer como os animais nas cenas de caça estão espacialmente correlacionados. Em outro mosaico, o cocheiro olha para o espectador, com a mão erguida em triunfo. Os dois cavalos avançam, impossivelmente, em direções opostas, ao passo que as rodas da biga fazem um ângulo reto com a própria biga. É difícil provar que essas mudanças tenham sido resultado do declínio do talento,

pois é igualmente plausível considerá-las como uma mudança ao invés de um colapso do gosto. A animosidade de Burckhardt para com a arte de Constantino simplesmente revela uma preferência e uma preconceção: ele prefere o clássico ao medieval e o pagão ao cristão, portanto, a arte anterior a Constantino à arte posterior.

Além do mais, o Arco de Constantino tem um projeto mais unificado do que se admite.^[399] Uma das reclamações contra a arte da antiguidade tardia é seu uso extensivo de *spolia*:^[400] escultores recortavam os rostos de esculturas para que se assemelhassem a seus patronos mais recentes, arquitetos reutilizavam colunas, construtores moviam figuras e projetos de sua localização original para uma nova localização. Apesar de a prática de *spolia* ter sido usada, de fato, na arte romana há muito tempo,^[401] ela atingiu uma “verdadeira inundação” do século IV em diante, adentrando o período medieval.^[402] No entanto, essa “reciclagem” não foi necessariamente ocasionada (meramente) por falta de materiais ou talento. Ela poderia ser motivada também por uma “escolha positiva que visava identificar o novo mandante de Roma com os ‘bons’ imperadores do passado, particularmente Trajano, Adriano e Marco Aurélio”.^[403] No Arco de Constantino, as *spolia* não eram um ato de *damnatio*, com a literal obliteração dos rostos de antigos imperadores. Antes, as *spolia* eram uma tipologia arquitetônica fazendo associação entre a *vetera*, ou as

coisas antigas (Trajano), com o seu cumprimento na *nova*, ou nas coisas novas (Constantino).^[404]

Semelhantemente, a mensagem religiosa era tanto de continuidade quanto de mudança. Oito tondos esculpidos em relevo foram retirados do Arco de Adriano para terem seus rostos imperiais recortados, a fim de parecerem com Constantino. Estes também mostram um sinal de unidade de concepção. Eles passam de uma caçada — tradicional símbolo artístico da domaçaõ do caos — a vários atos de governo, terminando, finalmente, com sacrifícios a Apolo, Diana e Hércules.^[405] No entanto, as figuras que oferecem o sacrifício não são recortadas para se parecerem com o novo imperador. Embora os antigos imperadores oferecessem sacrifício animal, um modo de culto tradicional que recebe a devida homenagem no Arco, Constantino havia abandonado essa forma de culto; e com ela, os deuses passados dos romanos.^[406]

Os arcos triunfais do passado declaravam a vitória do *princeps* e o favor de seus deuses. O arco de Constantino fez o mesmo. Contudo, o modo como ele o fez é bastante significativa. Sua famosa e inescrutável inscrição atribui a vitória sobre Maxêncio a uma divindade não identificada. O fato de se não a ter atribuído a Júpiter ou Marte é, em si, um sinal de que o Senado que presenteou o arco a Constantino em 315 reconhecia que seu novo imperador servia a uma divindade diferente.^[407] A inscrição do arco deixa Constantino em continuidade com seus antecessores ao

mesmo tempo em que, silenciosamente, transparece que um novo Deus passara a residir em Roma. A mesma neutralidade sutil é evidente em sua localização e nos frisos que adornam os seus muitos níveis. O Arco de Constantino imita o de Sétimo Severo em muitos pormenores, estabelecendo, desse modo, continuidade com essa dinastia imperial anterior e com o arco mais impressionante do Fórum. O Arco de Constantino encontra-se na entrada do Fórum — reivindicando-o, assim, para Constantino e seus seguidores — e alinhado com uma estátua de Sol Invicto, o padroeiro pagão de Constantino, mas, para o Constantino posterior, um símbolo do Sol Cristão da Justiça. [\[408\]](#)

O Arco de Constantino, portanto, passa múltiplas mensagens pelo modo como ele “imita o mais grandioso arco do *Forum Romanum*”, em sua “orquestração das *spolia* e seu programa escultural” e, especialmente, em “sua síntese arrebatadora das obras primas do passado da composição, proporção, escultura e iconografia”, que produziu um projeto que tanto honrava “os modos antigos de projeção como anunciava os novos”.

A Nova Roma

Constantinopla evidenciava uma sutileza similar. Inspirada por um sonho, [\[409\]](#) Constantino fundou a cidade pouco depois de sua vitória sobre Licínio e dedicou-a em 11 de maio de 330. Eusébio não viu nenhum sinal de ambiguidade: em celebração a sua vitória sobre o “tirano”

Licínio, Constantino fundou uma cidade explícita e completamente cristã em seu espaço cívico, após purificá-la da presença de ídolos. Subsequentemente, ele “a embelezou com muitíssimos oratórios, com grandiosos santuários dedicados aos mártires e com outras edificações soberbas não apenas nos subúrbios, mas também no centro da cidade”. Ao honrar os mártires, Constantino estava simultaneamente consagrando a cidade ao “Deus desses mártires”. O imperador insistia que a cidade estivesse livre de idolatria, “que em nenhum lugar dela houvesse sinal algum de estátuas dos pretensos deuses que soíam ser objeto de culto nos templos, nem altares sujos com impuros rastros de sangue”. Sobretudo, ele proibiu sacrifícios “devorados pelo fogo”, assim como “festividades demoníacas” e toda sorte de “outras coisas a que pudesse estar acostumada a gente supersticiosa”.^[410]

No lado bom, Constantino encheu a cidade de símbolos cristãos: “numas fontes postas no meio da ágora, é possível contemplar as imagens do bom pastor, bem conhecidas por aqueles que recorrem às Sagradas Escrituras, e a efígie de Daniel com os leões, fundida em bronze e reluzindo com placas de ouro. Era enorme o amor a Deus que tinha preso em sua alma o imperador”. Eusébio ficou muito impressionado com “uma enorme mesa que se achava localizada bem ao centro do artesanato dourado do teto” no palácio, onde Constantino “mandou gravar o símbolo da salvífica Paixão, integrado por variadíssimas e riquíssimas gemas, e elaborado com profusão de ouro”. Para Eusébio, a

esse símbolo “mandou fabricar o piedoso imperador como talismã tutelar do império”.^[411]

Pelo que podemos dizer a essa altura,^[412] a quebra de Constantinopla com o paganismo não era tão auto-evidente.^[413] Constantino não incluiu nenhum coliseu, mas construiu um hipódromo para corridas que imitava o Circo Máximo,^[414] em Roma. Igrejas notáveis permeavam a cidade, como a Igreja da Santa Sabedoria^[415] e a Igreja dos Apóstolos, onde o imperador ficou sepultado por algum tempo.^[416] O imaginário cristão era evidente em todo lugar. Ainda assim, ele tratou a cidade como um projeto contínuo ao passado romano, pois a celebração de sua vitória contra o tirano era uma celebração da vitória de *Roma*, não apenas de seu triunfo pessoal.^[417] Mais, ele ergueu um estátua de Tique, a deusa da boa fortuna,^[418] e, no topo da coluna de pórfiro que ainda se encontra no centro da velha praça de Constantinopla, erigiu uma estátua de Apolo, cuja face foi refeita para se assemelhar a Constantino, olhando para o sol nascente, com a seguinte inscrição: “pretendida para significar que, ao invés de ser um deus-sol, Constantino devotou sua lealdade ao Deus que fez o sol”.^[419] Ele trasladou tanta arte para sua nova cidade que Jerônimo reclamou que as cidades do Oriente haviam ficado sem nada.^[420] Embora Constantinopla fosse recém-fundada, ela deliberadamente evocava o passado de Roma, tanto o político quanto o religioso.

CASAS DO SENHOR

No grosso, as construções de Constantino em Roma e nos demais lugares não deixaram muito espaço para a ambiguidade. Ele foi um grande construtor de igrejas; de igrejas *crístãs*. Cravejou Roma com igrejas e batistérios, [\[421\]](#) além de ter erigido igrejas por todo o império, incluindo muitas na Palestina, para onde sua mãe, Helena, viajava. Construiu outras edificações e monumentos, mas igrejas eram a sua principal preocupação arquitetônica. Não apenas essa preocupação demonstrava a aprovação oficial que a igreja gozava sob Constantino, como também a construção de igrejas tomou o lugar da construção de templos, que era financiada pelos imperadores anteriores. A localização de suas construções na capital também foi significativa. Embora hoje seja um movimentado centro urbano, a Praça de São Pedro foi originalmente construída nas margens da cidade, o que foi um sinal do abandono, da parte de Constantino, do antigo foco imperial no Fórum. [\[422\]](#)

A construção de igrejas frequentemente incorporava a visão que Constantino tinha de si mesmo como vitorioso sobre o paganismo. [\[423\]](#) Em seus projetos de construção, Constantino era, novamente, Moisés, saqueando o Egito por materiais com os quais erigir a casa de Deus. Nenhuma igreja tão plenamente expressou essa vitória como a igreja erigida em Manre. Local sagrado para judeus, árabes e até mesmo gregos, Manre, um local visitado por Abrão durante suas peregrinações em Canaã, [\[424\]](#) havia se tornado um

ponto central para idolatria e revelia pagãos. Quando Constantino ouviu sobre isso, incendiou-se. Segundo Sozômeno, “na mesma, ele repreendeu os bispos da Palestina, pela negligência sofrida, que a santidade desse lugar fora profanada pela impiedade das libações e sacrifícios”. Numa carta a Macário, bispo de Jerusalém, e a outros bispos palestinos e da província, ordenou-lhes “demolir o altar, queimar as estátuas e traçar o plano de uma igreja a fim de que esse lugar” estivesse “longe de ser contaminado pela impiedade dos pagãos”. Após proibir o sacrifício, Constantino ordenou que Manre “fosse santificado pelo exercício da verdadeira religião”. Se alguém continuasse “a oferecer sacrifício ou a fazer aí qualquer cerimônia profana”, os “governadores e bispos [...] irião denunciá-lo a fim de que fosse punido como merecia, satisfazendo exatamente ao que foi ordenado nestas cartas”.^[425] Pelo menos em Manre, Constantino intencionava pôr fim ao sacrifício.^[426]

A forma dos prédios das igrejas cristãs em si comunicava o triunfo do cristianismo no mundo romano e a vitória de Cristo sobre os deuses romanos. Constantino e outros construtores foram virtualmente forçados a adotar a basílica como forma para edificações eclesiásticas, pois nem os espaços domésticos não conseguiam mais acomodar as multidões que agora se apertavam nos locais de culto, nem os templos antigos haviam sido projetados para acomodarem aglomerações de adoradores, mas apenas para servir de casa à imagem de um deus. No mundo

romano, apenas um estilo conseguia atender a todas as demandas da igreja: a basílica.^[427]

Hoje em dia, uma “basílica” é simplesmente uma igreja basílica, mas, no mundo romano, as basílicas serviam a muitos propósitos. Quando quer que houvesse necessidade de uma grande reunião — para encontros políticos, mercados, sessões da corte, exercícios militares, adjacências a templos — as basílicas serviam essa função. Os projetos de basílicas eram tão diversos quanto os seus usos. Existiam basílicas “com saguões de apenas uma nave com ou sem absides; saguões com duas naves; saguões compostos de naves e corredores colaterais, sendo estes últimos paralelos ou envolvendo a nave pelos quatro lados; estruturas largas e curtas ou muito longas”. Os acessos de entrada variavam também. Poderiam estar “postos num dos lados maiores, levando, assim, a uma leitura transversal ou central do plano; ou postos num dos lados menores, no eixo longitudinal, ou até em ambos os eixos, um num lado longo e outro no curto”. Em basílicas públicas, “o tribunal do magistrado presidente pode se projetar para a nave ou um corredor; ou as absides envolvendo os tribunais poderiam se projetar para um, dois ou três flancos do prédio. Naves e corredores colaterais poderiam ser da mesma altura; ou a nave poderia ser maior e contar com janelas no clerestório, fossem pequenas ou grandes. Além disso, os corredores colaterais poderiam ou não ser encimados por galerias”.^[428] No início do século IV, os únicos elementos comuns da basílica eram um teto de madeira e a presença de pelo

menos uma plataforma elevada ou tribunal na abside, ou então livre no meio da nave. Já no início do reinado de Constantino, a basílica de uma nave, com ou sem corredores colaterais em seus flancos, haviam se tornado a forma predominante.^[429]

As basílicas já carregavam um sentido religioso. Elas “compartilhavam do vocabulário arquitetônico dos templos”, como “as séries de colunas, entablamentos, alvenaria de pedra [...] tetos abobadados ou em caixotões”. À altura do início do século IV, essas associações estavam recobertas com alusões ao culto imperial: “a presença do imperador, fosse em carne ou efígie, crescentemente se tornara o elemento predominante em qualquer basílica”. Desaparecia todo e qualquer limite entre secular e cívico, pois “toda basílica era (ou carregava as conotações de) um santuário do deus na terra”.^[430]

Constantino continuou a edificar monumentais prédios cívicos em forma de basílica, dentre os quais, o mais proeminente fica em Tréveris. Trata-se de uma basílica de nave longa e sem corredores colaterais, com dimensões de 100 por 200 pés romanos (aproximadamente, 30 por 60 metros) e altura de 100 pés romanos. A nave tem duas fileiras de janelas em cada lado, sendo nove janelas por fileira, e a abside curva tem duas fileiras de janelas menores, sendo cinco em cada fileira.^[431] Hoje, o exterior é apenas de tijolos simples e o prédio chama a atenção como um adolescente prematuramente alto. No entanto, ele já foi coberto de estuque rosado e aninhado entre edificações

que, desde então, já ruíram. Quando Constantino a construiu, o interior era extravagantemente decorado: “as paredes eram revestidas de mármore de muitas cores, que subiam em sucessivas camadas até a fileira superior de janelas, daí aparentemente se articulando com pilares, painéis e orlas ornamentadas. Acima, seguia-se uma zona de estuque pintado ou, possivelmente, de mosaico. Cinco nichos na parede da abside levavam um mosaico de vidro ornamental. No chão, a pavimentação de lajes de mármore branco e preto formavam um padrão geométrico”.^[432]

Algumas das igrejas basílicas de Constantino tiveram essa mesma escala.^[433] Iniciada pouco após sua vitória sobre Maxêncio, a Basílica de Latrão, em Roma, era uma estrutura de nave longa flanqueada por corredores colaterais. Ela possuía mais de 90 metros de comprimento e seu teto chegava a 30 metros.^[434] Se o *Liber Pontificalis*^[435] é fidedigno (provavelmente não é), a ornamentação da Basílica de Latrão era tão luxuosa quanto a de qualquer templo pagão, contando até com “um *fastigium* de prata martelada”, em cuja fachada estavam “o Salvador sentado numa cadeira, com 1.5 metro de tamanho e pesando 55 kg, e os doze apóstolos, cada um com 1.5 metro de tamanho e pesando 40 kg, portando coroas da mais fina prata”. Outra imagem de Cristo era visível de quem olhasse da abside para a nave: “o Salvador assentado num trono, com 1.5 metro de tamanho, feito da mais fina prata e pesando quase 65 kg, e quatro anjos lanceiros, cada um com 1.5 metro e

pesando 47 kg, com joias vindas de Alabanda^[436] em seus olhos”.^[437]

A edificação original de Constantino da Igreja de São Pedro, no Vaticano, era a maior de todas as igrejas cristãs da época. Apenas a nave media 90 metros de comprimento, tendo o interior da igreja as dimensões de 120 metros de comprimento por 65 metros de largura. Tinha ainda, distintivamente, um transepto tão alto quanto a própria nave que separava a nave da grande abside. Diante da abside estava a tumba de Pedro, que marcava o transepto como o *martyrium*,^[438] apropriadamente.^[439] Depois da Igreja de São Pedro, o formato cruciforme numa basílica de nave longa com transepto tornou-se a forma padrão das catedrais. A conversão de Constantino havia sido uma resposta ao sinal da cruz vitoriosa, daí sendo ela pintada em equipamento militar e impressa nas moedas. Muito adequadamente, a cruz também se tornou a forma do espaço sagrado.

O próprio fato da existência de edificações eclesiásticas deu à igreja uma presença fixa que ela jamais tivera antes. Locais de culto físicos haviam existido, mas sua existência era precária e dependente do favor inconstante do imperador do momento. Constantino garantiu status legal da igreja e, ao edificar templos, deu forma física a esse estamento. Após Constantino, a construção de igrejas tornou-se o mais característico dos projetos de construção dos imperadores, configurando um

sinal da mudança de status da religião cristã.^[440] O tamanho das igrejas de Constantino, especialmente a catedral de Latrão, testemunhavam da nova proeminência do cristianismo no mundo de Constantino. O Deus cristão havia se provado o mais poderoso de todas as divindades e isso deveria, portanto, ser expresso no desenho e na escala das casas de adoração.

A basílica era adequada, pois Constantino havia trazido a igreja para a órbita imperial e delegado algumas funções de Estado aos bispos. Como veremos num capítulo posterior, Constantino resolveu a desilusão com as apelações legais ao permitir que os querelantes levassem seus casos às cortes episcopais. Além disso, os bispos estavam crescentemente mais envolvidos com a responsabilidade da assistência social em suas cidades. Dado o papel público estendido dos bispos, a basílica era a forma arquitetônica mais natural a ser usada. Uma vez que a basílica havia sido uma forma de associação com o culto imperial, as igrejas também sugeriam uma união entre a vida cívica e religiosa em outro nível. Latrão era “a sala do trono do Cristo Basileu^[441] e de seu representante, o bispo, assim como a basílica de Tréveris era o assento da divina majestade do imperador ou, em sua ausência, o assento de seu representante local”.^[442]

Algumas coisas do vocabulário dos templos pagãos foram aproveitadas nas basílicas cristãs, mas a distinção entre igreja e templo era igualmente importante. Por um lado, as igrejas eram “salões de encontro para as

congregações (*basilicae ecclesiae*) ou para sepultamentos e ritos fúnebres (*basilica quae sunt cemeteria*)”, mas também eram “salões para audiência com o Senhor”. Segundo o Peregrino de Bordéus,^[443] a igreja construída na Gólgota (erroneamente descrita como a Igreja do Santo Sepulcro) é “*basilica, id est dominicum*” e Eusébio usa termos como *basileios neōs* e *basileios oikos* ao invés de *basilike*.^[444] Essa linguagem “estabelece a igreja como a sala do trono do Imperador do Céu, sendo comparável ao santuário onde o deus-imperador vivente receberia a reverência de seus súditos”.^[445]

Isso pode ser evidência de que Constantino estava tentando arrastar Cristo a serviço do culto imperial, mas parece mais provável ser uma confissão de subordinação ao Senhor maior. Ele havia batizado o espaço público. O paganismo ainda tinha seu lugar, mas os templos eram cada vez mais ofuscados por grandes e numerosas igrejas.

6. FIM DO SACRIFÍCIO

[Constantino] vetou os abomináveis ritos da antiga idolatria que se vinham praticando por cidades e campinas, conseqüentemente, ninguém poderia ousar erigir estátuas, nem se empregar em oráculos e semelhantes artes, nem, evidentemente, celebrar sacrifício algum.

Eusébio de Cesareia, *VIDA DE CONSTANTINO*

As expressões arquitetônicas de Constantino em favor da igreja foram apoiadas por iniciativas legislativas e administrativas. Pouco após haver derrotado Maxêncio, Constantino isentou o clero cristão de encargos tributários, explicando que isso os protegeria de serem assediados por hereges (cf. CTh 16.2.1-2). Ele montou vários ataques contra o paganismo. Historiadores da igreja primitiva celebraram o fato de ele ter fechado templos notórios,^[446] removido itens de culto e fundido objetos de metal para suas próprias edificações cristãs. Arrancou as portas de alguns templos e removeu imagens idolátricas de outros. Eusébio exagerou no grau de destruição dos centros pagãos, mas ela aconteceu.

Em décadas recentes, a pergunta sobre Constantino ter pretendido banir o paganismo pela força tem se concentrado em ele ter emitido ou não uma lei proibindo o sacrifício.^[447] Há um consenso geral de que ele proibiu sacrifícios em certas ocasiões e em certos lugares. Além de ter proibido seus governadores provinciais de oferecer sacrifícios em caráter oficial, daí abrindo as portas do

serviço público aos cristãos, ele também expressava regularmente sua repulsa por sacrifícios, algumas vezes, em termos bastante drásticos. Mas teria ele emitido uma proibição geral contra o sacrifício?^[448]

Eusébio diz que sim. Em sua *Vita Constantini*, ele se referiu a uma lei aprovada por volta de 324 que “vetou os abomináveis ritos da antiga idolatria que se vinham praticando por cidades e campinas, conseqüentemente, ninguém poderia ousar erigir estátuas, nem se empregar em oráculos e semelhantes artes, nem, evidentemente, celebrar sacrifício algum”.^[449] Pouco tempo após a morte de Constantino, seu filho, Constante, emitiu uma constituição imperial reforçando essa proibição, que exigia punição contra todos aqueles que, violando a lei de Constantino, celebrassem sacrifício.^[450] Supondo que Eusébio tenha dado um relato preciso, “é possível argumentar que, em 324, Constantino estabeleceu o cristianismo como religião oficial do Império Romano e que, a partir daí, tenha conduzido uma reforma coerente e sistemática, pelo menos nas províncias orientais”.^[451]

Dá para acreditar em Eusébio? Alguns acham que não. Além disso, a interpretação lactanciana das políticas religiosas de Constantino esposada por Drake exige uma resposta negativa.^[452] Se Constantino permitia que todos seguissem sua própria consciência em matéria de culto, como ele conseguiria banir o ato litúrgico central do culto da maioria? Uma razão para duvidar da existência desse

decreto é não haver registros de nenhuma aplicação dele no início do século IV.^[453] Então, havia alguma lei contra sacrifícios? Ou a lei era passada, mas nunca aplicada? Sendo este o caso, por que se dar o trabalho de emitir esse decreto?

Nós podemos resolver esse problema ao atentarmos cuidadosamente para a natureza de decretos imperiais no século IV.^[454] Os éditos imperiais sempre dependiam dos oficiais provinciais e locais para sua aplicação, os quais poderiam estar muito preguiçosos ou ocupados para o fazer. Um governador provincial rodeado de pagãos hesitaria em aplicar a lei. Mais importante ainda, os imperadores “nunca esperavam ou intencionavam que sua legislação anti-pagã fosse vigorosamente aplicada”.^[455] Ao se folhearem os códigos, obtém-se a impressão de que os decretos dos primeiros imperadores cristãos eram legislação concisa e em moldes legais, mas quando examinamos o texto completo dos decretos em Eusébio, descobrimos que a porção legislativa é bastante reduzida e, frequentemente, serve apenas de conclusão a um prolixo sermão moralista. O Código de Teodósio consiste de excertos de Constantino e de seus sucessores imediatos, mas o exercício de retirada de excertos altera o gênero e o tom. Em sua configuração original, muito da legislação imperial funcionava mais como um apelo moral do que como lei, em nosso sentido moderno do termo.^[456] Dada a natureza de “lei” no império de Constantino, não havia necessariamente contradição entre o seu “Nós completamente proibimos a existência de

gladiadores” e sua autorização a uma cidade da Úmbria para honrar o imperador com combates.^[457] Tampouco havia necessariamente contradição entre um decreto banindo o sacrifício e a tolerância continuada ao sacrifício.

Constantino não conseguia evitar pregar. Ele pregava na corte e, quando emitia decretos em sua capacidade de oficial, ainda era o pregador orientado a missões. Afastar o sacrifício completamente era a melhor coisa a se fazer e, logo, ele veio a proibi-lo. Entretanto, todos deveriam ser livres para seguir sua própria consciência, logo, ele não aplicou a proibição. Ele era um político-pregador cuja linguagem afiada também servia para pacificar cristãos militantes em seu império que achavam que o imperador pseudocrístão estava amolecendo face à idolatria. Sua lei contra o sacrifício foi parte de um esforço em “limpar o espaço público do aspecto do culto pagão considerado mais inaceitável aos olhos dos cristãos”. Por volta do ano 350, o sacrifício era tão raro que era necessário um bom grau de ousadia para oferecer um. Constantino não precisou brandir a espada contra pagãos. Sua “legislação” criou uma “atmosfera” na qual o sacrifício eventualmente desvaneceu.

^[458]

CONTRA TODAS AS HERESIAS

Os resultados da abrangente legislação anti-heresia de Constantino (c. 324) foram semelhantes. Por volta da época de sua guerra final contra Licínio, emitiu um decreto

condenando uma gama de hereges: valentinianos, montanistas, os novacionistas de Alexandria e mais alguns outros. Os hereges eram, segundo ele, uma “hoste refratária à verdade, inimiga da vida”; suas heresias, “uma rede de mentiras e vaidade” que promovia uma “doutrina infectada de perniciosos venenos” e que só poderia levar à “morte eterna”. Seus crimes eram numerosos demais para serem registrados e, num ataque de repreensão retórica de si mesmo, ele disse que sua política de “larga tolerância” apenas os havia estimulado a se espalhar.

Dada a ameaça da heresia, disse ele, não havia outra escolha senão agir. Visto que “não é possível suportar por mais tempo essa bagunça que nasce de vossa iniquidade”, escreveu, “pela presente lei, proibimos que qualquer um de vós adiante tenha a ousadia de celebrar assembleias”. Os edifícios de igrejas heréticas seriam confiscados, além de a “solicitude” de Constantino chegar “tão longe que “não somente em público, mas nem em casa particular, nem em quaisquer lugares de direito privado, se possam levar a cabo os conciliábulos de vossa supersticiosa demência”. Ele reiterou esse ponto:

Com o fim de deixar esta provisão ineludível ao império, temos ordenado, como já se disse antes, que todos os vossos edifícios congregacionais, de superstição, refiro-me aos oratórios de todos os hereges, se é que nos é lícito chamá-los de oratórios, sejam requisitados, sem recurso possível, e entregues à Igreja Católica sem nenhuma tardança; que os demais lugares sejam confiscados para uso público; e que não se lhes deixe nenhuma facilidade para seguirem se reunindo, de maneira que, desde o dia de hoje, em nenhum lugar, público ou privado, ousem se reunir as vossas ilícitas assembleias. Publique-se.

Claro, os hereges eram sempre bem-vindos para retornar à “santa comunhão” da Igreja Católica, “por cujo meio também podeis conhecer a verdade”. Contudo, que “o erro fraudulento de vossa pervertida mente se mantenha completamente à parte da felicidade de nossa época: refirme-se à sacrílega e devastadora dissensão própria de hereges e cismáticos”. Constantino acreditava que ele gozava de prosperidade por causa do favor de Deus, portanto, o veneno do falso ensino saído da igreja o punha em perigo. Ele via como seu dever “esforçar-se para que os que vivem com esperança no bem passem de uma situação de engano e confusão generalizada ao caminho reto, das trevas à luz, da vaidade à verdade, da morte à salvação”.^[459]

Como muitos de seus éditos, isso era menos do que parecia. Primeiro, porque ele concluiu dois anos depois que os novacionistas haviam sido erroneamente condenados: eram cismáticos separatistas, mas não eram hereges. Num rescrito de 326, ele lhes restaurou os direitos.^[460] Depois, porque não há evidência de que esta lei jamais tenha sido aplicada, já que “conventículos valentinianos, marcionitas e montanistas continuaram a existir por um longo tempo”.^[461] Assim como seus éditos acima examinados contra os pagãos, o decreto de Constantino contra heresias funcionou mais como uma exortação moral do que um decreto legalmente vinculante, tendo servido também como demonstração retórica para satisfazer os vigias da ortodoxia. Ainda assim, o resultado foi que, em 324, a heresia foi oficialmente declarada ilegal. O cristianismo

ortodoxo, portanto, segundo definido pelos concílios eclesiásticos, passou a ser a única fé permitida sem restrições no Império. E o édito surtiu, sim, efeito (assim como outras decisões de Constantino): hereges foram e Livross e os livros de Ário foram queimados. De igual modo, por ordem imperial, foi destruído o tratado de Porfírio contra o cristianismo. A política religiosa de Constantino criou uma “atmosfera” de hostilidade à heresia tanto quanto contra ao paganismo.

Os cristãos do século IV devem ter feito a mesma pergunta que nós: esse homem era o libertador da igreja ou seu novo senhor?

JUDEUS NO IMPÉRIO CRISTÃO

Tanto historiadores quanto teólogos já objetaram à política de Constantino em relação aos judeus, embora por motivos diferentes. James Carroll vê nas políticas de Constantino um complô coerente, se não inteiramente consciente, para reprimir o judaísmo. Sobretudo, argumenta Carroll, Constantino era um político em busca de algum princípio unificador do império e os judeus, assim como os pagãos, eram um obstáculo às suas ambições. Pela leitura histórica de Carroll, foi Constantino o responsável por tornar a “unidade” uma marca da igreja, daí ter suprimido as maravilhosamente diversificadas expressões cristãs dos séculos anteriores. Mais sutilmente, porém mais perigosamente, Constantino elevou a cruz a sua

importância central na fé cristã. Antes de Constantino, o cristianismo havia se centrado na ressurreição, mas a visão de Constantino e a posterior descoberta da Vera Cruz se uniram para formar uma fé cruciforme que apresentava perigosas ramificações políticas para os judeus: se a cruz é central, então também é central a culpa dos judeus pela morte do Filho de Deus. Leis específicas também funcionavam contra os judeus, argumenta Carroll. Constantino não impôs pena de morte para o proselitismo, mas seus sucessores, sim. No entanto, a criminalização do proselitismo por parte de Constantino assentou a base legal para a perseguição de judeus por toda a Idade Média. [\[462\]](#)

Assim como muitos críticos de Constantino, Carroll está mal informado acerca dos fatos. Ele sobrestima o grau de diversidade que havia no cristianismo primitivo e subestima o compromisso cristão com a unidade mesmo antes de Constantino. O Novo Testamento já basta para refutar a ideia de que seria necessário um imperador para introduzir à fé a noção de unidade. Carroll também acusa Constantino de ser inovador quando, na verdade, ele foi até bem tradicional. Os judeus tinham considerável liberdade sob o Império Romano, mas o proselitismo era onde eles eram mais restringidos. Muito antes de Constantino, os judeus já haviam sido proibidos de circuncidar os conversos, à exceção de escravos. [\[463\]](#)

Constantino tinha um desprezo por judeus que era quase igual ao seu desprezo por pagãos. Numa carta subsequente ao Concílio de Niceia endereçada aos bispos, o

imperador esqueceu-se de mencionar Ário ou a controvérsia cristológica, mas celebrou o consenso conciliar sobre a data da Páscoa. Uma de suas principais razões para celebrar foi que a igreja escolheu não seguir a tradição judaica na datação de sua celebração da ressurreição do Messias, a quem os judeus tinham matado. Contudo, fora a sua “linguagem violentamente discriminatória”^[464] — e ela era, sim, violenta e discriminatória — suas leis afetaram muito pouco a vida dos judeus. A eles era permitido servir nos senados municipais e também foram estendidas aos líderes de sinagoga e outras lideranças judaicas as mesmas isenções fiscais que eram concedidas aos sacerdotes cristãos (CTh 16.8.2,4), permitindo, assim, “um sistema de autogoverno judaico, que fortalecia a vida e identidade judaicas”.^[465] Pela primeira vez desde a devastação de Adriano da Palestina, os judeus tinham permissão para viajar a Jerusalém, não obstante fosse apenas uma vez por ano e somente para prantear sua destruição. Houve retorno de judeus à Palestina durante o reinado de Constantino.^[466] Mais, o patriarca judaico de Constantinopla podia julgar não apenas questões religiosas, mas até mesmo casos cíveis entre judeus.

Algumas das leis mais severas de Constantino em relação aos judeus os proibiam de atacar conversos ao cristianismo (CTh 16.8.1): ele ameaçou de fogueira os judeus que assediavam conversos ao cristianismo, proibiu os judeus de terem escravos cristãos e fortaleceu as regras contra a circuncisão, estendendo a proibição aos escravos,

fossem pagãos ou cristãos.^[467] A principal evidência de Carroll é um decreto que ele data de 315, em que Constantino ameaçou punições não especificadas a qualquer um que se convertesse ao judaísmo (CTh 16.8.1.1).^[468] Isso podia ser novo, mas não era revolucionário, já que a lei romana proibia o proselitismo judaico.

Mesmo quando uma lei parecia ser direcionada contra os judeus, outros assuntos eram mais decisivos do que a hostilidade ao judaísmo em si. Por exemplo, em 321, Constantino legislou que aos judeus que fossem membros da classe curial seria exigido o cumprimento de seus deveres cívicos ainda que conflitassem com os costumes judaicos. Embora isso não levasse a sério o costume judaico, o objetivo da lei não era violentar os judeus, mas lidar com um problema de longa data: a carência de homens dispostos a servir — e financiar — os governos municipais. De todo modo, Constantino recuou, posteriormente passando uma lei que dava a judeus ocupantes de funções em suas sinagogas isenções de responsabilidades na cúria.^[469]

Os críticos teológicos também atacam a posição da igreja em relação ao judaísmo durante os dias de Constantino e após. O “constantiniano”, se não o próprio imperador, se basearia (e promoveria) num indefensável, e talvez até “herético”, supersessionismo, a ideia de que a nova aliança com a igreja cristã “cumpre” ou “substitui” as promessas a Abraão e a aliança mosaica com Israel.

Constantino teria promovido essa heresia porque, ao formar um império cristão, ele oferecia um cumprimento das profecias do Antigo Testamento neste mundo. Assim, ao invés de serem cumpridas nas realidades espirituais da redenção, ou na igreja, a promessa abraâmica para as nações teria sido cumprida no Império Romano cristão. O Antigo Testamento era cada vez mais usado como justificativa para políticas imperiais, ou seja, os judeus estariam essencialmente sendo roubados de suas escrituras e de seu lugar contínuo na história redentora.

Num relato amplamente revisionista das relações iniciais entre judeus e cristãos, John Howard Yoder pôs o “constantiniano” no centro. Jesus e Paulo eram inteiramente judeus. A igreja apostólica operava dentro de um mundo prático e conceitual judaico: os mandamentos de Jesus eram tratados como mandamentos, a Torá não era contraposta ao evangelho e os cristãos modelavam sua vida comunitária segundo o exemplo do judaísmo de diáspora. No entanto, a ascensão de Constantino ao poder, e a conseguinte mudança na consciência cristã, mudou tudo isso. Ao fundir a fé cristã com o poder do império, o constantiniano teria “desjudaizado” o cristianismo. No lugar das demandas transcendentais da Torá, o constantiniano colocou o juízo de um general, o que produziu uma moralidade “à serviço da presente estrutura de poder”. Os cristãos abandonaram as especificidades da lei judaica, que agora era contraposta ao evangelho; abandonaram o universalismo judaico pelo pseudo-

universalismo da cultura grega e do poder romano; e abandonaram o “pacifismo judaico” de Jesus ao fazer uso da espada. O judaísmo que a civilização ocidental teria conhecido desde então até hoje seria, portanto, um subproduto do cristianismo; especificamente da apostasia constantiniana.^[470] Numa irônica reviravolta de providência, o isolamento do judaísmo forçou os judeus a adotar um estilo de vida comunitário mais próximo da comunidade original imaginada por Jesus do que a igreja imperial. Dessa forma, o judaísmo serviria como uma testemunha contínua contra a tentativa constantiniana de se apropriar da divindade e controlar a história.^[471]

Como é de costume, Yoder está ciente dos antecedentes. Ele argumenta que os conflitos entre judeus e cristãos no Novo Testamento eram conflitos internos do judaísmo, reconhecendo que os cristãos anteriores a Constantino nutriam uma virulenta hostilidade aos judeus. Os autores cristãos já alegavam, antes de Constantino, que o status dos judeus como povo de Deus havia sido revogado e apontavam alegremente à destruição do templo como prova do abandono de Deus. Além do mais, os cristãos anteriores a Constantino também flertavam frequentemente com uma forma de cristianismo “desjudaizada”. Apesar de Tertuliano haver escrito contra Marcião, ele repudiava a carnalidade do Antigo Testamento, com seus sacrifícios e circuncisões, quase tanto quanto seu oponente.^[472] Orígenes acreditava que a lei cerimonial do Antigo Testamento era apenas um teste: Deus nunca quis

realmente que os judeus oferecessem animais. Fausto, o Maniqueu, teria acertado em cheio quando notou quão “delicadamente” os católicos bebiam do Antigo Testamento.

[473]

Ainda assim, foi um dos principais teólogos “constantinianos” de Yoder, Agostinho, que conteve a maré. Os sermões de Agostinho são quase tão cheios de temas *adversus Iudaeos* quanto o de qualquer outro Pai da Igreja, [474] contudo, após trabalhar em seu comentário “literal” do livro de Gênesis e formular uma resposta a Fausto, ele chegou a uma conclusão bem diferente. [475] Crucialmente, afirmou que os sacrifícios e ritos do Antigo Testamento haviam sido ordenados por Deus e que foi precisamente por porem a lei corporalmente em prática que os judeus se tornaram tipos adequados para a vinda do Senhor: sua dignidade na história da salvação dependia da obediência àquilo que os cristãos anteriores haviam descartado como lei “carnal”. Quando obedeciam à ordem de Deus para sacrificar, renunciavam a paixão do Filho encarnado. Foi uma manobra brilhante, pois, de um golpe só, derrotava os elementos contrários à encarnação e antijudaicos da teologia de Fausto, e ao mesmo tempo, corrigia o marcionismo leve dos católicos, ao unir inquebravelmente o Antigo e o Novo. [476]

A teologia pró-Torá e pró-judaica de Agostinho teve implicações diretas na política. A cumplicidade dos judeus na morte de Jesus fora renunciada pelo assassinato de

Abel nas mãos de Caim. No entanto, Agostinho insistia que, assim como Caim havia recebido uma marca que o protegia de vingança por seu fratricídio, assim também os judeus haviam sido marcados para proteção e recebido uma promessa de perpetuidade até o escaton. “Não os mateis”, alertava Agostinho. Mesmo quando exultava pela destruição dos altares pagãos ou defendia a repressão dos donatistas pela força, ele nunca vacilou em sua oposição à perseguição dos judeus.^[477]

Por meio de Agostinho, a teologia ocidental herdou um grande problema teológico que nunca foi embora, mesmo nos dias presentes: o problema de relacionar o Novo com o Antigo. Teólogos medievais diferiram em como relacionar os sacramentos da “Antiga Lei” com os ritos cristãos; mesmo os luteranos e os reformados deram respostas diferentes a isso. Ninguém no grosso da tradição, contudo, acreditava, como alguns Pais da Igreja sugeriam, que o Antigo poderia ser simplesmente ignorado ou condenado como indigno de Deus. A teologia de Marcião fez um retorno, mas isso foi muito depois, já no período moderno.

Não sugiro nenhuma relação causal. Apenas noto o seguinte fato: contrariamente ao defendido por Yoder, a teologia cristã foi “rejudaizada” no século seguinte a Constantino.

A NOVA JERUSALÉM

Embora os judeus gozassem, como os pagãos, de “limitada tolerância” no império de Constantino,^[478] eles também estavam, como os pagãos, vivendo num espaço público cada vez mais cristão. Novamente, a arquitetura fornece uma aferição útil da situação, particularmente os esforços arquitetônicos de Constantino na Palestina e em Jerusalém. As memórias e os remanescentes da antiga Jerusalém judaica haviam sido tão completamente soterradas pela cidade romana da época de Adriano que a sucedeu, conhecida como Élia Capitolina, que os oficiais romanos pensavam que os cristãos se referiam a alguma base militar secreta de cristãos no oriente quando se referiam a Jerusalém como sua casa.^[479] Não há nenhuma evidência patente de que o projeto de Constantino para construir uma “nova Jerusalém” nas ruínas da antiga cidade era movido por interesses antijudaicos. Contudo, semelhantemente aos seus projetos que usavam *spolia* pagãs ou forma de basílica para igrejas, as construções de Constantino em Jerusalém promoviam a cristianização do espaço público, um triunfo sobre o velho mundo ao erguê-las em território outrora reivindicado por judeus. Ao construir grandes igrejas em Jerusalém, ele rivalizou com Salomão^[480] e aplacou um pouco da “inveja de templos”^[481] dos cristãos. Eusébio pensou que isso talvez fosse o cumprimento da profecia de Ezequiel sobre a restauração do templo.^[482] A *vetus* Israel dava lugar à *nova* Israel.

Quando a augusta Helena, mãe de Constantino, realizou sua peregrinação à Palestina, encontrou o local da

morte e ressurreição de Jesus incrustado de paganismo. Para Eusébio, isso parecia uma medida deliberada a fim de obscurecer a verdade acerca de Jesus:

Outrora, homens ímpios, melhor ainda, toda a casta demoníaca através destes, puseram todo o seu afã em entregar à sombra e ao esquecimento aquele monumento maravilhoso de imortalidade, a que “um anjo do Senhor desceu do céu, cintilando como a luz, e rolou a pedra” de todos os que tinham empedernidas suas mentes e que conjecturavam que “o que está vivo, está ainda com os mortos” e, dando sua boa nova às mulheres, removeu a pedra da incredulidade que oprimia suas mentes para dar entrada à convicção de que vivia aquele a quem buscavam. Efetivamente, homens descrentes e profanos conceberam a ideia de fazer desaparecer do meio dos homens aquela gruta redentora,^[483] sendo da opinião estúpida de que, desta maneira, ficava oculta a verdade.^[484]

Constantino ordenou que o local fosse limpo de toda idolatria, iniciou uma escavação e logo descobriu a gruta em que Jesus havia sido sepultado. Uma lenda posterior acrescentou ao ocorrido a descoberta da Vera Cruz, cuja genuinidade foi confirmada pelo modo como trouxe um menino de volta à vida. Diz-se que Helena teria torturado um judeu para descobrir o paradeiro da Cruz; um judeu que, posteriormente, virou bispo.^[485] A esse respeito, não há palavra em Eusébio.^[486]

Ao invés disso, Eusébio decidiu contar a história do sepulcro e da decisão de Constantino de erigir uma igreja magnífica no local. A descrição de Eusébio da igreja é de tirar o fôlego e não inteiramente clara, mas a impressão geral é inconfundível. Ela possuía o mesmo tamanho enorme e ornamentação luxuosa das outras estruturas que Constantino construiu. Embora a igreja original se

concentrasse mais no Gólgota do que no local da ressurreição, Eusébio estava obcecado pela gruta:

Ao lado oposto da caverna, que faz face ao levante, estava unida a basílica, uma obra verdadeiramente descomunal e que se projetava a uma altura indefinível e se dilatava em largura e longitude de maneira incomensurável. Lajes de diferentes tipos de mármore revestiam seu interior; a cara exterior dos muros, decorada com pedras polidas perfeitamente ajustadas entre si por suas comissuras, exibia grau tal de beleza que de modo algum desmerecia o aspecto do mármore. Acima, no teto, a parte externa estava recoberta de chumbo, servindo de abrigo infalível contra as chuvas inverniais; internamente, os caixotões eram formados por painéis retangulares cabalmente acoplados e que se estendiam como um imponente mar por toda a basílica mediante um contínuo e interconexo padrão; e como todo o restante, ele estava revestido de esplendente ouro, fazendo com que o templo todo resplandecesse como se com raios de luz. [\[487\]](#)

O Santo Sepulcro foi o lugar da teofania de todas as teofanias, então sua igreja se assemelhava ao desenho dos templos antigos. “Era um lugar para ser separado, encerrado, ou, mais precisamente, um lugar que se separava a si.” Isso foi feito parcialmente pela construção de “uma monumental entrada, um portão do céu no senso de que este lugar santo encontra o céu e é-se possível passar de um lado para o outro”. Para além do portão, havia um átrio, “um lugar de preparação para o adorador, de separação do mundo”. Outra área delimitadora se seguia, “a casa de oração que dava a oportunidade para mais preparação e um lugar para adoração congregacional”. Finalmente, o adorador “chegava ao lugar específico da teofania. No Santo Sepulcro, havia um átrio interior que encerrava outro inseparável lugar santo: a rocha do Calvário”. Por cima do local da ressurreição, havia um domo, “o domo do céu ou do cosmos, que tinha um óculo em seu

ápice semelhante ao do Panteão, em Roma. Esse óculo dava acesso direto ao céu desde o lugar sagrado, sendo a rotunda o ponto focal do todo, estrutural e simbolicamente”.

[488]

Estando em Jerusalém, contudo, a igreja era mais do que o centro da cidade. Ela foi concebida como o novo templo, o *umbilicus mundi*. “As doze colunas do hemisfério da abside simbolizavam os doze discípulos e as doze tribos de Israel e, talvez, as colunas e pilares do Santo Sepulcro eram ecos da floresta sagrada da mitologia religiosa, assim como o átrio interior era, de fato, compreendido como um jardim sagrado ou o paraíso.”[489] Jerusalém era o *hub* do Império Oriental de Constantino, mesmo que mais no imaginário do que na administração. Tanto que ele celebrou sua *tricennalia* em Jerusalém em vez de em Constantinopla. [490] Os mapas medievais que mostravam Jerusalém como o centro do mundo perpetuavam a visão de Constantino.

Com a cristianização da arquitetura de Jerusalém, o batismo do espaço público estava completo. No lugar onde os antigos sacrifícios haviam sido oferecidos, os cristãos agora se reuniam para celebrar seu sacrifício incruento num edifício que rivalizava com o esplendor de Salomão.

TOLERÂNCIA OU CONCÓRDIA

Dada sua preferência evidente pelo cristianismo e suas restrições sobre o paganismo, parece que Constantino era menos lactanciano do que o “Édito de Milão” sugere. Isso

cria uma incoerência fundamental no coração da política religiosa de Constantino: se a religião era uma questão de livre escolha, por que Constantino se opôs tão vigorosamente ao paganismo em seus decretos, cartas e discursos? Como ele poderia justificar quaisquer restrições em matéria de religião? Se Constantino achava que a religião deveria ser livre, o que estava fazendo quando baniu sacrifícios?

Elizabeth Digeser apresenta terminologia e categorias que ajudam a ver um sentido nas políticas de Constantino. Ela distingue aturamento de tolerância, e tolerância de “concordia”.^[491] O aturamento seria uma política pragmática, não guiada por princípio moral ou político, e que poderia mudar para perseguição se as condições políticas mudassem. Os períodos de aceitação romana do cristianismo foram períodos em que este foi aturado pelo império. Já a tolerância seria “desaprovação ou desacordo acoplados a uma falta de vontade de tomar iniciativa, devido a um princípio moral ou político, contra aqueles que são vistos desfavoravelmente”. Esse princípio poderia surgir, como foi o caso com Lactâncio, de uma teoria sobre a natureza humana ou sobre os limites do poder do Estado. Por essa definição, a tolerância não envolve uma ideia de igualdade de todos os pontos de vista, mas justamente o contrário. A tolerância presume a *desaprovação* de certas expressões religiosas, mas também a abstenção do uso do poder do Estado, por uma questão de princípios, para reprimir a religião desaprovada. Para além da tolerância,

Digeser introduz a categoria de “concordia”: “(1) o aturamento é ditado por algum princípio moral, político ou até mesmo religioso e (2) ela espera que, ao aturar seus dissidentes, estará criando as condições sob as quais eles eventualmente mudarão seus comportamentos para o que o Estado aceita”.^[492] Essas três categorias de política religiosa constroem-se umas sobre as outras: tolerância pressupõe aturamento, mas por princípio; a concordia pressupõe tolerância, mas além de aturar por princípio, espera que o aturamento tenha o resultado último de unidade, senão de completa uniformidade.

Digeser conclui que Constantino permaneceu lactanciano, mas gradualmente migrou de uma política de tolerância para uma de concordia, especialmente após sua vitória sobre Licínio em 324. “A nova atitude depreciativa de Constantino para com alguns elementos da religião tradicional”, argumenta, “marcou um afastamento da política de liberdade religiosa — sob a qual a religião tradicional não era criticada — rumo a uma política de concordia, na qual o aturamento das religiões do templo era usado como um meio para conseguir uma derradeira unidade religiosa”.^[493] O argumento de Digeser é persuasivo. Expressa tanto na lei quanto na arquitetura, a política religiosa de Constantino formou um espaço público cristianizado, que concedia limitada liberdade ao paganismo em concomitância à pressão para que pagãos abraçassem o Deus dos cristãos, o Deus do imperador.

LIBERDADE CONSTANTINIANA, TIRANIA LOCKEANA

O historiador H. A. Drake exagera a tolerância de Constantino para com o paganismo ao dizer que ele incorporou na lei religiosa a exortação de Jesus para “virar a outra face”, mas esse exagero compreende uma importante verdade da política de Constantino.^[494] Ainda assim, suas políticas religiosas tinham falhas — algumas bastante significantes. Sua retórica relativa ao judaísmo, se não os detalhes de sua legislação, criaram uma atmosfera na qual a discriminação contra judeus ganhou aprovação imperial. A “rejudaização” da fé feita por Agostinho não era conhecida por todos; e nem todos que a conheciam foram persuadidos. A aplicação de penas civis a heréticos e cismáticos arriscava comprometer a independência da igreja como uma entidade santa.^[495] As políticas de Constantino em relação ao paganismo foram, como apontado anteriormente, relativamente amenas. A principal prática pagã que ele proibiu foi o sacrifício de animais, que é ilegal mesmo na hipertolerante América do século XXI.

Teoricamente, há muito o que se elogiar na política de Constantino. Por um lado, ele reteve as virtudes da tolerância. Em princípio, tratou a religião como uma questão de escolha e consciência, uma área livre de interferência do Estado. Ao mesmo tempo, viu essa liberdade como um momento para a conversão. Não fingiu ser neutro em relação à religião; antes, apoiou verbal e praticamente a religião que considerava verdadeira.^[496] Aqui, num dos

pontos principais de crítica a Constantino, encontramos uma política que, talvez surpreendentemente, a teoria política cristã possa aprender a honrar e emular.

A posição de Constantino é, certamente, mais política e ideologicamente coerente do que a oferecida por muitos defensores da tolerância religiosa do início do período moderno. Segundo John Locke, em sua “Carta acerca da tolerância”,^[497] a liberdade na religião exige uma clara distinção entre os domínios religioso e civil:

Já afirmei que a finalidade de uma sociedade religiosa consiste no culto público de Deus, por meio do qual se alcança a vida eterna. Portanto, toda disciplina deve orientar-se para esse objetivo e todas as leis eclesiásticas a ele têm de confinar-se. Em tal sociedade não se deve nem se pode fazer algo para obter bens civis ou terrenos; e, não importa por que motivo, não se deve nela recorrer à força, desde que a força cabe inteiramente ao magistrado civil, sendo a posse e o uso de bens exteriores funções de sua jurisdição.

Por trás disso, está a premissa de Locke de que a essência da religião é interna: “É a fé que dá força e eficácia à verdadeira religião que leva à salvação”. Profissões externas de nada valem “se não acompanhadas de profunda convicção de que são verdadeiras”. O domínio da igreja é o cuidado das almas, sendo delegado ao magistrado civil tudo o que for externo.^[498] Tal definição de religião como nada mais do que uma “crença” ou piedade internas é contrária à maioria das principais religiões do mundo, inclusive, certamente, o cristianismo ortodoxo. Além disso, como Locke limita o que é “interno” ou “externo”? Ele não tenta. É auto-evidente.

Em acréscimo, as alegações de Locke sobre o caráter da religião dependem de uma disjunção igualmente radical entre Antigo e Novo Testamentos. Se você quer uma fé “desjudaizada”, Locke a fornece. Ele descreve a confederação judaica como “uma teocracia absolutista” e a põe em contraste com a fé do Novo Testamento. “Ora, se puderem me mostrar a existência de alguma comunidade instituída nessa base [i.e., estabelecida por Deus]”, escreveu, “admitirei que suas leis eclesiásticas se confundem com a civil, e que todos os seus súditos podem e devem ser impedidos de adotar formas de culto ou de ritos estranhos pela espada do magistrado”. Não existe em lugar nenhum: “Não existe, porém, de modo algum, tal coisa prescrita pelo Evangelho com respeito a certa comunidade cristã”. Mesmo que “vários reinos e cidades se converteram à fé cristã”, ainda “retiveram e preservaram sua antiga forma de governo, por não haver afinidade entre a sua lei e a de Cristo”.^[499]

Além do que, a posição de Locke é politicamente frágil e rapidamente sucumbe à tirania. Embora alegue estar argumentando em prol da tolerância e liberdade de religião, ele acaba cedendo a autoridade determinativa final sobre a religião às autoridades civis. Em sua “Carta acerca da tolerância”, Locke escreve que, como “opiniões especulativas e culto religioso” têm “pouca influência direta na vida dos homens na sociedade”, essas questões têm “um claro título para tolerância universal, a que o magistrado não deve se intrometer”.^[500] Mas há absolutos e

absolutos. Não é sempre que os crentes conseguem discernir o que conta como questão de opinião especulativa e culto religioso, então, estão inclinados a “mesclar com seu culto religioso e opiniões especulativas outras doutrinas que são absolutamente destrutivas à sociedade nas quais vivem”. Na visão de Locke, os católicos romanos são especialmente aptos a isso, pois misturam “opiniões com sua religião, reverenciando-as como verdades fundamentais e considerando-as como artigos de sua fé”, portanto “não devem ser tolerados no exercício de sua religião pelo magistrado, a não ser que se garanta que ele possa permitir uma parte sem difundir a outra, e que essas opiniões não sejam absorvidas e esposadas pelos que com eles comungam em seu culto religioso”.

Mesmo que as opiniões em si sejam toleráveis, pode haver o risco de um número demasiado de pessoas começar a partilhar de opiniões que o isole do público geral. As pessoas tendem a se apegar mais a correligionários do que a outros cidadãos. Os magistrados devem impedir essas coisas também: “Quando [...] os homens se arrebanham em companhias distintas do público geral e formam uma confederação mais unida com os de sua denominação e partido do que com os demais súditos, eles devem ser mais suspeitados e mais cuidadosamente vigiados, não importa se a distinção seja religiosa ou ridícula. Porquanto os laços da religião são mais fortes e os pretextos são mais justos e aptos a atrair partidários, logo, mais devem ser suspeitados e mais cuidadosamente vigiados”. Quando uma facção

como essa se torna numerosa, é “conveniente” para o magistrado fazer o que puder para “diminuir, quebrar e reprimir o partido para, assim, evitar estragos”. Os quacres são toleráveis porque são poucos, mas, “se fossem numerosos o suficiente a ponto de se tornarem perigosos para o Estado”, eles “mereceriam o cuidado e vigilância do magistrado para reprimi-los”. Os magistrados deveriam agir mesmo que os quacres fossem “completamente indistinguíveis dos demais súditos, à exceção de como usam seus chapéus”. Chapéus eram uma “circunstância muito indiferente e trivial”, mas pessoas demais usando o mesmo chapéu poderiam “pôr o governo em perigo”, logo, é o dever do magistrado “esforçar-se por reprimir e enfraquecer qualquer partido de homens que a religião, ou qualquer outra coisa, tenha unido para o manifesto perigo de seu governo”. O argumento de Locke é pouco mais do que o endosso teórico da “tirania da maioria”, de Tocqueville. Não que isso fosse um ataque à religião ou um limite à tolerância de culto e opiniões especulativas. De jeito nenhum: “eles não são restringidos por esta ou aquela opinião ou culto, mas porque tal número, de qualquer opinião que seja, de dissidentes seria perigoso”.

Esses limites estão na superfície do ensaio de Locke, mas a questão suprimida é a da classificação. Culto e opiniões especulativas são deixadas mais ou menos livres, mas opiniões práticas e ações, mesmo que indiferentes, talvez tenham de ser reprimidas pelo bem da paz e prosperidade do Estado. Mas quem decide? A opinião

especulativa para um é a opinião prática para outro. Locke nunca lida com isso diretamente. É como se as distinções fossem autoevidentes. Mas a única resposta possível, claro, é o magistrado. O que guia o magistrado na decisão de quais religiões são toleráveis? Para Locke, essa direção não pode vir de nenhuma tradição religiosa em particular, pois isso seria favorecer uma religião, violando os fundamentos da tolerância. O único direcionamento possível seria o interesse do Estado: as religiões seriam toleráveis na medida em que não ameaçassem a paz e a ordem pública, segundo definidas pelo Estado. Deste modo, a doutrina de tolerância religiosa de Locke desconstrói-se, na prática, em tirania sobre a religião.

Locke foi o grande teórico da liberdade religiosa? Está mais para Constantino.

A política de Constantino é mais coerente do que a de Locke porque é mais honesta. Locke finge não mostrar favoritismos, mas pende para a direção de um protestantismo latitudinário e sectário. Constantino, por sua vez, favorecia abertamente uma religião, o cristianismo, e dedicou o púlpito do império, seus incentivos e seus poderes persuasivos para encorajar a unidade definitiva em matéria de religião. Ele permitiu que as outras religiões continuassem a existir, na esperança de que seus aderentes se convertessem. Como já vimos e veremos mais no capítulo seguinte, às vezes, Constantino recorria à força. Algumas vezes, ele piorava as coisas ao recorrer à força desajeitadamente. Quando tentou fechar igrejas donatistas

ou exilar os arianos (e Atanásio!), ele, ao menos, foi aberto quanto ao que estava a atacar ou defender; aberto quanto a usar o poder do império para defender a igreja e prender seus inimigos.

Pelos padrões agostinianos, o sistema de Constantino era mais justo. Como Agostinho, Lactâncio insistia que nenhuma sociedade poderia ser justa enquanto ignorasse o Deus vivente, enquanto não “desse o que é devido” ao Criador. Apesar de todos os perigos e inconvenientes da política de Constantino, sua prática incorporava essa ideia. Ele estava firme na intenção de garantir que não apenas o Deus cristão seria adorado, mas também que Ele seria corretamente adorado.

O espaço tem de ser organizado de algum modo. *Alguma coisa* deve estar no centro da cidade. Essa coisa vai ser, na prática, mais alta, mais audaz, maior, mais deslumbrante do que a paisagem urbana que a cerca. As cidades modernas, onde mesmo grandes catedrais escondem-se à sombra de companhias seguradoras, bancos, escritórios de advocacia, empresas de investimentos, corporações de alta tecnologia, não são de modo nenhum religiosamente neutras. Para uma sensibilidade cristã, as cidades modernas são organizadas para a elevação do ídolo Mamom sobre todas as outras coisas, deixando apenas espaço suficiente para que a igreja seja uma líder de torcida ou um crítico ranzinza marginalizado. Constantino teve muitas falhas e cometeu muitos erros, mas ele aparentemente sabia do seguinte:

nem a sociedade, nem o espaço social, nem a vida pública na qual ela tem lugar podem ser religiosamente neutros.

CONCLUSÃO

Os pagãos logo estiveram sob ataque.^[501] Os judeus também.^[502] Antes do término do século IV, a “atmosfera” de desaprovação do paganismo havia se transformado em ação direta, com monges e turbas derrubando templos e altares pagãos e espectadores cristãos sofrendo represálias. No início do século V, as turbas cristãs, incitadas por bispos, ateavam fogo a sinagogas. Finalmente, imperadores cristãos abandonaram a política religiosa de Constantino, talvez sob a crença de que a estavam promovendo. Teodósio emitiu um édito, em 380, que expressava o “desejo” de que todos os romanos “vivessem de acordo com a religião que o Apóstolo Pedro entregou aos romanos” (CTh 16.2.2). Ao fazer isto, ele efetivamente “retornou às pressuposições e políticas de Diocleciano”.^[503] Os imperadores intentaram tratar a igreja como departamento de Estado. Os bispos reagiram, como veremos, frequentemente, vigorosamente e com sucesso.

Nada disso aconteceu no tempo de Constantino, no início do século IV. Sob a política de concórdia de Constantino, a igreja foi inundada com novos convertidos não pela coação, mas pela força do exemplo e patronado imperiais.^[504] Sob Constantino, os judeus retiveram seus privilégios tradicionais e os pagãos tanto eram tolerados

quanto acharam as condições toleráveis. Constantino favoreceu a igreja, mas também deu atenção séria à proteção dos direitos dos não cristãos. Pogroms e turbas anti-pagãos foram resultados do *abandono*, não da aplicação, do constantiniano. É de se perguntar quão diferente a história europeia teria sido se os cristãos tivessem tido a paciência de não mexer nos estatutos originais de Constantino.

E a igreja? O favor de Constantino era grande demais para ser verdade, então, ao menos por um momento, bispos e outros líderes da igreja foram descuidados com os perigos. Se o imperador custeava o prédio da igreja, o que acontece se ele retirar os fundos? Um bispo amolecido e engordado teria a fortitude de retornar às catacumbas? O culto cristão pode continuar centrado numa refeição em comum quando alguns dos membros estão a 90 metros do ministro? O espaço não vai moldar a liturgia, desvirtuando-a do seu caráter participativo em favor do desempenho de uma apresentação? A cidade de Jerusalém era mais importante então do que jamais fora; ela deveria ser importante assim? Seriam algumas das basílicas sagradas demais para meros plebeus? Os líderes não acabariam aprendendo hábitos de dependência, dependendo, assim, do próximo Constantino para coibir a próxima heresia? Eles haviam passado no teste do Egito; passariam no teste da conquista? Havia carregado a cruz; conseguiriam estar à altura do desafio da vindicação? Inicialmente, a euforia pode tê-los deixado deslumbrados.

Não demorou muito para que eles e o imperador voltassem à realidade. Resultou que apoiar a igreja não era nem de longe tão fácil quanto o imperador poderia ter esperado. Tão logo Constantino assumiu o trono, ele percebeu — se é que já não o tinha percebido antes — que a igreja estava em guerra consigo mesma. Apoiar a igreja, mas *qual* igreja? A política de concórdia tolerante de Constantino seria severamente testada pela discórdia cristã.

7. BISPO COMUM

Como se fosse um bispo geral constituído por Deus, [Constantino] convocou sínodos de seus ministros.

Eusébio de Cesareia, *VIDA DE CONSTANTINO*

No ano de 325, num dia de primavera, mais de duzentos bispos esperavam silenciosamente assentados. Tinham vindo a Niceia, uma cidade à margem do Lago Iznik, no noroeste da Ásia Menor, em resposta a uma convocação do imperador Constantino. A maioria era do Oriente, principalmente da Ásia Menor, a maior parte composta de simples pastores do que teólogos sutis. No entanto, constavam na multidão dois diáconos romanos e um bispo italiano. Ósio de Córdova estava ali, mais como um presidente da reunião e conselheiro do imperador do que como um membro do concílio. Bispos exóticos de fora do império — da Crimeia, da Armênia, até mesmo um da Pérsia — justificaram o orgulho por sua igreja não ser apenas romana e ecumênica (*oikoumenē*), mas verdadeiramente católica (*katholikos*).^[505] Finalmente, a lenda inflou o número de atendentes a 318, mas isso é um pouco tipológico demais para ser crido, visto que corresponde bem demais ao número de homens que lutaram no séquito de Abraão (Gênesis 14).

Eles haviam vindo para resolver uma disputa que havia começado na Alexandria egípcia, num conflito entre o bispo, Alexandre, e um popular presbítero chamado Ário. Outros assuntos estavam na agenda. O cisma meleciano,^[506]

também de Alexandria, precisava ser impedido e o concílio também devia resolver a disputada questão da data de celebração da Páscoa.

Não apenas a assembleia em Niceia foi o primeiro concílio geral já convocado, mas também o foi pelo imperador Constantino. No ano anterior, ele havia derrotado Licínio em uma série de batalhas, que culminou em Crisópolis, e tracejou os limites de sua nova e grandiosa cidade de Constantinopla, que já começara a construir e que ficava do outro lado do Bósforo, na margem oposta a Niceia. Os bispos sabiam que, durante a última década, ele havia se identificado como um adorador do Deus cristão. A maioria deles também sabia que fora ele quem derrubara os éditos de perseguição, derrotara a oposição moderada de Licínio à igreja e devotara fundos imperiais substanciais para a construção de igrejas em Roma e em outros lugares. Constantino havia, inicialmente, convocado os bispos para se reunirem em Ancira, na Ásia Menor central, mas daí pensou melhor: seria mais fácil para os bispos ocidentais irem a Niceia, disse, e mais fácil para ele próprio ir de seu palácio, na Nicomédia. Além disso, os ares próximos ao lago seriam agradáveis.^[507] O que ele não mencionou foi que o bispo de Ancira era um provocador inimigo deÁRIO, o que poderia ter dificultado uma avaliação mais justa da teologia deste. Receber o concílio em Niceia também significaria que os bispos poderiam ter uma viagem mais fácil a Nicomédia, onde Constantino, que era imperador desde 306, estava preparando uma esplêndida celebração de seu vigésimo

aniversário como imperador (*vincennalia*), após a conclusão do concílio.

Havia muito pelo que esperar, inclusive a aparição do próprio imperador. Primeiro entraram três membros de sua família; daí alguns outros, amigos de fé de Constantino. Não houve demonstração de força, nenhum soldado ou guarda-costas. Um sinal foi dado e os bispos se levantaram para a entrada do imperador: alto, digno, vigoroso, serenamente confiante, vestido em um manto púrpura tão brilhante de ouro e joias que ele se parecia, para o deslumbrado Eusébio, bispo de Cesareia, com um anjo de Deus. Contudo, seu olhar desalentado, o leve rubor em suas bochechas e sua carruagem expressavam, para Eusébio, sua humildade e sua fé. Constantino foi até a última fileira de assentos e manteve-se esperando de pé. Uma cadeira baixa feita a ouro foi-lhe trazida, mas ele se sentou apenas após ser convidado pelos bispos.^[508] Relatos posteriores embelezam o ocorrido aqui também, dizendo que Constantino esperou para se sentar apenas quando todos os bispos tomaram assento.

Augusto mostrara uma reverência similar ao Senado. Quase todo imperador bem-sucedido conhecia as artes da humildade.^[509] Constantino era um mestre do protocolo imperial, sendo sua hesitância em sentar antes de ser convidado para tal um dos muitos consagrados atos políticos realizados durante o concílio, muitos dos quais a serviço do propósito de mostrar que ele, a figura do imperador, havia passado do lado dos perseguidores para o

lado dos amigos dos mártires. Beijou as órbitas oculares vazadas de um idoso sobrevivente da Grande Perseguição. Quando os bispos adentraram o salão de banquete para a *vincennalia*, andaram entre alas de guarda-costas e soldados com espadas desembainhadas, mas sabiam que podiam passar sem medo à própria mesa do imperador, onde se acomodariam para se deleitarem como se este fosse o próprio reino de Cristo.^[510] Se a palavra fosse comum à época, teriam descrito a experiência como “surreal”.

As cerimônias de abertura do Concílio de Niceia se concentraram num aspecto central da questão constantiniana: “Qual assento o imperador deveria ocupar no Concílio?”.^[511] Afinal de contas, ele não era um bispo. Sequer era batizado. Os concílios eram reservados ao clero: por qual direito Constantino aparece aqui e ainda mais numa cadeira dourada? Essa questão imediatamente suscita outras. Pelo que podemos dizer a partir das fontes, não houve protestos. Por que não? Ninguém viu a anomalia que era um imperador não batizado tomar assento num concílio eclesiástico? O que Constantino fez exatamente dessa cadeira de ouro? Forçou os bispos a tomarem certas decisões? Ameaçou reviver as perseguições? Os bispos levaram o tempo a ler as reações dele? Ele franziu o cenho? Se sim, como os bispos reagiram ao ver um olhar reprovador de desgosto imperial?

Embora não fosse oficialmente um membro da igreja, Constantino teve um papel importante nas disputas

teológicas e na política da igreja desde o período de sua conversão, por volta de 312, passando pela crise ariana dos anos 320 e pelos resultados de Niceia (325) até o fim de sua vida (337). Contudo, para alguns escritores, um “papel importante” seria uma grande subestimação; uma frase mais apropriada seria “autoridade absoluta sobre toda a igreja”.^[512] Ele “apoiou, *administrou* e depois se juntou à igreja”.^[513] Ao se submeterem ao controle do imperador, que se considerava um “bispo comum”,^[514] a igreja — e especialmente os bispos — entregaram seu status de independência como pastores e guardadores da cidade e do rebanho de Deus, tornando-se, ao invés disso, o braço religioso do império, num partido constantiniano em oração.

Para Craig Carter, essa era a intenção consciente de Constantino. O principal interesse dele era unificar o império para conquistar o que ambicionava politicamente. Para esse fim, decretou liberdade religiosa no “Édito de Milão”, mas sem qualquer reconhecimento da verdade do cristianismo ou da realidade de Jesus. Ele queria formular uma religião civil monoteística à qual tanto críticos quanto pagãos poderiam subscrever, um “monoteísmo vago” que rebaixava Jesus e enfatizava doutrinas politicamente úteis como “providência”. Era para ser uma “religião respeitável e racional” — uma versão do século IV do deísmo *gentry*.^[515] Ao longo do caminho, ele teve de calar e amordaçar o exclusivismo inerente ao cristianismo, a fim de que pudesse ser “cooptado como o braço político do império” e “absorvido” pelo Estado. Concílios eclesiásticos eram parte

da estratégia de Constantino. Ele “presidiu” o Concílio de Niceia e permitiu a discussão de assuntos teológicos por algum tempo antes de “bater o martelo na minoria”. Do início ao fim, seu “plano de longo prazo” era imitar Diocleciano em sua perseguição a hereges. A única coisa que havia mudado era a identidade dos hereges. Carter culpa os bispos por se deixarem ser tomados pelo plano tanto quanto culpa Constantino por conceber o plano. Eles poderiam ter impedido Constantino de frequentar o concílio, visto que não era batizado, mas temeram que isso levasse a confrontação e perseguição. Eles poderiam ter permitido que ele assistisse ao concílio, mas não que “dominasse” os procedimentos. Eles poderiam ter instado Constantino a não impor penalidades civis a hereges. Ninguém entendeu a questão, que era que “o imperador não tem o direito de definir a ortodoxia cristã”. [\[516\]](#)

Semelhantemente, Burckhardt viu Constantino como um intrometido em disputas eclesiásticas. Ele influenciou indiretamente eleições episcopais e sua proeminência nos concílios afetou os resultados porque “muitos buscavam descobrir o que ele queria a fim de votarem concordamente”. Ele foi longe a ponto de se reservar “o direito de aprovação, sem o qual nenhum decreto conciliar era válido” e, uma vez que o decreto era aprovado, ele “era elevado a lei imperial”. Em Niceia, Constantino encerrou o debate ao insistir “na questionável expressão *homoousios* contra a vontade da maioria”, mas quando viram para onde os ventos de Constantino sopravam, “a maioria se

submeteu pacientemente”. Constantino foi-se de Niceia desdenhoso dos bispos, que haviam “se rebaixado diante dele”. Sua completa indiferença para com a teologia se mostrou uma vantagem política. Ele poderia jogar de um lado ou de outro; suas “intervenções enérgicas” eram um assustador lembrete de seu poder.^[517]

Concordo completamente com esses críticos no seguinte ponto: imperadores não têm o direito de definir a ortodoxia. A questão é: Constantino fez isso? Imperadores não podem dominar concílios eclesiásticos; mas ele fez isso? Carter está certo em que seria excepcionalmente estranho que um homem não batizado, mesmo que fosse o imperador, “presidisse” um concílio eclesiástico; mas ele fez isso?

Carroll teria razão em dizer que ele exerceu “autoridade *absoluta*” sobre a igreja? De cara, essa alegação de Carroll é singular. Ter “autoridade absoluta” significa que Constantino selecionava o bispo para cada sé, que decretava os textos dos sermões de cada pregador no império, que era responsável por cada ato de disciplina, que ele assinava cada contracheque? Se Constantino estava exercendo “autoridade absoluta”, por que convocou concílios, para começo de história? Caritativamente, podemos ignorar a linguagem de Carroll como pouco criteriosa e possuída pelo demônio da polêmica (o mesmo espírito a que estou satisfazendo neste momento). Uma alegação mais suave seria dizer que Constantino exerceu

autoridade *final* na igreja. Mas temos de perguntar: ele fez isso?

A análise de Burckhardt do papel de Constantino em Niceia — que “insistiu” no termo *homoousios* e intimidando a maioria a se submeter — é tão infundada quanto as alegações de Carroll. Ambos se baseiam nas mesmas evidências, ou seja, em nada. Eusébio nos deixou um relato sobre o concílio, do qual participou, mas ele nos fornece poucas informações sobre os debates e motivações dos participantes; certamente, nenhuma transcrição. A sugestão de Burckhardt de que Constantino veio a desprezar a obsequiosidade dos bispos senta-se desconfortavelmente ao lado da declaração do imperador de que “o que quer que seja determinado nas santas assembleias dos bispos deve ser considerado como indicativo da vontade divina”.^[518] Nós podemos chamar Constantino de cínico. No entanto, conforme já argumentei no capítulo 4, um cinismo tão imponente seria altamente implausível.

Igualmente implausível é a insinuação de Carter de que Constantino ou os bispos teriam mais a ganhar se houvessem buscado a separação entre igreja e Estado. Como vimos no capítulo anterior, Constantino, sim, seguiu uma política de tolerância e concórdia. Fora isso, ninguém no século IV teria pensado que um regime político teria funcionado sem sanção religiosa. Além do mais, seria inocência pensar que a conversão de Constantino o transformaria instantaneamente em James Madison.^[519] As conclusões do capítulo 1 são especialmente relevantes aqui.

A questão é: quais eram as opções históricas para Constantino *no século IV*? Quais eram as contingências de sua ação? Talvez mais importante, quais eram os limites de sua imaginação? Apenas quando houvermos considerado essas perguntas, seremos capazes de fazer justiça às intervenções de Constantino na política eclesiástica.

Constantino era um político muito hábil^[520] e ele tinha preferências, estratégias e objetivos definidos. Como vimos no capítulo 4, sua compreensão acerca do cristianismo era inerentemente política e com estrutura similar à teologia política da Tetrarquia de Diocleciano: o correto culto ao Deus cristão garantiria a prosperidade e paz em Roma; e o correto culto exigia unidade da igreja. Muito do que ele tentou e fez foi de modo experimental, tentado em pedaços e aos poucos, não como parte de uma única estratégia maior. Se ele tinha um grande objetivo, este era a unidade da igreja, à consecução do qual empregou uma miríade de táticas. Precisava fazer experimentos, pois nem ele, nem qualquer outro imperador já havia encontrado algo como a igreja:

A Igreja jamais poderia ser simplesmente o departamento religioso da *res publica*, como a velha religião havia sido. A Igreja tinha seus próprios oficiais, o clero, que eram completamente distintos dos oficiais do Estado. Ela aceitava a autoridade dos escritos sagrados e de tradições que não eram parte da civilização greco-romana [...] Os cultos semanais, os sermões, a disciplina de penitência e as instruções religiosas davam ao clero um meio de doutrinação que não tinha precedente [...] A incorporação da Igreja envolveu uma transformação fundamental das instituições romanas, transformações estas que tiveram, de fato, consequências destinadas a serem muito grandes.^[521]

Constantino não era, afinal de contas, o único com interesses.^[522] Ele não era capaz de simplesmente impor sua vontade aos bispos, mesmo que quisesse — e havia claros sinais de que não queria. Os bispos também tinham suas vontades.

Foi apenas um gesto, mas Constantino sabia que seria significativo: recusou-se a tomar assento até ser *convidado*. Então, devemos perguntar não apenas o que Constantino intencionou e fez, mas o que os bispos pensavam que ele estava fazendo — e eles também. A polêmica do “constantiniano” concentra-se, corretamente, menos no próprio Constantino e mais na questão da acomodação da igreja ao poder. Assim como devemos nos perguntar se Constantino fez as coisas de que é acusado de ter feito, devemos também nos questionar se os bispos realmente se curvaram a Constantino. Quão covardes eles eram? Embora as questões nessas disputas não tenham diretamente a ver com a relação entre igreja e império, essa era a preocupação subjacente em ambos os casos. Por meio das disputas sobre *traditores*, cristologia e Páscoa, e por meio de disputas historicamente importantes, apesar de menos conhecidas, sobre assassinatos, viúvas ofendidas e cálices quebrados, a igreja estava atravessando a questão constantiniana: ele deveria tomar assento no concílio? Se sim, onde?

CONSTANTINO E OS DONATISTAS

A controvérsia ariana é a disputa teológica mais famosa na qual Constantino interveio, mas não foi a primeira.^[523] Tão logo derrotou Maxêncio e tornou-se o Augusto Ocidental, o cisma donatista foi-lhe trazido para adjudicação. Talvez ele já tivesse ouvido falar da controvérsia antes disso, mas, após ter-se espalhado que o imperador do Ocidente começara a pintar o Chi-Rho em seu elmo e em escudos, a controvérsia foi-lhe trazida bruscamente.^[524]

Não há consenso quanto às origens da controvérsia. Num extremo, está o relato do antidonatista Optato de Mileto. Segundo sua reconstrução, escrita na Numídia durante as décadas de 360 e 370, tudo havia começado com ambição, avareza e, claro, uma mulher humilhada. Durante a perseguição de Diocleciano, o Bispo Mensúrio de Cartago foi preso e levado a Roma por haver escondido um diácono fugitivo, Félix, que era procurado pelas autoridades romanas. Antes de partir, Mensúrio teria deixado pertences da igreja nas mãos de certos “anciãos”, de nomes Botro e Celéstio, para que os guardassem, mas Mensúrio morreu antes que pudesse retornar a sua sé. Botro e Celéstio queriam ficar com o tesouro — daí a avareza. Entrementes, os dois desejavam ser líderes na igreja e esperavam que um deles sucedesse a Mensúrio — daí a ambição. Avareza e ambição formam uma mistura inebriante: quando o arcediogo Ceciliano foi escolhido para a sucessão, suas esperanças foram desfeitas. Quando Ceciliano pediu a devolução das posses, Botro e Celéstio se recusaram e

encerraram a comunhão com a igreja de Cartago, aliando-se antes, nesse meio tempo, a uma viúva chamada Lucila. Ela tinha suas próprias razões para odiar Ceciliano, pois o arcebispo a havia repreendido severamente por beijar um osso durante a Eucaristia, acusando-a de preferir ossos ao pão e vinho que dão vida — daí a mulher humilhada em busca de vingança. Obviamente, Botro e Celéstio precisavam inventar algum pretexto para se oporem a Ceciliano, então adotaram a ideia de que, já que ele havia sido ordenado por Félix de Aptunga, um *traditor*, culpado de ter entregado (*traditio*) livros sagrados às autoridades durante a perseguição de Diocleciano.^[525] Félix havia sido maculado por sua infidelidade, logo, todos os seus atos episcopais eram inválidos.

Os donatistas contavam uma versão diferente. Alegavam que Ceciliano havia sido não apenas ordenado ilegitimamente, mas também havia sido desqualificado por seu tratamento de confesores durante a perseguição. Ao invés de apoiar os cristãos presos, os mártires da Abitina,^[526] ele interferira com familiares deles que tentavam levar-lhes comida e bebida. Ele mesmo era, virtualmente, um perseguidor.^[527]

Quaisquer que fossem as origens precisas do conflito, ele reflete notáveis diferenças entre as respostas de cristãos à perseguição. Enquanto alguns estavam tão ansiosos por se juntarem aos mártires que acabavam provocando a perseguição, outros, como Mensúrio, incentivavam cautela e alertavam aos fiéis para que não quebrassem as leis ou

fossem desnecessariamente disruptivos. Ele não apenas considerava alguns mártires imprudentes, como também, em carta endereçada a Segundo^[528] de Tígises, acusou alguns de buscarem o martírio para fugir de suas dívidas, para receber a absolvição de pecado ou para ganhar reputação de heroísmo cristão. Mensúrio admitiu ter entregado alguns livros às autoridades, mas disse que eram escritos heréticos, não cópias da Bíblia. Ele achou que havia sido astuto, mas outros discordavam, a começar por Segundo de Tígises, bispo primaz da Numídia, que havia sofrido na prisão por se recusar a dar qualquer coisa aos romanos.^[529] Como é que Mensúrio poderia olhá-lo nos olhos? Quando a perseguição acabou, essas diferenças se evidenciaram nas disputas sobre *traditores*. Todos os lados concordavam que os *traditores* deveriam ser exonerados do oficialato. A questão era o status de suas decisões do momento em que foram infiéis ao momento de sua dispensa.^[530] Suas ordenações e batismos “funcionavam”? Os batismos e ordenações que haviam ministrados deveriam ser refeitos? Precisariam *eles próprios* ser rebatizados?

O conflito logo dividiu a igreja em Cartago e varreu o norte da África. Bispos da Numídia vieram investigar a situação em Cartago e apontaram um substituto para Ceciliano. Os ânimos estavam saindo de controle: o substituto foi morto dentro da igreja. Um concílio de 70 bispos, presidido por Segundo de Tígises, determinou que Félix havia sido um *traditor*, portanto, sua consagração de

Ceciliano era inválida. O concílio olhou para Cartago, viu uma sé vacante e nomeou a Majorino como bispo de Cartago.^[531]

Nenhum dos partidos entendeu muito bem o que realmente estava acontecendo na disputa. Personalidades colidiram, ambições foram frustradas e cristãos africanos debatiam sobre mártires e *traditores*, mas a batalha não era fundamentalmente sobre esses assuntos da superfície. Alguns dos bispos da Numídia haviam sido, afinal de contas, *traditores* eles mesmos.^[532] Mais embaixo, era uma disputa sobre como a igreja deveria se relacionar com o mundo romano. Era uma questão de pureza.^[533] Os *traditores* estariam impuros? Essa impureza teria sido passada por seus atos oficiais? Com interesse na pureza, a igreja deveria se manter ao alcance do braço do mundo romano? Os cristãos do norte da África há muito nutriam uma versão fortemente legalista, rigorosa e farisaica da fé. Ser cristão significava evitar contaminações mundanas. A visão oposta desenvolveu-se concomitantemente e tomou várias formas. Para Eusébio, a igreja havia conquistado o mundo. Um século mais tarde, Agostinho, ele mesmo um cristão do norte da África, era menos sanguíneo nesse ponto, mas seu cristianismo ainda era expansivo o suficiente para absorver muito do mundo exterior.

Quando Constantino derrotou Maxêncio em 312, decretou que as propriedades confiscadas durante a perseguição deveriam ser devolvidas à igreja e que o clero cristão seria isento de serviços e “liturgias” públicas. Em

Cartago, as perguntas “o que conta como uma igreja?” e “quem é um clérigo cristão?” precisavam de respostas. Majorino queria a isenção e a propriedade, então, apelou ao procônsul da África, Anulino, denunciando Ceciliano como um falso bispo e requerendo um julgamento da parte de Constantino. Em 15 de abril de 313, Constantino escreveu a Milcíades, bispo de Roma,^[534] preocupando-se com o fato de que houvesse, precisamente nas “províncias que a divina providência voluntariamente confiou a minha solicitude e nas quais é muito numerosa a população”, uma multidão de cristãos que “estivesse persistindo no pior, como se estivesse dividida” e que entre os bispos aos quais ela se submetia havia “diferenças”. A solução de Constantino foi de convocar a presença de Ceciliano a Roma “com dez bispos dos que parecem acusá-lo e outros dez que ele mesmo possa crer necessários para sua própria causa” para que houvesse uma audiência com Milcíades e outros bispos. Constantino anexou à carta endereçada a Milcíades os demais documentos concernentes a esse caso, ressaltando-lhe que ele, o imperador, estava “dispensando à legítima Igreja Católica um respeito tão grande que por nada do mundo quero que permitais cisma ou divisão em lugar algum”.^[535]

Constantino não tomou para si a responsabilidade de intervir na disputa da igreja; os donatistas é que apelaram a ele. Se alguém é culpado de iniciar um processo que subordinou a igreja ao imperador, esse alguém não foi Constantino, mas os donatistas. Ele foi *convidado* a tomar

assento. Constantino não permitiu que os donatistas perpassassem ao largo das autoridades eclesiásticas às quais estavam sujeitos. Ao invés de aceitar o apelo diretamente, Constantino repassou a responsabilidade aos bispos, que deveriam se reunir em Roma. Inicialmente, ele considerou a igreja uma entidade em separado, governada pelos seus próprios bispos. Finalmente, Constantino interveio diretamente, mas apenas após vários concílios terem se provado ineficazes. A carta deixa claro o desejo de Constantino por unidade e concórdia dentro da igreja. Ele não queria “cisma ou divisão” na igreja “católica”. Seu motivo alegado é o de ter “um grande respeito pela Igreja Católica”. Novamente, é possível que alguém enxergue isso como uma peça cínica de propaganda política, mas é igualmente plausível considerá-lo sincero e uma prova precoce de sua afinidade pessoal com a igreja.

Esse contexto rancoroso é crucial para avaliar as ações de Constantino. A questão que ele enfrentava não era “como posso controlar a igreja, que vive tranquila e pacificamente em meu reino?”, mas, sim, “como posso fazer com que duas igrejas do norte da África, que se odeiam a ponto de matar, reconheçam-se mutuamente como irmãs? Como já destacado antes, ele não era o único com uma agenda de interesses.

OS DONATISTAS E SUAS COMPLICAÇÕES

Infelizmente, os bispos não nutriam tanto interesse pela concórdia quanto Constantino.^[536] À época em que os bispos se reuniram em Roma, no início de outubro de 313, Donato — “carismático, eloquente, incansável e totalmente convencido da justiça de sua causa”^[537] — havia tomado o poder como “bispo não oficial” de Cartago. Enquanto isso, Milcíades havia feito o que podia para lotar a corte com bispos anti-donatistas.^[538] Não foi surpresa que tenham sido favoráveis a Donato, particularmente condenando a prática de rebatizar aqueles que haviam sido batizados por *traidores* ou que estes haviam consagrado. Talvez ciente da manipulação da decisão por parte de Milcíades, Constantino sentiu-se obrigado a convocar os bispos a um segundo concílio, em Arles, no verão seguinte. Ao convocá-los, ofereceu-lhes transporte às custas imperiais e uma exortação: rememorou seus esforços para resolver a controvérsia em Roma e refrisou suas esperanças de que a disputa em torno do donatismo chegasse ao fim. Fontes no norte da África informavam-lhe claramente que a controvérsia continuava devido à má vontade e à conduta vergonhosa de alguns participantes. “Após ler suas cartas”, escreveu, “eu reconheci claramente que eles não teriam, diante de seus próprios olhos, nem consideração pela própria salvação, nem (o que é mais importante) a reverência que é devida a Deus Todo-Poderoso”. Isso ficou claro pelo fato de eles “persistirem em uma linha de ação que não leva meramente a vergonha e desgraça, mas que também dá, àqueles que são conhecidos por desviarem

suas mentes da santíssima lei católica, oportunidade de detração”.^[539]

Sua exortação final lembrou os bispos dos perigos que suas dissensões significavam para Constantino e para o império:

Visto que estou bem ciente de que também sois adoradores do Altíssimo Deus, [...] de modo algum considero correto que as contendas e alterações dessa natureza me sejam ocultadas, pois, assim, Deus poderia se indispor não apenas contra a raça humana, mas também contra mim, sob cujo cuidado, por seu divino decreto, Ele confiou a direção de todos os assuntos humanos, e, em sua fúria, sua providência poderia vir a ser diferente do que tem sido até aqui. Pois somente poderei estar verdadeira e completamente sem ansiedade e sempre esperançoso pelas coisas mais excelentes e prósperas da sempre presente generosidade do poderosíssimo Deus quando eu souber que todos, em união e concórdia fraternal, adorem ao santíssimo Deus com o louvor e a adoração da religião católica, que Lhe são devidos. ^[540]

O interesse de Constantino numa igreja unificada é evidente. Ele queria uma igreja unificada, dentre outras coisas, pelo bem do império. Sua preocupação manifesta, contudo, não é manipular a igreja, mas continuar a receber a bondade de Deus. Ele planejava usar as ferramentas disponíveis a um imperador para restaurar “a concórdia fraternal” a fim de que toda a igreja pudesse adorar “o santíssimo Deus com a adoração da religião católica”.

O concílio que se reuniu em Arles, em agosto de 314, foi o primeiro concílio convocado por um imperador.^[541] O impacto do concílio na controvérsia donatista foi insignificante. Os bispos reiteraram a decisão de Roma, condenaram Donato, reafirmaram Ceciliano como bispo de Cartago e passaram um cânone exigindo que os bispos

fornecessem evidências quando apresentassem acusações de *traditio*. Para o futuro da igreja e de seu relacionamento com Constantino, muito mais importante do que essas decisões foi a própria ocorrência desse concílio. Apesar da convocação ter sido imperial, Constantino ficou para trás e deixou os bispos fazer o trabalho deles.^[542] Ele talvez tenha ido a algumas sessões, mas era informado da decisão dos bispos após ela ter sido tomada. Ainda assim, a decisão em si de convocar uma segunda assembleia para lidar com uma questão já resolvida em Roma foi a primeira vez que um imperador “efetivamente anulou” a decisão de um concílio.^[543] Por mais necessário que tenha sido, isso estabeleceu um precedente perigoso, pois, após Arles, qualquer imperador poderia reivindicar o direito de convocar concílios para revisar decisões anteriores das quais ele discordasse.

Os donatistas não ficaram satisfeitos com a decisão de Arles nem por um mês. Em 19 de agosto, Máximo de Cartago solicitou que o caso fosse apresentado diretamente a Constantino, pois tinha provas de que Félix de Aptunga havia realmente sido um *traditor*. Isso era informação nova para Constantino, então, ordenou que seus *vicarii*, Élio Paulino primeiro e, depois, Eliano, investigassem. Após investigarem, inocentaram Félix novamente. Constantino convocou então Ceciliano e representantes dos Donatistas para que comparecessem perante ele. A audiência ocorreu em Milão, em outubro de 315, onde Constantino deu o que pensou ser o veredicto final: Ceciliano era inocente. Consequentemente, Ceciliano retornou à África como bispo

de Cartago e contando com o apoio tanto dos bispos como, agora, do imperador.^[544]

Constantino havia mudado e não parecia decidido. Evidências novas (supostamente) e truques continuavam a surgir, forçando-o a aceitar novas apelações. Agora que havia dado uma decisão final (reiterando a decisão de Roma de dois anos antes), ele se sentia frustrado. Turbas faziam manifestações violentas em Cartago. Um rumor surgiu de que Ceciliano havia levado soldados romanos a se juntarem a um ataque de cidadãos contra uma igreja donatista, em 317, causando a morte de dois bispos. Um sermão donatista descreveu “bandos de soldados servindo às fúrias dos *traidores*”. Para os donatistas, “o derramamento de sangue marcava o fim desse ódio. Agora, os soldados endossam o contrato e o pacto criminoso de nenhum outro modo senão com sangue”. Crianças e mulheres eram massacradas na basílica enquanto outros tapavam os olhos. Embora previssem uma matança, os bravos donatistas permaneceram firmes em seu propósito e seguiram “destemidamente à casa de oração com um desejo de sofrer”.^[545] Para piorar as coisas, Constantino não tinha modificado o exército de um dia para o outro; portanto, os mesmos soldados que, sob ordens de Diocleciano, haviam tomado livros dos *traidores* ainda estavam servindo no norte da África.^[546]

Em carta, Constantino ameaçou fazer uma visita à África para destruir e aniquilar os donatistas. Em outra carta, lançou-lhes injúrias: disse que a “misericórdia de

Cristo” os havia deixado, pois “está claro como o sol do meio-dia que eles são de caráter tal que seriam impedidos de entrar no céu, visto que tão grande loucura os mantém cativos que, com incrível arrogância, eles se persuadem de coisas que não podem ser legitimamente ditas ou ouvidas”. Eles estavam “deixando o correto juízo que foi dado, por provisão divina, e apelando para o meu juízo; oh, que força tem a perfídia que ainda agora persevera em seu seio!”. Na opinião de Constantino, “o juízo dos bispos deve ser encarado como se o próprio Senhor estivesse julgando”. Talvez pensando na proibição de 1 Coríntios 6 de levar outros crentes ao tribunal, acrescentou: “Pois não lhes é legítimo que julguem de outro modo senão conforme foram ensinados pelo ensino de Cristo. Por que, então, como eu já disse em verdade, homens ímpios buscam os serviços do diabo? Desertando as coisas celestiais, eles buscam coisas terrenas. Oh, que ousadia louca de sua ira!”.^[547]

Em algum momento nos dois anos subsequentes, Constantino ordenou o confisco de propriedades dos donatistas e o fechamento de suas igrejas. Prendeu bispos donatistas e alguns foram torturados e executados.^[548] Esse precedente não passou despercebido por Agostinho. Embora tenha desconsiderado a política de Constantino como uma “indulgência misérrima” (*indulgentia ignominiosissima*), ele ainda forneceu uma defesa evangélica da supressão coerciva da heresia. Para seu próprio bem, eles deveriam ser forçados a voltar à comunhão com a verdadeira igreja: “Force-os a entrarem”. Constantino havia

ascendido ao trono como *liberator ecclesiae*, mas havia começado a perseguir cristãos. Cristãos cismáticos, mas, ainda assim, cristãos.^[549]

No fim, Constantino admitiu a derrota. Revogou os exílios de donatistas^[550] e, numa carta aos bispos do norte da África, aconselhou paciência. “Vós sabeis muito bem”, ele lhes lembrou, “que, como a fé exigiu e até onde a prudência permitiu que uma intenção resoluto pudesse prevalecer, eu envidei todos os esforços de um governo justo para que, em concordância com as prescrições de nossa lei, a paz da santíssima irmandade, cuja graça Deus derramou nos corações de seus servos, fosse, mediante plena concórdia, preservada em segurança”. Contudo, seus decretos e ameaças “não prevaleceram em subjugar obstinada violência de crime que foi implantada no seio de certos homens”, portanto, não haveria esperança, senão na “fonte a que são referidos todos os bons desejos e ações”. A paz não pode ser forçada, então, “até o que o remédio celestial se manifeste, nossas engendrações devem ser moderadas e pacientes, pois, qualquer que seja a insolência que eles cometam, segundo a própria devassidão, nós devemos suportar com a força que vem da tranquilidade”. Aludindo ao Sermão do Monte, incentivou-os a não pagar o mal com o mal, lembrando aos bispos que “é a marca de um tolo valer-se da vingança que devemos deixar para Deus”. Isso era especialmente verdadeiro para cristãos, cuja “fé deve nos levar a confiar que o que tenhamos de suportar da loucura de homens dessa natureza

testemunhará diante de Deus pela graça do martírio”. Superar significa suportar “com um coração não vacilante, a selvageria indomada de homens que acossam o povo da Lei da Paz”. Por meio da paciente tolerância, ele espera que “esses homens, que estão se tornando os porta-estandartes desta contenda miserável, possam vir a reconhecer, no que suas leis e costumes se degeneraram, que eles não devem se entregar ao perecimento na morte eterna devido à persuasão de uns poucos, quando podem, ao invés disso, mediante a graça do arrependimento, ser novamente purificados e ter seus erros corrigidos para a vida eterna”. Após ter feito tudo o que podia para tentar colar as peças fraturadas da igreja africana, descobriu que deveria deixar isso a cargo de Deus. Ele não queria fazer mártires, nem ser outro Diocleciano, sacrificando cristãos pela boa ordem do império.

CONCLUSÃO

É um exagero dizer que Constantino tratou os bispos como “comissões imperiais” ou “funcionários do Estado”, que se dirigiu a eles como se não fossem nada mais que “burocratas menores” e que afirmou seus próprios direitos como um “árbitro da religião”.^[551] Constantino tentou se limitar a facilitar o trabalho dos bispos convocando concílios e fornecendo-lhes transporte e locais. Até mesmo o reconhecimento legal das decisões conciliares era inevitável. Afinal, se ele concedia isenções às igrejas e ao clero, precisava saber a quem estava isentando.

Mais ainda, ele enfrentou um desafio intratável com os donatistas. As memórias da perseguição ainda estavam vivas e prontas a serem invocadas. Os donatistas alegavam perseguição quando Constantino virou-se contra eles. Posteriormente, também Atanásio se consideraria um mártir de seus dias. Um imperador cristão não conseguiria pacificar cristãos insubmissos sem ser chamado de perseguidor ou sem fazer mártires, mesmo que alguns dos grupos cristãos fossem mortais. Ao longo do século IV, os circoncélidos^[552] aterrorizaram o norte da África com suas clavas, chamadas de “Israel”, e, “por volta de 406, começaram a cegar clérigos católicos ao introduzirem à força uma mistura de cal e vinagre... em seus olhos”.^[553] Alguém tinha de detê-los; e este alguém era o imperador. Contudo, ele corria o risco de ser chamado de outro Diocleciano. Dada essa dinâmica, não é de surpreender que Agostinho, após ter feito muitas concessões pacíficas aos donatistas, finalmente determinou que eles deveriam ser forçados a retornarem à igreja. Tampouco é surpreendente que Constantino tenha ido além de seu minimalismo inicial ao convocar novos concílios e usar coerção para curar cismas.

Constantino poderia ter simplesmente recuado e deixado para lá — o que ele eventualmente fez — mas o sectarismo homicida da igreja o havia tentado a perigosos precedentes. Cheio tanto de paixão pela unidade católica quanto de ambição pelo império, não foi sempre que ele

teve os recursos para resistir a essas tentações quando elas apareciam. E elas apareceriam novamente.

8. NICEIA E DEPOIS

Eu sei que a plenitude do preeminente poder, que tudo permeia, do Pai e do Filho são de uma substância.

Constantino, CARTA A ÁRIO

A controvérsia entre Ário e Alexandre eclodiu em Alexandria, por volta de 318, e findou por envolver toda a Igreja Oriental.^[554] Ela foi, contudo, precedida pela muito menos conhecida, porém muito importante, controvérsia meleciana, uma repetição da controvérsia donatista, mas agora na parte oriental da África. Durante a perseguição de Diocleciano, o Bispo Pedro de Alexandria fugiu da cidade. Na verdade, fugiu mais de uma vez. Durante uma de suas ausências, Melécio encontrou a cidade desprovida de cuidado pastoral, então prontamente ordenou alguns homens para preencher o vazio. Quando Pedro retornou, ele se perguntou o que havia ocorrido com seu bispado.

Em parte, o cisma meleciano era outra guerra sobre a resposta apropriada à perseguição e se se deveria encorajar ou não o zelo dos mártires. Assim como Mensúrio de Cartago, Pedro incentivava a moderação e era brando com aqueles que cediam. Melécio, por sua vez, era de inclinação donatista. A divisão era tão aguda que, segundo a lenda, Pedro e Melécio não conseguiram cooperar um com o outro nem quando, ironicamente, compartilharam a mesma cela na prisão. Pedro teria pendurado uma cortina no meio da cela e instado seus seguidores a ficarem de seu

lado da cortina.^[555] O cisma meleciano nos relembra que havia múltiplas camadas de conflito na igreja de Alexandria, portanto, seria enganoso descrever tudo em termos de um modelo “arianos contra ortodoxos”. Atanásio teve, pelo menos, tantos problemas vindos de melecianos quanto de arianos. No entanto, ele teve a astúcia e a bravura retóricas de rotular todos os seus oponentes de “arianos”.

Apesar das escapadas prudentes de Pedro, ele morreu martirizado em 311. Áquila o sucedeu brevemente, mas também morreu, então Alexandre foi instalado em 313. Por volta de 318, ele e um sacerdote local, Ário, entraram em conflito por questões de cristologia. Pregador carismático, Ário era, segundo a descrição de um historiador antigo, alto e encurvado, à semelhança de uma cobra. Trajava o hábito de um asceta filósofo e supervisionava um grande número de virgens devotadas na igreja de Alexandria. Tendo possivelmente sido aluno de Luciano de Antioquia — assim como o tinha sido seu aliado, Eusébio da Nicomédia —, ele seguia um ramo da tradição teológica de Orígenes, que borbilhava na igreja de Alexandria há décadas. Em vários escritos, Orígenes havia expressado uma cristologia subordinacionista, que considerava Cristo ontologicamente secundário ou inferior ao Pai. Ário levou esse ponto mais adiante, chegando a reclamar, em carta a Eusébio da Nicomédia, que estava a ser perseguido por ensinar que o Logos existe “por vontade e conselho”, que “antes de ter sido gerado, ou criado, ou determinado, ou estabelecido, ele não existia” e que ele “deriva da não-existência” (*ex ouk*

onton estin).^[556] Claro, o Logos não era uma criatura como outra qualquer, mas tampouco ele era não gerado, já que só pode haver um único não gerado, o Pai.^[557]

Um documento preservado por Atanásio em seu tratado, *Dos Sínodos*, fornece uma explicação mais completa do ponto de vista ariano:

Pois quando deu a ele [o Filho] a herança de todas as coisas [Heb 1.2], o Pai não se privou do que ele tem sem início em si mesmo; pois é a fonte de todas as coisas. Assim, há três realidades subsistentes [*hypostaseis*]. E Deus, sendo a causa de tudo o que acontece, é absolutamente solitário em não ter começo; mas o Filho, gerado à parte do tempo pelo Pai, e criado [*ktistheis*] e fundado antes das eras, não era existente antes de sua geração, mas foi gerado à parte do tempo antes de todas as coisas, e apenas ele veio à existência pelo Pai [*hypestê*]. Pois ele nem é eterno, nem co-eterno, nem co-gerado com o Pai, nem tem seu ser junto com o Pai, como alguns dizem de relações, introduzindo dois inícios não gerados. Mas Deus é antes de todas as coisas como mônada e início de tudo. Portanto, ele também existe antes do Filho, assim como nós aprendemos de sua pregação pública na igreja.^[558]

Alarmado não apenas com o ensino de Ário, mas também com sua popularidade, Alexandre convocou um sínodo de cem bispos egípcios, que completamente condenaram Ário. Banido da cidade, ele saiu em jornada à Nicomédia, onde sabia que ganharia uma audiência favorável com o poderoso bispo Eusébio, íntimo de Constância, a esposa de Licínio e irmã de Constantino. Ário havia escolhido um bom aliado. Eusébio convocou um concílio na Bitínia, que reverteu a decisão do concílio egípcio, considerando Ário ortodoxo.^[559] Outro concílio ocorreu em Cesareia, com o outro Eusébio presumivelmente em sua presidência, o qual também considerou Ário inocente de heresia, embora

recomendasse que ele voltasse a Alexandria e tentasse uma reconciliação com seu bispo. A reconciliação não aconteceu; ao invés disso, a presença de Ário em Alexandria apenas provocou mais discórdia. Enquanto isso, um concílio em Antioquia, em 324, condenou e excomungou Eusébio de Cesareia. [\[560\]](#)

A resolução da controvérsia foi dificultada pela proibição de Licínio a respeito de assembleias cristãs (que pode ter sido uma resposta a esse conflito), no ano de 322. Assim, apenas quando Constantino tomou o Oriente, os bispos pensaram que poderiam resolver a questão. Quando Constantino soube da disputa, seu primeiro instinto, como sempre, foi o de incentivar a concórdia. “Assim, pois, que cada um de vós, brindando o perdão de comum acordo”, ele escreveu a Ário e Alexandre, “acolha o que vosso conservo em justiça lhes aconselha”. O imperador considerava que “não se deveria interrogar por tais temas, nem a eles responder, uma vez propostos”, já que “nenhuma lei prescreve peremptoriamente esses temas de discussão, antes, são fomentados pela charlatanice de um ócio baldio, mesmo que seja por puro exercício engenhoso, devemos, não obstante, cerrá-los mui bem dentro de nossas mentes e não os retirar na primeira ocasião, nem nas assembleias públicas, nem os confiar temerariamente aos ouvidos das gentes”. Não apenas é raro o pensador que é capaz de habilmente “comprender com exatidão ou de interpretar com propriedade a magnitude de dogmas tão grandes e tão demasiadamente abstrusos”, mas mesmo este teria

dificuldade em convencer os outros. “Quem”, perguntou ele, “poderia enfrentar as sutilezas de tais questões sem o risco de resvalar?”. Quando diante de tais mistérios, “há-se de refrear, por conseguinte, a loquacidade incontinente para que — tanto porque não podemos interpretar o proposto devido à fraqueza de nossas forças, quanto porque os ouvintes não logram alcançar a precisa compreensão do que se expõe por limitações intelectuais — não incorra o povo, nem por assomo, nem por qualquer um destes motivos, na fatalidade da blasfêmia ou do cisma”. Tanto o que fez a “pergunta incauta” quanto o que deu a “resposta disparata” deveriam buscar “perdão mútuo”. Afinal, “nem o motivo de vossa dissensão toca o princípio fundamental dos preceitos da lei, nem por vossa conta foi introduzida uma nova heresia sobre o culto devido a Deus; pelo contrário, dispondes de um único e mesmo modo de sentir, de maneira que podeis vos reunir sob o lema da comunhão”.

[561] Voltaire não gostava de Constantino, mas ele aprovou essa carta, particularmente a caracterização da controvérsia ariana como uma porfia sobre “questões pequenas e muito insignificantes”.

Não está claro se devemos dar crédito a isso. [562] Após o concílio — e após muitos subterfúgios e mudanças em sua querela com Ário — as visões de Constantino enrijeceram consideravelmente. Após Niceia, ele louvou os “trezentos bispos” que afirmaram unanimemente “a mesmíssima fé, que, segundo a verdade e legítima construção da lei de Deus, só pode ser a única fé”. Mais, ele argumentou que

apenas Ário mantinha-se “iludido com a sutileza do diabo”.
[563] Em outra carta às igrejas em 325, ameaçou de morte a qualquer um que tivesse uma cópia das obras de Ário e não a queimasse. [564]

No começo, contudo, sua inclinação era de resolver a disputa pela negociação. Constantino enviou a Alexandria seu conselheiro, Ósio, em posse da carta imperial, para resolver as coisas. Chegando lá, Ósio encontrou uma situação muito pior do que esperava. Brevemente após sua missão ter falhado, Constantino convocou os bispos do Ocidente e do Oriente — até mesmo, como já vimos, de fora do império — a Ancira e depois a Niceia, a fim de resolver o assunto de uma vez por todas.

O IMPERADOR NO CONCÍLIO

Apesar da mitologia que surgiu ao redor do “controle” e da “dominância” de Constantino sobre o Concílio de Niceia, sua abordagem da controvérsia ariana era consistente com sua abordagem inicial da disputa donatista. Ele havia, contudo, aprendido algumas lições valiosas daquele primeiro encontro. Ao lidar com os donatistas, havia finalmente recorrido à perseguição (além do instrumento do exílio); algo que não faria desta vez com a controvérsia ariana. Além disso, ele sem dúvida entrou na disputa ariana desprovido de qualquer expectativa ingênua de que seria fácil lidar com os bispos. Não seria. Ário tinha uma personalidade marcante e era persistente; Eusébio de

Cesareia era um pensador muito respeitado, uma força que não se podia desconsiderar; Atanásio, que foi ao concílio como assistente diaconal de Alexandre, provar-se-ia o mais forte de todos, chegando a repreender o imperador na sua cara.

Ósio de Córdoba conduziu o concílio.^[565] Embora falasse grego, Constantino deu o discurso de abertura em latim, a língua imperial, e seu discurso foi traduzido para o concílio, que era amplamente helenófono. Como o fizera em sua carta a Ário e Alexandre, ele ressaltou seu desejo de ver a igreja unida em irmandade. Segundo Eusébio, ele dramaticamente queimou cópias que lhe trouxeram de reclamações que os bispos lhe fizeram uns dos outros. Esteve presente durante todo o concílio, embora provavelmente tenha tomado assento em um lugar apartado dos bispos. Participou da discussão, frequentemente incentivando os bispos a praticarem moderação e a buscarem a paz.^[566] Eusébio o elogiou por isso, mas Eustácio^[567] posteriormente reclamou que suas súplicas por paz tiveram o efeito de fechar o debate ao silenciar os oradores mais efetivos.

A ordem real do debate é impossível de ser reconstruída com segurança. Sócrates Escolástico posteriormente descreveu o concílio como uma batalha no escuro, com todos a atacar vultos indistintos, porém ameaçadores.^[568] Relatos aparentemente contraditórios são dados por Eustácio e Eusébio. Este último registra que ele

próprio apresentou um credo, o qual foi aceito com entusiasmo pelo imperador e, então, aprovado, com algumas emendas pelo concílio. Já Eustácio registra que o credo inicial foi recusado e rasgado. Talvez estes sejam simplesmente dois registros do mesmo evento: Eusébio exagerou o entusiasmo por seu próprio credo e Eustácio exagerou a oposição. Ou, talvez, tratava-se de dois credos, compostos por diferentes “Eusébios”. Pode ser que Eusébio de Cesareia tenha oferecido um credo local, que foi recebido com entusiasmo, enquanto Eusébio da Nicomédia propôs um credo ariano, que foi prontamente rejeitado.^[569] Nossa ignorância acerca da estrutura básica do debate deveria nos manter cautelosos ao tentar decidir qual papel Constantino teve no processo.^[570]

De todo modo, a inovação crucial foi a introdução do termo *homoousios*, “uma substância”, para descrever a relação entre o Pai e o Filho. Eusébio dá crédito a Constantino pela proposição do termo,^[571] mas Ósio e Alexandre podem ter tido um acordo anterior para introduzi-lo a fim de suprimir os aliados de Ário.^[572] Se Constantino realmente sugeriu esse termo, ele o fez em conluio com os dois bispos. Quando alguns dos bispos objetaram, ele ofereceu uma interpretação que satisfez a todos, exceto a dois bispos líbios, que podem ter agido em defesa de Ário, seu conterrâneo líbio. Ário foi excomungado e eLivros. Não muito depois, Eusébio da Nicomédia e Teógnis^[573] estenderam hospitalidade a alguns arianos, o que resultou

em sua deposição e excomunhão. Inclusive, Constantino chegou a acusar Eusébio de traição por se aliar a Licínio.^[574]

Não deveríamos subestimar a conquista de Constantino. De pelo menos duzentos bispos frequentemente irascíveis, apenas dois se recusaram a subscrever o credo. Muitos haviam ido ao concílio com simpatia por Ário, o que tornaria implausível que aceitassem serenamente um “credo abertamente sabeliano”. Também é improvável que os origenistas abandonassem sua crença em três *hypostases*. De algum modo, a fórmula funcionou para quase todos, com o termo *homoousios* sendo “não uma bandeira a ser hasteada num mastro, uma palavra ao redor da qual escolas de teologia autoconscientes poderiam se unir”, mas, em vez disso, “uma fórmula apotropaica para resistir ao arianismo”.^[575] Constantino não dominou o concílio. Ele não formulou o credo final, nem mesmo o assinou — novamente, ele não era bispo, nem batizado. Entretanto, é difícil crer que os bispos chegassem a tão arrebatadora conclusão sem sua habilidade política e força de personalidade.

Ao mesmo tempo, Niceia não foi o que frequentemente se diz que foi. Uma lenda posterior trata o Concílio de Niceia — uma cidade chamada “Vitória” — como o triunfo decisivo da ortodoxia cristológica. Na verdade, ele foi apenas a primeira rodada de uma controvérsia teológica, política e intensamente pessoal que consumiu a Igreja do Oriente ao longo das décadas medianas do século IV. De início, ninguém tratou o Credo Niceno como exclusivamente

definitivo, tendo a maioria das igrejas continuado o uso de seus credos e confissões pré-nicenos. Apenas com a formulação da teoria, no fim do século IV, foi que os credos ecumênicos ultrapassaram os credos locais em importância, levando a fórmula nicena a tomar sua aura de autoridade final. Durante a última década de sua vida, Constantino estava bem no meio da controvérsia, tentando a reconciliação entre Ário e a igreja em Alexandria. Exilava um bispo aqui, restaurava um ali. Os concílios nessa década se reuniram sem a convocação de Constantino e frequentemente chegaram a conclusões contraditórias.

Constantino havia dado muitas chances aos donatistas; ele fez o mesmo com Ário. Em 327, ele reconvocou o Concílio de Niceia, onde Ário insistiu que poderia aceitar o Credo Niceno. Constantino o convidou à corte com esperança de findar seu exílio. Mais: no ano seguinte, escreveu a Alexandre para incentivá-lo a readmitir Ário à comunhão. Mas Ário provou-se intransigente, assim como Alexandre e seu sucessor, Atanásio. Eusébio e Teógnis alegaram aceitar o *homoousios*, argumentando que apenas objetaram aos anátemas, os quais não acreditavam se aplicar a Ário. Pediram, portanto, aos bispos na segunda convocação de Niceia que fizessem a petição ao imperador para pôr fim a seus exílios. Constantino concordou, chamou de volta os dois bispos excomungados e eLivross, reinstalou-os em suas antigas sés e retirou os bispos que os haviam substituído. [\[576\]](#)

Quando Ário, talvez inadvertidamente, pareceu ameaçar um cisma, ao se referir ao apoio de que gozava na sua Líbia natal, Constantino perdeu a paciência e enviou-lhe uma carta injuriosa. Condenando-o por sua similaridade com Áries, o deus da guerra, Constantino perguntou: “Estás, então, sem culpa alguma, ó digno da força? Já não sofreste bastante, ó miserável, estando cercado de tão grande horror? Nós conhecemos, sim, conhecemos, o teu sofrimento. O tipo de ansiedade, o tipo de medo que te atribula, ó pessoa desgraçada e miserável, não escapa à nossa percepção. A cegueira de tua sagacidade, ó profano, que não refreia a doença de tua alma e teu desamparo, que solapa a verdade por discursos variados”.^[577]

Constantino não era mais da opinião de que o conflito ariano tratava de questões triviais:

Dizes que “a Palavra de sua essência é a Palavra sem começo e sem fim”? Aquiesço a isso, crê-me. Se acrescentas algo além, isso eu rescindo. Se juntas qualquer coisa a uma separação ímpia, confesso que não a vejo nem a percebo [...] Se disseres “o espírito da eternidade nasceu na Palavra preeminente”, isto recebo. Quem conheceu ao Pai, senão aquele que veio do Pai? A quem o Pai conheceu, senão aquele que Ele gerou de si mesmo eternamente e sem começo? Tu crês que deves substituir uma “hypostase externa”, indubitavelmente, crês mal; pois eu sei que a plenitude do preeminente poder, que tudo permeia, do Pai e do Filho são de uma substância.^[578]

Constantino sabia como insultar, mas o que mais chama atenção de sua correspondência no período é seu tom suplicante. Teoricamente todo-poderoso dentro dos limites do império, o imperador implora para que os bispos se entendam bem. Enquanto isso, bispos pró-nicenos eram

depostos e eLivross. Marcelo de Ancira foi condenado em Constantinopla por ir longe demais na sua crítica a Eusébio, ao passo que Eustácio de Antioquia foi condenado como um sabeliano e por insultar Helena, a rainha-mãe.^[579] Nem todos aceitaram sua deposição, então, em Antioquia, uma igreja separada foi rapidamente formada tendo Eustácio como bispo. Quando as manifestações começaram, Constantino teve de enviar tropas para contê-las e supervisionar uma nova eleição, que resultou na escolha de Eusébio de Cesareia, o qual, em conformidade com os cânones de Niceia, recusou.^[580]

A igreja em Alexandria estava em conflito. Alexandre de Alexandria havia morrido, em 17 de abril de 328, e Atanásio foi eleito bispo, em 9 de maio, numa eleição que foi posteriormente acusada de obscura e desonesta. Se o relacionamento de Constantino com Alexandre era tenso, suas colisões com Atanásio soltavam faíscas. Ambos tinham personalidades dominantes. Apesar de sua reputação de piedade e perspicácia teológica, Atanásio mostrou-se um duro lutador, um organizador comunitário e um agitador de turbas, sempre disposto a valer-se de intimidação e outras ferramentas para atingir seus objetivos. Sobretudo, o conflito era entre um imperador cuja principal esperança para a igreja era a concórdia e um bispo que não queria ser parte de um consenso que não fosse baseado em verdade.^[581]

Uma vez que Atanásio se tornou bispo, Constantino renovou seus esforços para readmitir Ário à igreja. Quando

Atanásio se recusou, Constantino o ameaçou de deposição. A situação foi exacerbada pelo conflito paralelo com os melecianos de Alexandria, que acusavam Atanásio de tentar impor uma taxa sobre o linho egípcio, além das acusações de suborno e sacrilégio. Esta última acusação se baseava em alegações sobre as ações de um agente do bispo, um homem chamado Macário. Os melecianos acusavam-no de ter invadido uma missa celebrada por um certo Ísquiras — cujo direito ao ofício sacerdotal era contestado por Atanásio — e ter revirado o altar, queimado um livro e quebrado um cálice eucarístico.^[582] Em 332, Constantino convocou os bispos à Nicomédia, onde Atanásio mostrou uma carta na qual Ísquiras admitia ser falsa sua acusação. Atanásio foi exonerado, mas os bispos melecianos não ficaram satisfeitos com o resultado e apelaram novamente a Constantino, repetindo a acusação da quebra do cálice e acrescentando a acusação do homicídio de Arsênio. Eles levaram uma mão queimada como prova, que seria o único membro restante de Arsênio. Segundo se conta, em Antioquia, Atanásio fez entrar o próprio Arsênio, que tinha estado escondido num mosteiro, o que fez com que as acusações fossem retiradas.^[583]

Ário ainda estava ansioso por se vingar e encontrou aliados nos melecianos, que também queriam remover Atanásio. Em 334, Constantino convocou mais um concílio, dessa vez em Cesareia, para resolver a disputa de uma vez por todas. Como Atanásio recusou-se a comparecer, Constantino recuou. No ano seguinte, os bispos se reuniram

em Tiro e com eles estava Atanásio, que teve novamente de responder acerca da acusação de ter quebrado o cálice. Isso porque, no meio tempo, Ísquiras havia voltado atrás na retirada de sua acusação contra Atanásio, alegando ainda que este o teria imprisionado sob a falsa acusação de haver apedrejado uma estátua do imperador. Cinco outros bispos melecianos alegaram que haviam sido açoitados por ordem do bispo de Alexandria. Reconhecendo que o concílio havia sido armado contra ele, Atanásio fugiu disfarçado numa noite, sendo condenado pelo concílio *in absentia*.^[584]

Atanásio seguiu, então, a barco para Constantinopla, onde, disfarçado, confrontou o imperador, numa das mais dramáticas cenas nessa série de eventos dramáticos:

No que eu entrava a cavalo na feliz cidade que leva meu nome, e que enxergo como minha pátria, o Bispo Atanásio apareceu tão inesperadamente, com alguns clérigos, no meio do povo, que eu não o teria reconhecido se alguns dos meus seguidores tivessem não me dito quem ele era e mostrado que injustiça havia sofrido. Não falei com ele e, quando ele pediu uma audiência, eu a recusei e pouco faltou para que eu ordenasse que fosse removido. Ele, então, exclamou com ainda mais ousadia que antes que não me pedia outra coisa, senão que vós viésseis aqui, a fim de que ele pudesse expor e deplorar as violências que ele havia sofrido.^[585]

Constantino foi persuadido e emitiu uma condenação ferina dos procedimentos em Tiro. Dentro de poucos dias, chegou a Constantinopla uma delegação dos inimigos de Atanásio, que incluía Eusébio de Cesareia e Eusébio da Nicomédia, para ver o imperador. Conseguiram persuadi-lo a voltar atrás. O bispo de Alexandria não foi deposto, mas foi e Livros — e não pela última vez — para Tréveris.^[586]

Enquanto isso, Ário continuou suas apelações ao imperador. Numa carta a Constantino, ele professou aceitar a fé ortodoxa, e essa profissão Constantino, sempre ansioso por reunir a igreja, aceitou. Mas não era para ser. Supostamente a caminho da igreja para ser readmitido, ele sofreu uma morte bizarra, talvez por envenenamento, no que James Joyce chamava de “privada grega”, onde “com uma mitra ornada de contas e com um báculo, instalado em seu trono, viúvo de um bispado viúvo, com o *omophorion* empertigado”, ele morreu “com o traseiro coalhado”.^[587] Segundo a lenda, ninguém usou aquele vaso novamente por algum tempo. Outras lendas dizem que Teodósio pôs estátuas de Ário em Alexandria para que as pessoas pudessem se divertir salpicando-as com fezes e urina.^[588]

Essa história confusa e complexa não é a história de um Constantino que tem controle absoluto sobre a igreja. Na verdade, ele era facilmente persuadido por qualquer que fosse a poderosa figura episcopal que falasse com ele, sempre disposto a alterar o curso de ação quando via uma chance de reconciliação. Agora Atanásio, agora Ário, agora Eusébio tinha sua atenção; e a política imperial mudava conseqüentemente. Poder-se-ia interpretar isso como uma atitude cínica e calculista. Mas é mais provável que fosse uma política não cínica: Constantino estava disposto a trabalhar com pessoas cooperativas, mas marginalizava zelotes divisivos.^[589] Quaisquer que fossem a política e cálculo envolvidos, não deveríamos descartar o papel da clemência sincera, embora desequilibrada.

O QUE BISPO TEM A VER COM PALÁCIO?

Segundo usado por John Howards Yoder, o termo “constantinianismo” é uma “heresia” e representa a “mudança do século IV”, que criou o vão entre o cristianismo bíblico e nós, um “repúdio e apostasia”.^[590] Para Yoder, o “constantinianismo” não é a mesma coisa que a obra e as conquistas de Constantino, nem está confinado a um período particular da história ocidental, tampouco está relacionado a uma forma particular de relacionamento entre igreja e Estado. Em sua discussão mais completa do assunto, um ensaio em *Priestly Kingdom*, ele usa vários termos com o prefixo “neo” para mostrar que, mesmo após a Reforma, mesmo após a separação entre igreja e Estado, mesmo nas teologias da libertação, alguma forma da versátil heresia do constantinianismo ainda domina.

Em vez de ser um homem específico, um conjunto de políticas específicas ou uma era específica, Constantino tem uma “função de código”: “o primeiro imperador a tolerar, daí, a favorecer e, então, a participar na administração das igrejas cristãs é o símbolo de uma mudança em relacionamentos que haviam começado antes de ele entrar em cena e que não foram completados até cerca de um século após sua morte”. Yoder acredita que “seus pensamentos e ações são eminentemente representativos da natureza dessa mudança”.^[591] O “constantinianismo” diz respeito a uma teologia e a uma prática eclesiástica que

tomou forma quando a igreja assumiu uma posição dominante na sociedade romana. O constantiniano é o casamento da piedade com o poder,^[592] a noção de que o império ou o Estado, o governante civil — mais do que a igreja — é o principal portador de significado na história. Quando a igreja sucumbe ao constantiniano, os cristãos passam a acreditar que precisam associar-se aos “reais poderes” no palácio ou na Casa Branca, a fim de conseguir fazer as coisas, a fim de ganhar um certo controle da história.

Stanley Hauerwas popularizou a crítica de Yoder, embora não a tenha tratado sistematicamente como este. Em uma síntese penetrante da obra de Hauerwas, R. R. Reno sugere que Hauerwas usa o termo para descrever “os modos pelos quais a verdade cristã se torna inócua e sem importância”. O *constantiniano* é um “recurso retórico para contrastes afiados”.^[593] O cristianismo pode se tornar sem importância de diferentes maneiras. A acomodação cultural seria a forma mais óbvia de constantiniano: quando a cultura se torna “cristianizada” a ponto de todos se comportarem mais ou menos numa maneira cristã, é difícil ver como ser um discípulo e que diferença faz. Por outro lado, apelos à transcendência podem ser constantinianos se contribuírem à invisibilidade da fé. Assim, “Hauerwas reclama de uma visão errada de que a igreja ganha importância por meio de alianças com forças ‘reais’ (regimes reinantes de poder político, cultural e intelectual) e, ao mesmo tempo, ataca tentativas teológicas modernas

de fazer da invisibilidade cristã uma virtude espiritual”.^[594]
Ou seja, Reno vê a coerência da posição de Hauerwas como uma coerência retórica:

Para adentrar essa cidade celestial, é necessário deixar para trás, frequentemente em doloroso arrependimento, esta cidade terrena que pensávamos ser nossa única casa possível. A polêmica de Hauerwas contra Constantino deveria ser entendida como críticas *ad hoc* dos muitos modos pelos quais a igreja tentou demolir os muros da separação e suavizar as dolorosas voltas do arrependimento, seja por distanciar tanto a fé dos assuntos práticos que “espiritual” se torna sinônimo de “impotente”, seja por entrelaçar tanto a fé com os hábitos da cultura geral que a vida cristã se torna invisível.^[595]

IGREJA INVISÍVEL?

Retornarei aos aspectos teológicos mais sutis do anticonstantiniano de Yoder no capítulo final. Aqui, minha questão é mais ou menos histórica: a igreja do século IV se permitiu ser absorvida à máquina do poder? Os bispos do século IV que se acomodaram a Constantino perderam seu senso crítico e profético? Eles se tornaram subservientes a um homem bruto e tirânico? A igreja se tornou sem importância e invisível? Eu mantenho que Yoder deturpa o século IV e que suas respostas a essas questões são enganosas ou mesmo falsas.

Alguns consideram a crítica à imprecisão histórica de Yoder uma “má interpretação significativa” de suas intenções.^[596] Yoder é, afinal de contas, cético quanto à possibilidade de sabermos muita coisa sobre a pessoa de Constantino e, mais importante, ele se questiona se fazer perguntas detalhadas acerca da sinceridade de Constantino,

de seu controle dos concílios e de sua autoimagem de “salvador da igreja” é um empreendimento frutífero.^[597] Ele não está preocupado com a pessoa de Constantino, mas com a mudança que Constantino simboliza: “a mudança é o que importa”, regularmente nos lembra. Ainda assim, não é fácil para Yoder escapar das acusações de imprecisão, distorção ou deturpação. Ele se apresenta como (e é) um teólogo notavelmente particularista e, se entende mal os fatos, ele é inconsistente com seu panorama historiográfico fundamental.^[598] Yoder faz alegações históricas específicas, assim como erros históricos específicos, os quais contribuem para as distorções dentro de seu complexo conceito de “constantiniano”.

Apesar do que Yoder diz, Constantino não se chamava “bispo dos bispos”.^[599] Esse foi um conceito que seu filho, Constâncio II, promoveu, mas que foi completamente condenado pelos bispos de verdade. Yoder alega que, por toda a Idade Média, o “governo da igreja esteve nas mãos do governo civil”,^[600] o que, apesar de ser verdade em muitos casos, seria novidade para Hildebrando e Henrique.^[601] Ele contrasta a intrépida e heroica igreja dos mártires com a acomodada igreja pós-constantiniana apontando que o catecumenato anterior exigia que os convertidos aprendessem a fé e levassem algum tempo antes de se batizarem.^[602] Contudo, muitas das informações que temos sobre o catecumenato e seus impressionantes ritos de iniciação vêm das catequeses mistagógicas de Crisóstomo e

Ambrósio, ambos os quais duplamente desqualificados por Yoder por serem constantinianos e sacramentalistas.^[603]

Essas coisas não são irrelevantes, mas assuntos comparativamente pequenos. Yoder também erra em questões mais substanciais e centrais ou, mais modestamente, as suas interpretações de figuras-chave são distorções. Ele resume a escatologia política de Eusébio com uma breve paráfrase: “Deus deu a vitória a Constantino, logo, este deve ser o milênio”.^[604] Então, alega que, para Eusébio, o Estado é trazido inteiramente para o campo da redenção.^[605] Yoder está certo em dizer que Eusébio cria ser a obra de Deus discernível na história pela ascensão e queda de governantes e príncipes.^[606] Ainda assim, o resumo geral que Yoder faz de Eusébio é enganoso. Apenas para esclarecer, a culpa não é toda de Yoder, visto que a academia convencional há muito considera Eusébio nada mais do que um “propagandista político, um bom cortesão, o astuto conselheiro mundano do Imperador Constantino, o grande publicitário do primeiro imperador cristão, o primeiro de uma longa linha de políticos eclesiásticos, o arauto do bizantinismo, um teólogo político, um metafísico político e um cesaropapista”; isso além de ser um bajulador cuja obsequiosidade consegue nos fazer vomitar de nojo.^[607]

Eusébio tem sido mal compreendido porque sua biografia e panegírico de Constantino têm sido estudados sem referência a seus escritos apologéticos e bíblicos, os

quais formam o grosso de sua obra. Na verdade, Eusébio não era íntimo da corte, tendo provavelmente encontrado o imperador não mais do que quatro ou cinco vezes.^[608] Embora ele tenha cogitado serem as construções de Constantino a Nova Jersualém da profecia^[609] e tenha achado indicações de um império cristão em profecias veterotestamentárias, como em Miqueias 5 ou Isaías 2, ele nunca reinterpreto a profecia com Constantino no lugar de Cristo e o império no lugar da Igreja. Em seu comentário de Isaías, publicado pouco tempo depois do Concílio de Niceia, escreve com terminologia que Yoder aprovaria, dizendo que a igreja é a “organização divina” (*theosebes politeuma*) e a “cidade de Deus” (*polis tou theou*), que é governada por bispos, não pelo imperador. Em Isaías 11.6, Eusébio interpreta os animais selvagens como “oficiais imperiais, e a criancinha que os guia simboliza o clero cristão”.^[610] A alegação de Yoder de que Eusébio identifica o milênio com Constantino é duplamente errada porque, primeiro, Eusébio é antimilenarista e, segundo, Eusébio regularmente se refere ao futuro advento de Cristo.^[611] Craig Carter diz que, “para Yoder, o constantinianismo é uma heresia escatológica que tenta pegar o futuro reino de Deus e trazê-lo de volta à esfera presente da história sem qualquer consideração pela necessidade de uma ainda futura segunda vinda do Messias, transformando, assim, o reino em um projeto político humano”.^[612] Se Carter estiver correto acerca do “constantinianismo” de Yoder não ser mais do que uma completa imanentização do escaton (“sem

qualquer consideração por...”), então torna-se difícil achar algum teólogo cristão que se enquadre como constantiniano. Certamente, não é o caso com Eusébio, que era um dos principais candidatos.

Mesmo quando Eusébio celebrava o papel de Constantino na igreja, ele se limitava. Quando descreveu Constantino como “um tipo de bispo”, o *quasi* é tão importante como o “bispo”. Ao “abrir a porta para uma concepção do imperador como um *quase-bispo*, Eusébio estava fechando para uma noção mais radical” adotada por Constâncio, filho de Constantino, a noção de que o imperador era *episcopus episcoporum* [bispo dos bispos].

[613] Em todo caso, o entusiasmo de Eusébio foi gradativamente arrefecido e abandonado por historiadores posteriores. A tradução ou paráfrase de Rufino da obra de Eusébio reformulou a carreira de Constantino a fim de destacar o respeito do imperador pelos bispos: o imperador “não pensava ser apropriado para com os clérigos de Deus se ele se apresentasse como um igual ou se não os privilegiasse grandemente”. [614] Sócrates Escolástico e Sozômeno são ainda mais teológica e politicamente distantes de Eusébio. [615] Agostinho é o ponto alto desse revisionismo. Segundo lê Yoder, Agostinho funde o ensino da reconciliação do Novo Testamento com noções clássicas de paz, especialmente a *Pax Romana*, “como se elas fossem a mesma coisa”. Sobre esse assunto, Agostinho escreveu um extenso livro, cuja motivação básica foi o oposto: *distinguir* a paz romana da paz do Reino. Yoder regularmente coloca

Eusébio e Agostinho juntos como os principais representantes da teologia constantiniana, mas Agostinho escreveu *Cidade de Deus* como um *antídoto* ao eusebiano. [\[616\]](#)

Yoder também faz alegações questionáveis acerca do relacionamento entre cristologia e política no século IV. Ele impugna o “axioma católico” de que os credos e concílios antigos estão acima de críticas. Embora devêssemos aprender com o concílio e compreender “profundamente o que ele tentou dizer”, não podemos evitar nos chocar com o fato de que os “hereges” eram frequentemente mais politicamente fiéis do que os “ortodoxos”: “deve ter algum significado para nós o fato de que os arianos e os nestorianos — cada qual em sua era — eram menos nacionalistas, menos ligados politicamente ao Império Romano, mais capazes de criticar o imperador, mais vitais no crescimento missionário, mais éticos e mais bíblicistas do que as chamadas igrejas ortodoxas do império”. [\[617\]](#) Embora haja alguma verdade aí (os hereges eram expulsos do império cristão, portanto, naturalmente menos apegados a ele como resultado), é tão simplista que é enganoso. Ao menos no século IV, foi o ortodoxo Atanásio que resistiu a Constantino quando este estava errado, ao passo que Eusébio de Cesareia, um ariano *light*, dava discursos em louvor de Constantino, e Eusébio da Nicomédia, um ariano mais convicto, estava mais propenso a ser íntimo da corte da Nicomédia. A relação entre cristologia e política é complexa e não pretendo simplesmente inverter a equação

de Yoder. Desde a obra de Erik Peterson, *Monotheismus als politisches Problem* [Monoteísmo como um problema político], muitos acadêmicos têm crido que o arianismo se entregou à acomodação no império enquanto a ortodoxia trinitária a resistiu.^[618] A verdade é que provavelmente não há simplesmente correspondência perfeita entre convicções políticas e teológicas.

Mais fundamentalmente, Yoder completamente falhou em compreender as motivações e paixões das figuras do século IV. Isso é parte de seu esforço deliberado de evitar uma historiografia do período concentrada num “grande homem”, mas, dadas suas assertivas sobre como a história deveria ser escrita, isso é uma significativa lacuna histórica. Apesar de todo o seu interesse por mártires e pela igreja sofredora, Yoder não faz o menor esforço para adentrar a mentalidade dos cristãos acossados ou compreender o alívio que eles sentiram na percepção gradual de que Constantino estava ao lado deles e ali ele ficaria por um longo tempo.^[619] Não encontrei na obra de Yoder uma única palavra de gratidão a Constantino por ele ter impedido que os oficiais romanos matassem cristãos pelo fato de serem cristãos. Não encontrei uma única palavra que mostre qualquer esforço para entrar na “pele psíquica” de bispos (como Eusébio), que testemunharam cristãos sendo assados vivos e que depois viram Constantino beijando as órbitas oculares vazadas de um irmão perseguido. Yoder dá poucas mostras de tentar entender por que os bispos responderam

à pergunta “onde o imperador deveria sentar?” do modo como responderam.

Yoder também presta pouca atenção ao contexto intelectual, legal e constitucional no qual ascendeu Constantino. Constantino — e todos os outros no império — haviam herdado um conjunto de pressupostos sobre as responsabilidades de um imperador romano. César era responsável pela defesa do império, pela administração da justiça e, igualmente importante, pela *sacra* e *sacerdotes* de Roma. A religião estava sob sua jurisdição por ser alguém que cuidava do *status rei Romanae*.^[620] Era tão natural aos romanos do século IV que o imperador tivesse a supervisão (“episcopado”) da vida religiosa quanto a separação entre igreja e Estado da Primeira Emenda é para americanos modernos. Não é nada razoável esperar que Constantino e todos os bispos do século IV instantaneamente abandonassem séculos de prática imperial tão logo Constantino se convertesse.

Volto agora a um ponto que estabeleci anteriormente: nenhum imperador jamais tivera de lidar com algo como a igreja. Os romanos conheciam os judeus, mas tanto eles eram um reconhecível grupo étnico, quanto fazia sentido aos romanos a independência deles em relação ao estilo de vida romano, por mais singular que o estilo judaico fosse. Já uma nova Israel, uma “nação” independente *dentro* do império sem limites étnicos, sociais ou geográficos: isso sim seria algo sem precedentes. Gibbon reconheceu o problema: a igreja já era um Estado dentro do Estado antes

de Constantino e, assim, com a conversão deste, igreja e império foram ambos desafiados a resolver como a organização cristã e a organização romana se relacionariam. Para muitos cristãos, como Eusébio, a tarefa do momento não era integrar a igreja ao império. O império havia perdido a batalha contra a igreja, portanto, ele é que deveria fazer as concessões. A igreja não foi incorporada; foi vitoriosa. A fé dos mártires foi vingada e a tarefa, então, era integrar o imperador à igreja.^[621]

NÃO ERAM CAPELÃES

Difícilmente seria de surpreender que o primeiro imperador cristão tinha as mãos cheias tentando compreender a igreja sob o aspecto legal e constitucional, assim como dificilmente seria de surpreender que os próprios clérigos tenham precisado de um tempo para recompor o equilíbrio e aprender a lidar de frente com um imperador cristão.^[622]

Mesmo com um cristão no trono imperial, a igreja não havia desaprendido a ser crítica.^[623] Mesmo antes dos dias de Ambrósio e Agostinho, os clérigos já haviam começado a agir de modo crítico contra poderes cruéis. A oposição já estava se formando no século IV mesmo antes de Constantino morrer. Certamente, Constantino ter mantido tanta influência na igreja como fez é testemunho de sua habilidade política, do irresistível poder de sua personalidade e do alívio que muitos bispos sentiram ao fim

da perseguição. Devemos também nos lembrar de que a perseguição havia eliminado alguns dos mais destemidos líderes da igreja, enquanto os que sobreviveram eram frequentemente os que sabiam como cooperar. Ainda assim, houve batalhas e os bispos rapidamente asseveraram sua autoridade independente. Houve bispos que se recusaram a serem reduzidos à “capelania”.^[624]

Eusébio não era tão obsequioso, inconsequente ou patife como se tem frequentemente feito parecer. Além disso, nem todo bispo foi um Eusébio. Quando Atanásio apareceu inesperadamente em Constantinopla para apresentar seu caso diretamente ao imperador, ele foi bem-sucedido inicialmente, mas algo deu errado e, em pouco tempo, houve uma “interação agressiva”. Posteriormente, Epifânio contou a história assim: “o imperador estava já muito zangado quando o Papa Atanásio lhe falou palavras duras: ‘o Senhor julgará entre mim e ti, visto que tu mesmo concordas com aqueles que caluniam teu humilde servo’”.

^[625] Constantino não recebeu bem essa afirmação e despachou Atanásio para seu primeiro exílio, em Tréveris. Atanásio não era do tipo que aceitaria ser reduzido a um mero funcionário. Ele desejou e buscou o apoio de Constantino para a ortodoxia nicena e queria que o imperador julgasse em seu favor contra seus inimigos melecianos e arianos. Contudo, se Constantino falhasse em entregar um veredicto justo, Atanásio o desafiaria com uma consciência limpa, assim como ele desafiou os concílios armados contra ele. Suas relações com o sucessor de

Constantino, Constâncio, foram ainda mais tênues.^[626] Numa notável repreensão ao imperador, ele exigiu saber “qual interesse o imperador tinha” em saber de um juízo “emitido pelos bispos”. Mais: “quando foi que um juízo da igreja recebeu sua validade do imperador ou, ainda, quando que seu decreto foi alguma vez reconhecido pela igreja?”.^[627] Fica-se tentado a responder: “Em 325, você não se lembra?”. Talvez o bispo houvesse se esquecido de Niceia, ou talvez ele estivesse se sujando de baba retórica. Ou, talvez, essas questões representassem seu próprio entendimento sobre o que realmente aconteceu em 325. Mesmo em 325, ele não pensava no imperador como o líder da igreja de Cristo.

Após a morte de Constantino, Atanásio teve de confrontar um governador romano na Líbia cuja vida, segundo o relato de Basílio de Cesareia, era “marcada pela crueldade e pelo crime”. Ele vinha perseguindo cristãos e Basílio escreveu, numa carta a Atanásio, que o Juiz celestial havia de dar a paga ao governador perseguidor com semelhantes flagelos. Basílio prometeu a Atanásio que publicaria os crimes do homem para que “todos o considerassem abominável e lhe fossem negados fogo, água e abrigo”.^[628] Dadas as interações anteriores de Atanásio com os melecianos e os arianos, isso nos deixa com uma suspeição inquieta. Ainda assim, fica evidente que a igreja não havia perdido nem um pouco de sua capacidade de crítica.

Conquanto Atanásio não tenha escrito nenhum tratado de teologia política, sua *Vida de Santo Antão* foi, discutivelmente, uma resposta inicial ao constantinianismo. Não apenas registrou a insistência de Antão de que Constantino não passava de um homem e que “Cristo é o único verdadeiro e eterno Imperador”, como também apresentou um estilo de vida alternativo para cristãos num sistema constantiniano. Ao invés de se conformar com os padrões do mundo político, Atanásio implicitamente instou os cristãos a seguirem o exemplo ascético de humildade encontrado em Antão. O argumento de Atanásio não passou despercebido por imperadores posteriores, que, sem deixar o palácio, conformaram suas vidas pessoais ao exemplo de Antão.^[629] Eugene Rosenstock-Huessy disse que São Francisco havia sido politicamente vingado quando Lincoln entrou desarmado na Richmond derrotada. Também Antão obteve sua vitória política.

Em sua morte, Constantino foi enterrado na Igreja dos Apóstolos, em Constantinopla; o décimo terceiro apóstolo, ou mesmo o próprio Jesus entre os doze. Dentro de poucas gerações, a igreja foi redesenhada e reformada, então os restos de Constantino foram desenterrados e transferidos a um mausoléu imperial, a alguma distância dos apóstolos. João Crisóstomo entendeu o recado: os imperadores deveriam ser enterrados num lugar que demonstrasse sua real posição na igreja: não apóstolos, mas “porteiros”.^[630] A elevação de Constantino ao status de santo pode parecer a mais óbvia das capitulações, mas ela significava que

Constantino estava numa posição única entre os imperadores. Não se esperava que seu carisma pessoal especial, derivado de suas visões e sonhos, se repetisse nos imperadores que viessem depois. Dizer que ele era um santo era dizer que ele *não* era um imperador típico.^[631] Os imperadores que vieram depois captaram o recado. Teodósio não tomou assento durante as deliberações do Concílio de Éfeso, tendo ele e Valentiniano enviado um representante, Candidiano, com a concessão de que ele “não tomaria nenhuma parte nos inquéritos e propostas que seriam feitas lá no assunto de dogmas”, uma vez que seria “contrário à religião que alguém que não pertencesse à lista dos santos bispos interferisse na discussão de assuntos eclesiásticos”. No século VII, Constantino IV pediu ao papa que pusesse fim à controvérsia monotelita, declarando, a propósito, que ele não tinha o menor desejo de influenciar os bispos.^[632]

Durante o reinado de Constâncio, filho de Constantino, Ósio, um dos principais conselheiros de Constantino, formulou uma versão da teoria dos dois gládios, que dominou as relações entre igreja e Estado por todo o período medieval. Escrevendo a Constâncio, o bispo nonagenário ordenou-lhe que

cessa [a compulsão] e lembra-te de que és um homem mortal: teme o dia do juízo e mantém-te puro para ele. Não interfiras nos assuntos da Igreja e não nos dês conselhos sobre estas coisas, antes, recebe tu instrução de nós. Deus te deu um reino, mas Ele confiou a nós aquilo que pertence à Igreja. Assim como o homem que tenta roubar tua posição contradiz o Deus que te pôs aí, tu também debes cuidar para que não te tornes culpado de uma grande ofensa, ao colocares os assuntos da Igreja sob teu controle. Está escrito: “Dai a César o

que é de César, e a Deus o que é de Deus” [...] Portanto, nem nós [bispos] temos o direito de governar o mundo, nem tu, imperador, tens o direito de officiar na igreja. [\[633\]](#)

Ósio foi brando em comparação a Hilário de Poitiers, que escreveu uma série de cartas para corrigir o caprichoso filho de Constantino. Por volta de 360, quando o ariano Constâncio mudou sua postura de dura perseguição contra os ortodoxos para o favor e a lisonja sedutores, Hilário enervou-se. Traga o fogo e o machado, disse ele, mas não seduza os fiéis:

Agora, estamos a contender contra um perseguidor traiçoeiro, contra um inimigo lisonjeiro, contra um anticristo Constâncio, que não açoita as costas, mas mima o apetite; que não emite proibições que nos levem à vida eterna, mas ricos presentes que ludibriam a uma morte sem fim; que não nos manda da prisão à liberdade, mas nos empurra ao palácio com honras e suborno que levam à escravidão; que não tortura o corpo, mas se faz o mestre do coração; que não decepa cabeças com a espada, mas mata a alma com o ouro; que não ameaça publicamente com fogo, mas em segredo está acendendo um inferno para nós.

Embora pudesse ser um cristão, Constâncio era pior do que qualquer um dos imperadores pagãos:

A ti, ó Constâncio, proclamo o que eu teria dito diante de Nero, o que Décio e Máximo teriam escutado de mim. Tu estás a guerrear contra Deus, a assolar a Igreja, a perseguir os santos. Tu odeias aqueles que pregam a Cristo, tu estás a derrubar a religião, tirano como és não mais apenas nas coisas terrenas, mas também nas coisas divinas. [\[634\]](#)

Estas não são as palavras de um “constantiniano”, nem de um maleável capelão da corte. Estas são palavras proféticas. Quando mais se procura por capelães na igreja do século IV, menos parece haver. Isso se dá porque

capelães raramente fazem muita diferença na história, mas também porque os bispos não eram tão facilmente seduzidos ou cooptados.

Longe de demonstrar ou assegurar o domínio do imperador sobre a igreja, Niceia teve o efeito oposto:

O que a igreja descobriu nos dolorosos anos após Niceia foi que suas próprias tensões internas não poderiam ser resolvidas por um *deus ex machina* no trono imperial; e que seu relacionamento com o império intensificava a questão acerca de sua missão e identidade distintas, ao invés de resolvê-las. Ela seria incapaz de evitar a reflexão sobre suas condições definidoras, incapaz de evitar uma refeitura conscienciosa e crítica de sua herança, incapaz, em resumo, de evitar teologia. [\[635\]](#)

As declarações de Yoder são generalizações intencionais. Se elas não tivessem verdade, não teriam qualquer poder persuasivo. O problema não é que sejam generalizações, mas que são frequentemente generalizações enganosas, particularmente quando aplicadas a Constantino. São generalizações que ignoram a evidência e narrativas em contrário, que equilibrariam a imagem. Diferentemente do que Yoder insinua em seus momentos mais espontâneos, não é simplesmente o caso de a igreja ter sido transformada numa capelania e perdido sua capacidade de criticar. Desde Constantino, a igreja quase não viu uma sequência ininterrupta de bispos obsequiosos. Em relação à posição da igreja contra o poder, o “momento constantiniano” do século IV foi comparativamente breve. Antes do fim do século IV — na verdade, já no meio do século — os bispos

impressionados recuperaram suas vozes, se é que as tinham perdido. Eles falaram a verdade ao poder, em palavras que deixariam Yoder e Hauerwas orgulhosos. Não havia um Ambrósio na corte de Constantino, mas já havia começado o movimento que produziria um. Os bispos não tinham se identificado tanto com o palácio imperial a ponto de terem perdido a habilidade de chamar os imperadores à “modéstia”. [\[636\]](#)

O IMPERADOR E A RAINHA

“Beijai o Filho”, exorta o salmo 2, endereçando-se aos reis da Terra. Constantino beijou o Filho, publicamente reconhecendo o Deus cristão como o verdadeiro Deus e confessando Jesus como “Nosso Salvador”. Para Constantino e para os imperadores que o sucederam, após beijar o Filho e Senhor, fazia sentido homenagear a Jesus por meio do apoio à sua Rainha, a Igreja — construindo e adornando catedrais, distribuindo verbas para auxílio aos pobres e hospitais, assistindo bispos na resolução de suas diferenças e preparando concílios. Não foi sempre que Constantino demonstrou comedimento. Algumas vezes, ele tomava em suas próprias mãos assuntos pertinentes apenas ao Rei e à Rainha. Contudo, se queremos julgar Constantino com justiça, devemos reconhecer que a Rainha frequentemente tinha problemas. O guarda-costas de uma Rainha não a deve tocar, mas o que fazer quando ela surta e começa a atacar sua dama de companhia?

Uma vez que perceberam haver uma Rainha em seu meio, alguns imperadores e reis não se contentaram em beijar o Filho. Alguns não conseguiam manter as mãos longe dela. Alguns queriam roubar um beijo ou dois da noiva e seduzi-la. Muitos o fizeram, mas é importante perceber a diferença: adornar e proteger a rainha de outro, até mesmo protegê-la de si mesma, não é o mesmo que a estuprar.

Além disso, a Rainha tinha responsabilidades para com seu Rei. Ela não deveria se sentir lisonjeada pelas carícias de um Constantino ou de um Justiniano ou de um Carlos Magno. Ela não deveria invejar a corte do imperador, como frequentemente fazia, nem remodelar seus próprios cortesãos à imagem dos do imperador.^[637] Se o imperador tentasse roubar um beijo, deveria receber um forte tapa como resposta. Isso acontecia, como vimos, mas não era sempre que acontecia. Algumas vezes, a Rainha estava disposta a ter uma aventura com o imperador, contanto que ele a pagasse muito bem pelo prazer — há uma boa palavra bíblica para isso (ver Apocalipse 17 e 18), palavra essa que nem Wycliff, nem Dante, nem Lutero tiveram medo de usar.

Todos estes foram atos reais, e frequentemente horríveis, de infidelidade. Mas eles não implicam uma falha estrutural. Já que o imperador havia beijado o Filho, não deveria ele honrar a noiva do Filho?

9. SEMENTES DA LEI EVANGÉLICA

Espectáculos sangrentos não são adequados à paz civil e à tranquilidade doméstica.

Constantino, *CÓDIGO DE TEODÓSIO* 15.12.1

No meio do antigo Fórum Romano, havia um pequeno lago que os romanos conheciam como Lago Cúrcio. Historiadores antigos discordavam sobre a origem do nome. Numa versão da história, Cúrcio era um sabino que havia abandonado seu cavalo no que então era um pântano. Outra versão é mais dramática e reveladora. Por volta de 362 a.C., uma fenda crescente se abriu no meio do Fórum, ameaçando edifícios e cidadãos. Para os modernos, isso seria um projeto de engenharia; para os romanos, era um presságio. Os sacerdotes consultaram os livros sibilinos e concluíram que a terra fecharia se os romanos a preenchessem com seu tesouro mais precioso, a que a terra retribuiria dando aos romanos, em abundância, aquilo que eles depositassem. Os cidadãos prontamente encheram a fenda com bolos sagrados, prata e outros tesouros. Nada funcionou.

Finalmente, Marco Cúrcio, que já era um guerreiro renomado apesar da jovem idade, falou ao Senado. O que é mais precioso, ele perguntou, do que a virtude de seus soldados armados (*an ullum magis Romanum bonum quam arma uirtusque esset*)? Ele prometeu que Roma teria um fornecimento contínuo de coragem se um homem se

atirasse no buraco. Vestindo sua armadura, ergueu as mãos aos céus, depois as abaixou aos deuses da terra, montou seu cavalo e foi à carga contra a fenda, assim se devotando aos deuses do inferno (*se deuouisse*), com cavalo e tudo. As pessoas jogaram animais, prata e tecidos no buraco após o guerreiro para o cobrir. Daí, a terra imediatamente fechou.

[638] Todos conhecem o resto da história: o solo de Roma produziu uma safra consistente de heróis militares.

Cúrcio não foi o único romano a conquistar fama por se dedicar aos deuses e a Roma. Várias décadas depois dele, o cônsul Décio liderava os romanos em batalha contra os latinos na Campânia. Os romanos começavam a perder e os auspícios eram ambíguos. Décio consultou o pontífice Valério, que lhe disse para pôr uma toga, cobrir sua cabeça e ficar de pé com uma mão no queixo. De pé sobre sua espada, Décio invocou Jano, Júpiter e Marte, assim como deuses novos, deuses da nação, os deuses infernais e até os deuses que governavam o inimigo (*Diui, quorum est potestas nostrorum hostiumque*), declarando, então, que estava se devotando às divindades ctônicas (*legiones auxiliaque hostium mecum Deis Manibus Tellurique deuoueo*). Pondo sua toga para trás, partiu ao ataque contra o exército inimigo. Surpreendidos, os latinos recuaram e fugiram. Décio morreu, mas conquistou o *laus*, o louvor eterno dos romanos, porque, numa espécie de propiciação substitutiva, ele havia “tomado sobre si somente toda a ameaça e perigo dos deuses de cima e de baixo” (*ab deis superis inferisque in se unum uertit*). [639] Ao se oferecer aos

deuses, ele estava levando as legiões latinas à morte juntamente com ele para que Roma pudesse viver.

No mundo romano, o suicídio era um escape honorável da doença, tirania, escravidão ou vergonha.^[640] No entanto, Cúrcio e Décio fizeram algo mais do que fez Catão, o Jovem, quando ele atrapalhadamente se matou para escapar do prospecto de vida sob o rei César. As mortes deles não haviam sido apolíticas. Pelo contrário, ambos se devotaram tanto ao serviço de Roma quanto aos deuses. Qualquer que seja a verdade geral da máxima de Émile Durkheim, “a sociedade é deus”, ela era verdade para Roma: Roma é deus. Shakespeare conhecia bem seus romanos. Volumnia, a mãe de Coriolano, representava Roma: uma mãe devoradora com um apetite pelo sangue de seus filhos.

MICROCOSMO ROMANO

Essa complexa interligação de ideias — *devotio*, patriotismo, autossacrifício a divindades ctônicas — embasavam uma prática militar e política que se pareciam bastante com o sacrifício humano.^[641] Este conjunto de ideias, para Tertuliano, estava na base da *munera* romana, os espetáculos gladiatoriais. Ao explicar que as *munera* (deveres, obrigações) eram assim chamadas porque “prestava-se ofício aos mortos” no combate, ele argumentou que elas eram simplesmente uma forma transmutada de sacrifício humano. Anteriormente, cria-se que “as almas dos finados se apaziguavam com sangue

humano” e, assim como Aquiles no funeral de Pátroclo, os romanos levavam, “para seus próprios ritos fúnebres, cativos ou escravos de má inclinação para que fossem imolados”.^[642] Ao longo do tempo, isso passou a ser considerado bárbaro demais, então cobriram a iniquidade com o véu do entretenimento”. Deste modo, treinavam e armavam homens para que “pudessem aprender a morrer” e, assim, num funeral matavam-nos diante dos mortos: “eles aliviavam a morte com assassinatos”. Tertuliano declarou que essa é a porta para toda idolatria, pois idolatria é “um tipo de homenagem aos finados”, humanos deificados após a morte, conseqüentemente, os espetáculos seriam tão idolátras quanto os cultos em templos pagãos.^[643] Tertuliano não ficaria surpreso em saber que a arena em Lugduno estava imediatamente ao lado um templo.^[644]

Essa conexão entre *munera* e o autossacrifício patriótico revela apenas um dos valores culturais e políticos reforçados pelos espetáculos. Combates na arena reencenavam o sacrifício fundante de Remo nas mãos de Rômulo. Segundo o mito fundante de Roma, Rômulo “matou seu irmão por pular os muros que definiam Roma e que a separavam do mundo não romano”. Para os romanos republicanos como Cícero e Sêneca, “o gladiador cumpre o papel de Remo para com Rômulo, que normalmente é um aristocrata: ele é o irmão que deve ser sacrificado para que um império seja fundado”. Assim como “o assassinato de Remo estabelece permanentemente a validade dessa distinção e assegura o nome de Roma para a cidade”,

assim, a morte do gladiador ajuda a “fundar a nobreza dos *nobilis*”.^[645]

Além disso, os jogos forneciam uma oportunidade aos romanos, fossem em Roma ou nos muitos anfiteatros espalhados pelo império, de ver Roma sendo ostentada. A *maeniana*, ou o nível dos assentos, ofereciam ao público uma visão da hierarquia da sociedade romana e de seus centros de poder. As classes sociais eram distinguíveis por sua proximidade dos jogos, com os senadores ocupando os “camarotes” e as demais classes sentadas mais para trás. Algumas classes sacerdotais e outras associações tinham suas próprias sessões de assentos, mas o povo comum tinha que se satisfazer com as fileiras ao fundo, atrás das quais apenas as mulheres sentavam. Nos jogos, a variegada ordem social de homens estava representada e distinguida, visual e espacialmente, do coletivo homogêneo de mulheres.^[646] Ovídio notou o duplo espetáculo: *Spectatum veniunt, veniunt spectentur ut ipsae* — “vieram a um espetáculo, vieram para fazer um espetáculo de si mesmos”.^[647]

Os jogos também eram eventos políticos. Assentado de modo proeminente a fim de que suas reações ao espetáculo pudessem ser vistas, o imperador servia como *editor*, ou “mestre de jogos”, que decidia o fim dos lutadores. Sua presença nos jogos era um exercício de poder tanto quanto o era tomar lugar como cabeça de uma procissão triunfal.^[648] As multidões cuidadosamente observavam o

comportamento do imperador. Se ele ficasse respondendo a correspondência ou acolhendo apelos durante os jogos (como fazia Júlio César), era criticado; mas se ele, como Augusto, desfrutasse dos jogos, ganhava a admiração da multidão.^[649] Para imperadores perceptivos, os jogos davam a oportunidade de demonstrar *levitas popularis*, o “toque comum” tão importante num principado que ainda se dizia baseado em valores republicanos.^[650] Ao mesmo tempo, os jogos eram uma das poucas oportunidades que o povo ainda tinha de expressar queixas ao ouvido do imperador. Gritos contra tributação opressiva ou o preço alto do pão se misturavam aos gritos da torcida pelos lutadores favoritos.^[651]

A arena também era um instrumento da política imperial nas províncias. A difusão do poder romano foi arquitetonicamente marcada pela difusão de anfiteatros. As arenas, construídas em estilo distintamente romano, não apenas eram lembretes do poder — por vezes, distante — do imperador, como também os combates sangrentos lembravam aos espectadores da disposição de Roma de usar violência, o que arrefecia os ânimos dos provincianos inquietos. As arenas incorporavam o império. Os espetáculos gladiatoriais e seus anfiteatros configuravam o “processo imperial no microcosmo”.^[652]

Os espetáculos gladiatoriais capturavam a própria “essência da *Romanitas*”.^[653] Apesar de os gladiadores serem, frequentemente, escravos e socialmente

desprezados, os aristocratas reconheciam um elo comum entre sua própria busca por glória e a dos gladiadores. A guerra era uma das principais arenas para o avanço aristocrático, assim, a areia sangrenta da arena literal espelhava as areias sangrentas onde os aristocratas lutavam pelo império. A despeito de proibições legais, alguns aristocratas chegavam ao ponto de se unirem aos gladiadores no Coliseu.^[654] A *romanitas* era um ideal masculino. Plínio, o Jovem, elogiou os jogos de Trajano porque neles não havia “nada de fraco ou flácido, nada que amaciasse ou quebrasse o espírito másculo da audiência”, sendo, antes, “um espetáculo que inspira a audiência a nobres feridas e a desprezar a morte, já que mesmo nos corpos de escravos e criminosos podem ser vistos o amor pelo louvor e o desejo por vitória”.^[655] Para Cícero, os jogos empregavam a dinâmica de *dignitas* e *ignominia* para exortar os romanos a *devotio*: “Se o Estado [*res publica*] [...] chegar a seu momento da verdade, que nós façamos como os dignos gladiadores e morramos com honra, que nós, líderes de todas as gentes, caiamos com dignidade ao invés de nos submetermos à vergonha”.^[656]

Cícero e Sêneca encontraram, este ainda mais que aquele, nos combates não apenas significado religioso e político, mas também filosófico.^[657] Embora seja frequentemente citado como um crítico filosófico dos espetáculos, Sêneca, cujas ficções eram cheias de tragédias de violência erótica, nunca montou uma crítica dos espetáculos nessa base. Em uma famosa carta, ele alertou

para que Lucílio “ficasse longe” porque “ou ele seria corrompido pela multidão, ou, se mostrasse desprezo, seria odiado por ela”. Ele admitiu ter se sentido “amargamente desapontado” quando foi aos jogos esperando “um pouco de distração e humor”. Ele os achou “meramente carnificina”. O espetáculo da manhã havia sido suficiente. Homens foram lançados a ursos e leões, mas, durante a tarde, a multidão havia se tornado animalesca. Apesar de “o matador ter sido mantido na luta até que pudesse ser morto”, ainda assim, a multidão gritava: “matem-no! Açoitem-no! Queimem-no vivo! [...] Por que ele é tão covarde? Por que ele não se precipita sobre o aço? Por que ele não aceita a morte de bom grado?”.^[658]

Sêneca não era um crítico do espetáculo, mas apenas da violência inútil. Ele acreditava que espetáculos violentos poderiam ser social e, até mesmo, filosoficamente benéficos. Identificando-se mais com o derrotado do que com o vencedor, ele via no gladiador um modelo de coragem na adversidade, de morte digna. “O gladiador considera uma desgraça ser desafiado por um inferior, pois sabe que aquele que conquistou sem perigo, conquistou sem glória.” Os filósofos enfrentavam perigos similares: “A fortuna faz o mesmo: ela busca os mais corajosos para serem seus oponentes e ignora outros com desprezo. Ela tentou a Múcio com fogo, Fabrício com pobreza, Rutílio com exílio, Régulo com torturas, Sócrates com veneno, Catão com a morte. Apenas o infortúnio revela grandes exemplos”.^[659] Assim como o gladiador, os seres humanos

são lançados *sine missione* a uma arena de combate da qual não há saída, exceto a morte. Assim como os gladiadores, os filósofos tentam morrer com bravura.

Os gladiadores eram “*tanto* uma versão do *sapiens* estóico — servindo como metáfora de apatia, independência e desdém pelas opiniões da sociedade — *quanto* uma expressão de intensa interação e aceitação de outros, um anseio por estima e apreciação, em outras palavras, por glória”.^[660] Os espetáculos emprestavam um senso de poder aos desprovidos de poder, dava aos curiosos algo para ver, fornecia um escape catártico para a violência e encorajava as virtudes fundamentais da cidadania romana: coragem, patriotismo e autossacrifício. Davam aos imperadores oportunidades de demonstrar suas divinas generosidade e magnificência, assim como seu potencial para a violência enquanto, ao mesmo tempo, compartilhavam do entusiasmo das pessoas comuns por competições de alto risco. Os gladiadores oferecem um pouco para cada um. Os espetáculos eram tão básicos para Roma quanto os sacrifícios.^[661] Roma era a arena e a arena era Roma. O que seria do império sem ela?

CONSTANTINO E OS ESPETÁCULOS

Com Constantino, Roma teria a oportunidade de descobrir. Em 325, ele emitiu um édito concernente aos espetáculos. “Espetáculos sangrentos não são adequados à paz civil e à tranquilidade doméstica”, declarou, portanto,

“já que nós banimos gladiadores, aqueles que se acostumaram a condenar criminosos para esse tipo de trabalho deverão mandá-los para servir nas minas, a fim de que cumpram sua sentença sem derramar o próprio sangue” (CTh 12.12.1). A abordagem do imperador na primeira frase é intrigante. A proibição não é absoluta, mas adequada a uma época de tranquilidade doméstica (*in otio civili et domestica quiete non placent*), o que abre a possibilidade de Constantino achar que os jogos seriam adequados para outra época e condição. A cláusula final proíbe a condenação à arena como punição para crimes, substituindo-a com o exílio sem sangue para as minas. Além disso, a lei tem sido interpretada como se o *único* intento de Constantino fosse banir a punição de confinamento à arena, não banir os jogos como um todo.^[662] Eusébio interpretou essa lei como uma proibição absoluta, que é o que a lei realmente diz. Se é assim, a visão de Constantino sobre os espetáculos mudou com o tempo. Em 315, ele emitiu um rescrito (CTh 9.18.1) condenando sequestradores às bestas ou a escolas gladiatoriais, no entanto, uma década mais tarde, ele havia se enojado tanto com todo o negócio que proibiu gladiadores como parte de uma reorganização de certos entretenimentos públicos.^[663] É digno de nota que não havia arenas em Constantinopla; o hipódromo é que era o local de entretenimento público. Isso foi um grande afastamento do costume imperial.

CONSTANTINO COMO LEGISLADOR

A legislação de Constantino sobre espetáculos gladiatoriais ilustra algumas dimensões importantes do impacto de seu reinado no governo, na lei e sociedade romanas. Constantino foi um legislador ativo, sendo responsável por cerca de trezentas leis cujos registros chegaram a nós, fora as que foram perdidas.^[664] Semelhantemente às leis dos outros imperadores romanos, estas tomaram várias formas. Algumas são *decreta*, decisões orais tomadas pelo imperador em casos da corte, algumas das quais se tornaram muito conhecidas, mas, até onde sabemos, jamais foram publicadas. Outras eram éditos iniciados pelo imperador para tratar de um problema particular no império, ou em alguma parte do império, e publicados nas províncias e cidades afetadas. Outras foram “rescritos” compostos em resposta a questões vindas de governadores provinciais e foram publicadas em seu lugar de origem.^[665] A maior parte da legislação de Constantino vem do período após 323-324, quando ele assumiu o poder imperial sozinho.

A legislação de Constantino foi compilada por imperadores cristãos que vieram depois. Um foi Teodósio, que encomendou a codificação da lei romana; o outro foi Justiniano, que encomendou tanto uma codificação da lei e um *Digesto* e uma *Institutas* para advogados, juízes e estudantes de direito.^[666] Os Códigos incluem apenas as porções estritamente legislativas dos éditos e rescritos,

deixando de fora os preâmbulos, que oferecem o raciocínio e explicam a intenção de uma lei específica. Como resultado, os Códigos proporcionam um retrato um pouco distorcido da legislação imperial. Ainda assim, é melhor do que nada e versões mais completas de algumas leis podem ser encontradas nas obras de Eusébio e Lactâncio.

A legislação de Constantino é desigual tanto em substância quanto em estilo.^[667] Já o acusaram de ter composto algumas leis com pressa ou com raiva, mas o tom de algumas das leis de Constantino pode ser simplesmente evidência de que ele havia dominado a retórica bombástica em voga no seu tempo. Seu sarcasmo sobre os detalhes da lei era tão penetrante que os Códigos atribuem a Constantino qualquer lei que tenha esse tom mais “constantiniano”. Em matéria de substância, a legislação não é consistente. Em uma lei, ele proíbe o culto imperial; em outra, permite que uma cidade na Bitínia erigisse um templo em sua honra, mas desde que não possuísse imagens nem lá houvesse veneração.^[668]

Há algum padrão consistente aqui? Constantino tinha alguma agenda legislativa? Mais especificamente, a legislação dele teve o efeito de incorporar princípios cristãos à lei? Suas leis fizeram alguma diferença em formar uma ordem política cristã?

Ramsay MacMullen diz que não. Ele argumenta que a legislação de Constantino mostra dois aspectos principais: obsessão com crimes sexuais e a crescente brutalidade nas

punições.^[669] A legislação sexual de Constantino de abril de 326 demonstra a presença de ambas as obsessões alegadas. “Constantino proibiu completamente que homens casados tivessem concubinas. O direito de levantar acusação de adultério foi atribuído restritivamente a maridos, pais, irmãos, tios e primos. Ele estabeleceu que, quando uma menina criada sob cuidados tutelares crescesse e quisesse casar, seu guardião deveria fornecer prova de que ela era uma virgem inviolada; se o guardião a tiver seduzido, ele será deportado e terá todos os seus bens confiscados.” Crimes sexuais eram severamente punidos. “Constantino decretou que estupradores fossem queimados vivos, e ele não permitia apelação da sentença.” Se um homem abduzisse “uma jovem contra o desejo dos pais dela, ele não poderia mais desposá-la nem que ela quisesse; pelo contrário, a aquiescência dela a deixaria passível de ser queimada também”. Aqueles que auxiliassem fugas também estavam em perigo: “enfermeiras que encorajassem meninas a fugir teriam chumbo fervente derramado em suas gargantas e qualquer um, de ambos os sexos, que ajudasse o amante também seria queimado vivo”. Em suma, ele “tratava a sedução como uma impureza ritual que não poderia de modo algum ser limpa”. Pais de virgens seduzidas que tentassem esconder a desgraça estavam “passíveis de deportação” e “mesmo uma virgem que havia sido violentamente estuprada merecia punição, pois ela poderia ter ficado em casa em segurança”.^[670]

Houve melhorias em relação a punições. Em respeito, aparentemente, à cruz de Jesus, que havia dado a Constantino o trono, a crucificação foi proibida. Após Constantino, ninguém parece ter sido condenado à morte por animais selvagens.^[671] No entanto, muitos de seus decretos sugerem um show de horrores. Burocratas corruptos deveriam ter suas mãos cortadas pela espada, sonegadores de impostos deveriam ser postos à morte “com extravagantes torturas”, informantes “deveriam ser estrangulados na própria garganta e a língua da inveja seria cortada em sua raiz e arrancada para fora” (CTh 10.10.2). A punição mais colorida de Constantino foi o reavivamento da antiquada prática de amarrar um criminoso num saco de couro cheio de cobras e lançá-lo à água para que se afogasse.^[672] Após Constantino, penas de morte aumentaram por todo o século IV.

Conforme vimos no capítulo 6, contudo, não está inteiramente claro se essas punições chegaram a ser aplicadas alguma vez, ou se houve realmente em algum momento a intenção de aplicá-las. A legislação imperial costumava funcionar mais como uma exortação moral do que um código. Constantino poderia então estar apenas expressando sua enoção com criminosos sexuais, informantes e burocratas corruptos em vez de estar instruindo seus agentes a iniciarem um banho de sangue. Até mesmo o foco da legislação sexual não é tão obviamente equivocado como parece a nós. Para os modernos, a atividade sexual é um assunto puramente

privado, contanto que as parte envolvidas sejam adultas e tenham consentido. A lei pública, nós pensamos hoje, não deve ter nada a dizer acerca da sedução, da atividade homossexual e afins. Mas a perspectiva no tempo de Constantino não era essa. Não apenas eles reconheciam que a sexualidade era um assunto de interesse público, como também Constantino enfrentou uma cultura tão sexualizada que faria corar até os mais pós-modernos.

De um modo mais geral, Craig Carter acusa Constantino de haver desperdiçado a oportunidade de “promover liberdade religiosa e aumentar o respeito pela vida e dignidade humana”.^[673] Outros críticos têm reclamado que Constantino permitiu a continuação da escravidão, que ele pouco fez para reformar a lei num direcionamento cristão e que deu continuidade aos negócios imperiais como sempre. Yoder devaneia ansiosamente sobre essa oportunidade perdida. Ele consegue imaginar um Constantino genuinamente cristão. Se sua fé houvesse sido mais forte, ele “estaria tão livre quanto qualquer um para assumir riscos pela fé”.^[674] Em outro lugar, Yoder corretamente argumenta que ninguém jamais teve de lidar com um “Estado assim”, mas apenas com Estados particulares. Ele diz que, para os cristãos primitivos, apenas poderia haver “polaridade entre César e o Deus da bíblia”. O império de César estava fundamentado na idolatria, era soberbo, exigia juramentos e matava, enquanto os cristãos primitivos totalmente rejeitavam esse sistema e operavam segundo um “dualismo total”, que era prático, não teórico.

César era inescapável: sua “idolatria, violência, circos, abuso público de minorias e inimigos, alimentar pessoas aos leões para o entretenimento da turba, guerra e império” eram tudo “parte de uma coisa só”.^[675] Não obstante, os cristãos, desde o início, reconheciam a presença do Estado e que ele tinha um papel a cumprir na proteção aos inocentes e punição dos maus. No tempo de Tertuliano, a noção de “um bom governo” já era “cogitável”. Com que se pareceria um bom governo? Com um Império Romano que “não perseguisse cristãos, no qual estes teriam voz e direitos e as leis seriam julgadas pela perspectiva deles”.

Ele se pareceria bastante, então, com o governo que Constantino estabeleceu.

LEGISLAÇÃO CRISTÃ?

Embora nunca tenha citado uma justificativa explicitamente cristã ou bíblica para uma lei,^[676] Constantino reformou, sim, a lei num direcionamento cristão em vários aspectos. Obviamente o mais importante foi sua solidificação do status do cristianismo como religião legal, concedendo à igreja as mesmas isenções desfrutadas por sacerdotes e grupos religiosos pagãos. O clero estava isento de impostos e um bom número das leis de Constantino incluía exortações para que os pagãos abandonassem a falsa religião e sacrifícios e passassem a adorar o verdadeiro Deus. Usando de terminologia ambígua para aplicar o precedente bíblico do “Dia do Senhor”, ele

estabeleceu o *dies Solis* como um dia de descanso, especialmente descanso de ações judiciais, pois os tribunais eram fechados. Em seu próprio palácio, honrava o dia com o culto cristão.^[677] Ele não apenas aboliu a crucificação, como também proibiu torturas que danificassem o rosto, lei esta que foi justificada pelo argumento bíblico de que uma cicatriz na cara danificaria a beleza da imagem de Deus no homem. Já escarneceram do exemplo trivial que foi essa lei, pois arrancar a língua ou cortar as mãos também não danifica a imagem de Deus? No entanto, ela mostra que, ao menos nessa instância, Constantino estava pensando sobre o ensinamento cristão quando legislou.^[678]

Apesar de não haver uma referência cristã escancarada no édito concernente a espetáculos, é muito provável que a legislação tenha sido inspirada por cristãos, que há muito reclamavam de sua crueldade. Os pagãos também manifestavam objeção, pois diziam que os jogos encorajavam o irracionalismo no estrato mais baixo da sociedade.^[679] Constantino pode ter chegado a saber desses argumentos, mas é provável que quaisquer inclinações que ele tivesse contra os combates tenham sido reforçadas pela polêmica cristã. Lactânncio diz que o homem que “considera um prazer ver como um homem é degolado, ainda que ele tenha sido merecidamente condenado, mancha sua própria consciência como se ele próprio tivesse sido espectador e cúmplice de um homicídio cometido longe da vista de outros”. Mas os romanos “chamam jogos essas diversões onde se derrama sangue humano”. O sentimento de

empatia para com outros humanos deixou de existir quando os homens assistem a um espetáculo e pensam que “estão se divertindo com aquele esporte, sendo na verdade mais culpados do que todos aqueles em cujo derramamento de sangue enxergam um prazer”.^[680]

Lactâncio estava dando continuidade a uma longa tradição. Mordaz como sempre, Tertuliano perguntou: “por que [...] os autores e os administradores dos jogos, em virtude da mesma profissão para a qual eles glorificam os atletas, os atores, os gladiadores, todos aqueles favoritos a quem os homens prostituem suas almas; ao qual as mulheres e muitas vezes até os homens prostituem seus corpos, pelos quais se jogam em dissoluções que reprovam em público” — a contradição era óbvia — “os excluem de qualquer cargo honroso, são condenados por decretos públicos toda essa classe à infâmia legal; são banidos dos palácios, da tribuna para os arautos, do senado, da ordem equestre; todas as dignidades e até certos ornamentos são proibidos a eles?”. Ainda assim, concomitantemente, “achasse prazer naqueles que castigamos!”. Porquanto os espectadores os fizessem “viver sob o peso da infâmia”, eles “exaltavam a arte, mas murchavam o artista”. Para Tertuliano, era ultrajante “condenar um homem pelas mesmas coisas que merecem seu favor”.^[681]

Outrossim, Cipriano queixou-se que os espetáculos transformavam a matança numa arte. Os jogos eram festivais antropofágicos nos quais os gladiadores “eram preparados para que seu sangue saciasse a luxúria de olhos

cruéis. O corpo era alimentado com comida mais nutritiva e a vigorosa massa dos membros era enriquecida com fibra e músculo para que o miserável engordado para o dia da punição pudesse morrer uma morte mais dura. O homem é morto para que o homem seja gratificado e a habilidade mais eficiente em matar é um exercício e uma arte”. O crime já é ruim por si só, mas os espetáculos de gladiadores não apenas o cometem, como o ensinam e treinam. “Passa-se por treinamento para se adquirir o poder de matar, sendo a consecução do homicídio a sua glória.” Os gladiadores “de idade madura, suficientemente belos, trajados em vestes caras” estão apenas sendo “adornados para uma morte voluntária”. Quando lutam contra bestas, não é “por seu crime, mas por sua loucura”. Membros da família assistem e torcem: “Pais assistem a seus filhos; um irmão está na arena e sua irmã está na torcida; e apesar de uma grande demonstração de pompa aumentar o preço da exibição, ainda assim — ó vergonha! — até mesmo a mãe paga o preço aumentado para que esteja presente em suas próprias misérias. Não parecem estar cientes que, ao olhar essas cenas tão terríveis e ímpias e mortais, eles se tornam parricidas com seus próprios olhos”.^[682] Quando Constantino decretou que os espetáculos de sangue deveriam acabar, ele provavelmente estava sendo guiado por ensinamentos como esses.

Rastrear os efeitos, mesmo os não intencionais, é frequentemente mais importante do que identificar as fontes das leis de Constantino.^[683] De onde quer que tenha

vindo sua hostilidade contra espetáculos gladiatoriais — e pode ter sido simplesmente de sua própria repulsa por derramamento de sangue desnecessário, um traço comum entre militares —, o fato é que sua legislação atacou uma instituição que, conforme já vimos, incorporava muitos dos valores políticos, religiosos e culturais do império. Quando Constantino proibiu competições gladiatoriais, ele pode ter pensado que nada mais fez do que se opor à decadência representada por essas exibições sanguinolentas, mas sua lei teve efeitos muito mais amplos na cultura romana. Após Constantino, os gladiadores continuaram a se apresentar e os imperadores cristãos continuaram a legislar contra eles até meados do século V. No entanto, já no tempo de Constantino, vemos o início de uma revolução no espetáculo público, a qual subverteu, talvez involuntariamente, muito do que fazia Roma ser Roma. Ele não apenas banuiu entretenimentos sangrentos, mas também, ao eliminar um dos principais locais públicos para a exibição e inculcação da *romanitas*, começou a desmontar a civilização pagã que o havia precedido. Seria exagero dizer que a legislação de Constantino havia “cristianizado” os entretenimentos públicos, mas ele claramente os “desromanizou”. Roma havia sido batizada; agora, ela precisava começar o lento trabalho cristão de *paideia*.

Assim como em sua legislação contra o sacrifício pagão, a legislação de Constantino contra os espetáculos criou uma “atmosfera” de desaprovação pública e cumpriu sua parte na formação de um mundo sem sacrifício.

CASAMENTO E FAMÍLIA

Quaisquer que tenham sido suas intenções, quaisquer que tenham sido suas fontes de inspiração, a legislação de Constantino — e a dos imperadores subsequentes — em matéria de sexo, mulheres, casamento e divórcio fortaleceu a igreja e melhorou a sorte das mulheres no império. Sob as leis de Augusto, os não casados eram penalizados. A fim de encorajar a restauração da família romana tradicional, Augusto decretou que os solteiros não poderiam deixar herança a qualquer um que não estivesse a até seis graus de parentesco, que os casais sem filhos só poderiam passar metade de sua propriedade como herança e que os cônjuges só poderiam passar um décimo de sua propriedade para o outro, exceto se estivessem a até seis graus de parentesco. Em contraste a isso, aos homens casados era dada preferência para a ordem senatorial e cargos civis e às mulheres casadas com mais de três filhos era permitido cuidar de suas finanças sem a supervisão de um guardião.^[684]

Constantino reverteu a política de Augusto. Removeu penalidades contra os solteiros e os sem filhos ao tratar todos perante a lei como “casados” ou, se fossem de fato casados, como se tivessem filhos. Assim, homens e mulheres não casados poderiam deixar herança a quem lhes aprovesse e os pais poderiam passar a herança integralmente a seus filhos. No entanto, Constantino não

mudou as restrições de Augusto sobre a herança de cônjuge para cônjuge. A legislação sobre casamento tem frequentemente sido citada como um exemplo claro da cristianização das leis, pois estendia os privilégios dos romanos casados a celibatários, que teriam sido cristãos em sua maioria. Isso pode não ter sido o intento da lei, mas certamente ajudou a igreja: não apenas permitiu a celibatários terem direitos de propriedade como também, ao modificar as leis de herança, facilitou para que os cristãos pudessem deixar patrimônio para a igreja.^[685]

Outras leis referentes a casamento ampliavam os direitos das mulheres. Estabelecido por Rômulo e reforçado pelas Doze Tábuas, o *patria potestas* romano tradicional concedia ao *pater familias* o “direito legal irrestrito” sobre sua esposa e filhos, incluindo poder de vida e morte.^[686] Os privilégios masculinos sobre sexualidade e propriedade associados à *patria potestas* já estavam se enfraquecendo no início do império, mas a legislação de Constantino os solapou ainda mais, concedendo às mulheres um status significativamente melhorado.

As privações legais das mulheres eram muitas. Casavam-se frequentemente na adolescência com homens décadas mais velhos, mas, sob a legislação anterior, quando o marido morria, elas precisavam casar dentro de dois anos contados após a morte ou abdicar de toda a sua propriedade. As mulheres que recebiam bens e heranças estavam proibidas de gerir a propriedade marital por conta própria. Durante os séculos II e III, os juristas admitiam que

a lei que proibia viúvas de gerir os próprios bens era meramente um costume, mas apenas sob Constantino é que as regras começaram a mudar. Ele aprovou uma lei que “permitia que mulheres de bom caráter e acima de 18 anos controlassem seus próprios bens, apesar de parecer que elas ainda precisavam ter guardiães legais”. Até o final do século, as mulheres haviam ganhado os mesmos direitos que os homens no tocante à propriedade, tendo a *tutela mulierum* desaparecido completamente. Uma lei de 414 declarava que “todos os contratos feitos por mulheres devem ser considerados válidos”.^[687]

As leis de divórcio também funcionavam contra as mulheres. Aos homens era permitido se divorciarem de suas mulheres à vontade e eles frequentemente saciavam desejos sexuais com escravas ou prostitutas.^[688] Era frequente que um homem trocasse sua esposa por outro casamento mais socialmente vantajoso, ou que a trocasse por uma nova esposa com fertilidade comprovada. Constantino denunciou o divórcio “por razões triviais” e especificou as condições sob as quais um homem poderia requerê-lo. Durante o século II, as mulheres haviam ganhado o direito de pedir divórcio, o que foi confirmado, com restrições, por Constantino.^[689] Às mulheres era permitido pedir divórcio de assassinos, de saqueadores de tumbas e de *medicamentarius* — Matthew Kuefler pensa que isso significa “um abortista ou um envenenador”. Dois pesos e duas medidas continuaram.^[690] Embora homens pudessem pedir o divórcio por adultério, as mulheres não

poderiam divorciar um *muliercularius*, que Kuefler sugere que seja “um homem que visitava prostitutas”, pois isso não se enquadrava na definição legal de adultério. Ainda assim, a lei tratava galanteios sexuais extramaritais como violação do casamento.^[691] Sob Constantino, as penas para divórcios não justificados foram recrudescidas. Anteriormente, perderia seu dote o homem que se divorciasse de sua esposa sem motivo; sob a legislação de Constantino, a mulher culpada disso poderia ser deportada e o homem culpado estava proibido de se casar novamente.^[692] Significativamente, Juliano cedeu à pressão da nobreza romana, o que levou à revogação da legislação de Constantino durante seu reinado.

Apesar das inequidades, a legislação de Constantino derrubou alguma coisa dos padrões duplos do costume sexual romano. Sexo com escravos foi desencorajado com fortes termos, além de Constantino aparentemente ter sido o primeiro a legislar contra o estupro.^[693] Mais profundamente, a legislação de Constantino embutiou a nova masculinidade, a cristã, no sistema legal romano. Os homens romanos sempre haviam demonstrado sua masculinidade em proeza sexual, vitória na batalha e poder político. Ao remover as penalidades legais contra os não casados, Constantino sinalizou que potência sexual não era mais o teste de virilidade, nem um dever essencial de cidadania. Ao banir jogos gladiatoriais, ele mostrou que a violência não era o caminho da hombridade. O autocontrole

sexual — área na qual Constantino parecia se orgulhar pessoalmente — foi encorajado pelo Estado.

I NOVADOR CONSERVADOR

Especialmente em sua legislação, Constantino parece ter sido um homem impaciente. Ele certamente era impaciente com minúcias técnicas, exceções e rodeios da lei, o que explica parte do tom ocasionalmente sarcástico de sua legislação. Nenhuma lei ilustra isso melhor do que a relativa a testamentos. Testamentos eram um processo penoso para a maioria dos romanos: eram necessárias sete testemunhas e o testador precisava selar o texto escrito para autenticar o documento. Uma exceção era feita para soldados, que poderiam declarar um testamento válido em seu leito de morte, pois prescindiam de confirmação formal de testemunhas. A legislação de Constantino referente a testamentos estendeu a exceção dos militares a todos os cidadãos do império;^[694] e o fez de tal modo que deixou claro o seu desgosto pelo modo anterior, que permitia que os últimos desejos dos moribundos fossem sobrescritos se alguém esquecesse de usar a fórmula apropriada:

Visto que é indigno que os testamentos e últimos desejos dos mortos sejam invalidados devido a tecnicidades inúteis, consideramos melhor dispensar as formalidades, cujo valor é imaginário, e não será necessária nenhuma forma particular de palavras para instituir um herdeiro, seja ela feita por palavras diretas ou indiretas no imperativo. 1. Porquanto não faz diferença se se for declarado “eu faço um herdeiro”, ou “instituo”, ou “quero”, ou “comissiono”, ou “desejo”, ou “que ele seja”, ou “ele será”; a indicação será válida, independente de quaisquer expressões ou formas de palavras que seja usada, sendo necessário apenas que fique claro o pretendido. Nenhuma solenidade de palavras proferidas, possivelmente por um

meio-morto ou língua gaguejante, será necessária. 2. A necessidade de usar as palavras habituais está, conseguintemente, dispensada na feitura de um testamento, e pessoas que desejarem organizar seus assuntos podem fazê-lo escrevendo seu testamento em qualquer material adequado para documentos e com as palavras que desejarem. (CJ 6.23.15)

Há uma irritação encantadora com advogados e legalismos na multiplicação das possíveis fórmulas: “*‘heredem facio’ vel ‘instituo’ vel ‘volo’ vel ‘mando’ vel ‘cupio’ vel ‘esto’ vel ‘erit’*”. Constantino era o tipo de homem que ria de piadas de advogado (e provavelmente as contava), mas há uma preocupação mais substancial na lei de Constantino referente a testamentos, um princípio enunciado de vários modos em sua legislação. Numa lei de 17 de setembro de 325 (CTh 11.39.1), ele mencionou uma antiga lei que exigia um “querelante” para provar uma reivindicação de propriedade. “Movido por um senso de justiça e equidade” (*nos aequitate et iustitia moti*), ele acrescentou a essa exigência que os requerentes à posse provassem *como* o objeto lhes pertencia. Numa lei atribuída conjuntamente a Licínio e Constantino (CJ 3.1.8), os imperadores declaram: “Foi aceito como lei que o principal objetivo em todas as coisas deveria ser justiça e equidade em vez do seguimento estrito da letra da lei”.

O primeiro princípio da legislação de Constantino foi muito bem sintetizado numa declaração de um imperador posterior: o homem é mais do que a lei (CTh 9.45.4.2).

PROTEGENDO OS FRACOS

E o segundo princípio, semelhante a esse, é: a legislação de Constantino é frequentemente motivada pela preocupação de proteger os direitos das pessoas simples contra a venalidade das autoridades, dos fardos dos senhorios, das manipulações mesquinhas dos ricos e poderosos. ^[695] No decorrer do período de um século entre a expansão da cidadania romana, por meio de Caracala, e a ascensão de Constantino, a cidadania havia sofrido os efeitos da inflação: se todos são cidadãos, que privilégio a cidadania confere? Nenhum, exceto o privilégio de pagar pesados impostos para sustentar o exército. As velhas distinções legais entre cidadãos e não cidadãos deram lugar a diferenças de riqueza e conexões sociais, que eram normalmente descritas em termos de distinções entre os *honestiores* e os *humiliores*. Constantino sabia que os *honestiores* eram propensos a abusar de seus privilégios. Um decreto não datado de Constantino e Licínio condenou municipalidades por fazerem conluio para transferir cargas tributárias dos “homens mais poderosos a pessoas de status inferior” (*per collusionem potentiorum sarcinam ad inferiores transferunt*) e anunciou que, qualquer um que pudesse provar ter sido oprimido desta maneira, “deve assumir apenas sua declaração original de impostos” (CTh 13.10.1). Ele exigiu que as análises tributárias fossem desenvolvidas “segundo os planos e regulamentações do governador”, a fim de que se prevenisse que “a multidão das classes inferiores” estivesse “sujeita e subordinada à licenciosidade e interesses dos mais poderosos”. Os plebeus

deveriam ser aliviados de “ultrajes graves e iníquos” (CTh 11.16.3).

Constantino aumentou as penalidades contra autoridades que combravam impostos a mais e providenciou recursos para pequenos proprietários de terra que haviam sido abusados pelo sistema:

O colono de quem for exigido pelo proprietário mais do que o habitual, ou mais do que foi pago em tempos passados, poderá ir perante o primeiro juiz que encontrar e fazer uma reclamação, a fim de que o proprietário, uma vez condenado por cobrar mais do que o habitual, seja doravante impedido de o tornar a fazer, após devolver o que foi extorquido como pagamento indevido. (CJ 11.50.1)

Se ficar evidente e provado, mediante queixa de nossos oficiais, que o desejo de receita sobre o ganho dos agricultores foi tal que eles exigiram impostos além do valor habitual e dos limites de nossa permissão, serão punidos por esse crime com exílio perpétuo. A venda do direto [de coletar impostos] deverá ser feita sob vossa inspeção ou sob aqueles que sucederem V^a. Gravidade. (CJ 4.62.4)

O interesse de Constantino não estava confinado a abusos humanos. Ele também legislou (em 316) sobre o tratamento humano de animais. Ele se preocupava que os romanos abusavam dos animais com “clavas nodosas e muito robustas”, assim “desperdiçando qualquer força que lhes restasse”. Portanto, Constantino proibiu que clavas fossem usadas em animais e decretou que cocheiros deveriam “empregar uma vara ou, no máximo, um chicote em cuja ponta se tenha inserido um pequeno objeto pontiagudo, a fim de que os membros preguiçosos dos animais possam ser gentilmente estimulados à ação”. Ele falava sério: soldados graduados que violassem essa regra seriam

demovidos, enquanto soldados rasos poderiam ser deportados (CTh 8.5.2).

Há um terceiro princípio, mas ele colide violentamente com os dois primeiros: as tradicionais distinções sociais romanas são boas e devem ser preservadas, quando possível, ou restauradas, onde foram erodidas. Em uma lei, Constantino disse que a força da norma contra o adultério não seria aplicada a uma mulher que servisse bebidas numa taverna. Não ficou claro se ele considerou que se tratava aí de uma escrava, uma mulher livre ou a dona da taverna. No entanto, dada a sua profissão, ela está mais propensa a ser seduzida e desinibida do que outras mulheres. Talvez Constantino intencionasse proteger tais mulheres quando escreveu que elas não seriam contempladas pela lei devido a seu “pobre estado”, estando, portanto, “imunes à severidade jurídica” (CTh 9.7.1). No entanto, é difícil escapar da implicação que a lei de Constantino codificava uma distinção entre meninas boas e vadias, deixando que estas se defendessem por si só.^[696] Na legislação de Constantino, encontramos primeiro os colonos, camponeses livres, que eram frequentemente muito mais pobres do que escravos. Ela os protegia das vorazes autoridades tributárias, mas também exigia que eles ficassem na terra. Semelhantemente, ele restringiu a liberdade de filhos escolherem uma profissão diferente da de seus pais.^[697] As punições a crimes diferiam entre classes há séculos, mas Constantino nada fez para remover a inequidade.^[698] Embora Constantino concordasse com Lactâncio que status

social não significava nada dentro da igreja,^[699] o imperador garantiu que ele continuasse a valer muito do lado de fora.

Essa legislação mantinha intencionalmente as divisões sociais, enrijecendo-as ou reestabelecendo-as conforme necessário. Outras decisões alargaram inadvertidamente as divisões econômicas e sociais. Estabelecer o padrão-ouro para o mundo romano foi uma das grandes conquistas do reinado de Constantino, uma das poucas reformas monetárias na história que funcionou. O *solidus* de ouro permaneceu em circulação por séculos e conseguiu reter seu valor. Embora não tenha mencionado isto, Eusébio pode ter encontrado uma significância mosaica no fato de Constantino haver retirado ouro dos templos pagãos e tê-lo posto em circulação: a pilhagem do Egito distribuída a Israel. Ao mesmo tempo, entretanto, Constantino continuou com a inflação da moeda de bronze, que era a usada pela maioria dos trabalhadores, colonos e demais homens livres simples. O resultado foi uma impressionante inflação do bronze contra o *solidus*, uma situação piorada pelo fato de os impostos serem, cada vez mais, cobrados em *solidus*. Embora os ricos comercializassem apenas na estável moeda de ouro, fazendeiros e trabalhadores pobres, usuários da moeda de bronze, pagavam preços crescentemente mais altos e tinham de recorrer a patronos para poderem pagar seus impostos.

CONCLUSÃO

A legislação de Constantino relativa ao casamento ilustra muito bem a tendência de boa parte de sua atividade jurídica. Por um lado, ele estava perfeitamente disposto a reverter leis de séculos atrás se elas violassem a razão,^[700] assim como fez com a restrição de Augusto sobre heranças. Ao mesmo tempo, muito de sua legislação parece ter posto intencionalmente seu alvo em garantir ou restaurar os padrões sociais romanos tradicionais. Observaremos essa dialética nos vários pontos que se seguem.

10. JUSTIÇA PARA TODOS

Os ouvidos do juiz deverão estar abertos tanto ao mais pobre quanto ao mais rico.

Constantino, do *CÓDIGO DE TEODÓSIO*

Roma sempre foi conhecida por seu sistema legal, mas esse sistema foi quase que exclusivamente desenvolvido para uso civil em vez de criminal, lei “privada” ao invés de “pública”. Nada expôs a fraqueza, a arbitrariedade e a tirania cruel do direito criminal romano mais claramente do que a perseguição a cristãos. As acusações contra os cristãos não repousavam sobre outro fundamento senão “um promotor, a acusação de cristianismo e um governador disposto a punir”. Embora a igreja tenha sido algumas vezes considerada *collegia illicita*, essa classificação não foi relevante nas decisões fatídicas a respeito dos cristãos. Nenhum “cristão jamais foi perseguido por ser parte de um *collegium illicitum*”; cristãos eram punidos por serem cristãos, punidos pela nomenclatura apenas. Não era somente a lei que precisava ser mudada, mas as pessoas também, pois se as perseguições revelaram um lado baixo da arbitrariedade dos procedimentos criminais romanos, elas também revelaram que o sistema judiciário era povoado por vários “Pilatos” fracos. Apesar da primazia teórica do imperador — o imperador era a lei — a aplicação e o cumprimento da lei estava nas mãos das autoridades

provinciais e municipais. Os governadores eram aconselhados a “considerar não tanto o que era a prática em Roma, mas o que as circunstâncias exigiam, pois é bem reconhecido o princípio de que, no exercício de sua jurisdição criminal, o governador deva agir segundo as circunstâncias existentes em sua província particular”. Muitos foram martirizados porque os juízes calcularam que o sacrifício de alguns poucos cristãos eram um pequeno preço a pagar para manter a província tranquila e em paz (*pacata atque quieta*).^[701]

O direito privado era mais desenvolvido, mas pouco melhor na prática. A lei era “obscura e incerta e recheada de tecnicidades arcaicas” e a “administração da justiça era excessivamente lenta, principalmente devido à ampla latitude dada a apelações”. A justiça era cara “por causa das taxas cobradas pelos tribunais, especialmente os tribunais superiores, isso sem falar nos honorários advocatícios e das longas jornadas e atrasos frequentemente incorridos pelas partes e testemunhas”. Como se isso já não fosse o suficiente, os juízes escolhidos para a aplicação das leis não eram escolhidos pela competência jurídica, tinham pouco tempo de mandato no cargo e, via de regra, estavam sujeitos a subornos, pressão social e intimidação”.^[702] A maioria dos juízes buscavam a posição para que avançassem econômica e socialmente, sendo as posições ocupadas pelo maior ofertante: “governadores provinciais [...] tinham pagado somas consideráveis por sua nomeação e, como seu período de

mandato era curto, precisavam recuperar o investido rapidamente”.^[703] Tanto no século IV quanto ao longo dos séculos, muitos haviam se queixado da corrupção do sistema de justiça do Império Romano tardio, mas a queixa presumia uma decadência de um sistema “normal” não corrompido. Não houve isso. A corrupção não era uma falha no sistema; ela era o sistema.

CONSTANTINO E AS APELAÇÕES

Constantino passou 25 leis concernentes ao processo de apelações, que era o aspecto mais intrincado e desafiador do sistema legal imperial.^[704] Ele abordou diretamente o problema do dinheiro. Em adição às taxas regulares dos tribunais, os subornos eram muito comuns, tendo muitas das taxas oficiais (*sportulae*) se originado como “gorjetas ilícitas”. Essas taxas impossibilitavam o acesso dos pobres ao sistema de apelações às instâncias superiores. Um homem pobre não tinha dinheiro para apelar sozinho e, se o oponente mais rico apelasse, ele não teria dinheiro para se defender. Se um oponente mais rico continuasse a apelar, o pobre teria de aceitar a derrota, o que provavelmente incluía perda monetária adicional.^[705]

Constantino irou-se com o empilhamento de taxas. Ele reconhecia que o sistema funcionava contra os *humiliores*, os pobres desventurados, que não podiam pagar pela justiça. “A cortina da câmara do juiz não deverá estar à venda”, exigiu. “A entrada nela não será adquirida por

compra, pois o conselho privado da câmara não deverá se tornar infame por causa de ofertas” e “a aparência do governador não deverá ter preço”. Antes, “os ouvidos do juiz deverão estar abertos tanto ao mais pobre quanto ao mais rico”. Ele mirava em abusos específicos: chefes de gabinete cobrando os litigantes pelo privilégio de os levarem ao juiz ou subordinados extorquindo as pessoas sem poder buscando justiça. Finalmente, “o intolerável ataque dos centuriões ou outros bedéis, que exigem quantias pequenas ou grandes, será esmagado; e a insaciável ganância daqueles que entregam os registros de um caso aos litigantes será restringida”. Se qualquer coisa injusta for cometida contra aqueles que estão envolvidos num caso civil, “a punição armada estará à mão para cortar as cabeças e os pescoços dos patifes” (CTh 1.16.7).^[706]

Essa lei contém algumas das injúrias mais direcionadas de todo o corpo da legislação de Constantino e ela ameaça horrores contra seus violadores. Mas é importante notar quem é o objeto desse ataque e quem está sendo defendido. Com toda a sua considerável energia retórica, ele atacou os patifes ricos, que queriam ganhar um dinheiro extra com a venda de justiça para os pobres, e assim o fez a fim de defender os litigantes comuns, que eram abusados pelo sistema.^[707]

As taxas eram apenas parte do problema. As pessoas da alta sociedade tinham o acesso a governadores e juízes, que as pessoas comuns não tinham. Membros da elite uniam-se. Os aristocratas visitavam a residência do

governador e “tinham o direito de sentar a seu lado no tribunal, se assim desejassem”.^[708] O sistema de patronato e clientelismo se sobrepunha ao sistema judicial, estando os homens de alta posição, que chegavam a ser juízes, normalmente em dívida com outros homens de alta posição que apareciam em seu tribunal. Em reação a isso, os homens mais pobres tinham de achar patronos para si, transferindo-lhes propriedade enquanto durasse o caso.^[709] Como outros imperadores, Constantino impôs sanções legais a autoridades da justiça que mostrassem favoritismo (CTh 11.30.5).

As apelações também eram frustradas por violência, intimidação ou aprisionamento da parte dos juízes ou oponentes legais. Como os juízes tomavam as apelações por afronta, eles tentavam impedi-los de seguirem adiante. Constantino insistia que apelações não eram “injúrias ao juiz”, mas o privilégio legal de todos que compareciam ao tribunal. Os juízes que bloqueavam apelações eram “arrogantes mediante vanglória” (CTh 11.30.11; cf 11.30.13, 15). Constantino alertava que os apelantes de casos cíveis não deveriam ser postos na prisão, nem sofrer “qualquer tipo de constrangimento, tormento, nem mesmo insultos” (CTh 11.30.2). Quando ele ouviu o relato sobre apelantes “tratados com desprezo”, decretou que, se isso ocorresse, mediante “a falta ou negligência dos governadores”, ele tomaria isso como insulto pessoal e garantiria que o tal governador recebesse “punição adequada” (CTh 1.5.1). Os juízes compareceriam às

audiências de apelação, tendo Constantino exigido não apenas que eles avançassem o caso rapidamente (CTh 11.30.3), mas também ameaçado com pena de morte tanto a qualquer um que não entregasse uma apelação à corte do imperador dentro de 20 dias de sua submissão, como a membros de seu “gabinete” que não entregassem sua própria sentença ao juiz (CTh 11.30.8). Seria culpado de “sacrilégio” qualquer juiz que suprimisse o relatório de um caso, forçando, assim, o litigante a apelar para o imperador (CTh 11.30.6). Constantino ameaçou “quebrar e estilhaçar” qualquer decisão tomada “contrária às leis” (CTh 1.5.2). Não era permitido aos juízes viver em anonimato. Os julgamentos deveriam ser públicos, portanto, perante “multidões de pessoas”, para que os juízes não fizessem acordos às ocultas com aqueles que os subornariam. Constantino convocou até mesmo os cidadãos para ajudarem a reformar o sistema judicial, ao elogiar “os mais justos e vigilantes juízes, por aclamação pública” e ao se queixar de “injustos e malfeitores” (CTh 1.16.6).

Constantino abordou esse nó de problemas em vários níveis. Como podemos vir notando, ele castigou seus próprios oficiais pelo abuso de poder da parte deles. Demonstrou pouca confiança nos juízes provinciais, então, suas leis tentaram inibir apelações inúteis e facilitar a apelação para aqueles que tinham pouco dinheiro.^[710] A mudança mais substancial foi a permissão concedida por Constantino, em 323, para que litigantes pudessem apelar dos tribunais cíveis para os tribunais de bispos:

Nos termos de sua própria autoridade, um juiz deve respeitar e silenciar se uma ação for trazida a um tribunal episcopal e dar ouvidos a qualquer pessoa que desejar que ele transfira o caso para a jurisdição da lei cristã, mesmo que a ação tenha sido apresentada ao juiz, sendo tomado como sagrado tudo o que eles [bispos] julgarem. No entanto, não deve haver usurpação de autoridade, no sentido em que os litigantes decidam prosseguir ao tribunal supracitado, mas tenham de reportar de volta sua escolha irrestrita de tribunal. Porquanto o juiz deve ter intacto seu direito de jurisdição do caso pendente diante dele, a fim de que ele possa pronunciar sua decisão após consideração de todos os fatos apresentados. (CTh 1.27.1)

A intenção dessa lei não está clara em muitos aspectos, mas, felizmente, temos um segundo documento que fornece esclarecimentos. Em 333, Constantino enviou um rescrito a Ablávio,^[711] explicando a operação do sistema. Coletado como a primeira das Constituições Sirmundianas,^[712] o decreto “Sobre o julgamento dos bispos” é uma das mais importantes peças legais do reinado de Constantino, não somente pelo efeito específico que teve na administração judicial, mas também pelo que revela da “agenda de interesses” que Constantino tinha.^[713] Ele diz que seu interesse era inibir “as sementes pérfidas da litigância, para que os infelizes homens, emaranhados em armadilhas processuais legais longas e aparentemente sem fim, obtivessem libertação oportuna das petições maliciosas ou de um amor absurdo pelo *disputatio*”.

Tribunais eclesiásticos de um ou outro tipo já existiam desde o século I. Ao fazer uso deles, Constantino resolveu “um dos mais intratáveis problemas da antiguidade tardia:

um sistema judicial que funciona a serviço dos ricos e poderosos” e em contrário ao que Constantino chamava de “oprimidas classes baixas”.^[714] Seu sentenciamento teve um número de efeitos imediatos na prática legal. O processo foi acelerado, pois os bispos geralmente emitiam juízo após uma única audiência. Porquanto os bispos nada cobravam, foi aberto um tribunal de apelações para aqueles que não conseguiam pagar as taxas ou subornos que os tribunais civis exigiam. O bispo emitia um julgamento final, sem direito a apelação, o que refletia a crença de Constantino de que a voz do bispo era a voz de Deus. Os tribunais da igreja foram bem usados, como fica evidente pela queixa comum de Agostinho, no século seguinte, de que ele não tinha tempo para contemplação porque passava tanto tempo julgando casos de seus litigiosos congregantes do norte da África.^[715] O tribunal de Agostinho, como a maioria dos tribunais eclesiásticos, estava aberto a não cristãos, como, por exemplo, a um judeu, chamado Licínio, que havia sido defraudado de sua propriedade por um bispo, até que Agostinho interveio para resolver as coisas.^[716]

Os esforços de Constantino para fornecer justiça aos fracos e oprimidos tinham um duplo objetivo. Por um lado, ele queria substituir uma burocracia imperial corrupta com o que esperava que fossem juízes superiores, que operavam segundo uma tradição de lei eclesiástica já em formação desde os séculos iniciais.^[717] Os bispos entraram para preencher essa posição. Por outro lado, ele viu como seu dever de imperador, nas palavras de Lactâncio, “proteger e

defender órfãos e viúvas que estivessem destituídos e precisassem de assistência”.^[718] Pessoalmente, ele era liberal, pois “aos carentes, efetuava, com largueza, entrega de artigos de toda sorte” e mostrava-se “misericordioso e benéfico não somente àqueles, mas também com os alheios à igreja”. No Fórum, aproximavam-se dele mendigos, “desgraçados e desafortunados”, a quem o imperador dava dinheiro, comida ou roupa. Aqueles que haviam caído em pobreza recebiam terra ou títulos. Aos órfãos, ele era “como um pai”; às viúvas, ele “prestava sua solícitude pessoal, aliviando-lhes a solidão”; aos perdedores de casos que ele julgava, Constantino dava dinheiro de seus fundos pessoais.^[719] Constantino não apenas mudou as regras das apelações a fim de eliminar a vantagem dos ricos, mas também forneceu recursos aos bispos e encarajou-os a fazer caridade, instando seus oficiais a fazerem o mesmo.^[720]

EXCLUÍDOS E ESCRAVOS

A preocupação de Constantino pelos pobres e vulneráveis do Império Romano também estava evidente em algumas de suas leis referentes a crianças e escravos. Apesar de ocasionais negações excêntricas, a maioria dos historiadores reconhece que o abandono de crianças havia sido praticado desde o período republicano da história romana até o império. A prática não divergia da lei romana, antes, era sacramentada por princípios básicos da lei e por sua antiguidade. Embora o texto seja um tanto obscuro e

sujeito a emendações, as Doze Tábuas, que serviam de fundamento para a lei romana, parecem requerer que os romanos matem infantes “monstruosos”: *Cito necatus insignis ad deformitatem puer esto* (Um infante obviamente deformado deve ser posto à morte rapidamente; Tábua IV).

A fundamentação legal para essa prática repousa na *patria potestas* do *pater familias* romano. Segundo as Doze Tábuas, isso era, novamente, um poder de vida e morte (*vitae necisque potestas*). Cícero reiterou o princípio,^[721] além de haver exemplos dessa prática em operação no início do período imperial. À altura do período de Adriano, no início do século II, um filho só poderia ser morto se fosse condenado por um concílio familiar, mas isso era uma restrição do processo, não uma mudança substancial.^[722] O abandono de crianças por motivos de deformidade, ilegitimidade, pobreza ou superstição,^[723] que costumava terminar em morte, era simplesmente uma manifestação básica desse poder paterno. Nem todos os romanos endossavam essa prática, mas não houve nenhuma proibição contra ela até uma lei de Valentiniano de 374.

Os cristãos condenavam a prática de longa data, tendo Lactânncio declarado explicitamente que ela era uma forma de parricídio. “Assim, pois, que ninguém pense que se está permitido estrangular a recém-nascidos”, escreveu, “Deus, com efeito, introduz as almas nos corpos para a vida, não para a morte”. Esse tipo de violência só geraria mais violência: “Esperará alguém que respeitem o sangue alheio aqueles que não respeitam o seu próprio?”. Mas o abandono

não somente levava a homicídio; ele era homicídio: “tão ímpio quanto abandonar um recém-nascido é matá-lo”. Se alguém abandonar seus filhos por alegação de pobreza, “é melhor que se abstenha de unir-se a sua esposa do que destroçar as obras de Deus com mãos criminosas”.^[724]

Constantino não proibiu o abandono de crianças, mas, num édito de 318 enviado a um *vicarius* da África, ele solapou a fundamentação legal da prática:

Quem quer que, de modo secreto ou público, apresse a morte de um pai, ou de um filho, ou de outro parente próximo cujo assassinato se enquadre em parricídio, sofrerá a pena por parricídio. Ele não será punido por espada, por fogo ou por outra forma de execução ordinária, mas terá um saco costurado ao redor de si e, nessa triste prisão, ele terá serpentes por companheiras. Dependendo da natureza da localidade, ele será lançado ao mar ou ao rio, para que, embora ainda vivo, seja privado do gozo dos elementos, sendo-lhe negado o ar enquanto vivo e sepultamento na terra quando morto. (CJ 9.17.1)

Em 322, ele apoiou sua oposição ao abandono de crianças com um édito, semelhante aos éditos dos imperadores anteriores, que prometia auxílio imperial aos pais, para que não vendessem seus filhos à escravidão:

Ouvimos que provincianos sofrendo de falta de subsistência e das necessidades da vida estão vendendo ou penhorando seus próprios filhos. Portanto, se for encontrada qualquer uma dessas pessoas, que não é sustentado por nenhuma substância familiar e que sustenta seus filhos com sofrimento e dificuldade, ela deverá ser assistida por nosso fisco antes que se torne presa da calamidade. Os procônsules e governadores e representantes fiscais [...] devem liberalmente outorgar o sustento necessário a todas as pessoas que observarem estar passando por necessidades terríveis. (CTh 11.27.2)

Uma lei posterior reiterou esse compromisso com as famílias na Itália, mas, dessa vez, com referência explícita ao desejo do imperador de evitar o abandono de crianças. Ele escreveu que “seria contrário ao nosso caráter [*Abhorret enim nostris moribus*] que permitíssemos que qualquer pessoa seja destruída pela fome ou que fosse levada a cometer algum ato vergonhoso” (11.27.1-2).^[725] Por essa lei, Constantino tratou o abandono de crianças como uma forma de *parricidium*.^[726] Outra lei, contudo, indicava que os pais podiam reivindicar seus filhos abandonados, desde que pagassem por eles. Imperadores anteriores haviam permitido que, se alguém encontrasse uma criança abandonada, ela poderia “ser mantida em condição de escravidão”, mas, se alguém quisesse “restaurar a criança à liberdade ou defender seu direito sobre ela como sua escrava”, o requerente deveria pagar um preço adequado (CTh 5.10.1). Para Constantino, o abandono ainda não era considerado um crime, mas era desencorajado em sua legislação.

Leis relativas a abandono de crianças estavam intimamente ligadas a leis relativas a escravidão. Na grande maioria das vezes, os encontrados tornavam-se escravos. Para alguns romanos, abandonar seus filhos ou matá-los era, disparadamente, preferível a vendê-los à escravidão.^[727] Essa é a dinâmica que ajuda a explicar várias das leis estranhas de Constantino. Em uma delas, Constantino decretou que os pais adotivos de uma criança encontrada poderiam determinar, em perpetuidade, se ela seria escrava

ou livre: “Toda perturbação de ações judiciais para recuperação, por parte de pessoas que voluntária e conscientemente abandonaram seus filhos recém-nascidos, sejam elas escravas ou livres, será abolida” (CTh 5.9.1). Apesar de duro — e, certamente, injusto em desautorizar a possibilidade de alforria — não foi um sacrifício da “liberdade dos nascidos livres em favor dos interesses dos donos de escravos”.^[728] Em vez disso, é mais provável que seja uma tentativa de desincentivar o abandono de crianças. Se os pais souberem que seus filhos podem acabar como escravos permanentes, eles podem pensar duas vezes antes de abandoná-las. Além disso, a codificação de Constantino da permissão para escravizar crianças nascidas livres também foi provavelmente motivada pelo mesmo desejo de limitar o infanticídio.^[729] Constantino parece ter raciocinado que é preferível uma criança escrava a uma criança morta.

A legislação de Constantino sobre a escravidão é mista.^[730] Alguns críticos têm reclamado de ele não ter simplesmente abolido a escravidão desde o início. Isso dificilmente era uma opção social viável, dada a penetração da escravidão e a dependência do império sobre escravos. Constantino não se tornou um Abraham Lincoln por ter se convertido, assim como não se transformou num James Madison. Ainda mais importante, não havia consenso, entre pensadores cristãos, de que o cristianismo requeria a abolição da escravatura. Os apóstolos instruíram escravos a se submeterem a seus mestres e Paulo até mandou o

escravo Onésimo de volta para seu dono, Filemon. Fique-se claro que a ênfase na irmandade entre crentes transformou o caráter da escravidão, pelo menos, entre cristãos. Contrariamente a mitos comuns, os escravos eram considerados *personae* sob a lei romana,^[731] tendo eles, frequentemente, treinamento profissional e responsabilidades gerenciais. Ainda assim, o sistema de escravidão da antiguidade estava permeado da concepção aristotélica de que o escravo era uma forma humana inferior, um tipo de “ferramenta animada” e certamente não um irmão.

Cristãos pós-apostólicos avançaram a transformação apostólica da escravidão. A escravidão como status social foi relativizada para a “escravidão espiritual” do pecado, tendo o estigma da escravidão sido enfraquecido pelo fato de o próprio Deus, na pessoa do Filho, ter tomado “forma de servo” ao vir “para servir, não para ser servido”. Os escravos foram bem-vindos à igreja e alguns ascenderam a posições de liderança. Portanto, a igreja oferecia oportunidade de ascensão social. “Dentre nós”, Lactâncio escreveu, “não há escravos, pois os chamamos irmãos em espírito e, no tocante a religião, conservos”.^[732]

Muito da legislação de Constantino relativa à escravidão reforçou o sistema social, e a escravidão, ao invés de solapá-la. Ele manteve as restrições de coabitação entre decuriões^[733] e jovens escravas e, numa lei de 319, ele endureceu as penalidades:

Embora rebaixar-se a casamentos sórdidos com escravas pareça indigno para homens [*ad sordida descendere conubia*], mesmo para aqueles não dotados de patentes altas, não obstante, essa prática não é proibida por lei; mas um casamento legal não pode existir com pessoas servis e, de uma união com escravos, nascem escravos. Ordenamos, portanto, que decuriões não sejam guiados por sua luxúria a tomar abrigo no seio das casas mais poderosas. Pois, se um decurião se unir secretamente com qualquer escrava pertencente a outro homem, e os supervisores e procuradores não estiverem a par disso, ordenamos que a mulher seja lançada às minas mediante sentença do juiz e que o próprio decurião seja deportado a uma ilha. (CTh 12.1.6)

Filhos resultantes dessas uniões eram considerados ilegítimos. Qualquer herança que recebessem, seria confiscada e entregue aos herdeiros legítimos. Pessoas das classes superiores também eram desencorajadas a casar com escravos.

Ordenamos que senadores, ou perfeitíssimos, ^[734] ou os que ocupam o ofício de duúviro, ^[735] ou os que são condecorados com os ornamentos do sumo sacerdócio da Síria ou Fenícia, sejam marcados com infâmia e perda de privilégios da lei romana se tratarem filhos nascidos a eles de uma escrava, filha de escrava, mulher fôrra, filha de mulher fôrra, atriz, filha de atriz, mulher de uma taverna, filha de um taverneiro, ou uma mulher baixa e degradada, ou a filha de um cafetão ou de um gladiador, ou uma mulher que se ofereceu ao comércio público, como se fossem seus filhos legítimos, seja nos termos de sua própria declaração para esse efeito, seja nos termos do privilégio estendido por nosso rescrito; e o que quer que um pai tenha dado a esses filhos, independentemente de chamá-los legítimos ou naturais, seja deles tomado e entregue aos herdeiros legítimos, ou a seu irmão, irmã, pai ou mãe. (CJ 5.27.1)

Em outros lugares, ele proibiu escravos de informar contra seus senhores, exigiu que indenizações por danos fossem

pagas por qualquer um que albergasse um escravo fugitivo sem informar o mestre do tal e concedeu aos pais, como já vimos, o direito de vender seus filhos à escravidão.^[736]

Contudo, ele emitiu leis que permitiam a libertação de escravos. A alforria não era algo novo, de modo nenhum, mas Constantino abriu novas vias para isso. Dado o endosso romano de longa data à liberdade, escreveu, a lei deve fornecer vias de liberdade aos escravos. Se, por exemplo, um homem foi reivindicado por outro como escravo, ao suposto escravo era dada a oportunidade de encontrar um fiador, que atestaria seu status de homem livre. Mesmo que não encontrasse nenhum, ele poderia posteriormente renovar sua reivindicação por liberdade a qualquer tempo, caso encontrasse um fiador (CTh 4.8.5-6). Constantino aprovou leis para melhorar as condições dos escravos. Ele tentou manter famílias escravas juntas. Porquanto os escravos tinham direito a um lar estável, famílias escravas não poderiam ser divididas quando um deles era vendido. Escravos urbanos não poderiam ser vendidos se fossem tutores, a fim de seus pupilos não perderem o benefício de sua proteção.^[737] A lei antiga, ele observou, removia o direito de nascença das mulheres que tinham filhos de escravos, sem exceção por juventude ou ignorância. Embora Constantino “rejeitasse” a coabitação entre mulheres livres e escravos, ele declarou que os filhos dessas uniões eram livres, apesar de intermediárias: “filhos livres de escravos, filhos ilegítimos de pessoas livres”. Eles estavam “livres das restrições da escravidão”, mas ainda

estavam “sujeitos aos privilégios devidos aos patronos”. Essa lei se aplicava quer a mulher dormisse com o escravo “ignorantemente”, quer “voluntariamente” (CTh 4.12.3). Numa lei supreendentemente semelhante a Êxodo 21.20-21, ele determinou que um proprietário que matasse seu escravo com clavas ou pedras, ou o matasse por enforcamento, envenenamento, ou atirando-lhe de altura, seria processado como homicida. Se, contudo, o escravo morresse de disciplina normal, o proprietário estaria livre.

[\[738\]](#)

Todas essas leis podem nos levar a perder de vista várias inovações cruciais na lei de Constantino acerca da escravidão. A primeira, e menor, foi sua permissão de alforria na igreja. Isso foi importante porque a igreja se tornou o lugar para libertação de escravos, mas, em essência, não estava fazendo nada mais do que estendendo um privilégio de templos pagãos às igrejas. Muito mais importante do que isso foi o endosso de Constantino à alforria como um ato agradável a Deus. No decreto de 321, que permitia a alforria na igreja, ele se referiu a pessoas que, com “intenções piedosas” (*religiosamente*), queriam dar liberdade aos escravos. Aos olhos de um bispo, a alforria tinha a mesma força legal que a concessão da cidadania romana. Ele ainda acrescentou que os clérigos estavam desimpedidos de libertarem seus escravos (CTh 4.7.1). Fazer algo agradável a Deus no domingo era sempre particularmente apropriado; a concessão de alforria era um desses atos agradáveis.

A alforria foi incentivada como um ato de “piedade”, daí Constantino encorajou a qualquer um que o desejasse praticar a recorrer à igreja para o fazer. “Essa foi a primeira vez na história que a emancipação foi louvada como uma obra santa e encorajada por um imperador.” De fato, o endosso de Constantino à alforria foi mais além do que o da maioria dos escritores cristãos da época. Apesar de não exigir a alforria, Constantino, sim, a encorajou. Para isso, não havia “modelo” na igreja primitiva.^[739]

QUEM GOVERNAVA E COMO?

Governa-se pela lei, diziam os romanos, mas as leis têm de ser interpretadas, aplicadas e administradas por homens. Isso era especialmente verdade no mundo romano. A publicação das leis não era nem instantânea, nem exaustiva, portanto, os governadores eram deixados a seus próprios recursos para determinar o que era melhor para seu território. Além do mais, o patronato e o clientelismo não eram as únicas relações da vida social, mas eles eram o tendão do corpo político. Um benfeitor concederia favores e benefícios a clientes, ganhando, portanto, lealdade e apoio. A política significa presentear e responder a presentes de um modo que traria mais benefícios no futuro. A honra era buscada por proximidade do imperador, que era quem a conferia. Constantino sabia jogar esse jogo tão bem que, tanto seus amigos (Eusébio), quanto seus inimigos (Zósimo), chamavam-no excessivamente generoso. Quando assumiu o Império Oriental, ele chegou como um Augusto

Ocidental a um território desconhecido. Precisava fazer amigos, estabelecer conexões e assegurar lealdade, se quisesse estabilizar seu domínio. Isso ele fez destinando uma grande quantidade de dinheiro e privilégios sociais ao Oriente. Constantinopla era, dentre outras coisas, um gigantesco presente ao Império Oriental, um presente melhorado ainda mais pela criação de um senado na nova cidade.^[740] Por todo o império, o imperador expandiu tanto o número de senadores que a tradicional classe dos equestres virtualmente desapareceu. Ele também formalizou um sistema inicial de “companhias” imperiais, os *comites*.^[741] Na Palestina, sua mãe, Helena, atuava como sua agente, financiando a construção de várias igrejas.

Quando Constantino reunificou o império sob o comando de um único Augusto, ele teve de recriar ou criar uma nova estrutura administrativa.^[742] Diocleciano já havia começado a subdividir as províncias em unidades menores, trabalho ao qual Constantino deu continuidade. O império estava dividido em 14 dioceses, cada uma supervisionada por um vigário, as quais estavam agrupadas em quatro unidades maiores — Gália, Itália, Ilíria e Oriente — cada uma das quais era governada por um prefeito pretoriano. Uma das inovações de Constantino foi a de permanentemente exonerar os prefeitos de suas responsabilidades permanentes, dividindo-as entre a burocracia e o exército de um modo que tanto neutralizava tentativas potenciais de golpes, quanto dava um reconhecimento realista ao fato de

que poucos homens são dotados de habilidades de um contador e de um general.^[743]

Que tipo de homens preencheram essas vagas? Constantino deu preferência a cristãos? Ou confiou o império aos turcos mais competentes que pôde encontrar? Os historiadores diferem neste ponto,^[744] mas nós temos o testemunho de Eusébio de que ele promovia cristãos. Muitos dos homens promovidos eram oriundos de classes mais baixas: “um número considerável dos novos senadores [de Constantino, incluindo aqueles que ascenderam ao cargo mais alto, vieram de estratos sociais mais baixos”. Pelo menos “dois camponeses [...] ascenderam de suas patentes [militares] ao alto comando, ambos os quais assumiram posições altas na corte”. Em Roma, a classe senatorial ainda incluía muitas das famílias antigas, mas os *honestiores* orientais haviam sido alçados de suas origens humildes. Dado que estas apresentavam a maior concentração de cristãos, é provável que Constantino estivesse elevando cristãos às posições altas de grande responsabilidade no império.^[745]

As nomeações de Constantino para o cargo de prefeito das cidades (*praefectus urbi*) são um barômetro de sua estratégia de nomeações. Após a vitória sobre Maxêncio, quando entrou em Roma pela primeira vez, ele manteve o *praefectus* de seu rival, Ânio Anulino, pelo período de um mês, substituindo-o depois por outro membro da velha guarda chamado Arádio Rufino, que havia servido anteriormente como *praefectus* e era pertencente a uma

antiga família senatorial. A tomada de Roma por Constantino não levou a represálias contra os oficiais de Maxêncio, sendo suas nomeações, nesse sentido, um compromisso com a clemência e a continuidade. Posteriormente, contudo, as nomeações de Constantino moveram-se numa direção diferente, mais inovadora. Nos anos de 325 e 326, o *praefectus* foi Acílio Severo, um cristão espanhol; e três membros da aristocracia que posteriormente ocuparam a posição também foram cristãos. Numa época em que muitos pagãos residiam em Roma e ocupavam posições no Senado, Constantino nomeou cristãos para serem os magistrados principais da capital.^[746] Apesar de relativamente poucos cristãos terem ocupado essa posição, o fato de que qualquer um deles tenha chegado a ocupá-la é notável.

Apesar de frequentemente despercebida, há evidência direta e óbvia da preferência de Constantino por cristãos no governo do império: seu favor para com os bispos. Os bispos formaram tribunais de apelações, distribuíram assistência a pobres e viúvas, supervisionaram equipes pastorais e administrativas numerosas em paróquias urbanas e conduziram ritos públicos de adoração no crescente número de grandes catedrais por todo o império. Ao longo das décadas seguintes, usaram seu dinheiro para abrirem hospitais, orfanatos e albergues.^[747] Evidentemente, todos eles eram cristãos. Ao apoiar a igreja e dar poder aos bispos, Constantino criou uma classe governante cristã. Novamente, é impossível saber suas

intenções. O que é possível é que ele simplesmente tenha reagido a necessidades imediatas: viu abusos e lacunas que precisavam ser remediados, logo, buscou o remédio que estava à mão. Quaisquer que tenham sido suas intenções, a generosidade de Constantino para com a igreja preparou o império para seu colapso eventual. Mesmo antes de o governo imperial terminar, bispos como Atanásio e Ambrósio haviam se tornado figuras dominantes em suas respectivas cidades. Não apenas dominantes religiosamente; figuras dominantes, ponto. Assim como os abades em breve se tornariam os benevolentes *patres famílias* em muitas áreas rurais. O batismo de Roma significou, no que membros batizados da igreja assumiram posições de autoridade imperial, o batismo de sua aristocracia.

CUMPRIMENTO DA LEI

Murmurar contra o governo é comum em qualquer época. O fato de os súditos murmurarem é pouco significativo, mas o motivo de seu murmúrio pode ser revelador. Segundo Eusébio, o murmúrio no tempo de Constantino era contra sua complacência. Não havia “medo da pena capital” devido à inclinação uniforme do imperador à clemência, resultando, assim, que “não conseguia dissuadir da iniquidade aos maus”. “Nenhum dos governadores provinciais dava as penas apropriadas aos crimes”, resultando, assim, no público pôr “não pouca culpa na administração geral do império”.^[748] O bispo de Cesareia

via em Constantino uma expressão da exortação de Jesus relativa ao amor aos inimigos. Sua mente ficava tão ansiosa por evitar o “sacrifício injustificado de vidas humanas” que ele preservava a vida de seus inimigos. Ele ordenou a suas tropas que poupassem os prisioneiros, regra esta que foi reforçada pela promessa de ouro a todo soldado romano que poupasse uma vida. “Grande número de vidas, até mesmo de bárbaros, foram salvas devido ao ouro do imperador.”^[749]

Inevitavelmente, o entusiasmo de Eusébio nos deixa levemente suspeitosos. Seria bom ter confirmações de terceiros sobre isso, mas não somente temos poucas como nos deixa inquietos o pouco que há. De longe, o mais escandaloso exercício de poder de Constantino foi a execução de Fausta, sua esposa, e de Crispo, seu filho, que ocorreram pouco após o Concílio de Niceia e da visita de Constantino a Roma, por ocasião da celebração de sua *vincennalia*, em 326. Eusébio não diz nada sobre esse incidente, mas deve ter sabido a respeito, pois removeu as referências a Fausta e Crispo de uma versão anterior de sua *História Eclesiástica*. Zósimo foi a primeira testemunha e, depois de seu relato, a história se tornou parte do relato padrão sobre Constantino. Segundo Zósimo, a conversão de Constantino estava diretamente ligada ao que o cronista chama de “assassinato de sua esposa e filho”:

Mas quando ele veio a Roma, estava cheio de orgulho e arrogância. Decidiu começar suas ações ímpias em casa. Pois ele pôs à morte seu filho, Crispo, que atuava (como já mencionei) como César, sob a suspeita de ter seduzido sua sogra,^[750] Fausta, sem qualquer

consideração pelos laços naturais. E quando sua mãe, Helena, expressou grande tristeza por essa atrocidade, Constantino, sob o pretexto de confortá-la, aplicou um remédio pior que a doença: preparou uma banheira com água aquecida a extraordinário grau e nela afogou Fausta, daí tirando seu corpo pouco tempo depois.

No século VIII, a obra *Paixão de Artêmio* registra uma trama similar, porém embelezada com referências clássicas:

Constantino de fato matou sua esposa, Fausta — e acertadamente, visto que ela imitou a Fedra e acusou seu filho, Crispo, de estar apaixonado por ela e de a ter tomado pela força, assim como Fedra acusou Hipólito, o filho de Teseu. Assim, segundo as leis da natureza, o pai puniu o filho. No entanto, ele posteriormente soube da verdade e também a matou, aplicando contra ela a mais reta e justa penalidade.^[751]

Um relato muito semelhante encontra-se na obra de Zonaras, historiador grego, que, apesar de ter escrito no século XII, tinha acesso a fontes do século IV:

Fausta, sua madrasta [a de Crispo], estava perdidamente apaixonada por ele, mas não conseguiu convencê-lo a prosseguir. Então, ela disse ao pai dele que ele [Crispo] a amava e havia tentado forçar-se a ela. Portanto, Crispo foi condenado à morte por seu pai, que havia crido na própria esposa. Porém, quando o imperador posteriormente percebeu a verdade, ele também a puniu por causa de sua licenciosidade e pela morte do filho. Fausta foi posta numa banheira superaquecida e ali encontrou uma morte violenta.^[752]

Por motivos óbvios, esta tem sido uma mancha escura no registro de Constantino. Voltaire considerou homicídios essas mortes; Burckhardt descreve ambas as mortes como “assassinatos” cometidos por Constantino.^[753] Craig Carter usa o incidente como evidência de que Constantino continuou a agir como um típico imperador romano na eliminação de seus “rivais políticos”, mesmo que o tal rival fosse seu próprio filho.^[754]

Os críticos podem estar certos, mas, apesar da evidência agravante, é sábio ter cautela. Muitas das acusações vão bem além da evidência que nós temos. Os estudiosos têm se perguntado se as histórias de aventuras sexuais são precisas, além de sequer ser óbvio se as duas mortes estão ou não relacionadas. Mesmo se presumirmos que as mortes estejam conectadas e que houve um relacionamento sexual entre Crispo e Fausta, não podemos ter certeza do significado de todo esse assunto sórdido. Podemos eliminar algumas possibilidades. É implausível que Crispo fosse um rival político. Ele era um jovem competente e muito admirado. Se Constantino estivesse temeroso de seu poder, não o teria nomeado César ou encorajado suas ambições, muito menos lhe daria uma corte e o comando de um exército. Esses fatos também enfraquecem a alegação de alguns historiadores de que Crispo foi eliminado da potencial linha sucessória devido à sua “ilegitimidade”. Não está claro se ele era ilegítimo, mas mesmo que o fosse, as origens duvidosas do próprio Constantino tornariam improvável que ele considerasse a ilegitimidade um empecilho ao trono imperial. Mais fundamentalmente, se a ilegitimidade fosse um problema, por que Constantino elevou Crispo à posição de César, para começo de conversa? Resumidamente, os poucos fatos de que dispomos militam contra a noção de que Constantino estava eliminando os rivais dentro de sua família.

David Woods sugeriu um cenário que tenta tornar compreensível toda a evidência.^[755] Ele aceita o antigo

testemunho de que Crispo e Fausta fizeram sexo, mas deixa aberta a questão sobre ter sido consensual ou estupro. Fausta engravidou. Constantino não poderia ignorar uma violação tão flagrante da ordem familiar e política. Qual foi sua resposta? Ele executou seu filho por adultério ou por estupro? Se ambos fossem culpados, a pena de morte por adultério estaria nos livros e, desse modo, Constantino estaria dentro de seus direitos legais de condená-los. Esse caso só seria escandaloso para quem assumir que a pena de morte por adultério é escandalosa. Ainda assim, não há evidência de Constantino ter aplicado a pena de morte por adultério, além de ser atípica a maneira pela qual Crispo foi morto. Sua morte se deu por envenenamento na ilha de Pula, uma ilha croata bem fora de caminho. Se tivesse sido executado, ele teria morrido por decapitação, não por envenenamento. A localização tampouco é comum. Pouco depois desse incidente, Constantino exilou um senador por causa de adultério; é possível que Crispo também tenha sido eLivros. Possivelmente, Crispo encarou a escolha que muitos romanos haviam feito antes dele: a escolha de enterrar a vergonha mediante o suicídio.

A maneira pela qual morreu Fausta é ainda mais atípica. Se não há evidência de morte por envenenamento como pena por adultério, muito menos há de morte por banheira superaquecida. Os tratados médicos da antiguidade, contudo, algumas vezes recomendavam banhos quentes para induzir o aborto e Fausta, grávida de seu afilhado, pode ter morrido numa frustrada tentativa de

aborto. Se Constantino a pressionou para que abortasse, ele estaria livre da acusação de ter assassinado sua esposa, mas daí, sobre si, recairia a condenação da igreja por assassinato de infantes, logo, um homicida.

Resumidamente, é possível que Constantino não quisesse nenhum dos dois mortos, que ele tenha sentenciado seu filho ao exílio e que tenha pressionado sua esposa a abortar, o que, como muitos abortos da antiguidade, não deu certo. Apesar de a construção da evidência feita por Woods ser a que mais absolve o imperador,^[756] nela Constantino ainda violou proibições cristãs contra o aborto e contra viabilizar o aborto. Ainda assim, a explicação de Woods não está comprovada, sendo igualmente possível que, nesse incidente, seja retirado o véu que cobria os sórdidos assuntos de política doméstica, uma área na qual Constantino agiu, como quando despachou Maxêncio e Licínio, com decisiva brutalidade.

LEI EVANGÉLICA

A tradição jurídica ocidental superou a “agitação” que foi a Questão das Investiduras do século XI,^[757] tendo sido uma das chaves dessa revolução a consolidação de um sistema de direito canônico. O direito civil coexistia com o direito canônico, algumas vezes copiando-o; outras, competindo com ele. No entanto, para o clero da época, o direito canônico era superior, então, o direito civil deveria

ser alterado para se conformar ao padrão da igreja. A igreja era a moduladora dos costumes:

Muitas das reformas que ela promovia impunham respeito mesmo sete ou oito séculos depois: a introdução de procedimentos racionais em julgamentos substituíram modos mágicos e mecânicos de prova por água e fogo, por batalha entre campeões e por juramentos rituais; a insistência do consentimento como fundamentação do casamento e de dolo como base do crime; o desenvolvimento da equidade para proteger os pobres e desamparados contra os ricos e poderosos e para impor relações de confiança.^[758]

O direito canônico estava longe de ser perfeito, mas ele estabeleceu o padrão de justiça que os governantes civis eram exortados a emular, além de ter fundado a tradição jurídica ocidental até recentemente, quando as bases religiosas do direito ocidental foram bastante erodidas.

O enxerto do evangelho na lei civil representa, para alguns críticos de Constantino, uma instância chave dos males do constantiniano: o casamento da igreja com o poder, do evangelho com a ordem civil. Não acho que a evangelização da lei^[759] seja, de modo algum, ameaçadora. O direito civil não consegue ser religiosamente neutro. Ele não pode servir a Jesus e a Júpiter, a Deus e a Mamom. Há de odiar um e amar o outro, ou amar o um e odiar o outro. É uma coisa boa que a lei não seja organizada para favorecer os ricos e poderosos, como era o caso da lei romana. É uma coisa boa se os mecanismos e procedimentos do direito civil são modificados para possibilitar que os injustiçados encontrem justiça e reparação. De fato, é um ato de amor ao próximo — até de amar um inimigo — um rei cristão emitir um édito abrindo

os tribunais episcopais a judeus e pagãos tanto quanto aos cristãos.

Constantino não tinha um sistema judicial para emular e há pouca evidência, conforme tenho argumentado, de que ele tenha deliberadamente buscado “cristianizar” a lei romana. Não obstante, quaisquer que tenham sido suas intenções — se é que ele tinha alguma além de atender a próxima apelação — Constantino de fato iniciou essa “cristianização” da lei. Como indica a história do direito ocidental posterior, a principal contribuição do primeiro imperador cristão foi dar à igreja a liberdade de ser ela mesma, de erigir suas próprias estruturas legais, de organizar seu próprio sistema de resolução de conflitos e de aplicar suas próprias sanções. Como sempre, há custos, riscos e um lado negativo; o risco de a igreja simplesmente sacramentar o status quo ou a vontade do imperador. Isso aconteceu com frequência, mas não era incomum que ocorresse o oposto e a igreja fosse capaz, mediante exemplo e exortação, de infundir o evangelho nas estruturas da ordem civil a fim de as tornar mais justas e compassivas. É a Constantino que temos de agradecer por haver plantado as sementes dessa colheita.

11. UM DEUS, UM IMPERADOR

Homem grande e esmerado em efetuar tudo o que tinha preparado, desejou, ao mesmo tempo, o império de todo o orbe.

Eutrópio, *BREVIARUM HISTORIAE ROMANAE* 10.4^[760]

No dia 25 de março do ano 101 d.C., o imperador Trajano (98-117) partiu, com quatro legiões, numa expedição contra os dácios, que habitavam a região do leste da Planície da Panônia até o Mar Negro, passando pelos Cárpatos.^[761] Contando 42 anos de vida, Trajano estava na idade ideal para esse tipo de campanha, livre tanto da “imprudência da juventude quanto da morosidade da velhice”. Além disso, ele tinha tanto “prazer na guerra” quanto em vinho e meninos. Os dácios tinham “bons motivos para temê-lo”.

Durante suas preparações para a batalha, alguém lhe trouxe um grande cogumelo com uma inscrição latina, escrita por alguns dos aliados de Roma, alertando-o para voltar. Ignorando o alerta, lançou-se à batalha, perdeu homens e matou muitos dácios. Ataduras foram distribuídas e Trajano chegou a rasgar pedaços de sua própria roupa para fazer curativos nos feridos. Finalmente, Decébalos, o rei dácio, aproximou-se, lançou-se ao chão, fez reverência ao imperador romano, prometeu abandonar as armas e tornar-se amigo de Roma. Daí, Trajano assumiu o título de Dácico e inscreveu-o em suas moedas. Ele celebrou seu triunfo em

Roma com combates gladiatoriais. Parece ter sido uma conclusão satisfatória.

No entanto, Decébalos não havia desistido. Mesmo com tantos dácios se resignando a Trajano, Decébalos alistou tropas e armas e conseguiu assistência das nações vizinhas. Ele enviou desertores romanos para assassinar Trajano, mas foram capturados e, sob tortura, confessaram. Ele convidou Longino, comandante romano, para conferenciar, mas, tendo este chegado, Decébalos o mandou prender para o questionar acerca dos planos de Trajano. Longino frustrou esse esforço bebendo veneno.

Trajano não poderia deixar esses insultos passarem incólumes. A honra de Roma estava em jogo. À altura de 105, ele havia concluído uma ponte gigantesca sobre o Danúbio; cruzando-a, entrou em território dácio. Vários destacamentos do exército de Trajano convergiram na capital, Sarmizegetusa, destruindo fortalezas pelo caminho, e a sitiaram. Os dácios resistiram, mas as máquinas de guerra dos romanos eram fortes demais. Eles bloquearam o suprimento de água da cidade e, após permitir que os dácios se retirassem, atearam fogo à cidade, aclamaram Trajano em seu centro sagrado e destruíram a fortaleza. Trajano ocupou todo o território de Decébalos, o qual, vendo não ter chance de êxito, fugiu para as montanhas. Quando os romanos o perseguiram, Decébalos agiu como um romano e cometeu suicídio. Trajano trouxe sua cabeça de volta a Roma, juntamente com tesouros — quase 40 toneladas de ouro e o dobro de prata — descobertos numa caverna

debaixo d'água, que Decébalos havia desviado do rio Sargécia.^[762] Trajano “expulsou ou destruiu um grande número” de dácios, valendo-se de veteranos romanos e povos do oriente para repovoar o território.^[763]

Havia uma história de fundo aí. Os romanos acreditavam que “a conquista era uma coisa boa e gloriosa” e consideravam que “o desejo por um título, um triunfo ou uma reputação gloriosa” era uma “explicação perfeitamente plausível para guerra”.^[764] Trajano veio a repelar uma incursão parta e, energizado pelo sucesso, continuou rumo ao oriente e aproveitou para incorporar a Arábia ao império, em 106. Expulsando os partas da Armênia, anexou-a e estabeleceu a província da Mesopotâmia. Finalmente, chegou ao Golfo Pérsico e ali pretendia, aparentemente, rivalizar com Alexandre e marchar para a Índia.^[765]

A ganância pura, *ambitio* ou desejo pela glória da conquista, contudo, nunca eram pretexto suficiente para uma guerra *justa*. Não eram esses os motivos que apareciam nas manchetes. A Dácia tinha minas de ouro e prata, mas tomá-las não serviria de razão pública para a guerra. As guerras dácias de Trajano foram uma reação — Trajano talvez as chamasse de “reação defensiva”. Um dos antecessores de Trajano, Domiciano, também havia lançado uma guerra contra os dácios em reação à devastação causada por outro Decébalos, numa invasão de território romano, nos anos de 84 e 85. Domiciano também queria ligar o Reno ao Danúbio por uma cadeia de fortalezas. Ele

não logrou êxito. O comandante romano, o prefeito pretoriano Cornélio Fusco, morreu e o sagrado estandarte da Guarda Pretoriana foi capturado. Em outra campanha, Domiciano acordou termos com Decébalos, que permitiu aos romanos livre acesso a seus territórios em troca de um “presente” anual dos romanos para os dálios. Após a morte de Domiciano, “os homens sentiram-se livres para chamá-lo de tributo”.^[766]

Domiciano usou o melhor de sua habilidade para fazer o assunto parecer um sucesso. Diz-se que ele comprou escravos e trajou-os de modo que se parecessem com prisioneiros para que ele celebrasse um triunfo.^[767] Entretanto, a trégua havia sido duplamente amarga para os romanos, pois não apenas tiveram de pagar tributo a um rei bárbaro, como Domiciano nada fizera para vingar a morte de Fusco ou a humilhante perda do estandarte. Era essa a “ameaça” que Trajano estava subjugando; não tanto uma ameaça física na fronteira do Danúbio, mas uma ameaça à honra de Roma.

O Império Romano não tinha uma “estratégia mestre”, no sentido moderno do termo. Aos romanos faltava tecnologia em cartografia e comunicações. Há algum mérito na tese de que o império de Roma foi um império “inesperado”, que se expandiu por meio de uma série de alianças defensivas.^[768] Segurança no sentido negativo de estradas seguras, campos não pilhados e fronteiras não transgredidas, contudo, não explica o comportamento imperial de Roma. Como Agostinho sabia, o que guiava a

política externa e a expansão imperial de Roma era o amor pela honra, *philotimia*, que se expressava num desejo por dominação (*libido dominandi*).^[769] Os romanos ganhavam honra e glória pela conquista e pelos títulos honoríficos prestados aos conquistadores ao voltarem para casa. Quando um rival tratava Roma com zombaria, esse insulto precisava ser vingado, se possível, com clemência; se necessário, com violência. No início do reinado de Domiciano, os nasamones massacraram romanos e pilharam o acampamento de Flaco, mas ficaram embriagados com os espólios. Isso deu a Flaco a oportunidade de “aniquilá-los, destruindo até os não combatentes”.^[770] O mesmo Domiciano, cuja infeliz guerra contra os dácios foi “exaltada”, gabou-se ao Senado: “Eu proibi os nasamones de existir”.^[771] O terror mantinha o orgulho bárbaro em xeque. O sacrifício de bárbaros e rebeldes matinha a honra de Roma.

Num sentido romano, isso era uma postura defensiva. O raciocínio dos romanos era: *Se os bárbaros ficarem insolentes, eles podem atacar. Para estarmos seguros, devemos garantir que nunca fiquem insolentes. Choque e pavor mantê-los-ão em seu lugar. Qualquer sinal de fraqueza os encoraja.* A política imperial romana pode ser descrita como uma busca por “segurança” contanto que se compreenda que segurança significa honra.^[772] Virgílio havia escrito que o Império Romano existia para subjugar o orgulho, *superbia*. Isso era verdade, mas os romanos

passaram a definir *superbia* como qualquer oposição a Roma.^[773]

CONSTANTINUS IMPERATOR

Constantino estava imerso na cultura militar romana. Ele esteve no exército romano desde sua juventude até o fim de sua vida. Assim como quase todo imperador romano antes e depois dele, ele tinha ambição por território e glória. Semelhantemente a seus antecessores, estava disposto a usar força bruta para conquistar seus objetivos e cobria sua violência com propaganda, então é impossível saber o que realmente aconteceu.^[774] Por volta do início do século IV, o império estava mais defensivo do que expansivo. Um indicador disso foi o fato de que muitas das vitórias militares de Constantino ocorreram em guerras contra outros romanos (normalmente, parentes).^[775] Ele se tornou o inconteste Augusto Ocidental após suprimir uma revolta liderada por seu sogro, Maximiano; tomou Roma ao invadir a Itália, então sob o controle de seu cunhado e tio por casamento, Maxêncio; e expandiu seus domínios ao incorporar o Oriente em duas guerras contra outro cunhado, Licínio. Ele acreditava que estas haviam sido guerras de liberação, algo com o qual muitos de seus súditos concordavam. Roma o recebeu com entusiasmo, assim como os cristãos orientais lhe deram as boas-vindas como libertador da igreja contra a perseguição de Licínio. Eusébio, mais entusiástico, celebrou suas vitórias como presentes de

Deus; Agostinho, mais sóbrio, atribuiu seu sucesso na guerra à bênção de Deus: “das guerras que declarou e conduziu, saiu sempre vitorioso; teve pleno êxito na luta contra os tiranos”.^[776] Não há evidência de que qualquer bispo tenha criticado Constantino por suas conquistas e batalhas com parentes; antes, a evidência restante sugere que eles acaloradamente o apoiaram. Talvez soubessem mais do que nós e achassem que todas as ações de Constantino tenham sido atos justificáveis em autodefesa. Acho isso improvável. Constantino era menos brutal do que alguns imperadores, mas não é necessário ser um pacifista para perceber algumas desagradáveis semelhanças entre a carreira do cristão Constantino e a de qualquer uma de uma dúzia de imperadores pagãos.

Também semelhante a muitos imperadores romanos, embora mais eficiente do que a maioria, ele usou símbolos de poder para elevar sua própria reputação e poder imperiais. Seu pai havia adotado o nome Flávio, de Vespasiano e Domiciano, que era um sinal de “suas próprias pretensões dinásticas”.^[777] A família Flaviana original não havia sido especialmente exitosa, tendo durado apenas três gerações e terminado com o assassinato de Domiciano, em 96. Além disso, Domiciano havia sido condenado por escritores cristãos como um perseguidor. Mesmo assim, Constantino encontrou algo dos Flavianos para emular: sua contribuição à paisagem urbana de Roma. Domiciano gozava de uma reputação tal por construir que as pessoas brincavam que ele tinha um toque de Midas: tudo o que

tocava, virava pedra. Sua construção mais importante foi o novo Templo de Júpiter Ótimo Máximo, no Monte Capitolino, que ainda era um marco arquitetônico e referência no século IV.^[778] Constantino também tentou canalizar um pouco do sucesso de Trajano pelo reuso de alguns dos monumentos romanos deste. Os detalhes do triunfal Arco de Constantino foram esculpidos a partir de estátuas e relevos de Trajano, e a estátua colossal de Constantino — que ele pôs na Basílica Nova de Maxêncio e da qual só sobreviveram uma enorme cabeça, uma mão e um joelho — “pode originalmente ter sido uma estátua de Trajano”.^[779] Ele reconstruiu a ponte de Trajano sobre o Danúbio.

Constantino havia herdado uma posição de César na morte de seu pai, Constâncio, o Império Ocidental após derrotar seu cunhado, Maxêncio, e o Império Oriental após derrotar seu outro cunhado, Licínio. Ele era um imperialista que, aparentemente, aspirava ser como Trajano, que, por sua vez, desejava ser como Alexandre.

Ainda assim, algo havia mudado. Com Constantino, o exército e o Império Romano — assim como a religião romana, as paisagens urbanas romanas, a lei romana e a sociedade romana — estavam sendo transformados. Algo novo nascia. Roma havia sido batizada e estava sendo esvaziada de sacrifícios.

O QUE O IMPERADOR QUER OUVIR?

Os imperadores romanos tardios viviam numa bolha. Diocleciano havia introduzido todo tipo de cerimonial de corte apropriado a seu suposto status de divindade, tendo muitos aspectos desse cerimonial continuado após o colapso da Tetrarquia, especialmente a retórica floreada dos panegiristas. Marcados por artifícios exagerados, “truques poéticos, ausência de hiatos e palavras inelegantes, frases ou cláusulas com terminações metrificadas, variação mediante um aparentemente ilimitado vocabulário de perífrases”, os panegíricos celebravam os sucessos e a divindade do imperador. “Quase se pensa [...] que os imperadores nunca tiveram uma conversa normal com ninguém.”^[780]

Os panegiristas não contavam a história de modo direto, mas tampouco eram necessariamente instrumentos oficiais da propaganda da corte.^[781] Eles pensavam nos louvores que suas obras receberiam, então, contavam aos imperadores coisas que achavam que eles queriam ouvir. Podemos extrair importantes verdades históricas dos panegíricos, contanto que os leiamos de cabeça para baixo e de trás para frente. Eles retornavam frequentemente a temas comuns, expondo nestes a visão do tipo de homem que o imperador deveria ser, o tipo de homem que o imperador cria ser: homens virtuosos guiados por justiça, moderação, coragem e prudência. Os panegiristas frequentemente aludiam ao *recusatio* imperial, uma relutância ritual de assumir o poder cujo precedente fora estabelecido por Augusto. Destreza militar era importante,

assim como a presteza em prover para seus súditos (*providentia*) e de cooperar com seus colegas (*concordia*). Desde Augusto, a virtude principal era *pietas*: um imperador não poderia lograr êxito sem a assistência dos deuses.^[782] Esperava-se dos imperadores, também, que expressassem a estratégia imperial de honra.

Sem dúvida, os panegistas de Constantino distorceram tanto quanto qualquer outro. Um panegirista lhe disse, por volta de 310, em Tréveris, que ele era um “sacríssimo imperador” a cuja “divindade” dedicava seu discurso.^[783] Após a morte de seu pai, ele segurou as lágrimas, disse o orador, recordando-se que “não era correto enlutar-se por um governante consagrado como deus”.^[784] O próprio Constantino, como toda nova divindade, havia surgido dos limites da terra, assim como “Mercúrio do Nilo, rio cuja origem se desconhece, e Líber da terra dos indianos, que são quase cúmplices do nascer do sol, revelaram-se à humanidade como deuses manifestos”. Ele tinha uma teoria: “As regiões próximas ao céu são mais santas do que as mediterrâneas”, por isso “é mais próximo para um imperador enviado pelos deuses chegar aonde a terra termina”.^[785]

Conquistas quase impossíveis eram outro motivo de celebração. Constantino havia recentemente sufocado a revolta de seu sogro, Maximiano, mas o panegirista se concentrou em suas conquistas anteriores contra os francos. Quando os reis francos tentaram “aproveitar a

oportunidade da ausência de teu pai para violar a paz, visitaste a punição da temeridade deles” sobre “o desprezível bando de bárbaros que testou o início de teu reinado com um súbito ataque e inesperada predação”. Ele impôs a “penalidade derradeira”, mesmo correndo o risco de obter “o perpétuo ódio e implacável fúria daquela raça”. Esta havia sido uma boa política: “a clemência é segura na medida em que poupa inimigos e protege os próprios interesses”. O perdão “é mais prudente”, mas “esmagá-los em sua fúria” é “mais corajoso”. Foi isso que Constantino fez.

Para que o monstruoso poder dos bárbaros seja quebrado completamente, e para que o inimigo não meramente se ofendesse com a punição sobre seus reis, tu fizeste um acréscimo, invencível imperador: um assalto devastador sobre os brúcteros. Nisto, o primeiro objetivo de tua estratégia foi o de atacá-los subitamente quando estivessem desprevenidos [...] a fim de que essa nação, que está habituada a frustrar ataques se refugiando em florestas e brejos, perdesse a oportunidade de fuga. Assim, incontáveis números deles foram abatidos e tantos outros foram feitos prisioneiros. Os rebanhos que lá havia foram apreendidos ou abatidos; todas as vilas foram incendiadas; os adultos que foram capturados, cuja inconfiabilidade os incapacitam ao serviço militar e cuja ferocidade os incapacitam à escravidão, foram entregues aos anfiteatros para punição; tanto era o seu número que cansaram as bestas-feras. [\[786\]](#)

Imperador impressionante: jovem, corajoso, de olhos brilhantes e uma majestade que “nos deslumbra ao mesmo tempo que nos convida à admiração”. Esse imperador impressionante deve ter sido “aquele grande rei” Alexandre e seu herói, Aquiles, “o herói tessalônico, cuja combinação de coragem e beleza é celebrada”. [\[787\]](#)

Vários anos depois, outro panegirista celebrou o triunfo de Constantino sobre o de Maxêncio — “desprezível de baixa estatura”, “encurvado” e de membros fracos — em termos semelhantes, concluindo desse sucesso um alerta a bárbaros que porventura considerassem atacar o império. Constantino alegremente “aceita a submissão de reis amigos e o fato de ser temido e estimado pelos mais nobres reis é o mesmo que um louvor de vitória [*ad laudem victoriae*]”, no entanto, os bárbaros não deveriam lhe considerar fraco: “ele se alegra que a fama de seu valor [*gloriam virtutis suae gaudet*] seja aumentada com a frequência com que é desafiada”. Nada é “mais adorável do que essa celebração triunfal, na qual emprega o massacre de inimigos para o prazer de todos nós, e aumenta a procissão dos jogos com os sobreviventes dos massacres dos bárbaros”.^[788]

Toda a ideologia romana da conquista está aí. O veloz e divino Constantino desce ao campo de batalha buscando louvor e fama, seja por clemência ou conquista. Sangue e massacre o seguem em suas campanhas, reduzindo a fúria do inimigo a abjeto temor. Quando Constantino se converteu, os clérigos parecem ter entrado no jogo. Como o panegirista de 306, Eusébio comparou Constantino a Ciro e Alexandre Magno, cujas conquistas seguiram um passo gradual rumo ao oriente. Constantino “começou a reinar no ano de sua vida em que o Macedônio morreu, mas duplicou o tempo de sua vida e triplicou a duração de seu império”. Começou “lá pelos bretões e pelos que habitam o oceano

por onde se põe o sol”. À medida que avançava pela Europa, “venceu sobre toda a Cítia que, sob o próprio Setentrião, divide-se em inumeráveis gentes bárbaras e distintas entre si”. Suas conquistas chegaram “até o extremo meridional, até os blêmios e etíopes” e não “deixou para outros a conquista dos que moram no Levante”. Apesar de ter começado no extremo ocidente, seu reinado era como a alvorada, “espargindo a luz da devoção divina até os limites do mundo habitado, até mesmo aos mais remotos indos e demais povos que circundam todo o horizonte da terra”. Em todo lugar, ele “a todos teve como súditos: toparcas, etnarcas, sátrapas, reis de toda espécie de povos bárbaros, seres que voluntariamente e com alegria o saudavam, enviavam embaixadas com presentes de hospitalidade e nutriam grande estima pelo conhecimento e amizade travados com ele, de sorte que, em seus próprios países, o honravam com a dedicação de retratos e estátuas, tendo Constantino sido o único imperador que foi reconhecido e aclamado no seio de todas as nações”.^[789]

O conceito que Constantino tinha de sua própria vida e conquistas era basicamente o mesmo. “Começando naquele mar e região dos bretões, onde, segundo a lei natural, o sol submerge-se”, escreveu, “eu rechacei e dispersei toda forma de maldade prevalecente na esperança de que o gênero humano, uma vez doutrinado por meus bons esforços, fosse chamado ao culto da reverendíssima lei e, ao mesmo tempo, nossa beatíssima fé pudesse prosperar debaixo da direção do Onipotente”.^[790]

IMPÉRIO SOB DEFESA

A retórica não batia com a realidade. Durante os séculos III e IV, os imperadores romanos tinham pouco tempo para conquistas. Seu papel era mais defensivo. Como vimos no capítulo 2, o século III testemunhou um padrão recorrente de conflito interno e ameaça externa. Quando quer que houvesse um interregno, ou quando dois pretendentes rivalizavam pelo poder no império, os bárbaros aproveitavam a chance para invadir. Enquanto os exércitos romanos pudessem se concentrar em lutar contra bárbaros, a situação era uma vitória decisiva em favor de Roma; mas quando os exércitos romanos eram empregados uns contra os outros, os bárbaros estavam livres para invadir e pilhar. Durante os séculos III e IV, os bons imperadores eram aqueles que levavam seu tempo a lutar contra bárbaros em vez de contra outros romanos. [\[791\]](#)

Quando Diocleciano quis celebrar as conquistas de seu reinado imperial no prólogo do Édito de Preços, ele ressaltou o fato de que o império tinha estado livre de invasões bárbaras:

Podemos agradecer à boa fortuna de nosso presente estado, assim como aos deuses imortais, ao nos lembrarmos das guerras que travamos com sucesso. A condição do mundo foi posta, com tranquilidade, no colo da mais profunda quietude e paz aos homens bons. Para esse fim foi que nós temos trabalhado e despendido nosso esforço com tanto afinco. Agora, a dignidade e a majestade romanas desejam que a honra pública seja fielmente providenciada e adequadamente adornada. Nós, que, pelo apoio benevolente de

forças sobrenaturais, suprimimos as depredações enfurecidas do passado mediante o massacre dos próprios povos de tribos bárbaras que os conduziam, garantiremos a tranquilidade estabelecida com os reforços que a Justiça merece.

Não foi injúria insignificante quando os cristãos zombaram dos fracassos militares de Diocleciano. Suas críticas contestavam “os fundamentos de sua reivindicação de reinar”.^[792]

A agitação que se seguiu à aposentadoria de Diocleciano e Maximiano criou condições semelhantes às daquelas do século anterior, mas a ascensão de Constantino como único detentor do poder deu ao império estabilidade interna e ajudou a prevenir futuras incursões. Muito da propaganda imperial de Constantino apoiava a imagem do imperador como protetor de Roma contra os bárbaros. Ele abandonou a conexão mítica de sua família com Hércules, substituindo-a por uma conexão genealógica com Cláudio, conhecido como Gótico por haver derrotado os godos durante seu reinado, e associou-se simbolicamente a Trajano.^[793] Ele alegava ser bem-sucedido em defender o império.

Nem todos concordavam. Em seu simpósio satírico chamado *Os Césares*, o imperador Juliano, sobrinho-neto de Constantino, retrata Constantino se vangloriando de suas conquistas diante de um ajuntamento de conquistadores — Alexandre, Júlio e Otávio, Trajano. Constantino alega vitórias sobre romanos, germânicos, cítios e bárbaros asiáticos. Quando o anfitrião, Sileno, sugere que ele ofereceu “meros

jardins de Adônis como conquistas”, Constantino fica confuso. Sileno explica que, por “jardins de Adônis”, ele quer dizer “aqueles que as mulheres plantam em jarros, em honra ao amante de Afrodite, ao colocarem um pouco de terra para uma camada. Florescem por um pouco de tempo e logo desaparecem”. Juliano concluiu: “Nisto, Constantino corou, pois percebeu que este havia sido seu desempenho”.

[\[794\]](#)

Zósimo também era um crítico das políticas militares e imperiais de Constantino. Longe de proteger o império contra invasões bárbaras, ele o deixou muito mais vulnerável do que já havia estado. Ele “deu aos bárbaros livre acesso aos domínios romanos” ao reverter a política de Diocleciano de “guarnecer cidades e estabelecer fortalezas ao longo da fronteira”. Ao invés disso, Constantino retirou “a maior parte dos soldados das barreiras nas fronteiras” e enviou-os a cidades mais distantes dos limites do império. As pessoas ao longo da fronteira “ficaram expostas aos bárbaros” sem defesa e as cidades foram oprimidas “com tão grande multidão de soldados que muitas delas foram completamente abandonadas por seus habitantes”. Em resumo, “ele foi a primeira causa do declínio dos assuntos do império ao atual estado miserável”.[\[795\]](#) O viés anticristão de Juliano e Zósimo distorce a história aqui. O reinado de Constantino foi marcado por comparativa paz ao longo da fronteira tanto quanto internamente.

Constantino de fato teve uma oportunidade, no fim de seu reinado, de montar uma campanha de grande escala.

Havia muito que a Pérsia era a nêmesis oriental do Império Romano. Em 260, o imperador Valeriano havia sido derrotado e capturado por Sapor I, o soberano persa. Galério recuperou um pouco da glória de Roma com uma devastadora vitória sobre Narses, o filho de Sapor, em 297, mas a memória da pele esfolada de Valeriano, que foi tingida e suspensa num templo persa após sua morte, continuava a assombrar o consciente romano.^[796] Tomado pela ansiedade de influência, Constantino estava novamente dando uma de Trajano, contemplando uma campanha oriental que superaria a de seu predecessor.^[797]

Constantino estava contemplando uma invasão da Pérsia desde 325. Por volta dessa época, cunhou um medalhão que o retratava como Júpiter com um orbe e uma fênix, um símbolo do reavivamento oriental. O medalhão também mostrava Dionísio, a divindade associada a Galério, evocando, assim, a memória do triunfo anterior daquele imperador na Pérsia. Segundo Elizabeth Fowden, “Dionísio, o mítico conquistador da Índia, combinado com a Fênix ansiavam não apenas pela defesa da fronteira oriental de Roma, mas pela sua expansão rumo aos alcances orientais do mundo”.^[798]

Apenas em 336 ele conseguiu prosseguir com esses planos. Quando recebeu a “notícia de um movimento de tropas bárbaras pelo oriente”, o imperador “dispôs-se com denodo a preparar a campanha contra os persas, afirmando que ainda lhe estava reservado conquistar uma vitória contra aquelas gentes. Pôs em marcha, então, o corpo

expedicionário”. Obter a aprovação dos bispos era uma parte essencial da operação, pois estava “preocupado pela necessidade de que o acompanhassem na qualidade de imprescindíveis coadjutores no cuidado da sagrada liturgia”. De sua parte, os bispos declararam entusiasmadamente que “seguiriam com ele e que, de modo algum, queriam estar ausentes da mobilização. Pelo contrário, combateriam em seu flanco com orações elevadas ao Altíssimo. Isso lhe satisfez sobremaneira, prosseguindo, então, a expor-lhes o plano de marcha”. Para providenciar um lugar para seu ministério, ele “ordenou que se fizesse uma tenda de grande esplendor, no formato de uma igreja, para seu uso próprio na guerra que se aproximava. Com isso, ele quis se unir aos bispos nas orações a Deus, de quem procedem todas as vitórias”.^[799]

A morte de Constantino, em 337, na Nicomédia, interrompeu o que poderia ter sido sua mais importante campanha. Sapor não perdeu tempo em tomar vantagem da situação: ele devastou a Mesopotâmia e, daí, sitiou Nísibis^[800] por dois meses, ao cabo desses, a cidade se rendeu. O único descendente de Constantino que tentou ressuscitar o esforço foi Juliano, mas morreu de hemorragia decorrente de um ferimento de lança, após ter seu ataque às muralhas de Ctesifonte repellido. Em 363, Sapor II forçou Joviano, sucessor de Juliano, a fazer grandes concessões: os territórios retornaram à situação anterior a Galério — ou seja, Roma concedeu cinco regiões e quinze

fortes aos persas — além de Joviano prometer não mandar auxílio a Ársacres II, rei da Armênia.^[801]

DEUS E IMPERADOR

A conquista de Constantino não realizada da Pérsia se parece com qualquer aventura romana, motivada por um frenesi sacrificial por honra, vingança e o desejo de manter os inimigos em seus lugares. No entanto, há indícios de que as coisas mudaram entre 306 e a década de 330. Algum tempo antes, Constantino havia escrito, de seu próprio punho, uma carta “indireta, alusiva e com tato”^[802] a Sapor.^[803] Tratando o rei persa como “irmão meu”, ele resumiu a “santíssima religião”, que lhe havia proporcionado o “conhecimento do Deus santíssimo”. Tendo em comum com a prática zoroastriana dos persas a ausência de sacrifícios, Constantino enfatizou que “o Deus que invoco de joelhos” fica horrorizado com “o sangue dos sacrifícios” e aparta-se de seus “odores repugnantes e abomináveis”. O sacrifício que ele deseja é “uma mente pura e uma alma sem mácula”, que se manifestam em “atos de virtude e piedade”. “Ele ama os mansos”, continuou Constantino, “odeia os turbulentos [...] desbarata toda sorte de prepotência arrogante, extirpa os que se exaltam em caprichos iracundos, mas retribui segundo seu mérito aos humildes e resignados”.

O propósito da carta era o de aconselhar Sapor sobre como lidar com a numerosa comunidade cristã em seus

domínios. Constantino havia sido uma testemunha ocular de “como acabavam os que, até há bem pouco, assediam o povo consagrado a Deus com éditos iníquos”. Alertou, portanto, a Sapor que não seguisse os exemplos daqueles. Tudo segue “bem feito e sem falta” quando os homens seguem a lei de Deus e reconhecem que Deus está atuando mediante sua Igreja, labutando para “atrair todos para si”. Ele expressou alegria em saber que a Pérsia estava cheia de cristãos, encerrando a carta com uma oração para que “te suceda a ti, como a eles, o melhor e do melhor modo”, a fim de que “experimentes a misericórdia e favor desse Deus, que é o Senhor e Pai de todos”.

Já houve quem chamasse essa carta de Constantino de um “alerta velado”^[804] e a interpretasse como uma provocação, uma ameaça e um sinal da crença de que ele, enquanto imperador romano, tinha responsabilidade por todos os cristãos. As políticas persas de Constantino produziram efeitos negativos. Ele iniciou sua campanha final quando uma delegação da Armênia visitou Constantinopla, em 336, para pedir ajuda contra um golpe persa. Desde a conversão do rei armênio Trdat^[805] (Tirídates III), em 314, a Armênia era oficialmente cristã — e de um modo até mesmo mais explícito que o Império Romano sob Constantino. Na década de 330, os persas sob Sapor II invadiram, capturaram e cegaram a Tigranes VII, rei armênio,^[806] colocando o irmão de Sapor II, Narses, no trono armênio. Constantino reagiu rapidamente. Ele designou a Hanibaliano, seu sobrinho, como “rei dos reis”, dando-lhe

autoridade sobre a Armênia e o Ponto.^[807] Tal qual em sua carta, seus preparativos para a guerra contra a Pérsia intencionavam, dentre outras coisas, a defesa de um povo cristão. Quando Constantino morreu, antes de a campanha poder ser iniciada, Sapor iniciou uma violenta perseguição aos cristãos devido à sua suspeita de que os cristãos persas estavam aliados a Roma. Como resposta a isso, os cristãos persas mantiveram-se distantes da ortodoxia dominante no Ocidente.^[808]

Mesmo assim, não consigo concordar que a carta endereçada a Sapor tinha a intenção de ser uma provocação. Constantino, sim, deu um aviso a Sapor, mas acerca do juízo divino, não que ele pessoalmente se vingaria dele se decidisse atacar cristãos. Na conclusão, Constantino fez um “apelo”, convidando-o para proteger os cristãos e para se juntar a ele em adoração ao altíssimo Deus, o Deus dos cristãos. Herman Dorries resume a mensagem da carta como um convite para compartilhar da bênção da cristianização: “o que a verdadeira fé havia feito pelo Império Romano”, incentivou Constantino, “ela poderia também fazer pelo Persa”. Foi um movimento diplomático sem precedentes: um imperador romano que “atribuía seu sucesso à assistência divina [...] convidou seu único inimigo formidável para partilhar desse auxílio”. Mais amplamente, a carta revela como Constantino havia se distanciado da teologia política da Tetrarquia. Para Diocleciano, “religião e nação eram a mesma coisa”; para Constantino, havia uma unidade potencial — até mesmo entre Oriente e Ocidente,

entre a Pérsia e Roma — que transcendia fronteiras e interesses nacionais.^[809] Dorries diz que Constantino escreveu a Sapor como se um político moderno revelasse ao rival o segredo da bomba atômica.^[810]

A carta de Constantino para Sapor não foi uma anomalia isolada. Os panegiristas falavam ao imperador o que pensavam que ele queria ouvir. Foi um sinal da “mudança constantiniana” (apesar de não ser a que Yoder identifica) quando o panegirista Nazário se recusa a dizer ao imperador, em 317, que ele era um deus; em vez disso, ele se referiu ao “Deus que governa todas as coisas e nos olha de cima”, além de outras referências atrapalhadas a um Deus que ele não conhecia.^[811] Nazários ainda rememorou a conquista de Constantino da Itália e listou alguns povos francos que haviam sido subjugados pelo imperador: “brúcteros, camavos, queruscos, lanciones, alamanos, tubantes”.^[812] Mas essas conquistas foram colocadas num lugar diferente e incerto da teologia do império.

Nós sabemos que algo mais do que apenas uma mudança, algo mais próximo de uma revolução, aconteceu quando Eusébio, na *tricennalia* de Constantino, declamou um panegírico que explicitamente lembrava o imperador de que ele era apenas um *homem*. Metade da oração de Eusébio foi teologia, mas a parte que se dirigia ao imperador seguiu o estilo helenístico de teoria da soberania ao subordinar Constantino ao Deus cujo governo ele buscava espelhar. Não era apenas a autoridade de

Constantino que derivava de Deus, mas também todas as suas virtudes imperiais. Se ele era sábio, bom e justo, era por participação, por possuir “comunhão com a perfeita Sabedoria, Bondade e Justiça”.^[813] Eusébio elogiou Constantino por não oferecer sacrifícios a Deus — “sem sangue e matança”, sem fumaça para “propiciar divindades infernais” — mas, antes, o sacrifício de uma mente pura, da imitação da “divina filantropia” em “atos imperiais”. Sobretudo, ele se apresentava: “inteiramente devotado a Ele, dedicando-se como uma nobre oferenda, uma primícia do mundo, cujo governo está confiado a sua autoridade”.^[814] Eusébio celebrou as vitórias desde que “o Todo-Poderoso Soberano [...] fê-lo vitorioso sobre todo inimigo que perturbou a paz”,^[815] mas as virtudes celebradas não eram as virtudes militares tradicionais; antes, era o desprezo pela “soberania terrena” sobre “um domínio pequeno e fugaz”, desprezo pela “vestimenta trançada a ouro e flores”, autocontrole com comida e vinho, castidade.^[816] Eram idos os tempos de celebração da crueldade e terror, do endosso à fama e ao orgulho, do aparato sacrificial do sistema imperial romano de honra. Yoder alega que, sob o sistema de Constantino, era esperado que as autoridades cristãs agissem como autoridades não cristãs e aceitassem os limites “naturais” de sua vocação.^[817] Entretanto, o teólogo constantiniano por excelência, Eusébio, fez exatamente o que Yoder disse que ninguém fez (e mais um pouco). Yoder fez a surpreendente alegação de que, sob o sistema de Constantino, nunca se poderia pedir de César que vivesse

como um cristão, visto que o evangelho não contém regras éticas para autoridades.^[818] Mas Eusébio esperava, sim, que Constantino agisse como um cristão. Inclusive, não foi raro que governantes dos subsequentes séculos “constantinianos” vivessem como monges.

Eusébio manteve a mesma perspectiva de império e imperador no *Vita Constantini*. Ele mencionou as conquistas de Constantino de passagem, sempre ressaltando — com ecos bíblicos adequados — a *pietas* de Constantino e sua mansidão semelhante à de Moisés, enquanto bárbaros eram trazidos sob seus pés.^[819] Ele derrotou Licínio, mas Eusébio não diz nada sobre táticas e menos ainda sobre a batalha — essa informação nós temos que obter de Zósimo. Em vez disso, ele registrou a oração que os soldados de Constantino faziam antes da batalha.^[820] Constantino proibiu imagens de si dentro dos templos, rejeitou sacrifícios oferecidos a ele e entrou em batalha usando uma cruz em seu escudo e atrás de um estandarte que é, explicitamente, um símbolo cristão.^[821] Um lampejo da velha ideologia aparece quando Eusébio relembra como Constantino atacou os cítios porque não conseguia mais suportar a “indignidade” de lhes pagar tributo, mas teve a audácia de combinar essa motivação bem romana com uma referência à “confiança no auxílio do Salvador”.^[822] Mesmo isso, contudo, está no lado oposto do abismo da teologia imperial padrão, segundo a qual o imperador *era* o *soter*, ao invés de depender do Salvador.^[823]

NÚCLEO DA HISTÓRIA

Thomas Heilke caracteriza a teologia imperial de Eusébio como uma forma de constantiniano, a subserviência do cristianismo ao império. Anteriormente a Constantino, Heilke defende, o soberano era “um agente com um papel específico segundo a boa ordem social”. Na ideologia de Eusébio e Lactâncio de império cristão, por contraste, o soberano se torna um “representante da ordem cósmica” de tal modo que “a soberania terrena imita a celestial”. Na verdade, Eusébio fazia com frequência precisamente o oposto daquilo que Heilke alega: sua “Oração” e *Vida* não fizeram a igreja subserviente ao império, nem acomodaram a fé cristã ao sistema de honra sacrificial; antes, elas adequaram o imperador a um arcabouço cósmico cristão. Como o próprio Heilke diz ao resumir a análise do cristianismo feita por Eric Voegelin, “a soberania secular, segundo começa a emergir dos panegíricos de Eusébio e Lactâncio, torna-se uma função explicitamente cristã, de tal modo que, até o século IX, sua ‘função real’ está integrada ‘à ordem da carismata’”.^[824]

Teria Eusébio se tornado “constantiniano” ao identificar o imperador como “o principal portador de significado na história”?^[825] Pode parecer que sim, mas o fato de que ele deu um passo sem precedentes ao escrever a história *da igreja* sugere que não. Cronistas anteriores escreveram sobre batalhas, reis e guerreiros, mas a espinha dorsal da

história de Eusébio foi uma lista cronológica de bispos.^[826] Mesmo quando escreveu sobre Constantino, ele enfatizou a piedade dele, não as proezas. A escrita da história havia sido batizada.

Prudêncio (c. 348-413) deu uma expressão poética a uma teologia de império semelhante. A história de Roma não era a narrativa mestra da história. Tratava-se, em vez disso, da história fio estruturada pelos episódios bíblicos de criação, queda, redenção e juízo. No entanto, Roma, como qualquer outro povo, tinha seu lugar dentro da narrativa. A Roma pagã funcionava tipologicamente como “todos os reis, profetas, juízes e soberanos [...] que não cessaram de representar a forma da cruz”.^[827] Os soberanos forneciam vários bens a seus súditos, portanto, cristãos intercediam pelo imperador para que “suas formações de batalha fossem bem-sucedidas e para que, uma vez tendo subjogado a seus inimigos, pudessem governar um mundo pacífico com leis”.^[828] Voz solitária durante os quatro primeiros séculos, Prudêncio chegou a sugerir que Cristo, não Rômulo, era o verdadeiro fundador de Roma (*autor horum moenium*). Como consequência, os cristãos herdavam legitimamente o que seu Senhor havia fundado. O que abrangia esse endosso de Prudêncio a um império cristão era a insistência dele de que a conversão era a chave da política cristã e da renovação de Roma após Constantino. A paz, escreveu ele, era o verdadeiro sacrifício: “Aquele que quiser adorar a Deus/ apropriadamente com oferendas queimadas, que oferte, sobretudo, paz./ Nenhum

sacrifício é mais doce para Cristo; apenas esse presente o agrada com um puro/ aroma, quando ele vira seu rosto para o santo altar”. [\[829\]](#)

Agostinho e Eusébio tinham a mesma perspectiva, pelo menos, neste ponto: as virtudes que fazem um imperador digno do título de “o Grande” não são amor pela honra, proeza em batalha ou crueldade sanguinária. Antes,

Nem nós chamamos felizes a alguns imperadores cristãos lá porque reinaram por muito tempo e legaram, após uma plácida morte, o império aos filhos, ou domaram os inimigos da República, ou conseguiram prevenir e reprimir os cidadãos que contra si se rebelaram. Estas e outras dádivas ou consolações desta vida atribulada, também certos adoradores dos demónios mereceram recebê-las sem pertencerem, como aqueles pertencem, ao reino de Deus; — e Deus assim o decidiu na sua misericórdia para que os que n’Ele crêem não as desejem como se elas fossem o Bem Supremo.

Mas chamamos-lhes felizes

- se governarem com justiça;
- se, no meio das palavras dos que os põem nas alturas e das homenagens dos que os saúdam com demasiada humildade, eles se não orgulharem, mas se lembrarem de que são homens;
- se submeterem o seu poder à majestade de Deus a fim de dilatarem ao máximo o seu culto;
- se temerem a Deus, O amarem e O adorarem;
- se mais amarem esse reino onde não temerão terem rivais;
- se forem lentos a punir e prontos a perdoar;
- se exercerem a sua vindicta pela obrigação de governarem e de protegerem a República, e não para cevarem os seus ódios contra os inimigos;
- se concederem o perdão — não para deixarem o crime impune, mas na esperança de uma emenda;

- se, muitas vezes constringidos a tomarem medidas severas, as compensarem com a brandura da misericórdia e a largueza dos benefícios;
- se neles a luxúria for tanto mais castigada quanto mais livre possa ela ser;
- se preferirem dominar as suas paixões depravadas a dominar quaisquer povos;
- se tudo isto fizerem, não pelo ardente desejo de vanglória mas por amor à felicidade eterna;
- se não forem negligentes em oferecer pelos seus pecados, ao seu verdadeiro Deus, um sacrifício de humildade, de propiciação e de oração.

Tais imperadores cristãos dizemos nós que são felizes, por ora, na esperança, e depois, na realidade, quando chegar o reino que aguardamos. [\[830\]](#)

Ao invés de encaixar a igreja numa grandiosa narrativa romana de *imperium*, Eusébio estava tentando encontrar um lugar para o império dentro da história cristã. Ele pode ter sido exagerado ou, pior, pode ter sido nada mais do que um bajulador da corte tentando ficar nas boas graças do imperador. Não acho que tenha sido isso. Mesmo que tivesse sido, uma vez que os panegiristas declamavam ao imperador o que ele queria ouvir e se pudéssemos ter certeza de que Constantino não era o homem que Eusébio dizia que ele era, podemos pelo menos concluir que o imperador que Eusébio descreveu era o que o imperador Constantino *aspirava* ser. Mesmo que não acreditemos numa única palavra que Eusébio tenha dito acerca do imperador, ele lhe entregou uma visão dramaticamente nova de caráter e conduta imperial.

QUEDA DA IGREJA?

Não obstante, ainda se tratava de um império e aí estava o atrito.^[831] Se é um império, independentemente de quão bom cristão o imperador seja, não é coisa boa.

Pelo menos, essa é a opinião de muitos pensadores cristãos. Yoder e outros críticos teológicos de Constantino têm três críticas principais contra ele e o constantinianismo em relação a seu imperialismo. Principal e primeiramente, o constantinianismo é simplesmente a identificação de nação ou império com os propósitos de Deus. Ao identificar erroneamente o local da ação de Deus na história — o cristianismo atribui à igreja, mas o constantinianismo atribui ao príncipe, império ou nação — os constantinianos operam sob a premissa de que “uma nação ou povo ou governo podem representar a causa de Deus contra outros povos, os quais, sendo maus, precisariam ser subjugados”.^[832] Isso seria “heresia” eclesiológica e escatológica; eclesiológica devido à igreja ser absorvida por um sistema mundano, escatológica porque a comunidade escatológica (a igreja) seria absorvida pelo domínio deste mundo (o império), então a ordem escatológica seria trazida do futuro à era presente. Como resultado do colapso da identidade independente da igreja e da fusão entre *Romanitas* e *Christianitas*, a missão da igreja é profundamente distorcida após Constantino.

Em segundo lugar, a sucumbência ao constantinianismo representa a migração de uma posição

anterior contrária ao império.^[833] Anteriormente, a maioria dos cristãos teria concordado com a aguda antítese de Tertuliano: “uma alma não pode estar em dívida para com dois, Deus e César”.^[834] Orígenes, Tertuliano e Cipriano acreditavam que o império era “diabólico”.^[835] Não obstante, algo nos séculos II e III estava mudando. Os cristãos estavam se acomodando ao mundo romano, o que era evidenciado na importância que os apologistas davam ao mundo descrente, sua cultura e seus padrões de pensamento e linguagem. Havia sinais de “lealdade imperial infiltrada”.^[836] Após Constantino, essa lealdade deixou de se infiltrar e passou a galopar, pois os cristãos passaram a achar fácil servir a ambos, Deus e César, até mesmo — e aqui está a terceira crítica de Yoder — quando ele ordenava que cristãos matassem. Yoder argumenta que os cristãos primitivos eram unanimemente contrários ao serviço militar realizado por cristãos. Durante os séculos II e III, os cristãos começaram a se alistar nas forças armadas, lentamente se aclimatando ao uso da violência. Era errado, era apostasia, mas havia uma “crescente tolerância à apostasia”, então, apesar de ninguém aprovar a presença deles no exército, “não foram excomungados”.^[837] Assim, Constantino abriu as comportas e veio a simbolizar, para Yoder e seus seguidores, a transição da igreja dos mártires — prontos a morrer ao invés de matar — à igreja dos cruzados — prontos a esmagar crânios árabes ao brado de *Iesu Dominus*.

Como nos capítulos anteriores, meu interesse aqui é histórico, não teológico.^[838] Entendo que isso não chega ao cerne dos pensamentos de Yoder. Ainda assim, fazer as perguntas históricas é importante, visto que a teologia de Yoder está profundamente ligada com um relato da história cristã. Se ele se equivocou acerca desta, isso lança dúvidas sobre sua teologia.

Abordando as críticas de Yoder na ordem reversa, os capítulos seguintes põem uma série de questões: primeiro, no próximo capítulo, a igreja primitiva era de fato unânime em se opor a cristãos servirem no exército? Houve uma mudança na atitude dos cristãos sobre a guerra e a violência com a ascensão de Constantino ao trono? Se sim, que tipo de mudança foi essa e o que a motivou? Depois, no capítulo 13: os cristãos primitivos realmente se opunham ao Império Romano e houve uma mudança dramática do século II para o século IV? Finalmente, também no capítulo 13: teriam os cristãos romanos identificado tanto a igreja com o império que eles ignoraram ou desprezaram os bárbaros que o rodeavam?

Em todos os pontos, Yoder consegue apontar evidências para apoiar suas alegações, fornecendo também, às vezes, um novo e provocativo arcabouço para lidar com uma questão. No entanto, conforme demonstro nos próximos capítulos, suas alegações — enquanto alegações históricas — são por vezes questionáveis, por vezes tão simplistas que chegam a ser enganosas, por vezes enviesadas, por vezes simplesmente erradas.

12. IGREJA PACIFISTA?

Concernente àqueles que abaixam suas armas em tempos de paz, resolve-se que eles sejam excluídos da comunhão.

Cânones do Concílio de Arles, 314

A fé cristã chegou ao mundo com uma mensagem da paz.^[839] Quando Jesus nasceu, anjos desceram cantando “paz na terra aos homens a quem Ele quer bem”. Jesus, o Príncipe da Paz, pregou uma mensagem antizelote de reconciliação e de renúncia à vingança. Aos olhos de alguns intérpretes da mensagem de Jesus, o “dar a outra face” substituiu o “olho por olho” da Torá como a regra para os cristãos. Embora Paulo tenha reconhecido que as autoridades civis foram estabelecidas por Deus e que elas faziam algum bem, a relação de cristãos com o Estado era, argumenta-se, principalmente de antagonismo e inimizade.

Os primeiros pais enfatizaram que o evangelho trouxera paz onde quer que tenha se firmado. Justino mostrou ao judeu Trifão o fato de que humanos “que eram cheios de guerra, massacre mútuo e todo tipo de iniquidade haviam, pelo mundo todo, convertido nossas armas de guerra: as espadas em arado, as lanças em foice”. No lugar da guerra, “cultivamos piedade, justiça, filantropia, fé e esperança, as quais obtemos do próprio Pai mediante aquele que foi crucificado”.^[840] Ele retornou a esse tema em sua primeira *Apologia*, notando os efeitos radiadores da piedade de Jerusalém até os confins da terra. “Com efeito,

de Jerusalém saíram doze homens pelo mundo”, escreveu, “e estes ignorantes e incapazes de eloquência; todavia, pela força de Deus, persuadiram todo o gênero humano de que haviam sido enviados por Cristo para ensinar a todos a palavra de Deus”. Como resultado, “nós, que antes nos matávamos mutuamente, agora não só não fazemos guerra contra os nossos inimigos, mas também, por não mentir nem enganar os juizes que nos interrogam, morremos felizes de confessar a Cristo”. Ele comparou o compromisso dos mártires ao de filhos e soldados leais: “Seria ridículo que os soldados que se contratam convosco e se alistam em vossas bandeiras pusessem a lealdade para convosco acima de sua própria vida, acima dos pais, pátria e tudo o que lhes pertence, embora nada de imperecível lhes pudésseis oferecer, e nós, que amamos a incorrupção, não suportemos tudo a troco de receber o que esperamos daquele que tem poder para no-lo dar”.^[841]

Os cristãos eram claramente exortados a amar seus inimigos, o que incluía submeter-se de bom grado aos poderes políticos. Não obstante, Yoder diz que os cristãos primitivos jamais considerariam exercer esse poder eles mesmos, além de terminante e explicitamente se recusarem a participar da violência do Estado. Segundo Yoder, isso não é capitulação, mas uma revolucionária “livre subordinação”, que desata os nós do poder. Tampouco se configura um posicionamento apolítico: submeter-se às autoridades por amor a Jesus, o rei de toda a criação, é um posicionamento

político radical, que desafia as reivindicações ao poder tão completamente quanto qualquer revolução violenta.

Yoder defende que a igreja “caiu” desse evangelho de paz para o endosso à violência e à guerra, o que é uma dimensão importante da apostasia constantiniana, mas, segundo Yoder, não a principal.^[842] Yoder não insiste no termo “pacifista” para descrever a visão da igreja primitiva, sugerindo que muito do debate sobre o pacifismo da igreja primitiva entrega-se a “subterfúgios semânticos”. Em vez disso, ele declara que “os cristãos rejeitavam as guerras de César”, o que descreve como “um fato que nenhum historiador nega”. O debate, portanto, seria, segundo ele indica, apenas “sobre por que eles agiam assim”.^[843]

Yoder tem em mente obras de história como a de John Helgeland, que conclui que “praticamente não há evidência dos Pais que apoie o argumento de que a igreja primitiva negava o alistamento sob o argumento de que matança na guerra fosse oposta à ética cristã”. Após negar o pacifismo desse modo, acrescenta que “o argumento pacifista é uma construção artificial”, que rearranja fragmentos patrísticos “de um modo que nenhum dos Pais conseguiria ter feito”. Depois de seu exaustivo exame, Helgeland não encontra “nenhuma declaração inequívoca para apoiar” o pacifismo, além de “certamente nenhuma de extensão que chegue a um parágrafo”.^[844] A questão, para Yoder, é que estreitar a definição de pacifismo faz perder a perspectiva do panorama geral. Ele argumenta que os cristãos primitivos podem não ter apresentado uma ética pacifista pronta, mas

ainda podemos falar em termos gerais de uma “rejeição cristã primitiva das guerras de César”.^[845] O meu uso do termo *pacifista*, ao longo deste capítulo, reconhece a observação de Yoder. Estou usando-o, num modo geral, em referência ao simples fato de oposição cristã à violência e à guerra, não para denotar um raciocínio específico para essa oposição. Assim, independente de seus motivos, é “pacifista” qualquer Pai da Igreja que condena toda e qualquer participação cristã na guerra ou em serviço violento para o Estado.

A utilidade da formulação de Yoder — “rejeitar as guerras de César” — é questionável. Para começo de conversa, ela é ambígua. “Rejeitar as guerras de César” significa que os cristãos se recusaram a lutar ou que se recusaram a apoiar as guerras de César de todo e qualquer modo? Um cristão que ore pelo *sucesso* das guerras de César, mas se recuse a lutar pessoalmente, está “rejeitando as guerras de César”? E quem é César? “César” seria qualquer governante político? Qualquer governante pagão? Como veremos a seguir, essa é uma questão central para se poder analisar a visão da igreja primitiva sobre a guerra. Se os cristãos primitivos se opunham às guerras por serem de “César”, o que aconteceria se fossem convencidos (corretamente ou não) de que as guerras não eram mais de César, mas de Cristo? Eles ainda as rejeitariam? Ou Yoder considera *todas* as guerras como sendo de César e, portanto, ilegítimas para cristãos? Yoder quer subordinar a questão do porquê àquilo que alega ser a visão

universalmente aceita, a de que cristãos se opunham às guerras de César, mas o “porquê” não pode ser posto de lado tão rapidamente. Para poder defender sua posição da “mudança constantiniana”, Yoder tem que provar não somente que os cristãos rejeitavam as “guerras de César”, mas também que teriam rejeitado a guerra independentemente de quem fossem.

Yoder sabe que a mudança por ele descrita não ocorreu de uma só vez no século IV, mas essa admissão não o livra do gancho histórico. Debater sobre a cronologia da coisa não resolve o assunto. Não importa *quando* a mudança aconteceu, mas, se aconteceu, ela tem de ter ocorrido *em algum momento*. Isso é crucial, se Yoder quiser apresentar um relato coerente da “heresia constantiniana”. Ele argumenta que a igreja era unanimemente pacifista (ou quase) e que os cristãos que servissem no exército teriam sido excomungados. Depois, argumenta que a evidência da presença de cristãos no exército em meados do século II representa uma acomodação ao mundanismo, um sinal de desvio e, em última instância, de apostasia. Finalmente, alega que Constantino consolidou e institucionalizou esse desvio numa apostasia de séculos de duração. No entanto, se a premissa inicial for falsa e a igreja não tiver sido uniformemente pacifista, então, os outros estágios do argumento colapsam.

Para analisar a evidência de uma mudança, precisamos examinar o antes e o depois. O que os cristãos pensavam e diziam sobre o serviço militar antes do advento do

“constantiniano” e o que passaram a dizer de diferente, se o disseram, depois? Mais especificamente, os cristãos primitivos que escreveram sobre o assunto assumiram uma posição pacifista? Se sim, quais foram os motivos? Por outro lado, teriam os cristãos se tornado belicosos sedentos por sangue após Constantino? Ou conseguimos encontrar tanto compromisso com o Sermão do Monte entre os teólogos “constantinianos” como entre os teólogos anteriores a Constantino?^[846] Igualmente importante, como os cristãos *agiram* em relação ao exército romano antes de Constantino? Afinal de contas, independentemente de quão vigorosamente intelectuais como Orígenes e Tertuliano se opuseram ao serviço no exército, por quaisquer motivos que fossem, é perfeitamente possível que eles representassem uma minoria articulada da qual foram considerados porta-vozes apenas por terem possuído os recursos para falar. O que pensaram os inúmeros e esquecidos pastores anônimos? Como trataram os soldados convertidos que apareciam querendo comungar da Eucaristia com eles? Temos pouca evidência de um jeito ou de outro, mas essa escassez de provas é crucial. Como podemos concluir qualquer coisa sobre o que os cristãos “pensavam e faziam” quando dependemos de tão pequeninos fragmentos de evidência existente?^[847]

Meu argumento não tem o mesmo ônus que o de Yoder, o qual só terá razão se ele puder provar um alto grau de consenso entre cristãos a favor do pacifismo. Afortunadamente, meu argumento não tem que saltar uma

barra tão alta. Se eu puder demonstrar que há evidências de que a igreja pré-constantiniana uniformemente reconhecia a legitimidade da participação de cristãos no exército, então, claro, terei mostrado que não houve nenhuma mudança do tipo que Yoder alega. Pode ainda ter havido uma mudança, como seria de esperar quando um cristão professante está no comando do exército e do império, mas não é a mudança fundamental de que Yoder fala. No entanto, para estabelecer meu caso, não *tenho* que provar que a igreja reconhecia unanimemente a legitimidade da guerra e da violência; só preciso mostrar que havia diversidade ou ambiguidade. Se a igreja não possuía uma posição única nesses assuntos antes da “mudança constantiniana”, então, é possível que, após Constantino, a igreja apenas tomou uma vertente de ensino anterior, a vertente que teria sido considerada a mais relevante, dadas as alteradas circunstâncias políticas. Novamente, isso seria uma mudança, mas seria uma mudança interna de ênfase, uma vez que a igreja aplicava os ensinamentos de Cristo a um novo conjunto de responsabilidades, não uma queda da graça. Isso não apenas é possível, mas, como argumentarei, é exatamente o que aconteceu.^[848]

O argumento de Yoder depende de drama: o drama da queda de um paraíso pacífico primitivo. Para provar que uma mudança aconteceu, Yoder precisa encontrar um ponto de partida — um primeiro ato onde cristãos sejam exclusivamente ou predominantemente pacifistas contrários

às forças armadas — para daí mostrar que, algum tempo depois, deixaram de ser pacifistas. Ele consegue fazer isso? A resposta é, definitivamente, não.

ANTES DE CONSTANTINO

Os cristãos são chamados para manifestar e buscar a paz de Cristo, o que significava, para alguns escritores cristãos primitivos, que isso implicava diretamente que a vida pública e, particularmente, a vida marcial estavam fora de limites. Atenágoras disse que os cristãos “nunca revidavam, não procuravam a lei quando eram roubados; eles davam o que deles se pedia e amavam seus próximos como a si mesmos”.^[849] Tertuliano (c. 160–c. 220) não permaneceu consistente ao longo de sua carreira. Como veremos no capítulo seguinte, no início de sua carreira, ele articulou uma teoria de império que antecipou Eusébio, mas, mesmo antes de sua *Apologia* pré-montanista, argumentou que cristãos haviam posto à morte “todo ardor na busca de glória e honra” e, assim, “não tinham nenhum estímulo insistente para tomar parte em suas reuniões públicas”. Na realidade, nada era “mais inteiramente alheio a nós do que assuntos do Estado” (*nec ulla magis res aliena, quam publica*).^[850] Orígenes admitia que coerção pública e violência geravam algum bem público, mas não encontrava nisso um endosso ao poder político como tal. Um criminoso poderia ser condenado a “trabalhos públicos úteis à comunidade” enquanto, de fato, poderia vir a estar

“envolvido numa atividade abominável, a qual nenhuma pessoa de sã consciência aceitaria executar”. Assim, governantes maus poderiam também “contribuir para o bem como um todo, enquanto eles, de si mesmos, estariam entre os maus”, mas isso não seria motivo para se juntar a eles. [\[851\]](#)

A participação de cristãos no exército romano, contudo, é mais difícil de julgar. O Novo Testamento inclui relatos de centuriões convertidos (Mateus 8.1-13, talvez Mateus 27.54 e Marcos 15.39, Atos 10 e 11) e de soldados que buscaram o batismo de João (Lucas 3.14). Ministras para representantes do estamento romano era parte do programa antizelote de Jesus, incluindo coletores de impostos e soldados. Após o Novo Testamento, não temos evidência nenhuma antes do período de 170-180. [\[852\]](#) A total ausência de evidência é importante. Entre o Novo Testamento, onde encontramos evidência explícita de cristãos no exército romano, e o final do século II, não escutamos *nada* sobre soldados cristãos. Nós poderíamos preencher esse vazio silencioso dizendo que, após os eventos relatados no livro de Atos, nenhum soldado se converteu e nenhum cristão alistou-se no exército; ou podemos preenchê-lo, presumindo que o padrão que encontramos nos evangelhos e em Atos continuou até que nova evidência surja. A falta de evidência dá igual suporte a ambas as alternativas. No entanto, eu acredito que um modo de preencher esse vazio é mais plausível que o outro. Não obstante, a *única* coisa que podemos concluir com

certeza é que não sabemos se a igreja dos dois primeiros séculos foi pacifista em sua prática. Porquanto não sabemos sobre a prática da igreja, não podemos saber sobre suas convicções. Os poucos escritores cujas palavras dos primeiros séculos foram preservadas falam contrariamente à participação cristã, mas teriam essas convicções respaldo dentre a maioria dos cristãos? O que os pastores locais diziam? Não temos como saber.

Após a metade do século II, há bastante evidência de cristãos no exército. Da acusação de Celso de que os cristãos deixariam o imperador e o império indefesos, podemos inferir que ele não conhecia nenhum cristão no exército romano,^[853] contudo, nas últimas décadas do século, sabemos com certeza que havia. Quando Marco Aurélio estava lutando contra os germânicos e os sármatas no fim do século II, o exército ficou sem água. Soldados cristãos “puseram seus joelhos no chão” para orar e, logo mais, “um furacão punha em fuga e aniquilava os inimigos, enquanto que a chuva caía sobre o exército dos que haviam invocado o socorro divino e o reanimava quando já estava todo ele a ponto de perecer pela sede.”^[854] Um punhado de inscrições em tumbas de soldados cristãos anteriores a Constantino sobrevivem até hoje, as quais não apenas mostram que havia cristãos no exército romano, mas também “provam que as comunidades cristãs desses homens não proibiam o registro de suas profissões militares em suas tumbas”.^[855] As variações regionais eram importantes. A oposição ao serviço militar era mais

prevalecente no seguro “interior da *Pax Romana* e menos prevalecente nas províncias da fronteira, ameaçadas pelos bárbaros”. A exceção a essa regra generalizada era Roma, onde a igreja era mais tolerante do serviço militar do que nos outros lugares. O Oriente Helênico, baseado em Alexandria, era o mais rigidamente oposto ao serviço militar.^[856]

Tertuliano fornece evidência direta e indireta da participação de cristãos no exército, no início do século III. Seu tratado sobre a coroa militar foi inspirado por um relato de um martírio militar.^[857] Além disso, em sua primeira *Apologia*, na qual respondeu à acusação de que os cristãos mantinham-se indiferentes ao resto da humanidade, Tertuliano argumentou que os cristãos estavam em todos os lugares, “apesar de recentemente”: “cidades, ilhas, fortalezas, vilas, mercados, no próprio acampamento, tribos, companhias, palácio, senado, fórum”. Ele imediatamente acrescentou: “pois para quais guerras nós não estaríamos prontos, embora não desejosos, mesmo com forças desiguais, nós, que voluntariamente nos lançamos à espada, se em nossa religião não fosse considerado melhor morrer do que matar?”. Mas a declaração anterior mostra que nem todos os cristãos evitavam o serviço militar. O original de Tertuliano em latim é “*urbes, insulae, castella, municipia, conciliabula, castra ipsa, tribus, decurias, palatium, senatum, forum*”, sendo dois desses termos — *castella* e *castra* — referentes a bases ou fortalezas militares.^[858] Tertuliano acrescentou o enfático *ipsa* ao termo

castra, que significa “até mesmo em campos militares, o que capta o sentido e sugere que a acusação de insociabilidade da parte dos cristãos se concentrava em sua falta de vontade em lutar pelo imperador”.^[859] O fato de Tertuliano ter usado isso como parte de sua defesa do cristianismo indica que, nesse ponto de sua carreira, ele não era contra um certo nível de participação no exército.

No entanto, posteriormente, sua completa oposição ao serviço militar indica que Tertuliano estava lidando com cristãos reais que realmente ingressavam no serviço militar. “Inicialmente”, escreveu em seu tratado sobre a coroa militar, “é necessário examinar, imagino, se a milícia é algo inteiramente lícito aos cristãos”. Sua resposta foi que não era, mas a resposta negativa precisava ser argumentada. De sua argumentação apaixonada, fica evidente que alguns cristãos estavam dispostos a assumir o *sacramentum*: “Crês que é permitido a um cristão acrescentar ao juramento feito a Deus o juramento feito a um homem e comprometer-se com outro mestre quando ele estiver comprometido com Cristo? A abjurar pai, mãe, todo tipo de próximo que a lei recomenda honrar e amar depois de Deus?”. Se aos cristãos é vedado levar seus assuntos aos tribunais, “por acaso o filho da paz iria ao combate?”. Se os cristãos não devem se vingar pelas injustiças sofridas, “ele se valeria da corrente, da prisão, da tortura e da punição?”. Como é que um cristão poderia vigiar templos, proteger demônios nesse processo, portar uma bandeira ou receber ordens do imperador? “Será perturbado na morte pela trombeta do trombeteiro aquele

que espera ser despertado pela trombeta do anjo? Será queimado o cristão, por não queimar incenso aos deuses, segundo a disciplina do acampamento, a quem Cristou remiu da punição de fogo?” Segundo Tertuliano, “muitas outras ofensas estão envolvidas no desempenho do serviço militar”, mas estas deveriam ser suficientes para manterem os cristãos longe dele.^[860] Qual o intuito de todo esse fervor retórico, a não ser que alguns cristãos estivessem respondendo que sim? Longe de fornecer evidência para uma igreja universalmente pacifista, os escritos antimilitares de Tertuliano demonstram “uma divergência de opinião e prática cristãs” em sua época.^[861]

Tertuliano estava reagindo ao modo como muitos cristãos responderam às significativas mudanças na reputação e trabalho do exército romano. Durante os reinados imperiais de Sétimo Severo e Caracala, o poder estava migrando do Senado para o exército. O conselho de Severo a Geta e Caracala, seus filhos, em seu leito de morte, é provavelmente lendário, mas ele capta a mudança no equilíbrio de poder: “Concordem com seus soldados e os enriqueçam, então, poderão desprezar todos os demais”. Quartéis militares foram estabelecidos por todo o império. Os soldados nas fronteiras recebiam terras para si, então, muitos deles se estabeleceram ali e levaram uma vida mais de serviço local do que de campanhas militares. As regras de casamento para soldados foram suavizadas e “às famílias foi permitido viver dentro dos limites do acampamento”.^[862] À medida que o império foi se tornando

mais militar, o exército foi se tornando mais civil. A vida militar tornou-se mais atraente a cristãos no que ela foi se tornando mais estabelecida, desenvolvimento este que alarmou Tertuliano. Stephen Gero argumentou que isso explica a grande mudança de tom em seus escritos sobre o exército. Quando poucos cristãos eram militares, Tertuliano com alegria usava seus exemplos para marcar pontos apologéticos; quando os cristãos começaram a querer ingressar no exército, ele firmemente alertou contra os males do serviço militar.

Por volta do início do século IV, a participação cristã no exército era difundida, mas isso não implicava obediência cega. Alguns dos cristãos no exército romano se tornaram mártires. Um dos mais conhecidos ícones na arte ocidental é São Sebastião. Mantegna nos deu sua figura clássica esculpida: braços e pés amarrados a uma coluna nas ruínas de um templo, olhando tristemente para o céu e com flechas cravadas em seu torso e pernas. A representação de Carlo Saraceni, no século XVII, é mais suave, mais clínica, no que a figura se reclina como uma *pietà* erotizada e com uma única flecha cravada próximo a sua virilha. George de la Tour representa uma parte posterior da história, quando Santa Irene descobre que o mártir morto estava vivo. Em todas as pinturas, o santo cravado de flechas está quase nu, coberto apenas com um tecido, que é um sinal tanto de sua identificação com Cristo quanto de sua renúncia à vocação militar.^[863]

São Sebastião foi um dos muitos mártires militares da igreja primitiva, uma vítima, segundo a Lenda Dourada,^[864] do século XIII, do expurgo de Diocleciano.^[865] Pouco após seus amigos cristãos, Marceliano e Marcos, terem sido mortos, “acusou-se ao imperador que São Sebastião era cristão”. Diocleciano pôs-se em fúria: “Eu sempre te amei”, protestou, “e fiz de ti o mestre de meu palácio; como podes tu ter sido cristão em segredo contra minha saúde e contra os nossos deuses?”. Sebastião insistiu que adorava Jesus “por tua saúde e pelo Estado de Roma”, mas isso não apaziguou Diocleciano. Ele mandou que amarrassem Sebastião a uma coluna e ordenou que os arqueiros o alvejassem “até que estivesse cheio de flechas como um ouriço é de espinhos”. Ele foi deixado por morto, mas Irene o encontrou e restaurou-lhe a saúde. Ignorando o conselho de amigos para que fugisse, Sebastião pôs-se num local onde sabia que Diocleciano o veria. Quando Diocleciano o reconheceu, levou-o à prisão, onde ele foi morto a pedradas e atirado em “um grande esgoto”. Boa parte desse relato é lenda, mas a história central — de que Sebastião foi um soldado martirizado do exército de Diocleciano — é contada por Ambrósio no século IV.

Fora do Império, os cristãos estavam dispostos a usar de violência coerciva. Durante a perseguição de Daia, os cristãos da Armênia organizaram uma oposição armada e derrotaram o imperador romano perseguidor. Quando o “tirano” tentou forçá-los a praticar o sacrifício, os armênios, sendo cristãos e “zelosos de sua piedade para com a

Divindade”, passaram da condição de aliados para a de inimigos de Roma. Daia “foi derrotado na guerra contra os armênios, e os demais habitantes das cidades sob seu domínio foram afligidos pela fome e pestilência de um modo tão terrível que uma medida de trigo era vendida por 2500 dracmas áticas”.^[866] Os sírios de Edessa, conduzidos por seu rei cristão Abgar IX, se converteram no começo do século III, um século inteiro antes de Constantino, e é improvável “que o governante de uma província fronteiriça tenha abraçado a fé se, ao fazê-lo, isso implicasse em privá-lo de recursos militares”.^[867]

FORÇA POLICIAL?

Yoder reconhece que cristãos ingressaram no exército romano durante os séculos II e III, mas ele vê nisso um sinal de lenta intrusão do constantinianismo pré-constantiniano, do resvalar da igreja à acomodação e à apostasia. A participação cristã no exército no início é defensável porque ela não envolvia guerra, mas apenas responsabilidades de “polícia”. Ao comentar a declaração de Paulo de que governantes “não trazem debalde a espada”, ele argumenta que a espada em vista é mais “o símbolo da autoridade judicial” do que da pena de morte ou da guerra. Não era mais que “uma adaga longa”, mais um “símbolo de autoridade” do que a pistola de um policial ou uma espada longa. Ele admite que o governo romano não era nem “manso”, nem meramente simbólico, no entanto, insiste

que a força policial representada pela espada é estruturalmente diferente de uma força militar: “Na função de polícia, a violência ou ameaça é aplicada apenas à parte ofensora”, atividade essa que está sujeita a revisão por superiores. A guerra é diferente: na batalha, a força nunca é verdadeiramente comedida e não há autoridade para revisar as ações ou aplicar regras”.^[868]

A distinção de Yoder não se sustenta. Não obstante ser verdade, conforme Ramsay McMullen espirituosamente colocou, que muito soldados romanos passaram a vida toda no exército sem atacar com fúria, exceto na taverna, essa limitação de oportunidades para o exercício da violência tem pouco a ver com a distinção entre exército e polícia. Roma não apenas não tinha uma força “policial” distinta de sua força armada,^[869] mas, mais importante, essa distinção só cumpre a função que Yoder lhe atribui se ele estiver correto em presumir que “deveres policiais são pacíficos” e “deveres militares são violentos”. Na realidade, “o oposto é que pode ter sido verdade”, visto que “a vida dentro do império estava à altura da violência em suas fronteiras”. Os *frumentarii* eram os soldados “policiais” incumbidos de coletar impostos sobre a importação de trigo, mas eles “prenderam cristãos, espancaram padeiros de Antioquia e extorquiram dinheiro durante a fome”, além de terem sido “espiões políticos detestados”. Os *vigiles* eram os policiais e bombeiros da cidade de Roma, “mas, no ano de 270, eles romperam o cerco de Autun^[870] e pilharam a cidade”.^[871] Nenhum Pai da Igreja, pelo menos, jamais fez qualquer

distinção entre o trabalho policial e a guerra como modo de justificar participação cristã no serviço militar: “não há registrada nenhuma declaração de qualquer teólogo cristão — aliás, nem de mais ninguém — permitindo a cristãos serem policiais, mas não soldados”.^[872]

Além do mais, concentrar-se exclusivamente na participação cristã no exército romano faz perder o foco da importante dimensão das atitudes cristãs primitivas em relação à violência. Nem no mundo antigo, nem no mundo moderno, a violência esteve confinada ao seu uso autorizado pela polícia ou pelo exército. Os cristãos recorreram à violência um contra o outro, e contra os pagãos, com surpreendente regularidade. Embora Atanásio tenha sido inocentado da acusação de homicídio, ele nunca negou categoricamente o emprego de outras formas menores de intimidação e acoso. Donatistas militantes atacaram católicos no Norte da África, os quais reciprocaram a cortesia. Bispos e outros clérigos frequentemente agitavam multidões. No Oriente, monges militantes derrubaram altares pagãos e puseram um fim à sacrifcação. “Os monges cometem muitos crimes”, lamentava Teodósio.^[873]

Que fique claro que todos esses incidentes ocorreram após Constantino, e Yoder poderia talvez citá-los como mais uma evidência dos vis efeitos colaterais do constantinianismo. Entretanto, nenhum desses atos de violência foram encorajados pelo império, além de nenhum deles ter dependido da presença de um imperador cristão.

Minha ideia aqui não é endossar o vigilantismo monástico, o qual era frequentemente assustador. Tampouco a ideia é simplesmente mostrar que os cristãos primitivos — assim como cristãos medievais e modernos — frequentemente fracassaram em demonstrar a pacificação de Jesus. A ideia é: sem qualquer ajuda de Constantino ou de outros imperadores, os cristãos agiram com violência — “piedosos” monges e bispos, inclusive — e justificaram sua violência, o que sugere que a imagem de uma igreja primitiva universal e incondicionalmente compromissada com a paz é uma ilusão.

RAZÕES PARA A RENÚNCIA

Acima, eu apontei o esforço de Yoder em dissociar o serviço militar cristão do questionamento das razões para tanto. “Nenhum historiador nega” que a igreja primitiva “rejeitava as guerras de César”, ele argumenta, embora divirjam em seu relato das razões para essa rejeição. Além de eu já ter mostrado que a evidência é bem mais ambígua do que Yoder alega, também já sugeri que o “porquê” não pode ser dissociado da pergunta de fato. Se os cristãos realmente renunciaram ao serviço militar por causa do mandamento de Jesus para amar os inimigos, então, presumivelmente, eles teriam renunciado ao serviço militar, como Yoder, independentemente de quem fosse o chefe de Estado. No entanto, se os cristãos renunciaram ao serviço militar porque ele envolvia idolatria ou porque algumas ações militares eram particularmente injustas, talvez reconsiderassem se surgisse um Josias para derrubar as

imagens e altares. Como poderíamos esperar, os argumentos contrários ao serviço militar variavam.

Alguns apelaram diretamente ao exemplo e ensinamento de Jesus. Tertuliano apontou o caráter normativo dos evangelhos para tentar refutar o uso do Antigo Testamento em defesa da guerra. Sim, ele admitiu, “Moisés levou uma vara; Arão cingiu a couraça; João [Batista] vestiu o arnês; Josué, filho de Num, liderou um exército; o povo de Deus lutou”. No entanto, isso não seria argumento para embasar o envolvimento cristão na guerra: “Mas como lutaria o soldado, como serviria mesmo durante a paz, se ele não tem uma espada? O Senhor quebrou a espada. É bem verdade que os soldados foram até João e receberam de sua boca a regra a ser observada; é verdade que o centurião tinha fé; mas ainda assim, o Senhor, desarmando Pedro, desarmou^[874] todos os soldados. Nada que serve a um ato ilegal é legal entre nós”.^[875] Semelhantemente, Cipriano reconhecia que o ferro pode ser usado para fabricar armas de guerra, mas o fato de ele poder ser empregado assim não significa que seja seu propósito, assim como a existência da voz e da música não provam que elas devessem ser usadas para execução de músicas impróprias.^[876]

Os argumentos de Orígenes, contudo, estavam frequentemente relacionados a concepções de impureza. Ele apelou à prática pagã de liberar sacerdotes do serviço militar, argumentando que os cristãos eram sacerdotes, portanto, lutavam em oração e louvor ao invés de com a

espada. “Aqueles que são sacerdotes em certos templos e que servem a certos deuses, segundo tu os contas”, ele perguntou a Celso, “não mantêm suas mãos livres de sangue, a fim de poderem oferecer aos deuses os sacrifícios determinados com as mãos limpas de sangue humano e livre de mácula? E mesmo quando se está em guerra, eles não são jamais alistados no exército?”. Visto que é assim, “tão mais estes [os cristãos], enquanto os demais estão em guerra, deveriam se ocupar como sacerdotes e ministros de Deus e manter suas mãos puras”. A luta dos cristãos é “em orações a Deus em favor daqueles que lutam por uma causa justa e pelo rei que reina retamente, a fim de que seja destruído o que quer que seja que se oponha àqueles que agem retamente!”. Mas, mais importante, “com nossas orações, nós derrotamos todos os demônios que agitam a guerra e levam a violações de juramentos e perturbam a paz”. Portanto, os cristãos “são muito mais úteis aos reis do que aqueles que vão ao campo de batalha lutar por eles... Ninguém luta melhor pelo rei do que nós. De fato, nós não lutamos sob ele, apesar de ele assim exigir, mas lutamos em seu favor em uma formação especial — um exército de piedade — que oferece preces a Deus”.^[877]

Essa passagem fere a tese de Yoder de vários modos. Orígenes, frequentemente citado como um dos principais proponentes do pacifismo no cristianismo primitivo, aqui *apoi*a as guerras de César ao invés de “rejeitá-las”. Claro, ele limita o apoio dado pelos cristãos à intercessão e, mesmo assim, somente à intercessão em favor daqueles

que “ludem por uma causa justa”. Isso implica que pelo menos *algumas* das guerras de César era “justas” e que alguns “césares” poderiam ser classificados como reis que “reinem retamente”. Ademais, isso implica a convicção mais ampla de que pode existir uma causa justa para a guerra. Obviamente, não se deve perder de vista que a força dessa passagem é pacifista, mas a promessa de Orígenes de que cristãos forneceria poderoso apoio intercessório para guerras justas tampouco deve ser perdido de vista.

Os argumentos mais extensos e vigorosos de Tertuliano eram relativos à idolatria. A adoração não era um assunto tangencial para os soldados romanos, pois a religião era central na vida militar:

O exército era um mundo religioso à parte, mas integrado à religião de Estado de Roma. [...] A religião do exército era altamente litúrgica e era prescrita para todas as instalações militares que tivessem pelo menos o tamanho de uma corte; certamente, toda legião observava todos os ritos especificados. Provavelmente, a criação desse sistema religioso datava das políticas religiosas de Augusto, que tomou antigos festivais militares e incorporou-os a essa nova estrutura [...] O culto a Mitra, Cristo e várias outras divindades locais não interferiam com a disciplina do exército [...] e, enquanto elas fossem conduzidas do lado de fora dos muros do quartel, as autoridades militares prestariam pouca atenção a elas; provavelmente, a maioria dos oficiais estava envolvida com ao menos uma delas. [\[878\]](#)

Essa tolerância começou a enfraquecer durante o início do século II, quando do reinado de Caracala. Conforme discuti no capítulo 2, Caracala promulgou a “Constituição Antonina” (212), concedendo, com isso, cidadania a todos os

residentes do império e obtendo o efeito de transformá-lo numa única ordem cívica, em substituição à colcha de retalhos de leis e costumes locais anteriormente vigentes. Conforme vimos, essa constituição foi a base para Décio exigir que todos os cidadãos romanos demonstrassem sua lealdade ao império por meio da oferenda de sacrifícios. Isso também foi o contexto para as primeiras perseguições em nível imperial: a brutal reação imperial à recusa de sacrifício por parte dos cristãos. Não foi somente o império que se consolidou, mas também o exército: aos soldados era permitido acreditar no que quisessem e cultuar em privado segundo suas religiões pessoais, mas só poderiam permanecer no exército se estivessem dispostos a oferecer um sacrifício em honra à virtude do imperador. Do contrário, o próprio império estaria em perigo, pois os insatisfeitos e famintos deuses exerceriam sua desditosa vingança contra Roma. [\[879\]](#)

Esse é o contexto para os martírios militares e para os tratados de Tertuliano contra a idolatria militar. Seu principal, embora não único, argumento contra cristãos no serviço militar era que eles seriam obrigados a tomarem parte em ritos pagãos. Afirmou que o juramento militar, o *sacramentum*, era incompatível com o compromisso que o cristão tinha para com Jesus, além de insistir que os estandartes militares, considerados sagrados pelas tropas romanas, eram instrumentos demoníacos. [\[880\]](#) A obra *De corona militis*, seu tratado posterior, é o único tratado sobrevivente sobre a participação cristã no serviço militar e

seu foco foi predominantemente não o derramamento de sangue, mas a idolatria que envolvia a vestidura da coroa militar.^[881] Sua máxima antitética — “Não se pode servir a Deus e ao imperador” — ocorre numa discussão sobre serviço militar.^[882]

Para Tertuliano, o perigo não estava confinado apenas ao serviço militar. Ele também atacou a participação de cristãos na arte, na literatura e no serviço público não violento, chegando até a alegar que assinar contratos envolviam idolatria.^[883] O que outros cristãos viram como uma oportunidade — a domesticação do exército e a expansão da cidadania — Tertuliano via como uma poderosa tentação a transigir, recomendando, então, uma retirada em larga escala de uma civilização infundida de idolatria.^[884]

Esse tipo de argumento não é absoluto. O que acontece quando a magistratura civil não exige mais sacrifícios a falsos deuses, ou contratos puderem ser assinados sem comprometimento com a idolatria, ou artesãos começarem a esculpir cenas dos evangelhos em vez de cenas da mitologia pagã? O que acontece quando o imperador expurga do exército os sacrifícios e muda o estandarte imperial para uma cruz cristã? Os cristãos poderiam daí voltar ao mundo, a assumir responsabilidades políticas e até mesmo lutar em guerras justas?

Muitos cristãos disseram que sim e nenhum ilustra melhor esse ponto do que Lactânio. Em suas *Institutas Divinas*, ele condenou todo tipo de coerção, violência e

derramamento de sangue de modo mais absoluto do que qualquer dos primeiros escritores cristãos.^[885] “Neste conceito divino”, ele escreveu, “não se há de fazer nenhuma distinção: sempre será um crime matar um homem, a quem Deus quis que fosse um animal sagrado”. Lactâncio condenou a matança indiscriminada da arena: “Eu me pergunto, pois, se podem ser homens justos e piedosos aqueles que, ante os que já estão debaixo do golpe mortal e pedem misericórdia, não apenas consentem em sua morte, mas também, não saciados com as feridas ou contentados pelo sangue já derramado, exigem e depositam cruéis e desumanos votos pedindo sua morte”. Quando já estão “feridos e abatidos,” eles são “novamente golpeados” para que “ninguém os engane simulando a morte”. As multidões “se irritam também com os lutadores se um deles não cai morto rapidamente; e, como se tivessem sede de sangue humano, odeiam esse atraso”. “Pois bem, os que se esforçam por seguir o caminho da justiça não devem assistir a esses crimes públicos, nem deles participar” visto que “quando Deus nos proíbe matar, não apenas nos proíbe causar estragos — algo que sequer está permitido nas leis públicas — mas também nos aconselha a não tomarmos parte em coisas que são tidas por lícitas entre os homens”. Ele fez uma exigência mais geral também: “o justo não deverá server na milícia, já que sua luta é a própria justiça, nem acusar alguém de um crime capital, pois não há diferença entre matar alguém com a espada ou com a palavra, visto que o que está proibido é o crime em si”.^[886]

Se há um garoto modelo patrístico do pacifismo, é Lactâncio.

A complicação é que, depois, Lactâncio acrescentou a esse mesmo tratado uma dedicatória a Constantino, que ele sabia ser um guerreiro. A dedicatória louvava Constantino como o “maioral dos imperadores” porque ele havia “posto o erro de lado” e se determinado a “reconhecer e honrar a majestade do único e verdadeiro Deus”. Constantino “trouxe de volta a justiça, a qual havia sido derrubada e apagada” e “expiou os horríveis crimes de outros governantes”. Lactâncio o lembrou de que o Pai, um “juiz muito duro com os perversos”, tomaria vingança contra os perseguidores em outras partes do mundo.^[887] Elogiou a coragem quando “se luta por seu país” e celebrou a vitória de Constantino na Batalha da Ponte Mílvia, no mesmo tom que Eusébio: “Assim, pois, celebremos com alegria o triunfo de Deus, concorramos em massa a festejar com louvores sua vitória, celebremo-lo com preces noite e dia, celebremo-lo para que conserve para sempre a paz que foi concedida a seu povo, depois de dez anos de guerras”.^[888]

Talvez Lactâncio tenha sido um sicofanta sedento por poder e pronto a abandonar suas convicções pacifistas e podar seu ensinamento quando os novos ventos políticos começaram a soprar. Talvez ele simplesmente estivesse com medo do novo homem forte no trono, cuja alegação de seguir a Jesus era pouco convincente. Se foi assim, ele não estava sozinho nesses sentimentos, pois, surpreendentemente, não houve *qualquer* controvérsia

sobre guerra e pacifismo durante o período da conversão de Constantino.^[889] A evidência que temos de qualquer controvérsia sobre esses assuntos é a de Tertuliano, durante o período que Yoder chama de “proto-constantiniano”. No entanto, mesmo ali a controvérsia não englobou a igreja toda. Temos apenas Tertuliano, de um lado, e oponentes sem nome, do outro — inclusive, muitos cristãos que estavam servindo no exército. De todo modo, se a igreja primitiva foi uniformemente pacifista — e pacifista por convicção — então o ajuste que ocorreu, do dia para a noite, para a conversão de Constantino foi realmente uma queda, um lapso nervoso de tirar o fôlego. Podemos chamar até de um lapso de atenção de tirar o fôlego. Será que nenhum desses pacifistas convictos notou o que estava acontecendo? Parece que não.

No entanto, como nós já vimos, há uma explicação mais provável: a igreja *nunca* esteve unanimemente contra a participação absoluta de cristãos na guerra, sendo a oposição existente, em certa medida, circunstancial ao fato de que o exército romano exigia participação em liturgias religiosas recusadas pelos cristãos. Uma vez que o serviço militar pôde ser realizado sem se participar de idolatria, muitos cristãos consideraram o serviço militar uma vida legítima para um discípulo cristão. Quanto a Lactâncio, ou ele não viu nenhuma contradição entre sua dedicatória e seu tratado, ou modificou sua posição à luz das novas circunstâncias inauguradas por Constantino. Mesmo que ele tenha mudado de posição, não nos é possível rastrear

detalhadamente a origem da aparente mudança de Lactânncio, embora possamos ter certeza de que ele não era nem um covarde, nem um relativista.

CRISTÃOS NO EXÉRCITO “CONSTANTINIANO”

Os “precedentes” apoiam este relato dos “subsequentes”.

Constantino não expurgou os pagãos do exército ou do funcionalismo público. É sempre bom lembrar a grande continuidade de pessoal que houve entre a Tetrarquia e Constantino. Alguns dos soldados que aplicaram os decretos contra os donatistas, ou que levaram Ário (e, depois, Atanásio) ao exílio podem ter participado das perseguições. Ainda assim, com um cristão no trono imperial promovendo outros cristãos a altas posições administrativas, certas oportunidades de serviço — tanto no exército quanto no funcionalismo — que não existiam antes foram abertas aos cristãos. Eles já tinham estado nessas posições, mas tinham tido de ignorar, perpassar ou acomodar as demandas religiosas do serviço imperial. Constantino removeu a exigência de sacrifício para o serviço público e, assim, mesmo aqueles cristãos que eram zelosamente antipagãos puderam ingressar nele.

Os bispos reconheceram as mudanças, concendendo permissão a cristãos para se alistarem no exército e para servirem no governo de Constantino. Mas a permissão veio com outras instruções. O Concílio de Arles, de 314, não resolveu, como Constantino esperava, o problema

donatista, mas ele emitiu vários cânones que mostram como os bispos estavam lidando com a nova situação política. Assim como em concílios anteriores, os bispos estritamente proibiram cristãos de participarem em certos entretenimentos:

4. Concernente a cocheiros que estão entre os fiéis, resolve-se que estarão excluídos da comunhão enquanto conduzirem em corridas de carruagens.
5. Concernente a atores, resolve-se que estarão excluídos da comunhão enquanto continuarem nessa ocupação.

O cânone sobre autoridades civis os instruía a se transferirem, em boa ordem, de uma igreja para outra caso fossem transferidos de posto, a fim de que o bispo local pudesse dar supervisão:

7. Concernente a oficiais que estão entre os fiéis e que assumem posição no governo, resolve-se que, quando forem transferidos, recebam cartas de transferência de suas igrejas para que, portanto, onde quer que sirvam, recebam os cuidados do bispo daquele lugar e que somente sejam excluídos da comunhão quando começarem a agir contrariamente à disciplina da igreja.
8. Semelhantemente, é concernente àqueles que desejam seguir carreira pública.

Um cânone anterior (56), do Concílio de Elvira, havia declarado que “magistrados não devem entrar na igreja durante o ano em que eles servem como duúnviro”, [\[890\]](#) presumivelmente porque os magistrados seriam forçados a participar de ritos pagãos. Já que autoridades civis não precisavam mais sacrificar, os bispos passaram a permitir que cristãos permanecessem na igreja e participassem da comunhão, desde que conduzissem seus negócios públicos sob a supervisão do bispo local. É possível ver isso como acomodação ao império, mas é uma afirmativa explícita da

autoridade eclesiástica sobre autoridades civis, mesmo na capacidade de civil.^[891]

O concílio também emitiu um decreto pouco comum relativo a cristãos no serviço militar: “Concernente àqueles que abaixam suas armas em tempos de paz, resolve-se que eles sejam excluídos da comunhão”. Várias interpretações têm sido oferecidas. Talvez os cristãos se sentissem tentados a desertar durante a perseguição, mas, agora que o cristianismo havia sido legalizado, eles deviam manter suas armas. No entanto, o cânone parece fazer a distinção de modo mais refinado. Os soldados, instruída o cânone, deveriam manter suas armas durante o tempo de paz, contudo, sugere Herman Dorries, “ele não está proibido de fazer isso em tempo de guerra”.^[892] Nós não podemos “olhar a decisão em Arles como mera conformidade à vontade do imperador”. Ao invés de simplesmente repudiar seus princípios, a igreja estava tentando abrir espaço para objetores conscientes ao mesmo tempo em que reconhecia as novas realidades políticas: “o serviço militar em si não foi rejeitado, tampouco foi incondicionalmente endossado”.^[893] A data aqui é importante. Arles aconteceu apenas dois anos após a vitória de Constantino sobre Maxêncio, mas a igreja já estava ajustando seu conselho pastoral para lidar com a nova situação. O fato de isso ter ocorrido sem qualquer controvérsia aparente é um sinal de que a igreja já estava preparada para essa eventualidade.

Martinho de Tours operava, aparentemente, segundo o princípio no cânone de Arles. Convertido enquanto servia no

exército romano durante uma campanha na Gália em 336, permaneceu ali até o dia anterior a uma batalha. Quando chegou sua vez de receber o donativo, disse: “Até agora, tenho servido às tuas ordens, permite-me agora ser um soldado de Deus. Que o homem que se dispuser a lutar por ti receba teu donativo. Eu sou um soldado de Cristo: não me é lícito lutar”. O comandante acusou Martinho de haver se retirado por “medo da batalha” e não por “qualquer sentimento religioso”. Martinho, contudo, ofereceu-se para ser posicionado na frente de batalha sem elmo ou escudo, protegido apenas pela cruz. Ele foi preso durante a noite e fizeram-se planos para que se concretizasse a sua proposta no dia seguinte. Antes que isso pudesse acontecer, o inimigo quis paz e Martinho foi solto.^[894]

Após a igreja ter sido completamente integrada à vida pública, a ambiguidade continuou a marcar a sua relação com o aspecto militar. No fim do século IV, Basílio declarou que a igreja não havia considerado a matança da guerra como homicídio e que, em sua época, não exercia disciplina contra soldados na ativa: “O homicídio na guerra não é considerado homicídio por nosso Pai; eu presumo que isso vem do desejo deles [dos bispos] de fazer concessão aos homens lutando pela causa da castidade e da verdadeira religião”. Não obstante, Basílio também recomendou que fossem aconselhados aqueles “cujas mãos não estão limpas a se absterem da comunhão por três anos”.^[895] Com Atanásio, a ambiguidade deu lugar ao aval de virtudes militares e da vida militar: “Embora matar seja

normalmente proibido, na guerra é não apenas permitido mas até mesmo louvável matar os inimigos. Aquele que se distingue nisso recebe grande honra”.^[896] Ao fim de tudo, as coisas giraram completamente: os *pagãos* foram excluídos do exército.

GUERREIROS JUSTOS

Mesmo assim, a igreja não se transformou numa incubadora de maníacos militaristas. Os próprios autores que formularam a versão cristã da teoria da “guerra justa” continuaram, de fato, a enfatizar alguns dos principais pontos — e a usar as mesmas passagens — que alguns dos primeiros pais enfatizaram. Ambrósio defendia a violência não apenas da parte de autoridades civis em guerras e punições, mas até mesmo em circunstâncias privadas, como quando alguém agia em defesa de um inocente contra um opressor — como fez Moisés.^[897] Ao mesmo tempo, Ambrósio renunciou à autodefesa e ainda disse que “o pensamento de assuntos belicosos é alheio ao dever de nosso ofício”, o ofício de sacerdotes. Não compete ao bispo “olhar para as armas, mas para as forças da paz”.^[898] Ele ficou famoso por peitar o imperador Teodósio e tê-lo proibido de comungar da eucaristia com o sangue de inocentes em suas mãos. Não é correto dizer que ele só está aplicando um verniz cristão à tradição de guerra justa dos pensadores políticos romanos. Mesmo em Ambrósio, “os argumentos pacifistas retiveram muito de seu antigo vigor e

o dilema da violência cristã e amor permaneceram não resolvidos em considerável medida”.^[899]

Ambrósio não penetrou no problema com a mesma profundidade que Agostinho. Assim como Ambrósio, Agostinho é frequentemente acusado de adotar uma versão envernizada de cristianismo da defesa romana da guerra, mas isso não faz justiça à profundidade de sua luta com as questões de guerra e paz. Escrevendo contra o maniqueu Fausto, Agostinho argumentou que o Antigo Testamento retém sua autoridade, sancionando, então, a guerra e até mesmo a coerção religiosa. À medida que envelhecia, Agostinho foi se tornando menos sanguíneo em relação à política e mais cínico em relação aos usos da violência. Embora tenha continuado a defender a necessidade da guerra e da coerção violenta, ele o fez, na *Cidade de Deus*, no contexto de uma subversão radical das lealdades cristãs étnicas e nacionais.^[900]

Mesmo quando defendeu o uso de violência e coerção, ele conscientemente o fez dentro de uma estrutura cristã de ação, tendo o mandamento de Jesus para amar os inimigos sempre em primeiro plano da mente. O virar da outra face

não proíbe a punição, que serve de corretivo. De fato, esse tipo de punição é uma forma de misericórdia [...] A única pessoa adequada para infligir punição é o homem cujo amor já lhe esvaziou de todo aquele ódio que pulsa em nós quando temos desejo de vingança. Não temos de temer, por exemplo, quando pais parecem odiar seu filho pequeno quando ele comete o mal e dão-lhe um tapa nos ouvidos para evitar reincidência [...] Esse exemplo é a melhor ilustração do fato de que é possível simultaneamente amar e punir um filho.^[901]

Agostinho apelou ao mesmo tipo de analogia para chegar a uma conclusão sobre a guerra. Quando “a cidade terrena observa princípios cristãos”, ela guerreia “com o benevolente propósito de criar melhor provisão para que os derrotados possam viver juntos harmoniosamente em justiça e piedade”. A liberdade não é o bem último, pois restringi-la pode ser bom se ela estiver sendo usada para fazer o mal. Se possível, “as guerras deveriam ser realizadas como um ato de misericórdia de homens bons para que, ao controlar as paixões desenfreadas, eliminem-se os vícios que precisam ser suprimidos ou removidos por qualquer governo responsável”. [\[902\]](#)

Agostinho não era nenhum ufanista e sabia que a guerra era muito frequentemente contaminada com orgulho, ganância, desejo de dominação. Ele sabia que as guerras por causas justas eram poucas e muito esporádicas. Para Agostinho, se a guerra tinha de acontecer, que o fosse pela causa da paz. A paz, não a guerra, ainda era a visão cristã do mundo dominado pelo evangelho.

CONCLUSÃO

Yoder alega que a igreja escorregou ou caiu de uma renúncia inicial à violência e à guerra para o constantinianismo. Na verdade, as coisas são mais bagunçadas e complicadas e, portanto, Yoder está errado. Onde ele precisa de um consenso unânime na igreja primitiva, a evidência é, pelo contrário, pequena, dividida e

ambígua. Onde ele necessita da existência de um consenso uniforme pró-constantiniano após o século IV, a evidência continua sendo dividida e ambígua. Houve, *sim*, uma mudança. Após Constantino, quando os imperadores romanos começaram a buscar a igreja por direcionamento ético, ela começou a ser mais explícita em tomar as decisões discriminantes que caracterizam a tradição da “guerra justa”. No entanto, é mais plausível que essa transição seja o resultado de uma mudança na posição política da igreja do que o fruto de uma fundamental modificação teológica. Alguns cristãos terem mantido, mesmo após Constantino, as posições pacifistas expressas por alguns dos pais da igreja, e até os teólogos responsáveis pelo desenvolvimento das visões convencionais do cristianismo sobre a guerra não eram de modo algum belicistas. Em resumo, a história da igreja e sua relação quanto à guerra é de ambiguidade antes de Constantino, ambiguidade depois e ambiguidade até o dia presente. Neste aspecto, Constantino é uma figura bem menos importante do que Yoder quer fazer parecer.

Aqui, vimos a argumentação de guerra e paz. Mas e quanto à visão do cristianismo primitivo sobre o império e a perspectiva posterior dos cristãos sobre esse mesmo império e a missão cristã? É o assunto do capítulo seguinte.

13. IMPÉRIO CRISTÃO, MISSÃO CRISTÃ

*Portanto, nós honramos a pessoa de César conforme é permitido a nós e adequado a ele:
como o homem que é o segundo depois de Deus, que possui de Deus tudo o que é
e que não tem superior a não ser Deus.*

Tertuliano, *Ad Scapulam* [\[903\]](#)

Embora ele tenha chamado de “constantiniano” aquilo a que se opunha, John Howard Yoder sabia que isso não havia iniciado com Constantino. Segundo Yoder, os cristãos dos séculos II e III já estavam nas garras de um proto-“constantiniano”, o que teve um efeito sobre suas crenças e práticas em relação à guerra, ao império, ao mundo e a seu futuro. Ainda assim, a tese de Yoder depende de uma narrativa histórica. Ele precisa demonstrar que houve uma época de pacifismo da qual a igreja caiu. Segundo já argumentei, ele não consegue fazer isso. [\[904\]](#)

Yoder tampouco consegue provar que a igreja “caiu” de uma posição contrária ao império a uma posição favorável. Assim como com suas declarações sobre o pacifismo, é essencial que Yoder estabeleça um *ante quo* a fim de provar essa “mudança”. Ele precisa mostrar que houve uma época em que a igreja foi uniformemente contra o império para então se desvincular desse santo consenso. Ele não consegue provar que os cristãos estavam unidos em oposição ao império, assim como não consegue demonstrar que todos os cristãos primitivos eram pacifistas. Na

verdade, há até menos evidência para o tipo de mudança de atitude para com o império que Yoder descreve do que para uma mudança de ideias em relação à guerra e à paz.

PAX ROMANA

Segundo vejo, o Novo Testamento não ajuda Yoder. Apesar de Jesus ter sido condenado por um governador romano e embora suas declarações de ser Rei e Senhor frontalmente desafiassem o império, ele não incentivou seus seguidores a tirar os grilhões do império: ele comeu com coletores de impostos e até chamou um deles para se juntar ao seu grupo mais próximo. Em Atos, Lucas repetidamente nos mostra autoridades romanas intervindo para proteger os cristãos de turbas; normalmente, de judeus. Paulo usou sua cidadania romana para avançar seu ministério, além de ter usado estradas e navios romanos para viajar. Ele falava respeitosamente com as autoridades romanas e incentivava os cristãos em Roma a se submeterem à autoridade — mesmo às más — devido ao “bem” que providenciavam. Apocalipse 13 indica que o império bestial se torna demoníaco, mas esse é apenas um lado da complexa retratação que o Novo Testamento faz do Império Romano.

Após o Novo Testamento, quase todo escritor que comentou sobre o assunto expressou as perspectivas tão bem sintetizadas por Tertuliano. Ao escrever sobre o serviço militar, Tertuliano perguntou, em seu charmoso modo

antitético, se os cristãos poderiam servir a Deus e ao imperador. Achava que não, mas ele e outros escritores estavam felizes que *alguém* estava servindo o imperador, pois acreditavam que o império garantia estabilidade.

Tertuliano conhecia os males do império. Roma não havia se tornado grande por virtude de sua piedade, como os apologistas de Roma gostavam de declarar. Pelo contrário, “reinos e impérios são adquiridos pelas guerras, e são ampliados por vitórias”. A guerra destrói cidades, as quais contêm santuários e sacerdotes e coisas dos deuses, portanto, ela é sacrilégio; “assim os sacrilégios dos romanos são tão numerosos como seus troféus. Eles se vangloriam tanto de triunfos sobre os deuses como sobre as nações. Apropriam-se tanto de despojos de batalha, como de imagens das divindades cativas”. Logo, o segredo do sucesso de Roma era a *impietas*, não a *pietas*.^[905] A despeito disso, Tertuliano também escreveu que “o cristão não é inimigo de ninguém, muito menos do príncipe”, que ele sabia ter sido “estabelecido por seu Deus” e, portanto, a ele “deve necessariamente o respeito e a honra”. Tertuliano estava comprometido com a “saúde” tanto do imperador quanto do “Império Romano, por todos os séculos, pois seus destinos estão ligados um ao outro”.

Antecipando-se a Eusébio, ele insistia que os cristãos honrassem “a pessoa de César conforme é permitido a nós e adequado a ele: como o homem que é o segundo depois de Deus, que possui de Deus tudo o que é e que não tem superior a não ser Deus”. Tertuliano argumentou que os

cristãos estavam perfeitamente dispostos a sacrificar em prol do imperador, desde que fosse o sacrifício cristão: “Nós, portanto, sacrificamos pela saúde do imperador, mas nos dirigimos a Deus, mestre nosso e dele [do imperador], segundo os preceitos de Deus, por orações castas e pacíficas”. Os sacrifícios pagãos seriam inúteis, “alimentos de demônios”. Os cristãos suplicavam a Deus em favor “do bem-estar imperial, como aqueles que buscam obter das mãos do único que tem o poder para conceder”.^[906] O latim da frase relevante é: “*Itaque et sacrificamus pro salute imperatoris sed Deo nostro et ipsius: sed quomodo præcepit Deus, prece pura*”. Tertuliano sagazmente se vale da linguagem da religião imperial, que exigia sacrifícios pela saúde do imperador (*sacrificum pro salute imperatoris*).^[907] Os cristãos faziam exatamente o que o culto imperial ordenava, mas a seu próprio modo.^[908]

Tertuliano se valeu dos “apologistas gregos da geração anterior, como Melitão de Sardes”, para desenvolver suas ideias de império. Seguindo-os, ele “considerou o império uma instituição ordenada por Deus, cujo fim pressagiaria o caos que viria com o fim dos tempos, e que seu governante deveria ser honrado e obedecido”. Em síntese, “sua briga não era com o império em si, mas contra as autoridades que impunham demandas ilegítimas sobre os habitantes cristãos”. Seus ataques contra “os imperadores maus”, Nero e Domiciano, que perseguiram a Igreja, não foram mais duros do que os ataques de Tácito ou de Dião. Ao dizer que Roma não havia conquistado seu império pela via da

justitia, estava seguindo a linha das críticas de Cícero (e.g., *De Republica* v. 2). Onde ele foi mais longe do que os críticos estoicos foi quando acrescentou a *irreligiositas* aos outros defeitos de Roma. Apenas quando Roma se voltasse de Júpiter para Cristo é que ela mereceria se tornar eterna. Longe de ser um crítico do império em si, Tertuliano esposou o ideal de “um império cristão” e, até que este viesse, ele permaneceria “um leal servo do imperadores que reconhecia serem protetores de todos os seus súditos, inclusive dos cristãos”.^[909]

Eu suas obras apologéticas, Tertuliano se concentrou incessantemente na questão das origens, argumentando contra defensores da cultura clássica de que o judaísmo era mais antigo — portanto, mais confiável — do que a filosofia grega ou a lei romana. Sementes vêm antes de árvores; o judaísmo seria a semente da qual nasceu a lei romana. Os cristãos seriam herdeiros do judaísmo, separados do genitor. A igreja seria, portanto, a portadora dessa sabedoria antiga ao mundo greco-romano. Em resumo, o cristianismo seria não apenas compatível com a cidadania romana e o envolvimento na vida romana; era, antes, o alicerce da *romanitas*, sendo os cristãos mais fiéis à herança original de Roma do que os pagãos politeístas. O cristianismo era tão recente quanto o dia de ontem, mas tão antigo quanto a criação — *nova et vetera* — portanto, “nós somos os únicos inocentes”. Não eram os cristãos que desprezavam a tradição, mas os romanos pagãos.^[910]

Orígenes concordava. Quando Celso acusou os cristãos de que deixariam o imperador só na luta contra os bárbaros, Orígenes protestou

Nós ajudamos o imperador em suas necessidades com nossas orações e intercessões, que são mais eficientes do que qualquer soldado. Assim como os sacerdotes precisam manter puras as mãos para o sacrifício, assim também os cristãos, que são todos sacerdotes e servos de Deus, mantêm suas mãos impolutas de sangue a fim de poderem orar pelo imperador e pelo exército em causa justa. Foi desse modo que derrotamos os verdadeiros perturbadores da paz, os demônios. Assim, lutamos pelo imperador mais que os outros, mas, de fato, não lutamos sob ele nem sob seu comando. Antes, nós nos constituímos num exército de piedade mediante nossa intercessão a Deus.

Orígenes opunha-se ao envolvimento cristão na guerra, mas a desconfiança cristã em relação ao derramamento de sangue não se traduzia em oposição à ordem imperial. Orígenes “relacionava a igreja à paz romana”, argumentando, para esse fim, que, “nos dias de Jesus, a justiça e a plenitude da paz haviam se manifestado. Deus preparou o lugar para seu ensinamento e providenciou para que o Império Romano governasse o mundo”. Visto que o cristianismo havia sido disseminado em condições de relativa paz, “os cristãos tinham a responsabilidade [...] de manter essa paz. Se não podiam contribuir para apoiar o império contra ataques externos, estavam ainda mais obrigados a fortalecê-lo por dentro”.^[911]

A maioria das obras de Melitão de Sardes (morto por volta do ano 180) foram perdidas, particularmente a apologia em que ele se dirige ao imperador Marco Aurélio

para tratar do que alegava terem sido esforços recentes em suprimir o cristianismo.^[912] Eusébio preservou uma porção dessa apologia, na qual Melitão deixou claro que considerava o cristianismo um benefício ao império:

Efetivamente, nossa filosofia alcançou sua plena maturidade entre bárbaros, mas havendo-se estendido também a teus povos sob o grande império de teu antepassado Augusto, converteu-se sobretudo para teu reinado em um bom augúrio, pois desde então a força dos romanos cresceu em grandeza e esplendor. Dela és tu o desejado herdeiro e seguirás sendo-o com teu filho, se proteges a filosofia que se criou com o império e começou quando Augusto e teus antepassados inclusive a honraram ao par com as outras religiões.^[913]

Melitão era da opinião que o cristianismo ajudava o império a florescer. Ele ofereceu como prova disso o fato de “que, desde o reinado de Augusto nada de mau aconteceu, antes pelo contrário, tudo foi brilhante e glorioso, segundo as preces de todos”.^[914]

Essas expressões de apreciação qualificada pelo bem que o Império Romano proporcionava podem ser tomadas como evidência de “lealdade imperial se infiltrando”, mas é importante colocá-las em contexto. Como notado num capítulo anterior, a derrota de Valeriano para os persas em 258 deu início a quase meio século de tolerância, durante o qual a igreja cresceu rapidamente e os cristãos, naturalmente, começaram a pensar que o império não era tão mau. Isso foi ingênuo, mas compreensível, além de ajudar a explicar as atitudes cristãs para com o Estado. Os cristãos tinham um perigo a menos com que se preocupar,

uma coisa bem grande: os imperadores não mais os estavam matando.

Seja como for, a questão principal é que fracassa a tese de Yoder de que houve uma “queda”. Desde o Novo Testamento aos três primeiros séculos, os cristãos reconheceram o bem que o império fornecia tanto quanto reconheceram seus males e idolatrias. O que aconteceu após o imperador ter visto sua cruz e começado a construir igrejas?

AGOSTINHO, CONSTANTINIANO?

Pelo relato de Yoder, cristãos constantinianos identificavam “igreja e mundo na mútua aprovação e apoio trocados por Constantino e os bispos”. Essa fusão atingiu sua expressão clássica entre 313 e o século V, sendo suas referências simbólicas, segundo Yoder usa, o Édito de Milão e o término da *Cidade de Deus*, de Agostinho. Yoder vê a história como uma linha reta onde Eusébio e Agostinho são teólogos igualmente “constantinianos”. Na realidade, isso só é verdade no sentido de os dois terem escrito durante ou após Constantino e de ambos terem escrito num império batizado. Em propósito e substância, por outro lado, Agostinho escreveu a *Cidade de Deus* precisamente para refutar a “teologia de Roma de Eusébio”.^[915]

Os comentários difusos de Yoder sobre Agostinho estão entre os piores momentos de sua obra escrita.^[916] Ocasionalmente, ele acerta algo, como quando disse que

Agostinho tinha orientação filosófica “neoplatônica”, mas seus comentários são em geral flagrantemente equivocados, não apenas em pequenos detalhes, mas também na visão global. Ele diz que Agostinho identifica a “igreja romana” com o “milênio”, o que, segundo Yoder pensa, não é surpreendente, já que ele tomou “a igreja constantiniana como sua consequência natural”. Como resultado, para Agostinho, a escatologia evaporaria, pois “a conquista do mundo pela igreja”, o objetivo da história humana, “havia sido alcançado”. Yoder concede que Agostinho “não subestimou a realidade do pecado”, mas acha que o bispo “superestimou em muito o meio institucional e sacramental disponíveis para superá-lo”.^[917] Há uma gota de verdade em uma das declarações de Yoder: segundo Agostinho, João usou a imagem dos mil anos como “um símbolo para a duração deste mundo”.^[918] No entanto, mesmo esse comentário acertado é solapado pela leitura errada que ele faz de sua significância. Embora a era da igreja e o milênio identifiquem-se, Agostinho certamente não via esse período como um tempo de progresso ininterrupto. Era um tempo de joio e trigo, o *saeculum*, o entrementes. Agostinho não achava que havia chegado ao fim da história. Qualquer um que pense que Agostinho não tem escatologia não o leu com muita candura.

O pior são as sínteses que Yoder faz das visões de Agostinho sobre a relação entre a igreja e o mundo. Algo realmente bizarro. Afirma que Agostinho oferece “um pensamento moral do tipo consensual”, um pensamento

moral baseado em “o que todo mundo estiver pensando”. E continua: a ética de Agostinho “não pergunta radicalmente: podemos encontrar isso na Bíblia? Podemos achar isso na revelação? Ela não pergunta se podemos achar isso em Platão. Apenas indaga: isso faz sentido para todos nós? É parte de nosso acordo cultural?”. Isso não é um resumo justo de Agostinho em nenhuma medida. Mais obviamente errada é a alegação de Yoder de que “o pensamento de Agostinho funde a linguagem de reconciliação do Novo Testamento com a linguagem clássica de paz e a linguagem romana de ordem, como se fossem a mesma coisa. Roma, a natureza e a providência são todas vistas como essencialmente as mesmas. A religião celebra a união de todas as coisas e o modo como elas são”.^[919] “Fundir” a linguagem de paz do Novo Testamento com a “ordem romana” é precisamente o que Agostinho *não* faz. A totalidade de seu longo livro tem o intuito de distinguir entre a *tranquillitas ordinis* da cidade temporal e o genuíno *shalom* do reino. É igualmente desconcertante sugerir que Agostinho “celebre” as coisas como elas são. Mesmo um leitor desatento e hostil notaria que Agostinho tinha, sim, uma palavra ou duas a dizer acerca das profundas distorções de desejo e ordem causadas pelo pecado. John Milbank tem razão ao dizer que Agostinho está envolvido numa profunda desconstrução da *romanitas*, pondo o dedo no núcleo da virtude romana até que se revele que é apenas *libido dominandi*. O Agostinho de Yoder está tão longe do Agostinho real que é difícil achar uma resposta

adequada além de apontar para uma cópia de *Cidade de Deus* com a exortação *Tolle lege*.^[920]

Diante de uma invasão da África Proconsular pelo povo vândalo e respondendo à queda de Roma nas mãos de Alarico, em 410, Agostinho quis reassegurar seus leitores que a cidade de Deus persiste além de Roma. Para Agostinho, Constantino não era a reviravolta da história e a “cristianização do Império Romano era tão acidental para a história da salvação quanto era reversível”.^[921] Embora sua análise tenha ido bem mais a fundo, Agostinho analisou o império do mesmo modo dual que Tertuliano. Por um lado, o império, como todas as coisas, vem de Deus e, por sua providência, faz um bem limitado. Não era suficiente provar que Roma não havia caído devido ao abandono dos deuses por causa dos cristãos; Agostinho precisava relatar algo do sucesso de Roma. “Deve-se mostrar”, escreveu, no fim do primeiro livro de *Cidade de Deus*, “por que virtudes obtiveram o engrandecimento do Império e por que motivo Deus, de quem dependem todos os reinos, lhes prestou o seu auxílio”.^[922] Concomitantemente, o império cresceu devido a sua brutalidade e, à medida que crescia, aprendeu que sua ansiedade e discórdia aumentavam também. Após Roma ter conquistado Cartago, “a concórdia fendeu-se e rompeu-se — primeiro por cruéis e sangrentas rebeliões”, o que foi seguido por guerra civil, massacres, derramamento de sangue, rapinas selvagens, crueldades cometidas por um cidadão contra outro. A “ambição do poder” não trouxe contentamento, mas “uma vez vencidas algumas das

principais potências, esmagou sob o jugo da servidão as restantes já desfeitas e fatigadas”.^[923]

Dado que Agostinho foi o principal teólogo do Ocidente medieval, é difícil levar a sério a alegação de Yoder de que a fusão “constantiniana” permaneceu o paradigma das relações entre igreja e Estado por um milênio e além. Antes de Constantino, os cristãos viam o império como uma estrutura providencial para a vida de Jesus e a difusão do evangelho. Durante a vida de Constantino, Eusébio viu o império cristão como o cumprimento de uma profecia e uma renovada era dourada, que poderia durar até o fim dos tempos. Até o fim do século IV, o otimismo eusebiano havia esfriado, estando bastante evidente a diferença entre o império e a cidade de Deus. Se por “constantiniano” se quer dizer uma “fusão” de igreja com império, na qual os cristãos identificam uma nação ou império ou governante com o movimento de Deus na história, então, houve um breve e ambíguo “momento constantiniano” no início do século IV e houve mais vários e trágicos “momentos constantinianos” desde então.

Não houve uma permanente e épica “mudança constantiniana”.

MISSÃO DE QUEM?

Talvez possamos conceder que, depois do século IV, os cristãos não se prostraram diante do poder, mas, segundo os críticos de Constantino, sua conversão alterou

fundamentalmente a missão do cristianismo. Segundo Thomas Heilke, “a igreja sob Constantino foi ‘imperializada’ e feita ‘subserviente’ aos interesses do império”.^[924] Heilke se vale de Yoder para dizer que a missão da igreja foi tornada nula pelo constantiniano. Após a Calcedônia ter “relegado o nestorianismo à Pérsia e o monofisismo à Abissínia, assim identificando os conceitos de ‘herege’ e ‘bárbaro’, a igreja efetivamente entregou aos heterodoxos a expansão do cristianismo por um milênio”.^[925] Se a igreja constantiniana tinha alguma missão, ela estava identificada com a missão da expansão imperial.^[926] Nos séculos que se seguiram a Constantino, alega Yoder, a maior parte do trabalho missionário não foi realizado por “cristãos romanos” ortodoxos, mas por hereges.^[927]

O próprio Constantino tinha um profundo senso de destino histórico, o que resultava em sua política externa ser guiada, em parte, pelo desejo da expansão do alcance da igreja. Ele vislumbrava um império universal unido pela confissão do Credo Niceno, um império que teria a Igreja no Gólgota,^[928] em Jerusalém, como centro simbólico e que se estenderia até a Índia e Etiópia e, um dia, poderia até incluir a Pérsia. No entanto, Constantino não considerava a anexação ao Império Romano como um elemento essencial dessa visão. Ele parece ter vislumbrado, antes, uma comunidade de países cristãos. Talvez o império permanecesse dominante, mas, na visão cosmopolitana de Constantino, não seria coextensivo ao “domínio de Cristo”.

Embora ele provavelmente não tenha imposto o cristianismo aos godos conquistados, seus triunfos sobre os godos auxiliaram a expansão do cristianismo. Após sua vitória em 332, o bispo Úlfilas foi consagrado e enviado como missionário ao território gótico.^[929] Igrejas também foram estabelecidas na “Arena da Montanha”, territórios árabes que serviam como “amortecedores” entre o império e a Pérsia. Eusébio menciona comunidades cristãs árabes, tanto que houve um bispo árabe no Concílio de Niceia. Havia cristãos mais ao oriente, na Ibéria (Geórgia).^[930] Ao sul, a Etiópia (Império de Axum) havia se tornado cristã sob Ezana.^[931], ^[932] Como já mencionado, a Armênia tornou-se cristã pouco depois da vitória de Constantino sobre Maxêncio. Ao tempo de sua morte, Constantino havia deixado para trás uma “comunidade cristã universal de armênios, iberos, árabes e axumitas”, que continuou a tomar forma sob seus sucessores bizantinos.^[933] Note-se aqui que isso *não* constituía uma extensão da governança romana, mas, antes, que a ordem imperial romana havia sido reformulada, em algum grau, às demandas da missão cristã.

O que dizer da atividade missionária da igreja? Na sequência imediata à conversão do reinado de Constantino, há algo de verdade nos argumentos de Yoder e Heilke. Há pouca evidência de missões ortodoxas nos territórios bárbaros. Mesmo quando cristãos romanos eram capturados e mantidos cativos fora do império, a igreja era lenta em enviar auxílio pastoral. O cristianismo foi plantado entre os

bárbaros mais por cativos, mercadores, ou por bárbaros convertidos que haviam servido no exército de Constantino do que por missionários.^[934] Enquanto isso, os arianos obtiveram algum sucesso em converter um número de tribos germânicas antes do colapso do Império Ocidental.

Não obstante, isso precisa ser qualificado de dois modos. Bárbaros foram, sim, convertidos, mas porque imigraram para o império, não porque missionários lhes foram enviados. No fim do século IV, um cristão visitou os marcomanos, ao norte do Danúbio, e falou animadamente à rainha Fritigil sobre o grande bispo Ambrósio de Milão. A rainha se converteu e escreveu a Ambrósio solicitando mais instruções sobre sua fé. Ambrósio lhe escreveu uma espécie de catecismo, além de tê-la instado a persuadir seu marido, o rei, a fazer paz com o império. Ela assim fez e a tribo inteira imigrou e estabeleceu-se numa província romana como *federates*.^[935] Isso é uma qualificação: os bárbaros se convertiam rápida e completamente *quando* ingressavam no império. Mudar-se das “selvas da *barbaria* para as relações sociais da *Romania* trazia uma marcante e comparativamente repentina transformação em sua religião”.^[936] A outra qualificação é esta: os hereges — os grandes missionários das narrativas de Yoder e Heilke — normalmente convertiam bárbaros exatamente do mesmo modo. Os visigodos “converteram-se ao arianismo quando se estabeleceram como *federates* na Moésia, entre 382 e 395”, enquanto os burgúndios, semelhantemente, “converteram-se quando se estabeleceram como *federates*

na Germânia Prima, entre 412 e 436”. Em 476, pequenas comunidades cristãs se espalhavam por todo o norte e leste europeu, mas “nenhum dos grandes povos germânicos vivendo além da fronteira era cristão”.^[937] Uma “fusão” constantiniana da fé com o império parece ter sido o método evangelístico mais efetivo durante os séculos IV e V.

No entanto, Yoder e Heilke estiram mais a rede deles: hereges foram os grandes missionários “por um *milênio*”. Um milênio é bastante tempo. Acrescente-se um milênio ao ano da morte de Constantino e chegamos a 1337. No ano de 1337, a Guerra dos Cem Anos estava começando e, uma década depois, a Peste Negra devastaria a Europa. A igreja já havia passado pelo cisma entre Ocidente e Oriente, a Igreja Ocidental já havia passado pela Questão das Investiduras e pelo revivalismo aristotélico, barões ingleses haviam forçado a Magna Carta sobre o desafortunado rei João, Tomás de Aquino já havia vivido e morrido. *Durante todo esse tempo*, Yoder declara, os ortodoxos se identificaram tão proximamente com o Império Romano que nada fizeram em relação a missões.

Isso é falso e revela ou desonestidade, ou uma ignorância de história medieval de tirar o fôlego. Até o ano 1337, Patrício já tinha organizado um exército de monges irlandeses, dos quais saiu Columba, de quem saiu Columbano, que fundou mosteiros missionários por toda a Europa; o Papa Gregório já havia mandado Agostinho evangelizar os bretões (que, como se viu, já tinham sido evangelizados); Bonifácio impressionou os saxões ao cortar-

lhes uma árvore sagrada; os francos haviam estabelecido um império oficialmente cristão; Cirilo e Metódio, enviados pelos cesaropapistas de Bizâncio, haviam evangelizado os eslavos; em Kiev, São Vladimir havia escolhido o cristianismo bizantino em detrimento do cristianismo católico para seu povo, o povo rus; no extremo norte, os povos da Escandinávia converteram-se em massa ao cristianismo pouco antes da virada do milênio. Claro, os missionários levaram o Evangelho de forma cultural, mas, em muitos casos, tiveram o cuidado de impôr culturalmente aos conversos apenas o que fosse prudente.^[938] Que Cirilo e Metódio não identificaram a cultura bizantina com o cristianismo fica evidente pelo fato de terem inventado um alfabeto a fim de dar aos eslavos o cristianismo e a Bíblia na própria língua deles, em vez de forçar-lhes o grego.^[939] Yoder nos lembraria que esse foi um esforço missionário “constantiniano”, pois os missionários, em quase todos os lugares, evangelizaram reis, os quais respondiam mudando a religião tribal em massa, tornando-se, assim, “novos Constantinos”.^[940] É bem verdade, mas ainda assim desmente a impressionante acusação de Yoder de que a igreja desistiu de missões por um milênio.

CONSEQUÊNCIAS INDESEJADAS

No capítulo 10, examinei algumas das consequências das leis e políticas de Constantino. Sugerir que, quaisquer que tenham sido suas intenções, seu reinado teve um

impacto revolucionário no império, impacto tal que, mesmo que não tenha ocasionado um nível de completa “cristianização”, iniciou o processo e pavimentou o caminho para que ele continuasse. Observações semelhantes podem ser feitas sobre a agenda imperial de Constantino. Sem dúvida alguma, ele queria proteger as fronteiras do império, manter os bárbaros longe, invadir a Pérsia, estender o império e enriquecer a igreja. Talvez acreditasse que tudo isso duraria para sempre.

Quaisquer que tenham sido as intenções de Constantino, contudo, a devoção do império para com a igreja foi uma das causas de seu eventual declínio. Geza Alföldy conclui sua *História social de Roma* com a sugestiva observação que:

[...] o papel do cristianismo no colapso do sistema de poder romano resultou do fato de ter sido tomado pelos germânicos e assim levado adiante. Através da história romana anterior, o sistema de valor da sociedade romana havia sido o *mos maiorum*, que estabelecia uma barreira intransponível entre romanos e não romanos. Mas os romanos cristãos estavam ligados ao bárbaros cristãos por sua religião e moralidade comuns. Nas palavras de Orósio, um romano cristão era “*inter Romanos Romanus, inter Christianos Christianus, inter homines homo*” [entre romanos, romano; entre cristãos, cristão; entre homens, homem] [...] para esses homens, bárbaros cristãos não eram mais *hostes* [inimigos], mas *fraters* [irmãos] [...] Do ponto de vista de Orósio, até mesmo a captura de Roma por Alarico no ano 410 d.C. não parecia algo tão ruim. Afinal de contas, os godos ocidentais também eram cristãos. Para Salviano, os germânicos incorporavam as virtudes cristãs muito melhor do que os romanos. Orósio tinha a visão de que romanos e germânicos deveriam viver juntos numa *Romania Christiana*.^[941]

Arnaldo Momigliano também ressalta que a igreja, para lidar com a ameaça bárbara, tinha seus próprios meios, os quais estavam indisponíveis aos pagãos: “Por definição, o pagão instruído tinha medo dos bárbaros. Não havia nenhuma ponte entre os ideais aristocráticos de um pagão e a violência primitiva do invasor alemão”. Na melhor das hipóteses, uns poucos bárbaros talvez pudessem ser instruídos a tornarem-se romanos, mas “o bárbaro ordinário como tal não era mais do que um pesadelo para pagãos instruídos”. Os cristãos, por outro lado, “podiam converter os bárbaros e torná-los membros da Igreja. Eles haviam descoberto uma ponte entre o barbarismo e a civilização”. No Oriente, contudo, a igreja apoiou os imperadores bizantinos na luta contínua que mantinham contra os bárbaros. Lá, “a defesa do império poderia ser apresentada como a defesa da Igreja”. Assim, “no Ocidente, a Igreja gradualmente substituiu o moribundo Estado no trato com os bárbaros”, enquanto, no Oriente, “a Igreja percebeu que o Estado romano era muito mais vital e deu-lhe seu apoio na luta contra os bárbaros”. Em ambos os lados da Europa, as pessoas comuns precisavam de líderes, que, em grande parte, eram encontrados na figura de seus bispos. Ademais, a civilização romana não tinha como acomodar os bárbaros. Não havia base para uma civilização comum. No entanto, após a conversão ao cristianismo, os “germânicos eram romanizados até certo ponto, capacitando-os a viverem juntos dos cidadãos do Império Romano”.^[942]

Em resumo, a conversão do império não uniu este à igreja de modo inseparável; antes, teve o efeito contrário, conforme esperávamos e Yoder queria. Ela *afrouxou* a ligação que muitos romanos sentiam para com o império, pois *fortaleceu* as ligações com outra cidade, com outro reino, cujo alcance estende-se para muito além dos limites do império. A Roma batizada descobriu que poderia unir-se à *barbaria* batizada, pois Jesus havia derrubado o muro divisor.

A conversão de Constantino também subverteu o império de outro modo. Como já vimos, Constantino viu a unidade da igreja como essencial para a unidade e a saúde do império. Ele normalmente descrevia isso como manutenção do favor de Deus, mas suas políticas religiosas deixam claro que ele também desejava unificar o império teológica e eclesiasticamente. Em Niceia, quando os bispos determinaram o relacionamento entre Pai e Filho, aquilo virou o credo das igrejas do Império Romano.ÁRIO foi e Livros e mantido ao alcance da mão até que pode dar uma confissão convincente de Niceia. Esse império fundamentado num credo tinha uma grande vantagem para Constantino: o credo deu a Roma a missão universal cultural e religiosa que ela jamais tivera, tornando-a uma rival do Império Persa, que era mais ideologicamente focado.

Vamos pressupor o pior: Constantino foi um hipócrita cínico que usou a igreja como um meio para conquistar suas próprias ambições imperiais. Suponhamos que ele não creu numa única palavra do Credo Niceno, mas esperava apenas

poder forçar o mundo a tomar uma forma mais romana do que cristã. Presuma o pior, embora seu plano estivesse malfadado ao fracasso precisamente por causa da multidão de heresias. Se o império era um império credal, a heresia não poderia ser vista como uma tolerável diferença de opinião — ela era subversiva, um ataque aos órgãos vitais do império — logo, precisaria ser expurgada. Inevitavelmente, portanto, o império alicerçado num credo monoteístico se fraturou e, finalmente, deu lugar a uma comunidade de povos cristãos: o “Império” Bizantino.^[943]

Alasdair MacIntyre ressalta que não foi muito tempo depois de Constantino que as pessoas de boa vontade decidiram que não era necessária a manutenção do Império Romano para se ter a manutenção da justiça, da paz e da vida civilizada. Alguns se retiraram para mosteiros; outros, continuaram *no* império, mas não *do* império. Qualquer que tenha sido o “momento constantiniano” que tinha ocorrido, ele havia acabado. Ironicamente, por assistência do próprio Constantino, que não apenas fracassou em prevenir o inevitável colapso do império, como também provavelmente ajudou a acelerá-lo.

ECLESIOLOGIA JEREMIANA

Tanto neste capítulo como no anterior, argumentei que Yoder precisa, para sustentar sua tese de uma “mudança constantiniana”, descobrir um momento na história da igreja no qual ela tenha sido universalmente contrária à

violência e à guerra, universalmente hostil ao império e universalmente engajada com uma interpretação particular das prescrições de Jesus no Sermão do Monte. Também argumentei que Yoder jamais encontrou esse ponto de partida e que não o encontrou porque não consegue, e não consegue porque tal momento nunca existiu.

Yoder responderia dizendo que o ponto de partida fixo — a altura da qual a igreja caiu — estaria no ensinamento e exemplo de Jesus, conforme visto no contexto do paradigma “jeremiano” da diáspora judaica. Ele diz que historiadores e exegetas haviam perdido o foco ao se concentrarem “nesta ou naquela leitura legalista de umas poucas palavras de Jesus” ao mesmo tempo em que “ignoraram tanto os contextos sociológicos e teológicos nos quais crentes do primeiro século sustentavam sua visão da história sob Deus”. Segundo esse “quietismo judaico”, Deus está no comando, não os humanos, e conseqüentemente, os fiéis renunciam a esforços ao estilo zelote e macabeu de “tomarem o comando” da história mediante nacionalismo ou violência. Jesus teria bebido dessa tradição e a aprofundado.^[944]

Para Yoder, o modelo jeremiano de vida e identidade judaicas ia mais além do que simplesmente dar sentido ao ensinamento de Jesus nos evangelhos; ele fornecia um modelo para a igreja em seu relacionamento com os poderes do mundo.^[945] Jeremias rivalizaria com Constantino como símbolo e lenda, como alguém que marca uma mudança de época na vida do povo de Deus. O Jeremias de

Yoder instruiu o povo a se estabelecer na *galuth*, o exílio, não como um “hiato” temporário antes da nova monarquia e templo serem organizados, nem como simplesmente punição por seus pecados. Antes, os judeus deveriam aceitar sua dispersão como um chamado à missão para “buscar a salvação da cultura” da Babilônia. Eles deveriam reter sua identidade cultural separada ao aderir a uma moral peripatética e uma vida litúrgica — eles se definiam como “um texto que pode ser copiado e lido em qualquer lugar”, centravam sua adoração em “ler e cantar os textos”, estabeleciam lugares de adoração sem sacerdócio onde quer que dez casas se reunissem, mantinham sua unidade internacional por meio de “intervisitação, casamentos entre si, comércio e consulta rabínica”, fundamentavam a “base para a identidade” na “vida comum, no caminhar, *halakah*”, confundindo assim reis e imperadores “com a sabedoria e poder superiores do único e autêntico Deus”.^[946] Nem havia “imperador judaico”, nem se deveria esperar por um. Seus líderes poderiam até estar nos palácios dos reis, mas seriam como “intermediários” entre “a comunidade e os gentios”.^[947]

A visão de Jeremias para Israel no exílio não era nem um esforço para “hebraizar” a Babilônia (não lhes havia sido pedido que “ensinassem hebraico aos babilônios”), nem para recuar do engajamento cultural. Os judeus serviram “todo o Antigo Oriente Próximo como peritos tradutores, escribas, diplomatas, sábios, mercadores, astrônomos”. Deviam transformar seu status como estrangeiros

residentes em “vantagem cultural”, pois se recusavam a desgastar a si ou a seus recursos “lutando para obter soberania civil”.^[948] Longe de ser um local de resignação e lamentos, “a própria Babilônia logo se tornou o centro cultural da judiaria mundial”.^[949] Essa dispersão que se tornou a estrutura permanente para os judeus foi o programa político e cultural que a igreja herdou do judaísmo.

A visão de Yoder do engajamento cristão com os poderes presentes é revigorante e certíssima em muitos aspectos. Enquanto tese histórica, ela acertadamente descreve a experiência da igreja nos três primeiros séculos. Em seu final, contudo, ela não é convincente. Falha principalmente porque mutila a história bíblica sobre a qual se baseia: Yoder passa apenas tangencialmente pela esperança de retorno encontrada em Isaías. Mais importante, ele nem mesmo lê Jeremias até o final. Jeremias repetidamente apresenta a esperança de uma renovação da dinastia davídica (23.5, 30.9, 33.15-17) numa comunidade que terá sido restaurada à sua terra (30.1, 31.8, 16-17, 27-28). Se o exílio fosse para ser permanente, Daniel não deveria ter desistido de orar por libertação (Daniel 9)? Yoder vê o espalhamento após a Babel original como um chamado à missão semelhante, insistindo que “a ‘confusão de línguas’ não foi tanto uma punição ou tragédia, mas a dádiva de novos começos, libertação de um beco cego” e que a diversidade que resultou foi a “divina intenção original” de Deus.^[950] Ele está inteiramente correto sobre a

diversidade de Babel não representar problema a “judeus políglotas”, assim como o multiculturalismo não deveria ser problema para cristãos. Mas, se a diversidade babelista era o intento divino original, o que é que o Espírito estava fazendo quando Ele começou a reverter o espalhamento de Babel com o milagre das línguas no dia de Pentecoste?^[951]

Yoder descarta o “registro padrão” que “vê o curso da história mudando da Babilônia de volta para Jerusalém” e argumenta que, se levamos Jeremias a sério, tanto Esdras quanto Neemias “precisam ser vistos como desvios impróprios da conduta jeremiana, já que cada qual reconstituiu uma religião e uma estrutura política como um ramo do governo imperial pagão”.^[952] Essa é uma leitura muito preconceituosa de Esdras e de Neemias, mas é verdade que eles reestabeleceram uma comunidade judaica na terra com dinheiro e apoio imperial. Contudo, nem o autor de Esdras e Neemias respira uma única palavra crítica contra seus heróis, nem ele está sozinho em endossar esse projeto. Isaías chega ao ponto de designar o imperador persa que construiu o templo, Ciro, como o “Cristo” e “pastor” de Jeová (Isaías 44.28, 45.1). O que Yoder chama de “registro padrão” é o registro *canônico*, que, ao invés de desconsiderar Esdras e Neemias por serem agentes de um império pagão, enxerga-os como o cumprimento de profecias; principalmente, as de *Jeremias*.

Além do mais, não está claro como Yoder distingue entre os “desvios” de Esdras e Neemias, por um lado, do que ele enxerga como testemunhos fiéis de José, Daniel,

Ester e outros, por outro. Esses heróis “encontraram-se involuntariamente no coração de um império idólatra” e “correram o risco da fidelidade” por “desobediência civil”, o que poderia lhes ter custado a vida. Deus os salvou, o que resultou “na conversão do tirano pagão em reconhecimento ao único e verdadeiro Deus”.^[953] Tudo isso é verdade. Também, Yoder está pronto a endossar a gestão de José durante a grande fome e o auxílio de Daniel a Dario como contribuições “ao bem-estar secular, que é muito mais do que apenas sobrevivência de uma minoria”. Esses esforços cumpririam as prescrições jeremianas de “buscar a salvação da cultura à qual Deus lhe enviou”.^[954] Mas certamente Daniel e José ambos fizeram sua medida de “politicagem” e eles dependeram de recursos imperiais até mais do que Esdras e Neemias. Se um judeu contrário ao império estivesse procurando por um agente do imperador, Daniel provavelmente seria ele. É bem verdade que a Babilônia não teve um imperador judeu, mas teve pelo menos quatro administradores judeus (Daniel 2.46-49) e a Pérsia teve mais de um (Daniel 6.1-3; Ester 10.3). Por qual critério Yoder distingue o cumprimento de Daniel da visão jeremiana do desvio de Esdras? Por que eles não representariam duas repostas diferentes, mas igualmente legítimas, à questão do império? Qualquer que seja o critério, não é o critério do próprio texto, que celebra as conquistas dos dois.^[955]

Os exemplos de José, Daniel, Ester, Esdras e Neemias nos levam de volta para onde começamos: Constantino. Escrevi acima que a visão de Yoder da missão judaica no

exílio é revigorante (e é verdade). Essa é a visão principal que deve guiar a resposta do cristão do século XXI à questão do império num mundo posterior à cristandade. É o que os cristãos deveriam se ocupar de fazer. Mas ela não faz a pergunta que a carreira de Constantino suscita: o que a igreja deve fazer se o imperador tiver uma visão e quiser ajudar os cristãos a contruir um templo em Jerusalém? Yoder não acha que isso seja “uma opção disponível”.^[956] São Sebastião pode ter pensado o mesmo quando estava sendo alvejado com flechas e depois apedrejado. No entanto, como o próprio Yoder seria o primeiro a admitir, Deus tende a nos surpreender com opções *indisponíveis*. É isso que o faz ser Deus.

Se formos fazer justiça a Constantino, não podemos perpassar certas questões: os cristãos do século IV deveriam ter regozijado, como os judeus, quando o rei confessou o Deus do céu? Eles regozijaram. Deveriam, como Daniel e José e Mordecai, ter servido na administração imperial? Eles serviram. Deveriam, como Esdras e Neemias, ter aceitado a generosidade do rei com gratidão, o que os ajudou a construir magníficos lugares de adoração? Eles aceitaram. Deveriam, como José e Daniel, ter dado testemunho da verdade mesmo diante de seduções, ameaças e fúria imperial? Os melhores dentre eles o fizeram. Deveriam, como Daniel, ter reconhecido que Deus, não o imperador, controla a história e que é o povo de Deus, não a Babilônia ou Roma, que é o centro secreto do mundo? Quase todos eles reconheceram. Deveriam ter reconhecido

que a igreja tem seu próprio poder e que não precisa estar ligada à espada para conduzir sua missão? A maioria deles reconheceu.

Por qual critério Yoder caracteriza as “lendas” sobre a conversão dos pagãos Faraó e Nabucodonozor como cumprimento da missão jeremiana de “buscar a salvação da cidade” ao mesmo tempo em que descarta a igreja imperial de Constantino como apóstata e herética? Há, creio, uma resposta a essa pergunta, mas ela terá de esperar até o capítulo final.

A PÚRPURA E A ALBA

Houve, então, o tempo em que Constantino baixou com lepra.

Ele já havia conquistado de leste a oeste quando “a infecciosa lepra se apossou da maior parte da carne do [seu] corpo”. Doutores de todos os confins do império tentaram ajudar, mas fracassaram. Sacerdotes vieram de Roma com uma solução. Será necessário sangue, disseram: muito sangue, o sangue de infantes. Quando o sangue “estivesse quente, eu poderia me purificar me banhando nele”. Constantino pegou milhares de infantes, mas, então, “percebendo as lágrimas de suas mães”, repentinamente “sentiu imediato asco pelo crime”, que ele, aparentemente, não havia sentido antes. Apiedou-se e devolveu os filhos às suas mães, juntamente com presentes compensatórios.

Mas ainda estava leproso. Então, uma noite, ele viu a Pedro e Paulo em sonho. Após o elogiarem por haver posto “um fim às atrocidades” e por mostrar “ódio ao derramamento de sangue inocente”, prometeram em retorno que o imperador seria curado. O bispo Silvestre de Roma havia fugido da cidade por causa das perseguições de Constantino e estava se escondendo em cavernas nas montanhas juntamente com o restante do clero romano. Silvestre ajudará, disseram os apóstolos: “ele te mostrará o tanque da piedade e, após banhar-se nele pela terceira vez, tua condição leprosa te deixará”. Como contrapartida à saúde restaurada, Constantino deveria abandonar “toda superstição idolátrica e adorar o verdadeiro e vivente Deus”.

Então, Constantino convocou o “papa universal”, Silvestre, contou-lhe de seu sonho e pôde identificar a Pedro e Paulo das pinturas em posse de Silvestre. O imperador se preparou com “vigílias, jejum, lágrimas e também orações”, renunciou às “ridicularidades de Satanás” e todos os ídolos e confessou o Deus vivo nas palavras do Credo Niceno. Finalmente, o dia de seu batismo chegou:

A pia batismal foi abençoada e nela a água da salvação me purificou com uma imersão tripla e, quando eu fui posto no seio da pia, vi com meus próprios olhos uma mão dos céus me tocando. Erguendo-me dela limpo, eu compreendi que havia sido purificado de toda a infecciosidade da lepra e, uma vez que fui tirado da santa pia e havia posto vestes brancas, ele aplicou a mim o selo do Santo Espírito sete vezes com o óleo do santo crisma e fez em minha testa a insígnia da Santa Cruz.

Desse dia em diante, “meu corpo foi purificado da infecciosidade da lepra”, e Constantino renunciou a todos os demoníacos deuses das nações e adorou apenas a única “Trindade na unidade e unidade na Trindade”. Ele ajudou a construir uma igreja para o papa com suas próprias mãos, entregou Roma, a Itália e todo o império para Silvestre e seus sucessores (essa cessão ficou conhecida como “Doação de Constantino”) e assumiu o “ofício de escudeiro” para o papado.^[957]

Esse relato anacrônico de um *best-seller* medieval *não* dá os fatos sobre o batismo de Constantino, revelando, antes, muito mais sobre o tempo em que foi escrito do que sobre Constantino. Ainda assim, ele é de algum interesse para nossa investigação. O escritor retrata a transição da Roma anterior à posterior a Constantino de vários modos: remarca o fim do sacrifício (particularmente, sacrifício humano) e da perseguição; envolve a devoção do imperador e do império para com a igreja (e ao papa em particular); marca a transição com um batismo. Os *Atos do Bem-Aventurado Silvestre* nos dão uma perspectiva medieval de Roma sob Constantino: um batismo que trouxe fim à sacrficação. Essa é uma perspectiva que tenho implicitamente endossado por todo este livro e que explicarei mais a fundo no capítulo final.

O relato de Eusébio nos dá a história real. Em meio a preparações de uma guerra contra a Pérsia, construção de projetos e administração geral do império, Constantino

começou a sentir “uma primeira indisposição em seu corpo”. Segundo Eusébio, seu primeiro desejo foi visitar as termas e passar um tempo em oração na Igreja dos Mártires, em Constantinopla, mas ele se convenceu de que estava morrendo. Não queria morrer até que houvesse purificado, com o batismo, sua alma “de quaisquer pecados que tivesse cometido enquanto homem mortal”. Decidiu, então, viajar até a Palestina para se batizar no Jordão, como Jesus. Só conseguiu chegar até a Nicomédia e ali ficou impossibilitado de seguir adiante. O bispo Eusébio da Nicomédia foi a seu leito juntamente com outros bispos e escutaram Constantino enquanto este expressava seu desejo de “achar graça diante de Deus” mediante aquele “selo que confere imortalidade [...] o selo da salvação”. Os bispos “levaram a cabo os divinos mistérios com a celebração ritual” e, após o instruírem, “fizeram-no tomar parte dos arcanos sagrados”. Com isso, Constantino se tornou “o primeiro de todos os soberanos a ser regenerado e aperfeiçoado numa igreja dedicada aos mártires de Cristo”. Alegre e cheio da “luz divina”, Constantino retirou a púrpura que estava sobre seus ombros desde a morte de seu pai trinta anos antes e “pôs-se uma resplendente e imperial vestidura que brilhava como a luz, e deitou-se sobre um branquíssimo leito”. Ele se recusou a vestir a púrpura novamente. [\[958\]](#), [\[959\]](#)

César Flávio Valério Aurélio Constantino Augusto morreu durante o tempo de Pentecoste, no ano 337, após finalmente ter sido recebido no seio da igreja.

O relato de Eusébio é revelador para nossos propósitos, particularmente no contraste que ele faz entre o Constantino imperador e o Constantino cristão batizado. O batismo foi o momento de sua “regeneração e perfeição”, o momento em que o imperador foi recebido no povo de Deus. Constantino tinha a mesma perspectiva. Ele não apenas descartou a púrpura imperial quando assumiu a alba batismal, mas, em seu discurso final a Eusébio e aos outros bispos, expressou seu desejo de que, se sua vida continuasse, ele fosse “agregado ao povo de Deus e, como membro da comunidade, se juntasse aos demais em oração” e se devotasse a Ele “em curso de vida tal que fosse aceitável a Deus”.^[960] Isso vem nos capítulos finais de uma biografia que descreveu a visão de Constantino antes da batalha contra Maxêncio, seu apoio à igreja e a supressão do paganismo, sua legislação cristã, sua devoção à oração e ao estudo, suas vitórias em guerras frequentemente apresentadas como guerras santas, seu zelo missionário. Ao final de tudo isso, Eusébio cita Constantino dizendo que, *no futuro*, ele se devotaria ao serviço de Deus, cuja salvação foi nele selada em seu batismo. Como Eusébio conta a história, Constantino parece crer que havia uma incompatibilidade básica entre ser um imperador e ser um cristão, entre a corte e a igreja, guerra e oração, a púrpura e a alba.

Seria uma conclusão irônica: Constantino, o primeiro anticonstantiniano. Constantino, o yoderiano.

14. ROMA BATIZADA

Deus não é o governante da cidade dos ímpios, pois ela desobedece seu mandamento de que a ninguém se ofereça sacrifício senão exclusivamente a Ele.

Agostinho, Cidade de Deus

Constantino foi um grande soldado. Raramente perdia uma escaramuça e nunca perdeu uma guerra. Não era um bruto ignorante. Educado na corte de Diocleciano, manteve seu interesse por teologia, filosofia e literatura ao longo de toda a sua vida, configurando-se um amador competente. Sendo um homem de altos padrões morais, dos quais ele tinha algum orgulho (algumas vezes, era até mesmo um pouco pretencioso), esperava que todos estivessem à altura de suas expectativas. Gostava de ter a perspectiva geral das coisas e impacientava-se com detalhes. Tinha um senso de justiça forte ao ponto de ser imperioso, brutal e intimidador quando era eriçado por algo que julgava injusto. Era agressivo e ambicioso, mas era também um estrategista com o autocontrole para fazer tocar um oponente. Quando a situação exigia, sabia fazer política, encontrar um meio-termo e gerar um consenso. Tinha um senso de símbolo e cerimônia; conhecia os gestos corretos. Gostava da cafonice espalhafatosa da corte e seus adornos: a túnica floreada repousava bem sobre seus ombros, gostava de suas chinelas com joias e não achava exagero ter um trono de ouro. No entanto, também sabia que devia tratar essas coisas com desdém — o qual era sincero também. Era uma ator imperial que gostava de atuar, mas sabia que só estava

cumprindo um papel. Ele era frio e formal; mantinha uma distância segura até daqueles que o conheciam melhor. Também sabia ser espirituoso numa conversa. Quando o bispo Acésio, um novaciano, opinou que alguém que houvesse pecado mortalmente após o batismo deveria ser barrado do sacramento, Constantino soltou: “erga uma escada, Acésio, e suba sozinho para o céu”.^[961] Sua religião chegava ao limite da superstição: era um sonhador e um visionário, e nunca abandonou por completo a expectativa de achar pistas sobre o futuro ao examinar um fígado ou as estrelas. Acreditava que o Deus cristão lhe garantia o sucesso na guerra e que ele o havia chamado para apoiar a igreja e expandir o cristianismo e a fé por todo o mundo romano e além.

Constantino cresceu numa família que respeitava o cristianismo e talvez até incluísse alguns cristãos, mas não se identificou pessoalmente com o cristianismo até depois de 312, quando um cristão lhe forneceu uma leitura para o impressionante halo solar que ele havia visto dois anos antes e interpretou seu sonho na véspera de uma batalha como um sonho de Cristo. Desse momento em diante, Constantino usou seu poder imperial para proteger e apoiar a igreja cristã. Ele era um crente sincero, embora fosse um pouco simplório. Conhecia algumas porções do Antigo Testamento e, talvez, um esboço básico da história bíblica. Também sabia resumir a história dos Evangelhos. Para Constantino, Deus era um juiz providencial que apoia os bons e destrói os maus. Outrossim, acreditava que a igreja

deveria estar unificada se ela quisesse oferecer um culto agradável a Deus.

Constantino encerrou a perseguição a cristãos no Império Ocidental e restaurou a propriedade das igrejas do Ocidente muitos anos antes de sua vitória sobre Maxêncio, em Roma. Em 313, essa política foi estendida ao Império Oriental graças ao acordo entre Constantino e Licínio, em Milão. Quando assumiu o Império Oriental, em 324, Constantino adotou uma política religiosa que, apesar de alguns limites, tolerava pagãos e judeus ao mesmo tempo em que demonstrava óbvio favor para com a igreja. Ele destruiu alguns templos, pilhou outros mais, decretou o fim dos sacrifícios e reiterou (e intensificou um pouco) os limites legais para o proselitismo judaico. Não adotou uma política de conversão forçada, não puniu pagãos por serem pagãos nem judeus por serem judeus. Pagãos continuavam em sua corte e recebiam grandes responsabilidades no império. Sua retórica contra pagãos e judeus era forçada, até violenta, e isso, juntamente com as restrições legais, terminou por criar uma atmosfera que desencorajou o paganismo, mas não o destruiu. Ele cristianizou o espaço público romano, financiou a restauração de lugares santos na Palestina e fundou Constantinopla.

Constantino gastou uma enorme quantidade do erário em igrejas, tanto na construção quanto, com o encorajamento explícito do imperador, na organização de ministérios de misericórdia para os pobres, os doentes e as viúvas. Quando disputas surgiram na igreja, Constantino

encarou como seu direito e dever guiar as facções beligerantes na direção de uma resolução. Seu primeiro instinto foi o de pacificar e negociar para trabalhar rumo a uma *concordia*, mas descobriu que muitos dos bispos não compartilhavam de sua paixão por unidade. Convocou concílios, providenciando locais, fundos e transporte. Compareceu a alguns deles e contribuiu para as discussões, mas não presidiu nenhum concílio, nem determinou seu resultado. Quando os bispos chegavam a uma decisão, Constantino a aceitava como palavra divina e apoiava decisões conciliares com sanções legais para os condenados por heresia (principalmente, exílio). Embora preferisse que os bispos trabalhassem juntos, ele admirava a paixão obstinada e santa de Atanásio. Os concílios podiam ser rancorosos, tanto que, durante a vida de Constantino, houve disputas entre eles. O imperador se intrometia nos assuntos da igreja quando não via os bispos chegarem a resoluções decentes em tempo adequado. Finalmente, interveio na questão dos donatistas diretamente, além de ter se encontrado com Ário e ter tentado forçar Alexandre e Atanásio a restaurá-lo à Igreja de Alexandria. Muitos dos bispos simplesmente seguiram o fluxo, ou, então, estavam muito longe do centro de atividade para saber ou dar alguma importância. Alguns bispos — Atanásio, principalmente — peitaram Constantino quando acreditavam que a verdade estava em risco.

Constantino não tentou cristianizar explicitamente o sistema legal, a sociedade romana ou o governo romano.

Ele nomeou cristãos para posições de liderança em sua administração e muitos homens — cristãos, frequentemente — ascenderam das posições baixas da sociedade a cargos de poder. Uma lei fez referência direta a princípios cristãos (a imagem de Deus no homem), enquanto outras foram inspiradas pelo cristianismo. Dentre estas, as mais importantes foram isentar o clero de impostos e de outras obrigações públicas e a legislação do imperador contra sacrifícios, mas suas leis que proibiam espetáculos gladiatoriais e condenavam o abandono de crianças também eram baseadas em ensinamentos cristãos. As leis de Constantino foram igualmente conservadoras e inovadoras: conservadoras ao manter ou recrudescer as divisões sociais legalmente sancionadas; inovadoras nos modos como ele assistiu os cidadãos mais pobres e desamparados do império. Constantino, assim como os imperadores pagãos antes dele, lidou com os obstáculos que excluía os pobres e desamparados da justiça. No entanto, diferentemente de seus antecessores, ele achou parte da solução ao permitir apelações às cortes episcopais.

As leis de Constantino eram frequentemente mais cristãs em efeito do que em intenção. A proibição de espetáculos gladiatoriais derrubou uma das principais instituições para a propagação de valores, cultura e poder romanos e foi algo mais transformador do que Constantino poderia saber. Seu apoio à igreja a deixou dependente financeiramente do império em larga escala, mas também teve o efeito de enriquecer os bispos, que posteriormente

se tornaram um contrapeso ao poder imperial. Quaisquer que tenham sido suas intenções, no longo prazo, o apoio de Constantino à igreja fortaleceu o seu status como uma sociedade e governo alternativos dentro do Império Romano. Já durante o reinado de Constantino e ainda mais no de seus filhos, os líderes eclesiásticos tornaram-se mais diretamente confrontadores contra o império na luta para proteger a independência da igreja contra intrusões imperiais.

Constantino passou sua vida no exército romano. Ele lutou sob Diocleciano e sob seu pai. Quando se tornou imperador, continuou a lutar: algumas vezes, contra os bárbaros na fronteira; outras, contra outros romanos, que normalmente eram membros de sua família estendida. Até o tempo de sua morte, ele foi (até onde sabemos de cada caso, indiretamente) reponsável pelas mortes de seu sogro Maximiano, seu cunhado Maxêncio, seu outro cunhado Licínio e o filho deste, sua esposa Fausta, seu filho Crispo e mais alguns parentes. Algumas ou todas essas execuções podem ter sido atos punitivos contra rivais ou rebeldes. Algumas ou todas elas podem ter sido atos de um imperador paranoico ansioso por manter seu poder duramente conquistado. Sabemos muito pouco para ter certeza. Por outro lado, sabemos também que ele nunca fez expurgo algum. Os apoiadores de Maxêncio não foram massacrados em Roma quando Constantino tomou a capital, o filho de Licínio morreu junto de seu pai e Constantino ordenou a execução de um líder dos apoiadores

de Licínio, mas nenhum outro membro da família ou da corte de Licínio foi executado. Constantino acreditava que suas expedições militares eram divinamente comissionadas, e ele atribuía suas vitórias a Deus. Durante seu longo reinado, o império gozou de comparativa paz.

Como a igreja se saiu sob Constantino? É importante lembrar como nossa história começou: com o édito de perseguição de Diocleciano e o massacre sacrificial de cristãos. Os éditos de tolerância já haviam sido decretados no Oriente e Ocidente antes de Constantino se tornar o único imperador, mas ele tanto garantiu a liberdade da igreja como a tornou permanente. Externamente, a igreja floresceu durante o início do século IV. Ela desfrutou de novas e magníficas construções, além do prestígio e poder que lhe sobrevieram, em parte, da conversão de Constantino e do apoio dele à missão. A membresia na igreja tornou-se legal e atraente, e homens buscaram posições de liderança na igreja tanto por bons motivos (devoção a Jesus) quanto por maus (isenções fiscais, prestígio). Constantino tinha considerável influência na igreja, mas não a dominava, não ditava eleições de bispos, nem tomava decisões finais concernentes à doutrina. Os concílios prescindiam de sua aprovação para se reunirem e os bispos eram eleitos localmente. Ele não tinha “autoridade absoluta” sobre a igreja, sequer há evidência de que desejava ter. Com poder, dinheiro e prestígio, veio também a tentação de se acomodar, um problema que quase todo pai da igreja após Constantino abordou repetida

e explicitamente. As missões cristãs não cessaram após o século IV. Os bárbaros que imigravam ao império de Constantino frequentemente se convertiam e alguns missionários cruzavam a fronteira para pastorear cidadãos romanos vivendo fora do império ou para evangelizar bárbaros. A conversão de muitos romanos perfurou o limite fixo da distinção entre romano e bárbaro, levando-a a finalmente se dissolver por completo. A conversão de Constantino foi um prelúdio crucial do declínio do império e da ascensão do coquetel cultural de *Romanitas*, *Germanitas* e *Christianitas* da cristandade medieval.

Penso que essa é uma retratação histórica justa do homem, de sua carreira, sua época e seu efeito na igreja. Segundo meu juízo, é uma história que John Howard Yoder e muitos outros críticos teológicos e históricos compreendem erroneamente tanto em aspectos particulares quanto na figura geral. Yoder não pode conhecer tanto do consenso pacifista da igreja primitiva como alega, interpreta muito mal figuras principais como Eusébio e, principalmente, Agostinho, simplifica tão excessivamente a história do “cristianismo convencional” que o reduz a uma caricatura e tenta nos convencer de que a igreja ortodoxa confiou a atividade missionária a hereges por um milênio após Constantino. Sua retórica de anticonstantiniano desencoraja cristãos a lidar de modo sério e empático com mais de um milênio de reflexão cristã teológica e política-teológica. Usando a definição de Yoder de “constantiniano”, acho que é mais preciso descrever o

início do século IV como um “momento constantiniano” do que uma épica “mudança constantiniana”. Além disso, os piores abusos que Yoder identifica surgiram após Constantino; algumas vezes, muito depois. Conforme argumento abaixo, creio que, *sim*, houve uma “mudança constantiniana”, mas Yoder erra feio em enxergá-la.

Este livro, contudo, não almeja ser o Grande Livro das Minúcias. Isso seria fácil demais e também me colocaria como alvo para um tratamento similar, conforme leitores (se houver algum) folheassem o livro e descobrissem (inevitavelmente) meus próprios erros históricos, grandes e pequenos. Meu interesse principal neste projeto tem sido teológico. O próprio Yoder seria o primeiro a nos lembrar que teologia e história, em última instância, não são divisíveis. Meu quadro histórico pressupõe uma teologia política. Mas chegou a hora de tornar essa teologia política mais explícita, de explicar onde acho que Yoder erra e de oferecer um relato alternativo do significado teológico de Constantino.

ANTI-CONSTANTINIANISMO

O anticonstantiniano tem uma longa história. No início, a maior parte da oposição veio de pagãos como Juliano e Zósimo. Na era moderna, pensadores do iluminismo e pós-iluministas como Voltaire, Gibbon e Burckhardt atacaram o primeiro imperador cristão, acusando-o de ser um usurpador, um assassino, um tirano cuja única qualidade foi sua impaciência para disputas teológicas. Não é surpreendente que pagãos e racionalistas

desgostem de Constantino, mas tem havido também uma forte tradição anticonstantiniana dentro dos limites da igreja, o que é mais interessante por ser mais inesperado.

Francisco de Assis já havia detectado que o rastro da corrupção e degeneração da igreja podia ser seguido até o período constantiniano; esse tema foi inclusive retomado pelos “proto-reformadores” do século XIV, João Wycliffe e João Huss. Os críticos medievais do arranjo de Constantino frequentemente concentravam seus ataques na Doação de Constantino, mencionada no fim do capítulo anterior, o lendário presente de Constantino ao bispo de Roma, dando-lhe Roma, a Itália e a supremacia episcopal. A oposição a Constantino estava, portanto, relacionada à oposição ao papismo, levando Wycliffe, por exemplo, a repudiar “a totalidade do sistema papal, por ter sido fundamentado sobre Constantino, não sobre Cristo”.^[962] Apoiadores do papismo, como Bernardo de Claraval, também condenavam a Doação, pois ela havia corrompido a igreja com uma cessão de poder secular e de propriedade.^[963] A visão alegórica de Dante da igreja, no fim do Purgatório, deu a essa perspectiva sua expressão poética clássica: as asas douradas da águia romana caem sobre a carruagem da igreja, danificando-a, logo antes de a raposa da heresia aparecer.

Os ataques da Reforma Radical contra a igreja constantiniana fizeram a mesma comparação com o poder papal. Os reformadores radicais almejavam, diziam, retornar ao período antes da corrupção constantiniana, para uma

igreja primitiva que era espiritualmente viva, simples e não sacramental. Para Melchior Hoffmann, a igreja de Constantino correspondeu à igreja de Pérgamo, no livro do Apocalipse, uma igreja “onde a verdade divina foi poluída pela sabedoria humana e a acomodação moral foi geralmente aceita”. Foi um período quando “o papa e anticristo ficaram muito satisfeitos em aceitar o mesmo poder, autoridade e força do governo secular”.^[964] O luterano pietista Gottfried Arnold (1666-1714) reinterpretou a totalidade da história da igreja num viés anticonstantiniano, alardeando uma “igreja pura” primitiva como vara de medida para o quanto a igreja convencional caiu no “venenoso afago de Constantino”. Na história de Arnold, a verdadeira igreja “havia sido preservada ao longo dos séculos não por poderosos prelados e decretos conciliares, mas pela dissidência desprezada, algumas vezes considerados como os hereges da época”.^[965] Durante o século XIX, Ludwig Keller desenvolveu um relato semelhante da história da igreja, relacionando os persistentes *altevangelische Brüdergemeinden*, desde os apóstolos até os valdenses aos anabatistas da Reforma, um paradigma que, por sua vez, inspirou a obra de Ernst Troeltsch.^[966]

Desde pelo menos o século XVII, a crítica a Constantino tem tomado a forma de crítica ao “cesaropapismo”. Em seu uso inicial, como na obra do jurista protestante Justus Henning Bohmer, o termo se referia igualmente tanto aos sistemas nos quais os papas assumiam poder secular

quanto aos sistemas em que leigos assumiam as responsabilidades dos bispos. No fim, “apenas o segundo [significado] pegou”, levando o termo a ser usado mais como um porrete do Ocidente especialmente feito para dar no cristianismo bizantino do que como um conceito analítico. Johann Christian Hesse fez do cesaropapismo o cerne de seu relato do cristianismo político ocidental: “Constantino era agora o vilão da peça; ele havia optado pelo cristianismo por razões políticas e fez a religião servir ao que ele via como seus interesses próprios”. Vestindo essa tradição, Jacob Burckhardt encontrou analogias entre a ordem política bizantina e a islâmica, descartando Bizâncio, portanto, como “não europeu”.^[967]

É muito fácil refutar boa parte dessa crítica, especialmente em seu período moderno. A hostilidade de Burckhardt ao que ele pensava ser cesaropapismo está baseada na convicção de que religião e poder jamais podem se misturar, pois a política seria a arena do combate amoral, enquanto a religião seria a arena da contemplação, oração e boas obras. A acusação de cesaropapismo se desconstrói numa improvável aliança de “fundamentalismo [católico] romano” e pietismo protestante e depende da “distinção radical entre o espiritual e o temporal, que intencionava separar a religião da política”, obtendo a consequência irônica de endossar o poder clerical e reprovar “o fundador do império cristão [...] por não ter um ideal de laicidade”.^[968] Em resumo, as críticas ao constantinianismo, especialmente as do período moderno, não possuem uma

eclesiologia e têm operado sob o que John Milbank descreve como “a metanarrativa protestante liberal”, segundo a qual a igreja gradualmente se despe de suas incrustações políticas a fim de revelar o que ela sempre foi em essência: algo “puramente religioso”. Nessas premissas, a crítica do constantiniano já vem pré-carregada: independentemente de quão fielmente a igreja dá forma cultural ao seu evangelho, ela está abandonando a mensagem “espiritual” de Jesus.

Além do mais, apesar de toda a celebração da memória dos mártires, os cristãos anticonstantinianos fazem pouca justiça às esperanças dos mártires. Os mártires passaram por chama e espada porque, nessa angústia, partilharam dos sofrimentos de Cristo. No entanto, também sabiam que os sofrimentos de Cristo não era perpétuos. Jesus sofreu, morreu, foi sepultado e ressurgiu novamente, foi vingado por seu Pai de todas as condenações do mundo e do diabo. Os mártires se dirigiram a suas mortes esperando vingança não apenas no céu e no último dia, mas no espaço da terra e no tempo. É sobre isso que fala o tratado de Lactâncio sobre a morte dos perseguidores. “Pois é aqui”, ele escreve a Donato, “uma vez aniquilados todos os seus dois inimigos e restabelecida a paz em todo o orbe, a Igreja até há pouco desprezada, ressurgiu de novo e o templo de Deus, que havia sido destruído pelos ímpios, é reconstruído com maior esplendor”. Igual a Jesus.

A reviravolta política realizada por Constantino é testemunho da misericórdia de Deus:

Pois o Senhor Deus, com efeito, promoveu uns príncipes que puseram fim ao poder malvado e sangrento dos tiranos e proporcionaram à humanidade o que, dissipada, por assim dizer, a nuvem da sombria época anterior, uma paz alegre e serena enche de regozijo as mentes de todos. Agora, depois de negra tempestade e de violentos trovões, o ar está em calma e brilha a luz desejada. Agora, aplacado pelas preces de seus servos, Deus ergueu os que jaziam aflitos com sua ajuda celeste. Agora, desbaratada a conspiração dos ímpios, enxugou as lágrimas dos que sofriam. Os que se haviam levantado contra Deus jazem em terra; os que haviam destruído o templo santo caíram com um estrépito maior; os que haviam torturado os justos entregaram suas almas criminosas entre os castigos celestes e os tormentos a que se tornaram credores. Tardiamente, em verdade, mas com dureza e de acordo com seus méritos. Deus atrasou seu castigo para mostrar neles grandes e admiráveis exemplos com que a posteridade aprendesse que Deus é único e é juiz que impõe aos ímpios e a seus perseguidores suplícios dignos de um vingador. [\[969\]](#)

A vingança de Deus contra seus perseguidores conforta os enlutados, vinga os mortos e, o mais importante, vinga o próprio Deus, ensinando que “apenas Ele é Deus”.

Essa forma de anticonstantiniano é teologicamente errônea e historicamente desesperançada. Felizmente, ou seja, essa *não é*, em geral, o tipo de anticonstantiniano de Yoder.

O ANTICONSTANTINIANO DE YODER

A oposição de Yoder a Constantino sofre da mesma visão geral das formas primitivas de anticonstantiniano

em relação aos mártires.^[970] Ele anseia pela fidelidade destemida dos mártires, mas não reconhece que os mártires foram motivados por algo muito diferente do anticonstantiniano. Pode-se quase dizer que eles morreram na esperança de que o Senhor levantaria um imperador muito parecido com Constantino, mediante o qual o Senhor mostraria que o sangue deles não havia sido absorvido em silêncio pela terra.

Apesar disso, o anticonstantiniano de Yoder é mais desafiador precisamente porque, ao invés de sacrificar a eclesiologia, ele a destaca. Sua crítica ao constantiniano é de natureza eclesiológica e escatológica. Como já notado algumas vezes, Yoder não identifica o “constantiniano” com as conquistas ou as políticas de Constantino ou de nenhum de seus sucessores, mas a um conjunto de hábitos mentais, espirituais e institucionais que se infiltrou no sangue de cristãos descuidados. A tese de Yoder é histórica em parte, pois ele crê, sim, que o “constantiniano” tomou sua primeira forma no período entre meados do século II e o século V, ou, mais especificamente, entre o “Édito” de Milão e a *Cidade de Deus*. Não obstante, ele discerne formas de constantiniano no judaísmo pré-cristão e até disse que grupos anabatistas etnicamente restritos podem se tornar “constantinianos”.

O constantiniano não depende de Constantino. O que ele é exatamente? Em sua abordagem mais sistemática, Yoder começa com o óbvio: após Constantino, o cristianismo não era mais uma religião minoritária,

assedida e perseguida; antes, tornou-se a religião favorecida pelo império e, finalmente, a religião oficial. Isso criou uma crise de identidade cristã e forçou uma mudança no significado de *cristão*. Anteriormente a Constantino, era necessária uma medida de ousadia para ser cristão; posteriormente, era necessária uma medida de ousadia para não ser um. Em resumo, “depois de Constantino, a igreja era todo mundo”.^[971]

O que interessa a Yoder aqui é o fato de esse novo status social haver trazido com ele uma nova eclesiologia. Anteriormente a Constantino, a igreja poderia ser identificada concreta e visivelmente pelo estilo de vida e práticas da comunidade cristã, particularmente em sua renúncia à violência. Se alguém havia sido batizado, reunia-se para comungar da Eucaristia aos domingos e recusava-se a tomar a espada ou retaliar contra seus inimigos, ele ou ela eram cristãos. Após Constantino, os sinais visíveis do batismo, da ceia do Senhor e da membresia na igreja não mais identificavam a comunidade de crentes sinceros, já que todos eram parte da igreja. Uma pessoa batizada poderia ser um exímio pagão em seu coração, tendo se batizado apenas para garantir uma promoção na administração provincial ou para se qualificar para o serviço no exército. Mas também poderia ser um sincero e pacífico discípulo de Jesus. O batismo não dizia mais nada.

Como resultado, uma nova marca de identidade cristã precisava ser encontrada e ela não podia ser externa, mas interna, uma marca invisível de fé, ou de regeneração, ou

de alguma outra realidade espiritual. Por causa de Constantino, os cristãos desenvolveram uma “doutrina da invisibilidade da verdadeira igreja” para distinguir entre o círculo interno de cristãos verdadeiros (eleitos, crentes), que continuavam a ser uma minoria dentre a comunidade visível, e a vasta maioria dos maria-vai-com-as-outras. A formulação de Agostinho da ideia de uma *ecclesia invisibilis* é a sistematização dogmática da crise de identidade que se seguiu à conversão de Constantino e sua promoção do cristianismo.^[972] Dentre outras coisas, isso é politicamente problemático. Uma igreja invisível não tem um modo de vida distinto que possa criticar, chamar, desafiar ou modelar uma alternativa para a sociedade como um todo. O constantinianismo seria uma ironia histórica: logo quando a igreja pensa que atingiu o pináculo da influência e do poder, seu testemunho político e social é castrado.

Uma igreja dupla traz uma ética dupla. Devido ao termo *cristão* ter sido modificado para incluir todo mundo, a igreja redefine o discipulado em dois níveis: não se espera de todos que obedeçam ao Sermão do Monte, mas apenas os crentes especiais e espirituais, monges e ascetas. Todo o restante pode continuar como sempre foi.^[973] No mundo, os cristãos não operariam mais pelo exemplo e ensinamentos de Jesus, mas por uma ética de “vocação” que depende da teoria da lei natural, ou “ordenanças da criação”, segundo a qual haveria uma ordem natural e criada, como, por exemplo, a família. Assim, ser um pai não significa eu tomar minha cruz e imitar Jesus em minha família, mas que eu

viva segundo padrões inerentes à instituição, conforme ela foi criada. Para Yoder, esse problema se torna especialmente agudo para cristãos na política. Para alguém de mentalidade constantiniana, o Estado, com sua violência e guerra, é uma instituição natural com suas próprias regras de funcionamento. Quando os cristãos assumem uma função nessa instituição, são “convocados” a funcionar segundo as demandas de seu chamado. Assim como os pagãos, punem pessoas, travam guerras e, assim, ignoram os mandamentos de Jesus de agir contrariamente a isso (segundo Yoder). Disso também resulta um dualismo entre o público e o privado: o que os cristãos não fariam, nem poderiam fazer, em sua vida pessoal (atirar num inimigo), podem fazer se tiverem uma vocação pública na instituição natural do Estado.

Juntamente com essa nova eclesiologia, veio uma nova escatologia e uma nova perspectiva de providência. Para Yoder, a escatologia é central ao problema do constantinianismo. Ele diz em vários lugares que o constantinianismo é uma heresia escatológica. Na igreja primitiva, a escatologia se concentrava na vitória de Cristo sobre o mundo, especialmente sobre os principados e potestades que estruturam o mundo. Em *A política de Jesus*, Yoder explica que os poderes seculares, não obstante serem bons e necessários para a vida humana, são caídos. Por serem caídas, essas estruturas (instituições políticas, instituições sociais, tradição, mamom, poder, etc.) são demoníacas, ou podem se tornar. Sim, Deus sobrepõe-se

aos poderes e orquestra-os para que promovam o florescimento humano. Sim, a tirania é melhor que o caos e, sim, a tradição é melhor do que a inovação despropositada, mas os poderes, em grande parte, são inimigos da existência humana. No entanto, Jesus triunfou sobre os poderes, configurando a própria existência da igreja uma declaração de que os poderes não são deuses e limitados em sua autoridade. Na igreja, e somente nela, há um povo que se recusa a dobrar o joelho diante de ídolos. A recusa da igreja de se conformar a modismos, a tradicionalismos, à violência, é uma contínua proclamação evangélica: os deuses foram destronados. Jesus libertou os cristãos mediante seu triunfo. A libertação não está completa, mas já começou e ela é um sinal do quebrantamento do reino escatológico e um anúncio de que os poderes estão dominados. Os esforços da igreja são dedicados a resistir às seduções do poder.^[974]

O constantiniano teria mudado isso. Embora os principados e potestades não estivessem sujeitos, nem reconhecessem, a Cristo, eles “não podiam escapar de seu controle oculto, nem da promessa da vitória final dele”. Jesus negou-lhes reinar livremente e até mesmo usou os desígnios maus deles para seus propósitos. Esse controle oculto, repentinamente, tornou-se visível em Constantino: “após Constantino, era necessário crer que havia uma comunidade de crentes dentro da grande massa nominalmente cristã, mas se sabia de verdade que Deus estava no controle da história”. Por que isso era um

problema? Yoder diz que era, principalmente, porque esse paradigma indentificava a providência de Deus, seus propósitos, com o bem do império ou, posteriormente, da nação. Logo, a missão era assim redefinida: “além dos limites do império, ela havia se tornado idêntica à expansão da influência de Roma”.^[975] O império se tornara identificado com o cristianismo, mas sem quaisquer conversão ou mudança profundas. O constantinianismo mudara o centro de história, deslocando-o da igreja para o império ou nação, assim, equivocando-se na leitura da própria história. Eticamente, isso levaria a um princípio de universabilidade: a igreja não mais perguntaria se algo seria exigido por Jesus, mas, já que tinha se identificado com o poder, se algo poderia ser exigido de todos.

O cristianismo constantiniano teria sucumbido à tentação original de Satanás de ser igual a Deus e de lutar contra ele pelo controle da história. Já que a providência estaria, então, visível no imperador — ou na nação, ou na classe — dirigir essa instituição alavanca a história na direção para a qual se almeja conduzi-la. Já que o cristianismo constantiniano quer conduzir a história, ele quer saber o que funciona. No lugar de obediência aos mandamentos contraintuitivos de Jesus, a igreja viveria pelo padrão da eficiência: esta ação obterá o resultado que espero? Ela me dará controle sobre a direção da história? A fé anti-constantiniana, por sua vez, seria um alegre “não estar no comando”, um manifesto da política da paciência.

Os cristãos anticonstantinianos obedeceriam a Jesus, viesse o que vier.

Mais sutil e, talvez, mais duradouramente, o constantiniano teria trazido uma nova metafísica e uma nova epistemologia. A metafísica seria dualística: de formato intelectual agostiniano neoplatônico, mas medida segundo sua “utilidade” em legitimar “o novo arranjo social e solucionar os problemas por ele suscitados. A igreja que vemos não é a comunidade de crentes, pois a dualidade entre visível e invisível identifica — portanto, justifica — essa tensão. A ética dominante é diferente da do Novo Testamento tanto em conteúdo (o senhorio é glorificado em detrimento da servidão) quanto em fonte (a razão e as ‘ordens da criação’ são normativas, não a particularidade da direção de Jesus e dos apóstolos)”. [\[976\]](#)

As consequências epistemológicas iriam na direção contrária. O constantiniano configuraria a primeira forma do universalismo ocidental, que teria sua expressão secular no Iluminismo. Se não se tiver de governar ninguém, nem convencer ninguém, pode-se fundamentar alegações epistemológicas e éticas nas próprias tradições tribais locais. No entanto, quando cristãos governam não cristãos, as decisões precisam ser justificadas numa base universal que faça sentido para os descrentes. O resultado é o que Chris Huebner chamou de um “constantiniano metodológico”, semelhante ao que pensadores recentes têm chamado de “fundacionalismo”, caracterizando-se por “apelos ao universal, à lei natural, ao bom senso, um

sistema ou conjunto de axiomas universalmente reconhecidos”, cujo objetivo é “justificar a ordem social tal qual ela existe”.^[977]

Como visto acima, o *constantinianismo* não se refere a nenhum acordo em particular entre igreja e Estado. Durante o decurso da história ocidental, a relação da igreja com o mundo passou por várias transformações. O “neo-constantinianismo” seria o constantinianismo de menor escala, que identificaria o significado da história não com a ventura de um império universal, mas de um Estado-nação individual, ou uma classe, ou um povo futuro. As igrejas livres poderiam ser tão constantinianas quanto as igrejas oficiais, na medida em que vissem como seu dever o apoio aos “mocinhos”, ou seja, nós, americanos, ou nós, sul-africanos. Com cada nova fase do constantinianismo, algo se perde. O constantinianismo do século IV teria soldado a igreja no império, e disso os cristãos medievais teriam retido algum sentido: o de que a igreja possuía uma base independente de poder e cujo alcance católico estendia-se para além da Europa. Após a Reforma, cada nova fase do constantinianismo teria estabelecido sua visão de modo mais estrito a ponto de, progressivamente, perder um senso de catolicidade. A cada manifestação, a igreja constantiniana erraria o centro da história, mudando-o da igreja para alguma outra instituição.

Charles Mayo Collier enfatizou que todo o programa teológico de Yoder é movido por um “historicismo cristológico”.^[978] A reclamação mais profunda de Yoder

contra o constantiniano é cristológica: a pretensão de que alguém ache que possa ir além do insuperável Cristo. Não pode haver nada de novo após Cristo, pois Cristo traz o fim das eras, a plenitude do tempo. Podemos perguntar, *qual* Cristo é insuperável? Ou melhor, a que ponto de sua obra Cristo se torna insuperável? Para Yoder, a resposta é que o Cristo crucificado — o Cristo em seu sofrimento, derrota e fraqueza — é o Cristo insuperável. Se alguém dissesse que o Cristo está agora ressurreto e vingado, exaltado ao trono à destra do Pai, Yoder responderia que essa exaltação é a exaltação do Senhor *crucificado*; o Cordeiro, o Cordeiro *morto*, senta-se no trono. Jesus nunca reverte seu autoesvaziamento, pois o esvaziamento é a sua forma própria de senhoria. Às vezes, Yoder diz que o que é insuperável não é apenas o próprio Jesus, mas a “comunidade que ele cria”.^[979] Minha pergunta é a mesma: *qual* comunidade? Para Collier e Yoder, a comunidade que é fundacional é aquela que persiste no caminho de Jesus, que renuncia à espada e toma a cruz.^[980]

A crítica de Yoder é poderosa porque ela oferece um paradigma comparativamente simples, que prolifera novas percepções e parece explicar muitas coisas sobre a história da igreja e do Ocidente. Ela também é poderosa por explicar as ligações entre estruturas teológicas fundacionais (por exemplo, natureza e graça), concepções de relação entre igreja e Estado, método teológico e localização social da igreja. Ela também é poderosa porque muito do que Yoder ataca é tão familiar; e tão errado. Finalmente, ela é

poderosa por dar nomes duros — heresia e apostasia — aos hábitos de pensamento e prática cristã que podem vir ou vieram a se tornar instintivos.

Contudo, onde ele falha é em mostrar que essa heresia realmente merece o nome de *constantiniana* e que ela tenha caracterizado a maior parte da igreja durante a maior parte de sua história. Yoder tenta casar duas coisas que não vão juntas: por um lado, uma capitulação da igreja ao mundo, por outro, uma narrativa anabatista de uma constantiniana “queda da igreja”.^[981] Concordo com boa parte da crítica de Yoder do “constantinianismo”. Abomino esquemas de natureza e graça, repudio qualquer esforço para se obter um fundamento para a vida e prática cristãs mais profundo do que Jesus e sua Palavra (embora eu divirja de Yoder acerca do que a Palavra nos ensina), renuncio ao dualismo epistemológico, com toda sua pompa e espetáculo, e por aí vai. No entanto, essas renúncias não me levam a crer que a “igreja” “caiu” no século IV, ou no VI, ou no XVI, ou no XX.^[982] Não acredito que isso seja verdade, pois só poderia *parecer* verdade se se aceitasse o relato de Yoder sobre a igreja primitiva, o qual já argumentei ser errôneo.

Quero separar o que Yoder juntou. Dos dois parceiros, quero focar na “queda da igreja”. Podemos mandar isso embora? Sim. E creio que Yoder forneceu bastante evidência para justificar esse divórcio.

O CONSTANTINIANISMO DO ANTICONSTANTINIANISMO

O que molda o tratamento de Yoder do século IV e de toda a história da igreja é ele assumir como pressuposto a sua herdada narrativa anabatista sobre a queda da igreja. Ironicamente, essa narrativa é um construto “constantiniano” (usando o termo no sentido de Yoder). Isso é verdade em dois sentidos principais.

Primeiro, metodologicamente: J. Alexander Sider argumentou que o relato de Yoder do período patrístico baseia-se em uma trabalho histórico que é bastante desatualizado e “não muito bom”.^[983] Isso é uma falha, mas ela não é incomum. O que é mais sério é Yoder não ter feito nenhum esforço para penetrar os vieses e políticas que dão vida ao trabalho histórico que ele usa. Novamente, isso não é uma falha incomum, mas é um sério lapso para Yoder, dada sua insistência de que o trabalho histórico é sempre feito em uma localização particular, para um propósito particular. Ele sabe muito bem que ele próprio está socialmente localizado num posição que é politicamente carregada. Não obstante, ele ingenuamente aceita os relatos de outros historiadores como se eles mesmos tampouco estivessem. É claro que eles estavam socialmente localizados. O ataque de Burckhardt a Constantino está envolto de polêmicas católico-protestantes e de oposição à *Reichskirche* do Kaiser Guilherme II.^[984] As pesquisas sobre Eusébio foram distorcidas por estudiosos que creem ver ecos de Eusébio no apoio da igreja alemã ao

Terceiro Reich,^[985] além de a própria formação de Yoder, na Europa do pós-guerra, tê-lo levado a direções semelhantes.^[986] Alguns dos mais ferozes críticos de Constantino e Eusébio parecem tê-los confundido com as tiranias e totalitarismos modernos.

Na obra de Yoder, o “constantiniano” funciona não como uma hipótese histórica detalhada, mas de um modo “lendário” ou mítico, como uma “generalização narrativa”, ou até mesmo de um modo “transcendental”.^[987] Todos os historiadores trabalham com tipos e generalizações para encher figuras e movimentos históricos com significância conceitual, que vai além do que as próprias personagens históricas poderiam ter sabido ou feito. Apresentei meu próprio roteiro histórico desse período, embora ele não inclua tudo. Aqui, alguns eventos contextualizam outros e desenvolvi os fios da meada que achei serem os mais reveladores e representativos. Mais, escrevi a história de Constantino com o intuito polêmico de repaginar uma retratação popular desequilibrada do primeiro imperador cristão. Eu poderia ter contado a história de Constantino tendo por centro a morte de Crispo e os resultados seriam muito diferentes.

O problema não são os tipos e generalizações, mas o fato de Yoder usar a generalização “constantiniana” e o estudo histórico na qual ela se baseia de modo “monológico”.^[988] Ele sabe que a história é sempre cheia de bagunça e juízos errados, que todo trabalho histórico é

cheio de dificuldade e equívoco — esta fonte é confiável? Qual o interesse dele? Quem foi silenciado? O que foi deixado de fora? Yoder sabe que sempre há múltiplas vozes. Ele é muito bom em tornar audíveis as vozes reprimidas. No entanto, não age assim com o constantinismo, que permaneceria monolítico, apesar de sempre se morfar e mudar. Por quê?

O seu problema metodológico, contudo, é ainda mais sério: Yoder acusa qualquer esforço para transformar a história em algo de contornos mais suaves de ser um esforço “constantiniano” em maestria conceitual, uma tentativa herética de “ser como um deus” e tomar o controle da história e da narrativa histórica, um método e epistemologia constantinianos. Mas isso é precisamente o que *ele* fez. Além do mais, ele insiste que a história só é bem relatada quando o historiador faz o esforço imaginativo de entrar na “pele psíquica” das personagens, para capturar a possibilidade de escolhas diante deles. As personagens históricas não sabem com antecedência como as coisas vão se desenvolver, então, não devemos projetar neles nosso conhecimento dos resultados. Fazer isso seria tomar uma atitude constantiniana, uma “conclusão” imposta à história, mas que, para o participante, ainda está bem aberta.^[989] Yoder sabe que o mundo é um lugar complicado e ele diz honrar a passagem do tempo e as configurações líquidas da vida social e política, mas, quando se fala de século IV, ele parece esquecer tudo sobre o que nos alertou. Ele não tenta entrar na pele dos participantes, mas os mantém ao alcance

da mão. Ele não deixa a história aberta. O “constantiniano” de Yoder só é plausível porque ele segue o que ele mesmo condena como metodologia “constantiniana”.

De novo: por quê? Eu acredito que Yoder trabalhou com uma “narrativa anterior” sobre a queda da igreja. Ele *começa* já com uma narrativa fechada: a que ele herdou dos anabatistas do século XVI. Todo o restante permanece aberto e passível de discussão, mas a narrativa permanece fixa e fundacional.

Segundo, substantivamente: o que aprofunda a ironia é que o mito específico do qual Yoder depende é, em si mesmo, tanto no sentido literal quanto no sentido de Yoder, um mito constantiniano. Literalmente: foi *Eusébio* quem primeiro ensinou os cristãos a pensarem que o passado era puro, tendo sido sua linha histórica parte do esforço pós-constantiniano de afastar a mediocridade e a acomodação. [\[990\]](#) Foi um modo de dizer: “vejam o quanto caímos! Retornem a seus pais!”. Ao longo deste livro, levantei questões sobre a precisão do retrato que Yoder faz da igreja, no período entre os apóstolos e o século II, e argumentei que, na melhor das hipóteses, Yoder alega saber mais sobre esse período do que a evidência permite saber; na pior, seu retrato é uma leitura equivocada da pouca evidência que há. Assim como Nigel Wright, fico a me perguntar se a igreja que Yoder quer sequer já tenha existido. [\[991\]](#) Na verdade, não me pergunto; estou convencido de que ela jamais existiu. Ao menos, não nos três primeiros séculos. [\[992\]](#) Mas o ponto

crucial é mais sutil. Yoder alega ser capaz de tirar os cristãos do Egito do cativeiro constantiniano, mas ele próprio permanece cativo. Yoder faria bem em aceitar essa ironia, em reconhecer a ironia de que as condições que possibilitam sua oposição surgem da coisa à qual ele se opõe. Contudo, para que ele argumente seu caso anticonstantiniano, *precisa* ser capaz de se livrar dessas condições. Ele precisa se livrar das lentes distorcidas do constantinianismo e ver a igreja primitiva a olho nu. Ele escreve, frequentemente, como se tivesse feito justamente isso, mas a verdade é que ainda está olhando pelas mesmas lentes — novamente, as mesmas lentes *eusebianas* — embora talvez as tenha de modo invertido.

É também no sentido de Yoder que o mito da queda da igreja é um mito constantiniano. Yoder assevera que um dos erros cruciais do constantinianismo é a identificação equivocada do centro da ação de Deus na história. Para a Escritura, ela se centraria na comunidade da igreja; para Constantino, em governantes, guerras, figuras poderosas, poderes “reais” aos quais a igreja deveria se associar para realizar coisas. Yoder fez isso quando identificou uma mudança crucial em toda a história da igreja como uma “mudança constantiniana”? Yoder inteligentemente minimiza o papel do homem Constantino enquanto enfatiza a mudança crucial como a “apostasia” própria da igreja. No entanto, ele explica boa parte da história da igreja em referência à grande e “épica” mudança usando o nome do imperador. Ao menos retoricamente, Yoder dá um passo

estranho aqui, o qual suscita questões sobre a coerência entre sua retórica e sua substância: o anticonstantiniano de Yoder solapa seu protesto contra a identificação errada do significado da história? Quem atribui mais peso a príncipes: Yoder, que escreveu constantemente sobre Constantino, ou Agostinho, que despacha Constantino em um breve capítulo de *Cidade de Deus* para que se possa chegar logo ao relato da história da cidade de Deus?

Invertendo a pergunta: por que Yoder não identifica a heresia como “eusebiana”? Isso seria mais preciso, apesar de, conforme argumentei, não ser inteiramente justo com o vilipendiado bispo de Cesareia. Mas “eusebiano” é específico demais. As posições de Eusébio eram muito obviamente excêntricas, muito rapidamente corrigidas (por Agostinho, especialmente). Eusébio é obscuro demais. Não se pode construir grandes esquemas históricos fundamentado em Eusébio. Em última instância, novamente suspeito que Yoder emprega essa retórica por estar lendo a igreja através da estrutura fornecida pelo protesto anabatista desde o século XVI.

Em resumo, a narrativa de Yoder da queda da igreja cai sob seu próprio julgamento por ser “constantiniana”. Nós deveríamos abandoná-la pelos próprios critérios yoderianos.

A BOA IDADE MÉDIA

A narrativa de Yoder da “queda da igreja” fracassa por uma segunda grande razão, que é, novamente, interna à

sua própria obra. Embora Yoder por vezes alegue que a igreja tem estado em “apostasia” desde o século IV,^[993] apesar de alguns bolsões de fidelidade radical, ele generosamente reconhece, em muitas ocasiões, que a síntese medieval era superior, pelo menos, ao nacionalismo protestante que se seguiu. Ela alerta para o “grande risco de caricaturização” ao se discutir sobre a Idade Média, observando que “elementos significativos da separação [da igreja do mundo], tanto na estrutura quanto na piedade”, permaneceram ao longo daqueles séculos. A consciência da igreja de ser diferente do mundo teria sido “mais do que vestigial”, sendo manifesta “no nível de moralidade mais elevado exigido do clero, o caráter internacional da hierarquia, a visibilidade da hierarquia em oposição aos príncipes, a educação moral gradual dos bárbaros em sua adoção da monogamia e da legalidade, missões estrangeiras, apocaliticismo e misticismo”, o que teria preservado “uma consciência — apesar de distorcida e maculada — da peculiaridade do povo de Deus num mundo rebelde”.^[994] A hierarquia da igreja medieval teria possuído “um poder de base e uma autodefinição” que foram importantes para dar à igreja uma distância suficiente para criticar governantes, chamá-los ao arrependimento, exigir justiça e colocar limites — como “as regras de cavalaria, a Paz de Deus” — nos desejos e ambições dos príncipes.^[995] Com o passar dos séculos, o escopo do compromisso da “capelania” da igreja teria se reduzido, resultando numa gradual evaporação do compromisso dela com sua

catolicidade.^[996] Ao longo da Idade Média, contudo, a convicção original da igreja como centro da história permaneceu “meio viva”.^[997] Por contraste, no constantinianismo atrofiado da religião civil americana, a nação estaria tão proximamente identificada com os propósitos de Deus que a igreja estaria reduzida a ser a líder de torcida para a última superpotência do mundo.

Mais uma vez, é *retoricamente* estranho que Yoder insista em descrever a forma mais desenvolvida, após a Reforma, daquilo a que ele se opõe como “constantiniano”. A estranheza é especialmente alarmante em uma passagem onde ele sai de uma observação sobre a “profundidade da grande mudança”, que começou no período entre os séculos II e IV, para uma análise do Renascimento e da Reforma, deixando, assim, a totalidade da Idade Média escondida no espaço vazio entre duas frases sucessivas. Em parte, ele muda do século IV para o século XVI porque está tentando mostrar que o consciente constantiniano permanece “mesmo quando a situação que o criou já não existe”.^[998] Mas isso nem suaviza o buraco, nem preenche o abismo de um milênio. Nesta passagem, ele não dá exemplo *nenhum* do consciente constantiniano durante o período em que “a situação que o criou” ainda existia. Ou seja, dessa seção do escrito de Yoder, só obtemos evidência específica de “constantinianismo” apenas após as circunstâncias que o criaram terem desaparecido. Seu endosso relativo ao período medieval deixa claro que ele acredita que a igreja da Idade Média repeliu os piores

aspectos do constantinismo. No entanto, se o consciente constantiniano está correlacionado a uma situação política e social particular em que os cristãos estejam no poder e tentam controlar a história, seria possível pensar que a Idade Média apresentaria um grau significativo de corrupção. Ele consegue explicar essa “boa Idade Média”?

Yoder poderia dizer que o constantinismo estava sorrateiramente se infiltrando no cristianismo europeu ao longo do período medieval, chegando finalmente a se revelar em suas formas mais virulentas quando a Igreja Católica se fraturou, mas essa resposta esbarra numa objeção histórica básica: apesar dos esforços dos reformadores para purificar o *corpus Christianorum*, o “constantinismo” da Reforma, ao invés de ser um desenvolvimento do sistema medieval, foi sua destruição. Além do mais, o protestantismo nacionalista começou a crescer no período em que Lorenzo Valla estava denunciando como fraude a Doação de Constantino, quando os anabatistas estavam atacando Constantino como o traidor de Cristo, quando até mesmo alguns luteranos acharam algo para odiar em Constantino. O anticonstantinismo escancarado começou a crescer no mesmo período que Yoder diz ser a entrada do constantinismo em sua nova fase.

Justiça deve ser feita a Yoder, pois ele reconhece as conquistas da Idade Média. Os primeiros anabatistas raramente as reconheciam; antes, desconsideravam o período inteiro como corrupção e apostasia. Mas Yoder tem

um problema: sua tese de “queda da igreja” não consegue explicar o período subsequente à tal mudança. Seu paradigma histórico naufraga nas águas rasas do período medieval.^[999]

O ataque de Yoder ao “constantiniano” não é meramente devido ao significado teológico do primeiro império cristão, pois ele insiste em casar sua crítica profética à acomodação e confusão com uma narrativa anabatista de “queda da igreja”; no entanto, seu ataque é, *em parte*, ao significado teológico de Constantino e sua era. Dado que sua tese fracassa tanto historicamente e, avaliada por seu próprio relato, metodologicamente, é necessário um relato alternativo, o qual tem de lograr várias coisas: deve convencer como tese histórica; deve pelo menos levar a sério a grande mudança (se não épica) que aconteceu quando Constantino se converteu; deve ser capaz de explicar como a boa Idade Média surgiu dos escombros de um império cristão; e deve fornecer um relato preciso do que Constantino realmente fez. Para meus propósitos, seria um feliz acaso se ele também fornecesse uma modesta defesa do papel de Constantino na história ocidental. Abaixo, só consigo dar o desenho esquemático geral dessa alternativa.

ROMA BATIZADA

Quando Yoder usa a palavra *batismo* em conexão com romanos, germânicos ou qualquer outra cultura, ele a usa

desdenhosamente. A igreja “meramente batizou” esta ou aquela norma, instituição ou valor culturais.^[1000] Nos termos de Yoder, como poderiam uma cultura ou nação serem batizadas de qualquer modo que não fosse num sentido superficial, portanto, hipócrita? Eu, pelo contrário, levo a palavra a sério, embora metaforicamente. Nem todos em Roma foram batizados em 312 ou 324; o próprio Constantino não foi batizado até estar em seu leito de morte. Ao usar *batizado* para descrever o que aconteceu, quero capturar, primeiro, o fato de que *algo* aconteceu, algum limite foi cruzado; segundo, que esse algo tornou cristão o império romano em alguns aspectos importantes; e, terceiro, que esse algo foi, como todo batismo, apenas um começo. Foi, como todo batismo, um batismo infantil.

Deixem-me começar por onde Yoder começa: com escatologia. Segundo Gálatas 4, quando o Pai mandou seu Filho e seu Espírito ao mundo, eles vieram para libertar os judeus (“nós”, v.3) de sua infância, que Paulo caracteriza como um estado de escravidão sob “os rudimentos do mundo” (*stoicheia tou kosmou*). Identificar esses “princípios rudimentares” é difícil. Dentro do contexto de Gálatas 4, a escravidão sob *stoicheia* está de algum modo ligada aos “não deuses” (Gálatas 4.8), o que levou, dentre outras coisas e considerações, alguns a concluírem que os *stoicheia* são idênticos aos principados e potestades que Paulo diz, em outro lugar, que governavam seres humanos durante a menoridade destes.^[1001] Isso pode até ser o caso, pois também Israel foi governada por anjos (cf. Gálatas

3.19). Contudo, a similaridade de Gálatas 4.3 com Gálatas 3.23 é mais sugestiva.^[1002] A sujeição aos *stoicheia* correlaciona-se a estar sob a autoridade do mestre-escola que é a Torá, correlação essa que também parece se encaixar em outro uso de *stoicheia* no Novo Testamento: Hebreus 6.1-2. Sujeição a *stoicheia* se refere, segundo proponho, à vida de Israel sob as leis dietéticas, sacrificiais e de pureza impostas pela Torá. Essa é a sujeição da qual os judeus foram libertos no grande êxodo liderado pelo Filho e pelo Espírito, ou seja, a infância altamente regulada da qual Israel saiu na plenitude do tempo.

Paulo não está falando apenas de judeus, contudo. “Nós” estávamos em servidão até que veio Aquele nascido sob a Torá, mas “vós” (v. 6, 8) que não conhecíeis a Deus também fostes libertos ao receberdes o Filho e Espírito. Paulo elimina radicalmente a diferença entre judeu e gentio. Aqui, diferentemente do que fez em Romanos, ele não diz que todos estão debaixo do “pecado”, mas que todos estão em servidão aos *stoicheia*. Para ambos gentios e judeus, essa servidão significou aderência a sacrifícios de animais, à observância de dias e à fuga da contaminação.^[1003]

Yoder corretamente insiste que a vitória sobre os poderes aconteceu em 29 ou 30 d.C., não em 312.^[1004] As coordenadas de Paulo em Gálatas 4 são a Encarnação e o Pentecostes. Mesmo assim, apesar de Jesus, na cruz, ter derrotado os poderes e ter libertado a “nós” e a “vós” dos *stoicheia* por meio do Espírito, quando a vitória é proclamada e aceita por pessoas que ainda estavam em seu

estágio de infância, quer dizer que *algo* aconteceu. A história da igreja não é um parêntese vazio entre a cruz e o escaton. A proclamação de arrependimento às nações é parte do cumprimento prometido, parte do próprio evangelho (Lucas 24). Jesus venceu na cruz e na ressurreição, mas a realidade dessa vitória se manifesta quando o Espírito vem na pregação da palavra e na resposta de fé (e.g., Atos 2, 10 e 11). A vitória sobre os poderes e a libertação do jugo dos *stoicheia* aconteceu de uma vez por todas no século I, mas Constantino aprendeu isso no século IV. Para ele, enquanto indivíduo, a libertação do jugo dos *stoicheia* não aconteceu até três séculos após a cruz, quando as novas do triunfo de Jesus chegaram a ele. Quando se deu conta, ele foi completamente tomado por esse triunfo.

O que acontece quando se é liberto do jugo dos *stoicheia*? Se eu estiver certo, estar liberto do jugo deles significaria libertação ante estruturas organizadas por distinções entre sacro e profano, entre puro e impuro, de preocupações acerca de comidas impuras, de distinções entre gentios impuros e judeus puros por medo de contágio. Sobretudo, estar liberto do jugo dos *stoicheia* ficaria evidente pelo fim dos sacrifícios. O grande sinal da libertação pessoal de Constantino do jugo dos *stoicheia* foi seu abandono de coisas infantis, ou seja, sua renúncia aos sacrifícios.

CIDADE DE SACRIFÍCIO

Segundo R. A. Markus^[1005] e outros, Agostinho apresentou uma defesa “escatológica” do mundo secular e especialmente da política secular. Ao insistir em que a cidade aperfeiçoada é a cidade do futuro e em que a paz perfeita é a paz do reino, Agostinho teria relativizado a paz e justiça imediatas da cidade terrena. As repúblicas terrenas, portanto, não seriam mais de grande preocupação e não poderiam exigir sacrifícios máximos. Isso pode ter algum mérito como modelo teórico — e voltarei para Agostinho logo mais — mas estou mais preocupado agora em como a percepção agostiniana se desenrola no mundo cultural e político que Constantino legou ao Ocidente.

O que Constantino estabeleceu certamente *não* foi uma organização secular, se o termo *secular* for usado no sentido moderno de uma esfera autônoma da vida social, imune à ação de Deus, livre de direcionamento religioso, vigorosamente protegida de intervenções divinas de todo e qualquer tipo. Nesse sentido, suas políticas não secularizaram Roma. Ele adotou políticas religiosas, favoreceu a igreja e deu-lhe um papel significativo na vida “secular” do império: os bispos aplicaram a justiça, mediaram disputas, construíram hospitais e albergues, alimentaram os pobres. Para o consciente moderno (pelo menos, o americano), Constantino regularmente desdenhou do limite entre o sagrado e o secular.

Quando morreu, Constantino não deixou uma ordem política romana “secular”, mas uma ordem diferente da que havia herdado. Ele deixou uma ordem política que havia sido “dessacralizada”. O fim do sacrifício, anunciado pelo evangelho, foi efetivado na história romana, de fato, durante o reinado de Constantino Augusto. Assim como isso foi o momento de sua libertação pessoal dos *stoicheia*, também foi a libertação de Roma de sua infância.

Esse é o “batismo” a que me refiro, um momento na história, ou um período da história, quando um povo, nação, ou império recebe o evangelho da vitória de Jesus e são levados pelo sopro do Espírito de um mundo de sacrifício, pureza, templos e espaço sagrado para um novo mundo religioso, social e político. É um batismo que tira do mundo dos *stoicheia* — o que envolvia, pelo menos para os gentios, o culto a “não-deuses” — e insere num mundo sem sacrifício, um mundo após o fim do sacrifício.^[1006] Antes do século IV, o mundo já tinha visto um batismo assim: “foi a destruição do Templo de Jerusalém [...] que ativou a lenta — demasiadamente lenta — transformação religiosa a que nós devemos, dentre outras coisas, a cultura europeia”. Com a queda do templo, os judeus “apresentaram um exemplo de sociedade que havia sido bem sucedida em conservar sua identidade étnica e religiosa, mesmo após a destruição do único templo onde sacrifícios diários poderiam ser oferecidos”. Esse “repentino desaparecimento de sacrifícios numa comunidade representa uma profunda transformação das próprias estruturas de sua vida religiosa”.^[1007] As ondas

desse batismo eventualmente alcançaram o Império Romano. Após o século IV, muitas outras civilizações foram batizadas do mesmo modo, até que, por volta da Alta Idade Média, o continente europeu estava batizado nos quatro pontos de sua bússola. Os batismos continuam desde então e continuarão até que as nações sejam feitas discípulas. Isso é, afinal de contas, a comissão de Jesus para sua igreja (Mateus 28.18-20).

Constantino começou a eliminar o sacrifício da vida romana, o que não foi uma conquista pequena, pois o sacrifício romano estava no centro daquela civilização e era o principal ato religioso mediante o qual os romanos se comunicavam e comungavam com os deuses, mantendo-os felizes para que os romanos pudessem ser felizes. O sacrifício revelava os segredos do futuro quando os *haruspex* liam as vísceras de um animal abatido. O sacrifício era essencial para a política romana: decisões senatoriais e decretos imperiais eram selados com sacrifício. Os soldados sacrificavam aos deuses para obterem seu favor antes de partirem para a matança de inimigos numa batalha para restaurar a honra ofendida do *imperium*. Isso não era apenas a boa política, mas também era catártico. Em períodos de perseguição, dos cidadãos romanos se exigia manifestação de submissão por meio de atos de sacrifícios ao imperador e a Roma. Ao sacrificarem por ou para o imperador, eles o reconheciam como Senhor, Salvador, Redentor e, às vezes, até mesmo como Deus. Os cristãos se recusavam a isso, pois sabiam haver outro rei, outro

imperador do mundo, que cumpria esse papel. Os romanos tentavam, então, reprimir essa rebelião cristã com o sacrifício de cristãos. O sacrifício era essencial à sociedade romana, assim como os *humiliores* eram devotados ao conforto dos *honestiores*. A matança sacrificial na arena é um dos principais entretenimentos do império. [\[1008\]](#)

Por meio de Constantino, Roma foi batizada e os sacrifícios em todos esses sentidos ou chegaram ao fim, ou começaram a chegar. Constantino cessou a matança de cristãos. Ele se recusou a sacrificar no Capitólio durante seu triunfo em 312. Cessou a exigência segundo a qual oficiais do império tinham de sacrificar, abrindo, assim, a administração imperial para cristãos. Finalmente, ilegalizou o sacrifício por completo. Fechou alguns templos onde sacrifícios estavam sendo oferecidos, embora tenha permitido que várias formas de adivinhação continuassem. Cessou os combates gladiatoriais e deu suporte legal aos *humiliores* que queriam acesso ao sistema jurídico, a fim de que não fossem triturados por este. A tortura continuou e, a despeito do decreto de Constantino, sacrifícios persistiram império afora. O próprio Constantino lutou guerras imperiais, mas sua selvageria não foi celebrada como o foram as guerras de honra travadas pelos imperadores anteriores. Com Constantino, o Império Romano se tornou oficialmente uma organização dessacrificializada. Ele pode não ter expurgado os sacrifícios inteiramente, mas os retirou do centro da vida romana para sua margem e cantos escuros. O reinado de Constantino marcou o início do fim

dos sacrifícios. Ele removeu a comida defumada dos não-deuses (Gálatas 4.8), e a partir daí, os demônios começaram a atrofiar.

Nesse aspecto, a organização de Constantino continua até o presente. Uma civilização dessacralizada é tão lugar comum que pensamos ser essa a ordem natural das coisas. Ficamos horrorizados ao ouvir que alguma seita de bruxaria realizou um sacrifício no bosque da região. Sentimos que isso pressagia ataques macabros em nosso mundo de ordem. Se uma sessão do Senado ou da Suprema Corte fosse aberta com sacrifícios, as notícias estariam agitadas por meses e talvez houvesse marchas nas ruas. Historicamente falando, contudo, *nós* somos as aberrações. Durante milênios, todo império, toda cidade, toda nação e tribo havia se organizado ao redor de sacrifício. Toda organização havia sido uma organização sacrificial. Não mais a nossa, graças a Constantino.

HAVERÁ SANGUE

Isso, contudo, é apenas um lado da história, pois *haverá sangue*. Desde que Caim matara a seu irmão antes de edificar as muralhas de Enoque, a cidade nomeada em honra a seu filho, toda cidade antiga foi um centro sacrificial. Roma foi construída — se não de fato, mitologicamente — sobre o sangue de Remo, o sangue de Dido e Turno,^[1009] o sangue de muitos milhares caídos sob a sede de dominação de Roma. Negativamente, Constantino criou e deixou uma

cidade dessacrificializada. Positivamente, ele reconheceu a igreja e recebeu-a em seu domínio, ao centro do Império Romano. Havia sangue ali também, mas era o sangue de Jesus, que anunciava o fim de todo derramamento de sangue. A igreja também era uma cidade sacrificial, a verdadeira cidade de sacrifício, a cidade do sacrifício final, que anunciou, em sua liturgia eucarística do sacrifício, o fim do sacrifício animal e o início de uma nova ordem sacrificial.

Antes de refletirmos sobre isso teologicamente, devemos fazer um esforço para compreender a significância abaladora da decisão de Constantino. Toda cidade é sacrificial, mas Constantino eliminou o sacrifício em sua própria cidade para dar as boas vindas a uma cidade sacrificial *diferente* em Roma. Para um romano do século IV, eliminar o sacrifício da cidade era o mesmo que dizer: “minha cidade não é mais uma cidade”. Para um romano do século IV, reconhecer o sacrifício sem sangue da igreja como o sacrifício era o mesmo que dizer: “a *igreja* é a verdadeira cidade aqui”. Quando Constantino começou a acabar com o sacrifício, começou também a acabar com Roma tal qual a conhecia, pois iniciou o fim do sangue vital sacrificial de Roma e estabeleceu que a vida de Roma dependia agora de sua aderência a outro centro cívico: a igreja.

Para Agostinho, a Eucaristia não apenas anuncia o fim do sacrifício, mas também ritualmente incorpora um movimento sacrificial que engloba toda a vida da igreja. A igreja não seria apenas um sacerdócio à mesa no Dia do

Senhor, mas igualmente em sua vida comum. O verdadeiro sacrifício, disse Agostinho, é, pois, toda a obra que contribui para nos unir a Deus numa santa sociedade.^[1010] O que Deus deseja acima de tudo é a misericórdia, portanto, o maior sacrifício é a obra de compaixão feita para se unir a Deus. Quando um grupo vive esse sacrifício, ele não apenas está continuamente unido em sociedade ao Deus triúno transcendentalmente sociável, mas também unido entre si nessa união com Deus. A cidade inteira se transforma num *universale sacrificium* mediante Cristo, o sacerdote que se oferta em sacrifício e oferta-se a nós por meio dele:

Os verdadeiros sacrifícios são, portanto, as obras de misericórdia quer para conosco quer para com o próximo, e referidas a Deus. As obras de misericórdia não se praticam com outro fim que não seja: libertarmo-nos da infelicidade e seguidamente conseguirmos a felicidade — o que não se obtém senão graças ao bem supremo de que está escrito: Para mim o bem é unir-me a Deus. Daqui se conclui com segurança que toda esta cidade resgatada, isto é, a assembleia e a sociedade dos santos, é oferecida a Deus como um sacrifício universal pelo Magno Sacerdote que, para de nós fazer o corpo de uma tal cabeça, a si mesmo se ofereceu por nós na sua paixão sob a forma de escravo.^[1011]

O sacrifício de Cristo é o sacrifício fundante da nova cidade, da cidade escatológica. Mas esse sacrifício é perpetuado pelo corpo em forma de mútuo amor e serviço. *Hoc est sacrificium Christianorum: multi unum corpus in Christo* — tal é o sacrifício dos cristãos: “muitos somos um só corpo em Cristo”.^[1012]

Por causa desse sacrifício, a igreja pratica justiça.^[1013] A cidade justa, disse Agostinho em seu famoso argumento, é a cidade que pratica justiça a todos, especialmente a Deus. Apenas a cidade que dá a Deus o que lhe é devido, que é o

verdadeiro sacrifício do corpo unido em paz e amor, é a cidade que é verdadeiramente justa. Quando o mundo romano passou por seu “batismo” de liberdade dos *stoicheia*, Constantino eliminou sacrifícios aos deuses na cidade terrena, renunciando, portanto, a qualquer alegação de que a cidade romana era a cidade justa. Uma cidade sem justiça, insistiu Agostinho, não é cidade alguma, então, ao eliminar o sacrifício, Constantino estava admitindo que Roma se tornara descivilizada.

Ao mesmo tempo, Constantino abriu sua cidade a outra cidade, uma cidade verdadeiramente justa, uma cidade do sacrifício final que põe fim a sacrifícios. Ele pode ter acreditado que estava apenas erigindo um novo culto cívico, um colegiado sacerdotal novo e mais efetivo, uma instituição religiosa patriótica que asseguraria a *pax Dei* para Roma, assim como os cultos anteriores haviam garantido a *pax deorum*. Se isso é o que esperava, ele estava errado, pois a igreja não é um culto, mas uma pólis, que, apesar de sua bem real falibilidade, não pode ser cooptada no final, pois ela é a cidade *de Cristo*, seu corpo. Esta ou aquela comunhão da igreja podem vir a se tornar uma sinagoga de Satanás e o Espírito pode abandonar uma igreja com um rangido de *Icabode*. No entanto, se o Espírito deixa uma casa desolada, ele acha outra.

A igreja não “caiu” no século IV. Ela é mais resiliente do que isso. Ao invés disso, a igreja foi reconhecida e honrada precisamente como a verdadeira cidade. Ao eliminar o sacrifício cívico que fundou Roma e ao proteger e promover

a *civitas* eucarística, Constantino estava — se não em intento, pelo menos efetivamente — admitindo a superioridade da igreja como comunidade de justiça e paz. Estava admitindo — quer o reconhecesse plenamente ou não — que a igreja era o modelo que ele e todos os demais imperadores deveriam se esforçar para imitar.

Essa foi a “cristianização” conseguida por Constantino: Roma batizada. Foi o estabelecimento escatológico não de uma civilização secular, mas de uma civilização sem sacrifício.

CIDADE MODELO

Quando a cidade eclesial é recebida, reconhecida e honrada pela cidade terrena, é hora de ela começar seu trabalho. Essa é a história do mundo medieval, pois a civilização cristã cresceu da semente da ação de Constantino de dessacralizar (e, conseqüente, descivilizar) Roma e de reconhecer a igreja e seu Rei. Do modo como os cristãos medievais viam a coisa, a cidade eclesial é chamada para servir, aconselhar, julgar, liderar e estabelecer um exemplo para a cidade terrena, a fim de que esta possa começar, num modo dessacralizado, a se assemelhar à cidade justa. Constantino recebeu a igreja, então ele e seus sucessores tiveram de aceitar a conseqüência: ser-lhes-ia ensinada a política de Jesus. O batismo de Roma a tirou de debaixo dos *stoicheia* e a pôs um mundo além do sacrifício. Após batizar, a igreja começa

a “ensinar a guardar tudo que Jesus manda” (Mateus 28.18-20).

Como já notado anteriormente, diferentemente de formas modernas de anti-constantiniano, a crítica de Yoder não tem por premissa uma dicotomia entre poder e religião ou entre política e religião. Yoder diz o contrário. O dualismo que ele prefere é entre igreja e mundo, não entre igreja e Estado ou religião e política,^[1014] pois a igreja é a única organização que faz jus a louvar a Deus. Precisamente *porque* ela já é política, seria uma traição se a igreja se associasse a uma estrutura de poder terreno já existente e aí encontrasse sua identidade. Precisamente *porque* a igreja é sempre um poder político em si mesma, ela não precisa encontrar o arsenal de armas terrenas para poder realizar sua missão. Em tudo isso, Yoder está certo.

Ele também está certo em recusar a dicotomia entre natureza e graça,^[1015] sobre a qual a teologia política tradicional tanto se fundamenta. Frequentemente, essa dicotomia tem sido a estrutura de apoio para respostas de guerra justa face ao pacifismo: a coerção não tem lugar na igreja porque esta é uma instituição de graça, mas o Estado — sendo uma instituição *natural* — operaria com outra armas. A dicotomia entre natureza e graça pode se expressar no dualismo “homem moral / sociedade imoral”: fazer o bem àqueles que o ferem e dar àqueles que lhe pedem são princípios de ética pessoal, não ética política, mas, na vida pública, não há restrição a quanto podemos aterrorizar terroristas para mantê-los longe de nossas

fronteiras. Ou ela pode tomar a forma de uma dicotomia entre o sacro e o secular, na qual o secular é considerado a esfera imune a intrusões da vida sagrada ou espiritual (e resolutamente protegida contra elas).

Yoder rejeita todas essas opções e insiste que, em vez disso, Jesus ensinou uma ética social. Já que a igreja é uma organização política, qualquer sistema ético ou político que minimize ou marginalize Jesus e seu ensinamento não pode realmente ser considerado cristão.^[1016] Novamente aqui, Yoder está correto. Se for para ter uma política cristã, ela precisará ser uma política cristã evangélica, que coloque Jesus, sua cruz e sua ressurreição no centro. Não dará para simplesmente dispensar o Sermão do Monte com um aceno de mão (“isso é para a vida pessoal, não para a vida política”). Se uma teologia política cristã não puder justificar evangelicalmente a guerra, a punição coercitiva e o juízo, ela não poderá justificá-los convincentemente.

Parece, então, que Yoder venceu, no final das contas. Talvez ele tenha perdido a discussão histórica, mas venceu a teológica. Se Jesus e o Sermão do Monte são centrais para a teologia política cristã, isso significaria que Yoder está certo em dizer que a única política cristã é a política da igreja? Significaria que a política cristã precisaria ser não violenta, não coercitiva, não resistente, pacifista? Significaria que Constantino teria, na verdade, traído Jesus quando recebeu a igreja e abaixou o cutelo sacrificial, mas se recusou a embainhar a espada?

A resposta para essas perguntas, segundo creio, é negativa. O que posso dizer em espaço tão breve é inadequado, mas devo dizer algo.

ENSINANDO AS MÃOS A LUTAR

Não considero convincentes as alegações de Yoder de que Jesus era um pacifista, mas concordo com a insistência dele em responder a questões sobre guerra e paz não com um exame estreito de textos específicos, mas com atenção ao testemunho completo da história bíblica. Sobre o que a Bíblia fala?

Essa pergunta pode ser respondida de vários modos, mas uma resposta importante a essa questão é esta: a Bíblia é, do início ao fim, uma história de guerra.^[1017] Javé, o Criador e Deus de Israel, é um “homem de guerra” (Êxodo 15.3), que ameaça ir à guerra contra Amaleque até que aquela nação notoriamente violenta seja destruída (Êxodo 17.16). Ele envia Josué a Canaã para conquistar a terra e seu Anjo, a segunda pessoa da Trindade, é o capitão de uma hoste que lidera Israel à conquista (Josué 5.13-15). Javé tem sua própria armadura (Isaías 59), com a qual se cinge para a batalha.

Desde o princípio, esse Criador fez com que homens participassem e executassem guerras. Seu objetivo na história é treinar mãos para lutar. Adão foi formado e colocado no Jardim do Éden com instruções para desempenhar um serviço sacerdotal que era semi-militar.

Ele deveria “cultivar e guardar” o jardim (Gênesis 2.15). Ele deveria manter intrusos fora do jardim de Deus e, eventualmente, longe de Eva, sua noiva. Quando a serpente tentou Eva, Adão teve sua primeira oportunidade de desempenhar sua função como vigia do jardim. Ele estava “com ela” (Gênesis 3.6), mas ao invés de esmagar a cabeça da serpente, ficou parado olhando sem fazer nada. A queda de Adão foi uma renúncia à guerra, uma capitulação ao inimigo, um fracasso em defender sua noiva e em lutar a guerra de Javé.

Olho por olho, dente por dente: eis o padrão da justiça bíblica. Adão recusou-se a desempenhar sua função de guardião do jardim, então, foi dispensado de seu posto. Ele não quis guardar, então, obteve o que queria. Esse padrão também é evidente no simbolismo da árvore do conhecimento. Na Escritura, o “conhecimento do bem e do mal” se refere ao discernimento jurídico e à autoridade de um rei (ver 1 Reis 3.9). Adão foi formado como um rei em preparação, sendo o combate com a serpente seu primeiro teste. Tivesse ele passado no teste, teria, presumivelmente, recebido o fruto da árvore do conhecimento e ascendido para compartilhar do governo de seu Pai celestial; seria o rei humano ao lado do Sumo Rei. Olho por olho novamente: como Adão se recusou a agir como um rei, foi cortado fora da árvore real. No lugar de Adão, Javé pôs querubins armados com espadas de fogo à porta do jardim. Javé tirou, por assim dizer, a espada da mão de Adão e a deu a anjos.

A intenção desse arranjo nunca foi que ele fosse permanente. Quando confrontou Adão e Eva no jardim, Javé prometeu que enviaria outro humano, um “último homem” para derrotar o pecado do primeiro homem, para fazer o que Adão se recusara a fazer: “esmagar a cabeça da serpente” enquanto sofre uma ferida no calcanhar (Gênesis 3.15). Esta passagem ganhou fama como a primeira profecia messiânica na Escritura, mas seu conteúdo é muito frequentemente ignorado: é uma promessa de um salvador guerreiro, um conquistador. Essa também é praticamente a última visão que temos de Jesus na Escritura: o cavaleiro num cavalo branco, que “julga e peleja com justiça”, que está armado com uma “espada afiada” saindo de sua boca, que “fere as nações” e rege-as com um cetro de ferro, cujos olhos são chamados de fogo (Apocalipse 19.11-18).

O primeiro pacto, o pacto contendo anjos, foi um pacto de infância. Espadas são afiadas e o fogo queima, portanto, e enquanto os seres humanos estavam em sua menoridade, Deus restringiu o acesso a utensílios perigosos.^[1018] No entanto, mesmo durante a infância, o Senhor deu autoridade a alguns homens e mulheres para brandirem a espada e brincarem com fogo. Os sacerdotes eram cingidos de armadura (Êxodo 28) e recebiam espadas e fogo para abaterem animais e ofertá-los a Deus. Eles eram novos Adãos no novo jardim do templo. Fora deste, na terra, Javé escolheu homens e mulheres para executarem atos coercitivos e letais de justiça — Moisés, Finéias, Josué, Jael, Sansão, Davi, etc. Yoder acha que pode encerrar o debate

quando diz que o Deus de Israel se encarnou na forma de Abraão, não de Constantino.^[1019] Isso não encerra o debate de modo algum, pois ele portou uma espada como chefe de um pequeno exército de 318 homens (Gênesis 14).^[1020] A questão também fica bem diferente se nós substituirmos Davi por Constantino na fórmula de Yoder. É de nosso interesse criar polarização entre Jesus e o rei cuja dinastia Ele revive e perpetua?

Com a vinda da conquistadora Semente da Mulher, a espada e o fogo são devolvidos a um homem, que é Jesus. Em união com seu marido e sua cabeça, a igreja é uma noiva guerreira chamada para conduzir as guerras dele, nele e com Ele. A armadura de Javé é distribuída a nós (compare Isaías 59 com Efésios 6). Pelo seu sangue, somos sacerdotes e reis. Pelo batismo, somos ungidos para o serviço sacerdotal e real; batizados em armadura e para a batalha. De fato, nós recebemos armas ainda mais poderosas do que as de um Sansão ou um Davi. Nós temos o Espírito do Jesus ressurreto e exaltado, o Último Adão, que comeu do fruto da árvore do conhecimento. Assim, nossas armas não são carnis, mas espirituais, poderosas para demolir fortalezas e destruir especulações levantadas contra o conhecimento de Deus (2 Coríntios 10.3-6). Nossa armadura é justiça, verdade, fé, salvação, a Palavra de Deus e o evangelho da paz.

Se os pacifistas conseguirem relevar a retórica militante que adotei (que é simplesmente a retórica bíblica), eles vão concordar com muito do que eu disse nesse ponto.

Afinal de contas, esbocei uma história que envolve uma transição entre a espada de ferro e o fogo, que Josué usou para massacrar cananeus e queimar Jericó, e a espada e fogo do Espírito e da Palavra, que Jesus usa para dominar seus inimigos e, frequentemente, transformá-los em aliados. Por motivos vários, minha narrativa não é pacifista. Primeiro, a não ser que se siga um contraste quase marcionita entre o Antigo e o Novo, o Antigo Testamento continua sendo normativo para cristãos. Apesar de continuar normativo no contexto da Nova Aliança, é impossível escapar do fato de Javé ter empreendido suas guerras por meio de um Israel armado com espadas, lanças e pedras polidas. Isso é parte de nossa história preservada para “nossa instrução”. Segundo, o Novo Testamento não endossa perspectivas como a dos marcionitas sobre as guerras do Antigo Testamento. Para o autor de Hebreus, os heróis do Antigo Testamento foram modelos de fé não apenas em sua perseverança sob perseguição, mas também por serem “poderosos em guerra” e por porem “em fuga exércitos de estrangeiros” (Hebreus 11.34). Tampouco os primeiros cristãos foram pacifistas. O cheio do Espírito e primeiro mártir, Estêvão, considerou a morte do egípcio pelas mãos de Moisés um ato de justa vingança em proteção aos oprimidos, o início da liberação de Israel do cativeiro (Atos 7.23-24); e não foi por dizer *isso* que os judeus o apedrejaram.^[1021]

Terceiro, Yoder apresenta o importante argumento de que, mesmo no Antigo Testamento, Israel dependeu de Javé

para lutar. Isso é verdade, mas a história que esbocei é de crescente responsabilidade da parte dos seres humanos. Quando éramos crianças, Javé, nosso Pai, intervinha para nos proteger de valentões. No entanto, agora que já alcançamos maturidade em Jesus, participamos dessas guerras de modo mais completo. É precisamente por isso que nos é permitido usar armas espirituais: mediante sua morte e ressurreição, Jesus nos capacitou a colocar essas poderosíssimas armas em bom uso. A ideia é que o relato da Escritura não é um relato de passividade crescente, mas de participação crescente na atividade do sempre ativo Deus. Estamos sendo criados como reis para lutar ao lado de nosso Irmão mais velho, a serviço de nosso Pai. Finalmente, podemos argumentar do maior para o menor: se o Senhor permite que cristãos empunhem as mais poderosas das armas espirituais, ele não esperaria que pudéssemos manusear armas inferiores? Se ele nos deu um sabre, não presume que saibamos usar um canivete?

Estou falando em termos gerais, então pode parecer que deixei um espaço em branco no meio do panorama: e Jesus? Ele não nos ensina a virar a outra face? Ele não diz a Pedro que guarde sua espada de volta em sua bainha? Ele não vai para a cruz como uma ovelha ao matadouro e, desse exato modo, obtém sua grande vitória? Nós não devemos segui-lo? Tentar “contextualizar” Jesus — mesmo que o contexto seja o restante da Bíblia — não equivale a deslocá-lo do centro de nossa política? Se temos que

incorporar a política de Jesus, isso não significaria renunciar à espada e abraçar a cruz?

Certamente, essa é a linha de argumentação pacifista mais poderosa. Pode-se responder questionando a aplicabilidade específica de certos textos. O “virar a outra face” é uma repreensão contra a defesa pessoal ou da defesa de outros? A instrução de Jesus a Pedro é lei para todos os cristãos, em todos os lugares, o tempo todo? Há algo único sobre a morte de Jesus que exige uma passividade não resistente? Mais globalmente, os pacifistas não estariam fazendo um curto-circuito e aliviando muito rapidamente as tensões na superfície do texto?

Embora eu considere essas perguntas legítimas e considere que a exegese detalhada é essencial, esse tipo de questionamento pode parecer outro meio de evitar os ensinamentos mais duros de Jesus. O manuseio de Agostinho dessas perguntas nos encoraja a ir na direção certa, pois ele não silencia o ensinamento de Jesus debaixo de narrativas bélicas do Antigo Testamento, tampouco separa Jesus e seu ensinamento de sua configuração canônica. Antes, ele tenta levar em consideração a totalidade da Escritura e procura infundir em tudo a luz que vem exclusivamente através da Palavra encarnada. Como já vimos, Agostinho era cético quanto à capacidade de governantes civis de alcançar justiça e era consciente dos limites da guerra. Não obstante, ele entendia que, às vezes, a guerra era a única ou a melhor maneira de alcançar o objetivo cristão, a paz: “não se busca a paz para fazer

guerra; faz-se guerra para conseguir paz”. Mesmo na condução da guerra, o guerreiro e comandante buscam derrotar os inimigos para que “possam-se-lhes trazer os benefícios da paz”. [\[1022\]](#)

TUDO O QUE JESUS MANDAR

Se rejeitarmos o pacifismo, ainda teremos uma política de Jesus? Sim, teremos. Yoder corretamente ressaltou que Jesus, por seu ensino e exemplo, incorporou uma política que é a base para a ética social cristã. [\[1023\]](#) Estranhamente, ele também diz que os cristãos pós-constantinianos tiveram de se valer de Cícero para criar uma ética para oficiais e governantes, já que Jesus ofereceu pouca direção nesse assunto (uma vez que não esperava que seus seguidores chegassem ao comando). O pacifismo de Yoder o cega e impede de ver que a totalidade do ensino e da atividade de Jesus é abundantemente instrutiva para governantes. Acolhidos à cidade do homem, a cidade eucarística modela e ensina os governantes a governarem como Jesus.

- “Virar a outra face” instrui não sobre autodefesa, mas sobre honra e vergonha. Para se dar um tapa na face direita de alguém, é necessário dá-lo com as costas da mão, o qual expressa repulsa, não ameaça. [\[1024\]](#) Isso tem relevância para a ética política? É claro. O Império Romano era construído sobre um sistema de honra, insulto e retaliação. Antes de Roma, Tucídides já sabia que as guerras surgiam de “medo, honra e interesse”. Retirem-se da política internacional a retaliação e a defesa da honra e um bom número das

guerras do mundo teriam sido evitadas. Haveria muitos tapas, mas nem de longe tantos tiros.

- A cidade eucarística ensinaria os governantes a chegarem rapidamente a um acordo com seus adversários, para desarmar disputas domésticas e internacionais antes que elas explodissem.
- E se os governantes fossem instruídos a não olharem de modo luxurioso para uma mulher? Isso também evitaria algumas guerras, manteria presidentes ocupados com documentos e demais coisas em suas mesas, protegeria segredos de estado, pouparia dinheiro e escândalos divisivos. A igreja insistiria que os governantes fossem fiéis a suas esposas e não as despedissem em favor de uma estagiária (ou estagiário).
- A igreja insistiria que houvesse honestidade e a verdade fosse dita, instando governantes a falarem a verdade, mesmo que fosse dolorosa.
- A igreja insistiria que um governante não desse esmolas, orasse, jejuasse ou fizesse quaisquer outras coisas com o intuito de ser visto pelos outros, especialmente por outros com câmeras — uma regra que revolucionaria a política moderna.
- Os governantes seriam instruídos a amar os inimigos e fazer o bem a todos. Obama estaria buscando o melhor para o Partido Republicano e o Sr. Republicano Anônimo estaria fazendo o seu melhor para servir o presidente. Um governante teria de manter-se firme contra as excentricidades de tiranos não por ódio, mas por amor, para evitar que o tirano causasse grande dano para ele e para outros. Se o tirano atacasse, o governante teria de defender seu povo por amor a ele e por amor a seu inimigo.^[1025] Punições seriam atos de amor pelas vítimas, pelo público e pelo punido, assim como um pai disciplina seu filho em amor. A igreja insistiria que o governante não usasse

seus poderes legítimos para fins injustos, sob pena de excomunhão.

- A igreja encorajaria os governantes a não perderem seu sono por causa de déficits orçamentários ou quedas da bolsa de valores; em vez disso, ela os exortaria a acumular tesouros no céu mediante atos de misericórdia e justiça.
- A igreja encorajaria os governantes a estarem cientes de seus próprios pontos cegos e a removerem os troncos de seus olhos para poderem ver e corretamente julgarem os outros.
- A igreja lembraria o governante de que ela estará de frente a um Juiz que lhe perguntará o que ela fez pelos desabrigados, pelos fracos, pelos doentes, pelos aprisionados, pelos famintos.
- No extremo, o governante pode ter de se colocar numa cruz, sacrificando seu futuro político e reputação, pela causa da justiça. Em certos tipos de organizações políticas, ele seria o primeiro soldado, o primeiro a voar contra o inimigo, porque ser o líder significa que você é o primeiro que morre.^[1026] Na grande extremidade, ele pode ter de seguir o exemplo de Jeremias e submeter-se à conquista, à derrota, à deportação — sofrer uma crucificação nacional a fim de preservar seu povo para um renascimento futuro.

A igreja teria isso e muito mais para ensinar aos governantes numa ordem política sem sacrifícios. O governante ouviria muito sobre a política de Jesus.

Haverá Sangue Novamente

A história alternativa que venho contando nos leva do evangelho a Constantino, à Idade Média. Ela consegue nos

fornecer uma política cristã prática que é, reconhecidamente, uma política de Jesus. Ela consegue nos levar à modernidade? O que acontece ao sacrifício e à cidade na era moderna?

A política moderna é a renúncia aos dois polos do estamento constantiniano. A política moderna é a apostasia do batismo do século IV.

Primeiramente, os Estados modernos não acolhem a igreja em seu meio como a verdadeira cidade, mas estarão felizes em acolhê-la se ela aceitar moderar suas declarações, se ela concordar em se reduzir à religião, à devoção particular, à liturgia estética ou à piedade mística; estarão felizes em ser como Diocleciano, apoiando sacerdócios como departamentos do império. No entanto, o Estado moderno não vai acolher um concorrente, ele não beijará o Filho como rei de uma cidade diferente e ele não honrará a Rainha, exceto se ela for uma rameira. [\[1027\]](#) Todos os Estados modernos, sejam totalitários ou democráticos, renunciam ao sistema constantiniano; isso é o que os torna Estados modernos. Não obstante, há diferenças entre eles, e algumas muito importantes. Os Estados totalitários atacam a cidade sacrificial que é a igreja no intento de torná-la o sacrifício de cristãos de Diocleciano. Por sua vez, os Estados democráticos marginalizam a igreja de modo mais ou menos pacífico, frequentemente com apoio dos próprios cristãos desses países democráticos. Apesar de todas as suas diferenças, os sistemas totalitário e

democrático estão secretamente unidos em seu anticonstantiniano.

Segundo, devido ao Estado moderno se recusar a acolher a igreja como cidade, como cidade modelo, como professora e juíza, ele reafirma seu status como Estado sacrificial restaurado. Isso significa que precisa haver sangue. A vida medieval foi dura e brutal de muitos modos, portanto, teve sua parcela de sangue. No entanto, crer que o sangue eucarístico de Jesus alicerçava a verdadeira cidade fornecia um freio ao derramamento de sangue: os bispos impunham a paz e trégua de Deus, monges e outros modelavam a Cristo diante de reis. Os Estados modernos não têm freios. Assim, as nações modernas se “ressacralizam” porque elas se “ressacrificiam”:^[1028] elas exigem o “sacrifício último” (*pro patria mori*) e expulsam os cidadãos da cor ou nacionalidade ou religião erradas. Na modernidade, o “constantiniano” que Yoder deplora se torna uma terrível realidade, pois a igreja frequentemente tem se unido ao poder.

Essa é a origem da política niilista. A política moderna niilista não é o resultado do escotismo,^[1029] do nominalismo ou de qualquer outro sistema de ideias, mas um produto da história do Ocidente, da “dessacrificialização” da política ocidental feita por Constantino à “ressacrificialização” da modernidade. A política niilista surge quando o Estado moderno reassume o papel de sacrificador, mas daí percebe que não há mais deuses para receber sacrifícios — não há mais nenhum deus senão a si mesmo. Tampouco pode

haver bodes e touros, pois o sacrifício animal é cruel e desumano. No entanto, há sangue, mais sangue do que nunca, mais sangue do que qualquer tirania antiga teria pensado ser possível; e *todo ele é sangue humano*. Para colocar as coisas na estrutura bíblica desenvolvida acima: as nações modernas retornaram, em certos aspectos, aos *stoicheia*, apostataram da nova ordem para além do sacrifício. Alternativamente, podemos dizer que as nações modernas são pós-cristãs: elas se beneficiam do privilégio da nova aliança de usar a espada e o fogo, mas se recusam a ouvir Jesus quando ele diz como evitar se cortar ou queimar.

CONCLUSÃO

No final, tudo acaba no batismo; especificamente, no batismo infantil. Roma foi batizada no século IV. Não obstante as esperanças de Eusébio, ela não foi transformada instantaneamente no reino dos céus. Ela não se tornou imediatamente a cidade de Deus na terra. O batismo nunca faz isso. Não é a função dele. O batismo estabelece uma nova trajetória, inicia um novo começo, mas todo começo é o começo de algo. Por meio de Constantino, Roma foi batizada num mundo sem sacrifício animal e que oficialmente reconhecia a verdadeira cidade sacrificial, a única comunidade que *de fato* oferece um aperitivo do reino final. A Roma cristã estava em sua

infância, mas isso não surpreende muito. Todos os batismos são batismos infantis.

Yoder é famoso por sua paciência, mas, ao desconsiderar Constantino e o mundo que ele legou, sua paciência falhou. Para Yoder, Roma não era radicalmente cristã, e sua aderência à fé era infantil e, por causa disso, ela não era nada cristã, mas apóstata. Como Agostinho disse contra Pelágio, ele fracassou em dar o devido peso “ao ínterim, o intervalo entre a remissão dos pecados ocorrida no batismo e o Estado imaculado permanentemente estabelecido no reino vindouro, ao tempo intermediário [*tempus hoc medium*] de oração, quando devemos orar: ‘perdoe nossos pecados’”. Ele fracassou em reconhecer que todos — Constantino, Roma, nós mesmos — estão nesse tempo intermediário e que isso não torna ninguém menos cristão. [\[1030\]](#)

O que podemos esperar durante este tempo intermediário? Não muito, segundo Yoder. Ele diz que o projeto de cristianizar o Estado é malfadado. A época quando isso podia acontecer já passou há muito tempo. Se ele estiver certo, estamos diante de nada menos do que um apocalipse. Eu acredito que Yoder está errado quanto a isso também e que nós podemos escapar desse apocalipse, mas que isso só pode ocorrer sob certas condições: apenas por meio da reevangelização, do reavivamento de um constantinianismo *purificado*, pela formação de políticas centradas em Cristo, pela confissão pública de que a cidade de Jesus é a cidade modelo, de que seu sangue é o único

sangue expiatório, de que seu sacrifício é o único sacrifício que termina o sacrifício. Um apocalipse pode ser evitado apenas se a civilização moderna, como Roma, humilhar-se e estiver disposta a vir adiante para receber o batismo.

[1] Norman Baynes, *Constantine the Great and the Christian Church*, Raleigh Lecture on History (Londres: Humphrey Milford, 1929).

[2] O teólogo e eticista menonita John Howard Yoder (1927-1997) foi por muitos anos o mais proeminente teólogo proponente do pacifismo do mundo e foi provavelmente o mais influente teólogo menonita que já viveu. Ele estudou na Universidade da Basileia, Suíça, sob Karl Barth, Oscar Cullman, e outros teólogos e filósofos proeminentes, depois ensinou no Goshen Biblical Seminary (hoje chamado de Associated Mennonite Biblical Seminary) e, posteriormente, na Universidade de Notre Dame. Yoder influenciou teólogos de muitas tradições (mais proeminentemente, a Stanley Hauerwas, da Universidade Duke) e é responsável, mais do que qualquer outro teólogo americano, pela direção irrealista do pensamento cristão contemporâneo sobre política. Seu livro mais importante, *A política de Jesus* (1972), incluiu um ataque às inconsistências teológicas e éticas do trabalho do realista Reinhold Niebuhr.

[3] A noção de teologia como uma ciência social vem de John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, 2^a. ed. (Oxford: Blackwell, 2006). Em contraste a muitos teólogos modernos que consideram a ciência social como fundacional para a teologia, Milbank argumenta que a ortodoxia clássica contém sua própria versão de vida política e social.

[4] O livro referenciado foi lançado em 2012 com o título *Between Babel and the Beast: America and Empires in Biblical Perspective (Theopolitical Visions)* — em tradução avulsa, algo como: “Entre Babel e a Besta: EUA e Impérios em perspectiva bíblica (Visões teopolíticas)”. [N. do T.]

[5] *Historia Augusta*, seleções disponíveis em <http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Historia_Augusta/home.html>. A *Historia Augusta* não é confiável e muitas vezes fictícia, mas ela reflete a visão prevalecente sobre o caráter de Diocleciano. Versa o texto latino: “*Virum insignem, callidum, amantem rei publicae, amantem suorum et ad omnia quae tempus quaesiverat temperatum, consilii semper alti, nonnumquam tamen effrontis sed prudentia et nimia pervicacia motus inquieti pectoris*”

comprimentis". N. do T.: Excerto traduzido diretamente do latim. Tradução feita por Felipe Angelim, latinista brasileiro e mestre em História Antiga pela Universidade de Estrasburgo.

[6] Em inglês, *Abridgement of Roman History*, traduzido ao inglês por John Selby Watson, disponível em <www.forumromanum.org/literature/eutropius>. Versa o texto latino: "*Diocletianus moratus callide fuit, sagax praeterea et admodum subtilis ingenii, et qui severitatem suam aliena invidia vellet explere*". N. do T.: Em português, *Breviário da História Romana*. Aqui foi utilizada a tradução ao português do Pe. João Ravizza.

[7] A informação desse parágrafo é de Jacob Burckhardt, *The Age of Constantine the Great*, trad. Moses Hadas (Berkeley: University of California Press, 1983).

[8] Para esse caso, ver David S. Potter, "Roman Religion", in: *Life, Death and Entertainment*, org. D.S. Potter e D.J. Mattingly (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1999), p. 148-49.

[9] Paula Fredericksen, *Augustine and the Jews: A Christian Defense of Jews and Judaism* (Nova Iorque: Doubleday, 2008). p. 89. "Prestar culto, supunham os antigos, deixava os deuses felizes; e quando os deuses estavam felizes, os humanos prosperavam. Reciprocamente, não receber culto deixava os deuses infelizes; e quando deuses estavam infelizes, eles deixavam os humanos infelizes." O sacrifício era o ato religioso central de todas as religiões antigas, o que incluía as religiões do mundo clássico greco-romano. Sobre sacrifício no mundo grego, ver Maria-Zoe Petroupoulou, *Animal Sacrifice in Ancient Greek Religion, Judaism and Christianity, 100 BC to AD 200* (Oxford: Oxford University Press, 2008) e Marcel Detienne e J.P. Vernant, *The Cuisine of Sacrifice Among the Greeks* (Chicago: University of Chicago Press, 1998); sobre sacrifício romano, ver George Heyman, *The Power of Sacrifice: Roman and Christian Discourses in Conflict* (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2007) e John Scheid, *Quand faire, c'est croire: Les rites sacrificiels des Romains* (Paris: Aubier, 2005).

[10] Lactância, *Morte 10; Constantine and Eusebius* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981). Timothy Barnes ("Sossianus Hierocles and the Antecedents of the 'Great Persecution'", *Harvard Studies in Classical Philology* 80 [1976]: 245) diz que isso provavelmente ocorreu em Antioquia. A. H. M. Jones (*Constantine and the Conversion of Europe* [Toronto: University of Toronto Press, 1978], p. 49) data esse incidente no ano anterior, 298.

[11] Às vezes, é dada a data de 297, mas Barnes ("Sossianus", p. 247-50) argumenta em detalhe pela data posterior.

[12] Simon Corcoran, *The Empire of the Tetrarchs: Imperial Pronouncements and Government, AD 284-324*, rev. ed. (Oxford Classical Monographs. Oxford: Oxford University Press, 2000), p. 135-36.

[13] Citado em Charles Matson Odahl, *Constantine and the Christian Empire* (Londres: Routledge, 2004), p. 66.

[14] Citado em Ramsay MacMullen, *Constantine* (Londres: Croom Helm, 1987), p. 22.

- [15] Barnes, "Sossianus", p. 247.
- [16] A noção de que o cristianismo era antipatriótico é encontrada em apologistas pagãos como Celso e Porfírio. Ver Odahl, *Constantine and the Christian Empire*, p. 33.
- [17] BARNES. *Constantine and Eusebius*, p. 20-21.
- [18] Ibid., p. 19.
- [19] Ibid., p. 21.
- [20] Eusébio, *Vida de Constantino* 2.51.
- [21] A descrição de Galério por Lactâncio é encontrada em *Morte* 9 e, no 11, ele atribui o viés anticristão de Galério a sua mãe.
- [22] O estudo mais completo é de P. S. Davies, "The Origin and Purpose of the Persecution of AD 303", *Journal of Theological Studies* 40, no. 1, (1989), que sistematicamente elimina todas as possíveis fontes da informação de Lactâncio. H. A. Drake (*Constantine and the Bishops: The Politics of Intolerance* [Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2000], p. 142-44) sugere que Lactâncio emprega uma técnica de história antiga pela qual escritores "comunicam suas próprias análises por meio de discursos fictícios". Drake conclui que Diocleciano foi manipulado para iniciar a perseguição e que o sacrifício fracassado foi "arranjado". Isso pode ser, mas, primeiramente, Lactâncio pode ter tido acesso a fofocas da corte, e, secundamente, mesmo que ele tenha inventado detalhes específicos da conferência, ele presumivelmente tinha alguma base para descrever a interação entre Augusto e César do modo como ele fez. David Potter (*The Roman Empire at Bay, AD 180-395*, Routledge History of the Ancient World [Londres: Routledge, 2004], p. 338) sabiamente nota que "conversas entre homens importantes, mesmo a portas fechadas, acham um meio de se tornarem de conhecimento público".
- [23] Cidade grega correspondente à Tessalônica dos tempos bíblicos. [N do T.]
- [24] Raymond, Van Dam *The Roman Revolution of Constantine* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008) p. 244.
- [25] Ibid., p. 243; Potter, *Roman Empire*, p. 292-93.
- [26] Ibid., p. 338.
- [27] Barnes, *Constantine and Eusebius*, p. 19; Odahl, *Constantine and the Christian Empire*; Van Dam, *Roman Revolution*, 164.
- [28] Van Dam, *Roman Revolution*, 146.
- [29] Numa Pompílio, o segundo rei de Roma, sucessor de Rômulo. [N. do T.]
- [30] *Pomerium*, contração clássica de *post moerium* (literalmente, "atrás do muro"), seria a delimitação religiosa da extensão de cidade de Roma (e das cidades controladas por Roma). [N. do T.]
- [31] Heyman, *Power of Sacrifice*, p. 13, 47.
- [32] Detalhes em Dionísio de Halicarnasso, *Das Antiguidades Romanas*, 2.74.

[33] G. W. Bowersock, *Martyrdom and Rome* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995). Este é um ponto crucial, pois ele demonstra a continuidade entre a igreja dos mártires e a igreja sob Constantino. Nenhuma das duas era uma comunidade isolada em gueto; se os cristãos estivessem isolados, eles teriam sido deixados em paz.

[34] Johannes Roldanus, *The Church in the Age of Constantine: The Theological Challenges* (Londres: Ashgate, 2006), p. 30; Barnes, *Constantine and Eusebius*, p. 21.

[35] G. E. M. de Ste. Croix, "Aspects of the 'Great' Persecution'", in *Harvard Theological Review* 47, no. 2 (1954): 75-76, e Potter, *Roman Empire*, p. 337, ambos resumem os conteúdos do primeiro decreto.

[36] Corcoran, *Empire of the Tetrarchs*, 179-82; S. Corcoran, "Before Constantine", in *The Cambridge Companion to the Age of Constantine*, org. Noel Lenski (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), p. 52; Roldanus, *Church in the Age of Constantine*, p. 30; Odahl, *Constantine and the Christian Empire*, p. 69; Jones, *Constantine and the Conversion of Europe*, p. 50-51; Drake, *Constantine and the Bishops*, p. 164. Eusébio (*História Eclesiástica*, 8.14.19) menciona um quinto édito de 309, emitido por Maximino II Daia no Oriente, para revitalizar o paganismo por meio da reconstrução de templos, nomeação de sacerdotes e exigências de sacrifício (cf. Corcoran, *Empire of the Tetrarchs*, p. 185-86).

[37] A frase foi escrita por de Ste. Croix, "Aspects", p. 105.

[38] Corcoran, "Before Constantine", p. 36.

[39] Drake (*Constantine and the Bishops*, p. 114) relaciona a derrota de Valeriano e a cessação da perseguição, assim como Barnes ("Sossianus", p. 241).

[40] Eusébio, *História Eclesiástica* 8.6.4.

[41] Região composta pelos treze nomos (espécie de estados) mais meridionais do antigo Alto Egito. Recebe este nome pela proximidade com a antiga capital egípcia de Tebas, atual cidade de Luxor. [N. do T.]

[42] Eusébio, *História Eclesiástica* 8.6.4.

[43] Região setentrional da Turquia, banhada pelo Mar Negro, com número considerável de fiéis desde tempos bíblicos. Naturais do Ponto estavam presentes no dia de Pentecoste (Atos 2.9). Cerca de 30 anos depois, São Pedro Apóstolo dirige-lhes, dentre outros, sua primeira carta (1 Pedro 1.1). [N. do T.]

[44] Eusébio, *História Eclesiástica* 8.6.9.

[45] Eusébio, *História Eclesiástica* c8.12.9. N. do T.: Citações da *História Eclesiástica* utilizam a tradução ao português de Wolfgang Fischer.

[46] Caio Márcio, herói militar romano do século V a.C. que ganhou a alcunha de Coriolano após seu importante papel na conquista da cidade volsca de Corioli. O dramaturgo inglês William Shakespeare (1564-1616) dramatiza a vida de Coriolano em peça de 1608 de mesmo nome do

herói. É baseada na biografia escrita pelo historiador grego Plutarco de Queroneia (4-120). [N. do T.]

[47] Gálatas 6.17. [N. do T.]

[48] Região no centro-oeste da atual Turquia. Naturais da Frígia estavam presentes no dia de Pentecoste (Atos 2.10) e a região foi visitada por São Paulo em sua segunda viagem missionária, tanto na ida (Atos 16.6) quanto na volta (Atos 18.23). [N. do T.]

[49] Citado em MacMullen, *Constantine*, p. 27.

[50] Partindo do pressuposto de que Eusébio registrou cada martírio na Síria Palestina, de Ste. Croix conclui que noventa foram executados naquela província (“Aspects,” p. 101) e faz uma estimativa geral de que “dúzias em vez de centenas” foram mortos (p. 102).

[51] Eusébio, *História Eclesiástica* 8.9.3.

[52] Sobre martírio voluntário, ver Bowersock, *Martyrdom and Rome*; de Ste. Croix, “Aspects”.

[53] W. H. Frend (“The Failure of Persecutions in the Roman Empire”, *Past and Present* 16 [1959]: 20, 26) enfatiza a importância dessa mudança demográfica.

[54] Estrabão (63/64 a.C.-ca. 24 a.C.) foi um célebre geógrafo grego da antiguidade e autor da célebre *Geografia*, obra com 17 volumes contendo história e descrições do mundo conhecido à época. [N. do T.]

[55] K. M. Coleman, “Fatal Charades: Roman Executions Staged as Mythological Enactments”, *Journal of Roman Studies* 80 (1990): 53. Bowersock (*Martyrdom and Rome*, p. 18) faz a mesma ligação, também citando o artigo de Coleman.

[56] Joel Marcus, “Crucifixion as Parodic Exaltation”, *Journal of Biblical Literature* 125, no. 1 (1996).

[57] Coleman, “Fatal Charades”, p. 66. Esse argumento pode ser elaborado também a partir do sentido inverso: os cristãos incluíam o mártir na categoria de sacrifício (Heyman, *The Power of Sacrifice*, cap. 4).

[58] Edward Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire*, 3 vols. (Nova Iorque: Modern Library, 1982), 1:31, 33; 2:87; citado em Drake, *Constantine and the Bishops*, p. 21-23.

[59] Burckhardt, *Age of Constantine the Great*, p. 252-55.

[60] David S. Potter, “Martyrdom as Spectacle”, *Theater and Society in the Classical World*, org. Ruth Scodel (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1993), p. 61-65.

[61] Voltaire, *Tratado sobre a tolerância*, cap. IX. N. do T.: Aqui foi utilizada a tradução ao português de William Lagos.

[62] F. Pollock, *Essays in Jurisprudence and Ethics* (Londres: Macmillan, 1882), p. 144-75.

[63] *Ibid.*, p. 145-51.

[64] Potter, “Martyrdom as Spectacle”, explora as dimensões teatrais e “espetaculares” do martírio.

[65] Lactânio, *Morte* 34. Burckhardt (*Age of Constantine*, p. 250) sugere que Galério está repreendendo cristãos por terem abandonado suas próprias práticas ancestrais, mas isso é muito improvável. N. do T.: A tradução ao português utilizada para do *Édito de Tolerância de Galério* aqui e no cabeçalho deste capítulo é tirada da tradução de 1995 do Dr. José Pereira da Silva da obra de Lactânio, publicada em português pela Academia Brasileira de Filologia. Uso essa mesma tradução para todos as referências a essa obra de Lactânio, como o *Édito de Milão* (cap. 5).

[66] Sobre a integração da vida política e religiosa em Roma, ver Jorg Rupke, *Religion of the Romans*, trad. Richard Gordon (Cambridge: Polity, 2007); Mary Beard, John North e Simon Price, *Religions of Rome*, vol. 1, *A History* (Cambridge: University of Cambridge Press, 1998).

[67] A frase é de Roldanus, *Church in the Age of Constantine*, p. 32.

[68] Craig Carter, *Rethinking Christ and Culture: A Post-Christendom Perspective* (Grand Rapids: Brazos, 2006) fornece pouco mais do que uma página tratando do período entre Cristo e Constantino (p. 78-79). John Howard Yoder comenta com frequência, e de modo entusiástico, sobre a igreja mártir, mas raramente reconhece este como sendo o contexto de Constantino. J. Alexander Sider (“‘To See History Doxologically’: History and Holiness in John Howard Yoder’s Ecclesiology”, dissertação de doutorado, Duke University, 2004, p. 154) tem razão quando diz que, segundo Yoder, poder-se-ia ter a impressão de que as perseguições orquestradas por Galério e Diocleciano não foram tão significantes assim para a formação da “consciência cristã” no início do século IV. Robert L. Wilken (*The Myth of Christian Beginnings* [Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1970], p. 55) diz que o “trauma” da perseguição deixou marcas em Eusébio para o resto de sua vida.

[69] Para resumos sobre essa crise, ver Jakob Burckhardt, *The Age of Constantine the Great*, trad. Moses Hadas (Berkeley: University of California Press, 1983), cap. 1; e A. H. M. Jones, *Constantine and the Conversion of Europe* (Toronto: University of Toronto Press, 1978), p. 14-19. Para um relato maravilhosamente detalhado, ver David S. Potter, *The Roman Empire at Bay*, Routledge History of the Ancient World (Londres: Routledge, 2004), partes. 2-3. Simon Corcoran, “Before Constantine”, in *The Cambridge Companion to the Age of Constantine*, org. Noel Lenski (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), p. 37, oferece uma visão mais modesta que rejeita explicações universais, é mais cético em relação a ansiedades contemporâneas e argumenta que uma crise genuína, trazida pelas invasões, é mais evidente na corte imperial e no exército.

[70] Averil Cameron, *The Later Roman Empire* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993), p. 3.

[71] O primeiro imperador romano teve muitos nomes. Otávio era seu nome natural, mas ele também foi conhecido como Otaviano durante parte de sua vida. Augusto (o reverenciado) foi

um título dado a ele no ano 27 a.C. Como os protocolos de uso adequado são desnecessários para meus propósitos, refiro-me a ele indiscriminadamente como Otávio ou como Augusto.

[72] Andrew Wallace-Hadrill, “*Civilis princeps: Between Citizen and King*”, *Journal of Roman Studies* 72 (1982).

[73] Citado em H. A. Drake, *Constantine and the Bishops: The Politics of Intolerance* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2000), p. 52. Esse resumo do sistema constitucional do Principado vem de *ibid.*, p. 35-53.

[74] Cameron, *Later Roman Empire*, p. 3-4; Charles Matson Odahl, *Constantine and the Christian Empire* (Londres: Routledge, 2004), p. 17-19; Burckhardt, *Age of Constantine*, p. 18-19; Drake, *Constantine and the Bishops*, p. 158-62.

[75] Jones, *Constantine and the Conversion of Europe*, p. 14

[76] Drake, *Constantine and the Bishops*, p. 54.

[77] Corcoran, “Before Constantine”, p. 38.

[78] Filipe, o Árabe, imperador entre 244 e 249, apressou-se a fazer a paz com o xá persa Sapor I após tropas persas derrotarem os romanos em batalha e matarem o imperador Giordano III (imperador entre 238 e 244). Durante o governo de Filipe, celebrou-se o milênio da fundação de Roma (247). [N. do T.]

[79] *Ibid.*, p. 35; Odahl, *Constantine and the Christian Empire*, p. 24; Potter, *Roman Empire*, p. 294-95. Uma imagem do monumento pode ser encontrada em *The Cambridge Companion to the Age of Constantine*, org. Noel Lenski (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), figura 6.

[80] Corcoran, “Before Constantine”, p. 38; Odahl, *Constantine and the Christian Empire*, p. 36.

[81] O historiador Déxipo (c. 210-273) descreve esse povo em sua obra *Skythica*, concluída em 272. Apenas fragmentos sobreviveram e foram encontrados no compêndio feito no século IX de vários autores dos séculos anteriores conhecido por *Excerpts concerning Embassies from Foreign Peoples to the Romans*. [N. do T.]

[82] Ramsay Macmullen, *Constantine* (Londres: Croom Helm, 1987), p. 5-6.

[83] Tribo nômade da época pertencente ao povo Beja. [N. do T.]

[84] Potter, *Roman Empire*, p. 277-78.

[85] Sobre horóscopo, ver *ibid.*, p. 107; sobre a iconografia e afirmações religiosas de Augusto, ver S. R. F. Price, *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor* (Cambridge: University of Cambridge Press, 1984); Paul Zanker, *The Power of Images in the Age of Augustus*, trad. Alan Shapiro (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1990); Ethelbert Stauffer, *Christ and the Caesars: Historical Sketches*, trad. K. and R. Gregor Smith (Philadelphia: Westminster Press, 1955).

[86] Dião Cássio (155-235), historiador romano autor de *Historia Romana*. Um trabalho de 22 anos de pesquisa e 80 volumes, muitos sobreviveram intactos ou em fragmentos até os dias de

hoje. [N. do T.]

[87] Dião Cássio, *História Romana*, 71.8; cf. Potter, *Roman Empire*, p. 30

[88] Refere-se à Dinastia Severa, fundada pelo general Septímio Severo, que governou Roma de 193 a 235. [N. do T.]

[89] Ver Price, *Rituals and Power*, p. 207-20.

[90] E. D. Digeser, *Making of a Christian Empire: Lactantius and Rome* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2000), p. 20-23.

[91] Drake, *Constantine and the Bishops*, p. 118.

[92] Xenofonte (430 a.C-355 a.C.), célebre historiador e soldado ateniense. Discípulo de Sócrates, registrou muitos de seus discursos, além de ter escrito vastamente sobre assuntos que vão de equitação a tributação, mas principalmente sobre história. [N. do T.]

[93] Xenofonte, citado em *Ibid.*, p. 47.

[94] Virgílio (70 a.C-19 a.C), poeta romano clássico que foi um dos maiores poetas latinos.

[95] Mítico ancestral de todos os romanos e personagem principal do épico nacional de Virgílio, a *Eneida*. [N. do T.]

[96] *Ibid.*, p. 48.

[97] Corcoran, "Before Constantine", p. 43; ver também Cameron, *Later Roman Empire*, p. 42; Burckhardt, *Age of Constantine the Great*, p. 51-52; MacMullen, *Constantine*; Raymond Van Dam, *The Roman Revolution of Constantine* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), p. 17.

[98] Jones, *Constantine and the Conversion of Europe*, p. 17.

[99] *Ibid.*, p. 15. Imperadores posteriores impuseram tributos sobre as cidades da Itália e, eventualmente, sobre a própria Roma. Taxas acumulavam-se sobre taxas: coletores de impostos frequentemente cobravam os contribuintes pelo privilégio de obter um recibo (*ibid.*, p. 17). Dentre outros efeitos, a Constituição Antonina plausivelmente desvalorizou a cidadania romana aos olhos dos romanos (Corcoran, "Before Constantine").

[100] Eneu Domício Ulpiano (150-223), célebre jurista romano cuja totalidade da obra influenciou os direitos romano e bizantino. Destaca-se a citada *De Officiis Proconsulis* [Dos deveres de um Procônsul]. [N. do T.]

[101] Digeser, *Making of a Christian Empire*, p. 4-5, 24-25.

[102] O libelo (latim: *libellus*, plural: *libelli*) era o documento dado ao cidadão romano que atestava a realização de um sacrifício. Provava a lealdade do cidadão em questão. [N. do T.]

[103] O resumo do decreto vem de J. B. Rives, "The Decree of Decius and the Religion of Empire", *Journal of Roman Studies* 89 (1999): 137. Rives reúne os conteúdos do decreto a partir da evidência em fragmentos, pois o documento não é mais existente. Para os *libelli*, ver John R. Knipfing, "The Libelli of the Decian Persecution", *Harvard Theological Review* 16, no. 4 (1923): 345-90. Um breve resumo está disponível em Potter, *Roman Empire*, p. 241-45. Potter acredita

que o édito tenha sido, em parte, um esforço de Décio em se distanciar de seu antecessor, Filipe, o Árabe, que não apenas era simpático ao cristianismo, mas também havia rumores de que ele fosse cristão. Sobre Filipe, ver também Warwick Ball, *Rome in the East: The Transformation of an Empire* (Londres: Routledge, 2000), p. 417-18.

[104] Potter, *Roman Empire*, p. 243.

[105] *Ibid.*, p. 255.

[106] Jones, *Constantine and the Conversion of Europe*, p. 14.

[107] Ver R. R. Smith, "The Public Image of Licinius I: Portrait Sculpture and Imperial Ideology in the Fourth Century", *Journal of Roman Studies* 87 (1997): 179.

[108] Para um resumo sobre as mudanças na administração do império que acompanharam tais modificações militares e sociais, ver Corcoran, "Before Constantine", p. 45-47. Drake, *Constantine and the Bishops*, p. 121, descreve a ordem da Tetrarquia como outra expressão da militarização do império, a adoção de modelos militares da ordem.

[109] Van Dam, *Roman Revolution*, p. 43.

[110] Sobre a perturbação da ordem social romana tradicional, ver Jones, *Constantine and the Conversion of Europe*, p. 18-19. Ver também Corcoran, "Before Constantine", p. 42.

[111] P. Brown, *Power and Persuasion in Late Antiquity: Toward a Christian Empire* (Madison: University of Wisconsin Press, 1992), cap. 1.

[112] Potter, *Roman Empire*, p. 273.

[113] *Ibid.*, p. 273-74. Ver também Corcoran, "Before Constantine", p. 48-49; Jones, *Constantine and the Conversion of Europe*, p. 16-17.

[114] Sobre a importância declinante da Itália, ver Van Dam, *Roman Revolution*, p. 23-27. Um sinal do privilégio desmoronante das cidades italianas, há muito favorecidas pelos imperadores, foi a decisão de Diocleciano e Galério de tributar tanto as cidades do norte da Itália quanto a própria Roma. Apesar de sua decrescente importância real, os imperadores ainda se valiam da associação com Roma para seus objetivos políticos. É possível que Diocleciano tenha visitado Roma por volta de 285 e certamente o fez em 303, e sua vitória sobre Carino foi saudada como a libertação da "República" da "mais brutal dominação" (Van Dam, *Roman Revolution*, p. 40-41).

[115] Segundo Van Dam, Constâncio já havia na verdade visitado a cidade uma vez, quando ainda era um garoto.

[116] Corcoran, "Before Constantine", p. 43-45.

[117] Cameron, *Later Roman Empire*, p. 10; Odahl, *Constantine and the Christian Empire*, p. 26.

[118] Corcoran, "Before Constantine", p. 47-50. Cameron (*Later Roman Empire*, p. 8) questiona a direção de causa e efeito de muitas dessas crises.

[119] Burckhardt, *Age of Constantine*, caps. 5-6, oferece o que ainda é o mais vívido retrado do fermento religioso do período; também E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*:

Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine (Nova Iorque: W. W. Norton, 1965).

[120] Para a história da igreja do início do século III a Diocleciano, ver W. H. C. Frend, *The Rise of Christianity* (Filadélfia: Fortress, 1984), p. 272-437; Henry Chadwick, *The Early Church, The Pelican History of the Church 1* (Nova Iorque: Penguin, 1967), caps. 5-7, cobre o mesmo assunto.

[121] Cf. Clifford Ando, *The Matter of the Gods: Religion and the Roman Empire* (Berkeley: University of California Press, 2008).

[122] R. P. C. Hanson, "The Christian Attitude to Pagan Religions up to the Time of Constantine the Great", *ANRW* 23 (1980): 959. Drake, *Constantine and the Bishops*, p. 136-39, argumenta que a semelhança entre o cristianismo e o paganismo monoteístico, não suas diferenças radicais, era o que traduzia o cristianismo em ameaça. T. D. Barnes, "Monotheists All?", *Phoenix* 55, nos. 1/2 (2001), revisa algo do trabalho recente sobre o assunto, concluindo que "mesmo que adorassem uma multiplicidade de deuses, a maior parte dos homens pensantes na antiguidade tardia que refletiam sobre o que essa adoração significava eram, num senso bem real, monoteístas" (p. 143).

[123] Guy G. Stroumsa, *The End of Sacrifice: Religious Transformations in Late Antiquity*, trad. Susan Emanuel (Chicago: University of Chicago Press, 2009), p. 90-91, incluindo n. 12. O contraste entre Orígenes e Celso é encontrado na p. 103.

[124] Atual Solin, na Croácia. [N. do T.]

[125] D. G. Kousoulas, *The Life and Times of Constantine the Great: The First Christian Emperor*, 2ª ed. (autor, 2007), p. 14-16.

[126] Atual Sremska Mitrovica, na Sérvia. [N. do T.]

[127] Uma das grandes cidades da Mesopotâmia e capital do Império Persa, tanto sob a dinastia Arsácida quanto sob a Sassânida, por mais de 800 anos. Acredita-se ter sido a maior cidade do mundo no fim do século VI para o VII. Suas ruínas situam-se a cerca de 30 km a sudeste da moderna Bagdá. A cidade é mencionada no livro de Esdras (8.17) sob o nome de Casifia, variante étnica de um dos antigos nomes da cidade. [N. do T.]

[128] Potter, *Roman Empire*, p. 279.

[129] *Historia Augusta*, trad. Jacqueline Long, 13.3. A sequência de eventos é resumida em Timothy D. Barnes, *Constantine and Eusebius* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981), p. 4-5; Corcoran, "Before Constantine", p. 39; Cameron, *Later Roman Empire*, p. 31.

[130] A Eneida (em latim, *Aeneis*), foi um épico latino escrito por Virgílio no séc. I a.C. que conta a saga do troiano Eneias até chegar à península itálica e, eventualmente, cumprir seu destino de ser o ancestral dos romanos. [N. do T.]

[131] Mítico rei etrusco. Na Eneida, Mezêncio alia-se a Turno, rei dos rútuos, contra Eneias e Evandro, rei dos árcades e aliado de Eneias. [N. do T.]

- [132] Filho de Mezêncio, o nobre e valente príncipe etrusco é morto por Eneias. Virgílio conta que era dotado de grande beleza. [N. do T.]
- [133] Filho de Evandro e contraponto a Lauso. Também dotado de grande nobreza e beleza; esta última sendo o motivo pelo qual Júpiter não permitiu que ele e Lauso se enfrentassem em batalha. [N. do T.]
- [134] Burckhardt, *Age of Constantine*, p. 41, 48; Kousoulas, *Life and Times*, p. 14. É de se perguntar se Diocles também pensou na *Odisseia*, cujo herói é identificado por uma cicatriz ganha numa caçada a javalis.
- [135] Obra-prima do poeta latino Ovídio (43 a.C-17 d.C) sobre os ciclos históricos do homem, misturando ficção e realidade. Composto de 12 mil versos em 15 livros, a obra influenciou a arte e a filosofia. [N. do T.]
- [136] As *Éclogas*, também chamadas de *Bucólicas*, são uma das três grandes obras de Virgílio (as outras sendo a *Eneida* e as *Geórgicas*). Nelas, Virgílio apresenta uma visão dramática do turbulento período que se seguiu ao assassinato (44 a.C.) de Júlio César pela conspiração liderada por Marco Júnio Bruto. [N. do T.]
- [137] Barnes, *Constantine and Eusebius*, p. 12.
- [138] MacMullen, *Constantine*, p. 8, sobre a proeminência do prefixo *re-* na retórica do império de Diocleciano.
- [139] Burckhardt, *Age of Constantine*, p. 68.
- [140] O rio Margo é o atual rio Morava, na Sérvia, onde também está o que seria a antiga Moésia. [N. do T.]
- [141] Jones, *Constantine and the Conversion of Europe*, p. 21.
- [142] Potter, *Roman Empire*, p. 336.
- [143] Van Dam, *Roman Revolution*, p. 145 n. 2.
- [144] Drake, *Constantine and the Bishops*, p. 116-17.
- [145] Barnes, *Constantine and Eusebius*, p. 6.
- [146] Van Dam, *Roman Revolution*, p. 237. Sobre a iconografia da Tetrarquia, ver Smith, “Public Image”, p. 179-83; a citação do decreto está em Smith, “Public Image”, p. 182.
- [147] Citado em Van Dam, *Roman Revolution*, p. 359.
- [148] *Ibid.*, p. 239-40.
- [149] Citado em Burckhardt, *Age of Constantine*, p. 612. Van Dam, *Roman Revolution*, p. 35, nota que o mapa destaca áreas onde os tetrarcas haviam recentemente derrotado inimigos do império: “Egito, onde Diocleciano sufocara uma rebelião; África, onde Maximiano derrotara os mouros; Batávia e Grã-Bretanha, onde Constâncio derrubara um usurpador; e a fronteira oriental, onde Galéro triunfara sobre os persas”.
- [150] Citado em Corcoran, “Before Constantine”, p. 41.

- [151] Barnes, *Constantine and Eusebius*, p. 8-9.
- [152] Do latim, *lustrum*. Termo que designa o tempo entre os censos romanos. Equivale a um quinquênio. [N. do T.]
- [153] Burckhardt, *Age of Constantine*, p. 61.
- [154] Van Dam, *Roman Revolution*, p. 231; ele acrescenta: “Em teoria, sua posição como deuses lhes permitia [aos tetrarcas] transcender a dependência da afirmação do Senado em Roma ou a aclamação das tropas. Agora, qualquer oposição a seu governo poderia ser vista não apenas como sediciosa, mas também como sacrílega, impiedosa e até mesmo descrença”.
- [155] Referência a Jóvio, outro nome de Júpiter, principal divindade grega. Maximiano, por sua vez, seria investido por Hércules, filho de Júpiter. [N. do T.]
- [156] Burckhardt, *Age of Constantine*, p. 49.
- [157] Corcoran, “Before Constantine”, p. 40, 51.
- [158] A frase é de Digeser, *Making*, p. 3. Veja conclusões similares em Corcoran, “Before Constantine,” p. 40; MacMullen, *Constantine*, p. 23; Odahl, *Constantine and the Christian Empire*, 43. Burckhardt ressalta que o nome de Diocles inclui “Dio”, equivalente a “Zeus” (*Age of Constantine*, p. 43).
- [159] Eutrópio *Breviário* 9.26. Original no latim: “Diligentissimus tamen et sollertissimus princeps et qui imperio Romano primus regiae consuetudinis formam magis quam Romanae libertatis invexerit adorarique se iussit, cum ante eum cuncti salutarentur. Ornamenta gemmarum vestibus calciamentisque indidit. Nam prius imperii insigne in chlamyde purpurea tantum erat, reliqua communia”.
- [160] Drake, *Constantine and the Bishops*, p. 54-56. *Ibid.*, p. 58-59, nota que o Senado reteve um certo grau de poder, especialmente como “o ponto de partido institucional para expressão das preocupações da elite”.
- [161] *Ibid.*, p. 125-26.
- [162] MacMullen, *Constantine*, p. 11.
- [163] Odahl, *Constantine and the Christian Empire*, p. 49; Burckhardt, *Age of Constantine*, p. 52.
- [164] Eusébio, *Vida de Constantino* 5.4.6-7; sobre o friso, ver Van Dam, *Roman Revolution*, p. 47.
- [165] Digeser, *Making of a Christian Empire*, p. 3, 27-28.
- [166] Van Dam, *Roman Revolution*, p. 230; em latim, no panegírico, *Diocletiani auctor*.
- [167] Digeser, *Making of a Christian Empire*, p. 28-29.
- [168] Johannes Roldanus, *The Church in the Age of Constantine: The Theological Challenges* (Londres: Ashgate, 2006), p. 29.
- [169] Citador por Digeser, *Making of a Christian Empire*, p. 36-37.
- [170] *Ibid.*
- [171] Van Dam, *Roman Revolution*, p. 164.

- [172] Odahl, *Constantine and the Christian Empire*, p. 55, 62.
- [173] Excerto do Panegírico 12.9.3, traduzido diretamente do latim. Tradução feita por Felipe Angelim, latinista brasileiro e mestre em História Antiga pela Universidade de Estrasburgo. [N. do T.]
- [174] Alexander Demandt, Andreas Goltz e Heinrich Schlange-Schoningen, org. *Diokletian und die Tetrarchie: Aspekte einer Zeitenwende* (Berlín: Walter de Gruyter, 2004), p. 41.
- [175] Pouco se sabe sobre o início da carreira de Constantino. Pedacos podem ser juntados a partir de declarações posteriores de Constantino, Lactânio, Eusébio e de panegíricos e lendas posteriores. Para resumos desse período de sua vida, ver Ramsay Macmullen, *Constantine* (Londres: Croom Helm, 1987), p. 57-59; Charles Matson Odahl, *Constantine and the Christian Empire* (Londres: Routledge, 2004), caps. 3-4; T. G. Elliot, *The Christianity of Constantine the Great* (Scranton, Penn.: University of Scranton Press, 1996), caps. 1-2. A obra de D. G. Kousoulas, *The Life and Times of Constantine the Great: The First Christian Emperor*, 2ª ed. (autor, 2007), p. 157-59, 197-201, é vívida, mas nem sempre confiável.
- [176] A abundância de figuras importantes cujos nomes começam com “Max-” tornam esta história mais complicada do que deveria. Para fins de clareza, refiro-me a Maximino Daia apenas como Daia daqui para frente. Seu nome também é escrito, algumas vezes, como Daza.
- [177] A descrição da cena é derivada de Lactânio, *Morte* 19.2-6.
- [178] David S. Potter, *The Roman Empire at Bay, AD 180-395*, Routledge History of the Ancient World (Londres: Routledge, 2004), p. 340-41, resume a evidência acerca do *timing* da decisão.
- [179] *Ibid.*, p. 662, n. 36. Mark Humphries, “From Usurper to Emperor: The Politics of Legitimation in the Age of Constantine”, *Journal of Late Antiquity* 1, no. 1 (2008), deixa claro que a atitude da tetrarquia em relação a sucessões dinásticas baseadas em consanguinidade é bem mais ambígua. O colégio imperial, afinal de contas, não dependia apenas da boa-fé de seus membros, mas sim no antigo método de casamentos entre si.
- [180] Lactânio, *Morte* 18.12-13, 20.2-4; Potter, *Roman Empire*, p. 343-44.
- [181] Potter, *Roman Empire*, p. 344.
- [182] Timothy D. Barnes, *Constantine and Eusebius* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981), p. 29.
- [183] Potter, *Roman Empire*, p. 343.
- [184] Alguns estudiosos põem seu nascimento uma década depois, mas Barnes convincentemente argumentou, baseado na idade de Crispo, seu filho, que Constantino deve ter nascido na década de 270.
- [185] Barnes, *Constantine and Eusebius*, p. 3.
- [186] Essa história é contada numa obra anônima chamada *Life of Constantine*, trad. Samuel N. C. Lieu e Dominic Montserrat, org., em *From Constantine to Julian: Pagan and Byzantine Views* —

A Source History (Londres: Routledge, 1996), p. 106-8. Kousoulas, *Life and Times*, p. 9, é virtualmente o único especialista moderno que dá algum crédito à história. Para uma discussão sobre a ilegitimidade de Constantino, ver também Bill Leadbetter, “The Illegitimacy of Constantine and the Birth of the Tetrarchy”, in *Constantine: History, Historiography and Legend*, org. Samuel Lieu e Dominic Montserrat (Londres: Routledge, 1998), p. 74-85.

[187] Leadbetter, “Illegitimacy”, p. 79.

[188] Raymond Van Dam, *The Roman Revolution of Constantine* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), p. 293-94. Van Dam enfatiza que Constantino associou a essas memórias os relatos bíblicos de Moisés no Egito e de Daniel na Babilônia.

[189] Tradução em Lieu e Montserrat, *From Constantine to Julian*, p. 43. Eusébio claramente apresenta Constantino como uma espécie de Moisés em sua *Vita Constantini* [Vida de Constantino], mas as façanhas relatadas na *Origo* sugerem uma analogia mais próxima de Davi ou de Jônatas. Dizer que a *Origo* emprega tipologia não lança dúvidas sobre sua fidedignidade. Tipos funcionam porque coisas semelhantes acontecem em tempos diferentes. Galério poderia muito bem ser representado como o Saul do Davi de Constantino, pois Galério era tão paranoico quanto o primeiro rei de Israel.

[190] Potter, *Roman Empire*, p. 344-45, analisa os relatos alternativos de sua fuga. A *Origo* registra que Constantino matou os cavalos dos postos militares ao longo do caminho (Lieu e Montserrat, *From Constantine to Julian*, p. 43).

[191] Muitos estudiosos já sugeriram que Constantino foi inicialmente proclamado imperador e posteriormente rebaixado por Galério à posição de César. A evidência disso é muito incompleta para termos certeza, mas os marcos de milha por todo o Império Ocidental deixam bastante claro que, por algum tempo, Constantino se chamou *nobilissimus Caesar* (Humphries, “From Usurper to Emperor”, p. 87-88).

[192] Simon Corcoran, “Before Constantine”, in *The Cambridge Companion to the Age of Constantine*, org. Noel Lenski (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), p. 54, menciona as mortes de Licínio e de familiares de Constantino após a morte de Constantino em 337.

[193] Potter, *Roman Empire*, p. 340, fala de um acordo “tácito” no qual os filhos de Constâncio e de Maximiano os sucederiam.

[194] Leadbetter, “Illegitimacy”, p. 82.

[195] H. A. Drake, *Constantine and the Bishops: The Politics of Intolerance* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2000), p. 503, n. 8; Humphries, “From Usurper to Emperor”, p. 89.

[196] Drake, *Constantine and the Bishops*, p. 160.

[197] Para referências, ver Humphries, “From Usurper to Emperor”, p. 84, n. 9.

[198] *Ibid.*, p. 85-87. Ver também Alan Wardman, “Usurpers and Internal Conflicts in the 4th Century A.D.”, *Historia* 33, no. 2 (1984): 220-37.

[199] Potter, *Roman Empire*, p. 346.

[200] *Ibid.*, p. 346. Humphries, “From Usurper to Emperor”, p. 89-90, faz uma boa defesa da conclusão que “Constantino e Maxêncio estavam sendo preparados como potenciais herdeiros”, ressaltando que isso ajuda a explicar “por que as tropas em Iorque tão prontamente transferiram sua lealdade de Constâncio, o pai, a Constantino, o filho, e por que o antigo Augusto Ocidental, Maximiano, foi chamado de sua aposentadoria para dar um ar de legitimidade ao regime de seu filho, Maxêncio. Explicam, sobretudo, por que a construção da dinastia se tornou uma das principais táticas usadas por Constantino em seus esforços para estabelecer legitimidade pelos próximos seis anos e além”.

[201] Lactâncio, *Morte* 26.

[202] Barnes, *Constantine and Eusebius*, p. 30

[203] Panegírico 12.4.3, em *In Praise of Later Roman Emperors: The Panegyrici Latini*, ed. e trad. C. E. V. Nixon e Barbara Saylor Rodgers (Berkeley: University of California Press, 1994), p. 301.

[204] Drake, *Constantine and the Bishops*, p. 170-72; MacMullen, *Constantine*, p. 62; Kousoulas, *Life and Times*, p. 108-82.

[205] Van Dam, *Roman Revolution*, p. 37. Van Dam resalta que Constantino permaneceu no norte e o leste durante a maior parte de seu reino: “ele nunca visitou as províncias na Espanha, África, sul da Itália e Sicília, Grécia, Ásia Menor ocidental, Palestina ou Egito, e fez apenas uma viagem de ida e volta pela Ásia Menor central para Antioquia, na Síria” (p. 38). Ele também nota que, sob Maxêncio, e novamente sob Constantino, a importância de Roma reviveu em certo grau. Constantino indicou membros da classe senatorial para cargos, além de ter discursado ao Senado quando entrou em Roma após a batalha com Maxêncio. Também retornou a Roma para a celebração de aniversários de eventos (p. 45-46). Ainda assim, sua concepção de império “diretamente enfatizava as fronteiras setentrionais” (p. 52) e, embora Helena tenha sido enterrada em Roma, Constantino foi enterrado na nova Roma de Constantinopla (p. 58-59).

[206] Barnes, *Constantine and Eusebius*, p. 30. Potter, *Roman Empire*, p. 349, alega que Maxêncio mandou matar Severo.

[207] Drake, *Constantine and the Bishops*, p. 170.

[208] Humphries, “From Usurper to Emperor”, p. 91.

[209] *Ibid.*, p. 90.

[210] *Ibid.*, p. 90-91.

[211] Potter, *Roman Empire*, p. 349; Humphries, “From Usurper to Emperor”, p. 91-92; Barnes, *Constantine and Eusebius*, p. 32-33.

[212] Potter, *Roman Empire*, p. 350.

[213] *Ibid.*, p. 351.

- [214] Drake, *Constantine and the Bishops*, p. 174-75. Potter, *Roman Empire*, p. 352, nota que as reais circunstâncias da morte de Maximiano são impossíveis de saber com certeza.
- [215] A história é contada em Lactânio, *Morte* 30; cf. Kousoulas, *Life and Times*, p. 193-94.
- [216] Termo cunhado pelo latinista e arqueólogo francês André Boulanger (1886-1958) em 1923 para designar a prática, no mundo clássico, de presentes luxuosos para a comunidade de forma aparentemente desinteressada. A palavra deriva do grego *εὐεργετέω* (“eu faço boas obras”). [N. do T.]
- [217] Sobre evergetismo como política imperial em geral, ver Paul Veyne, “Clientele et corruption au service de l’État: La venalité des offices dans le Bas-Empire romain”, *Annales* 36, no. 3 (1981).
- [218] Após a morte precoce de Valério Rômulo, filho de Maxêncio com Valéria Maximila (filha de Galério), aos 19 anos, ele foi deificado. [N. do T.]
- [219] Van Dam, *Roman Revolution*, p. 82.
- [220] Barnes, *Constantine and Eusebius*, p. 37.
- [221] Linda Jones Hall, “Cicero’s *instinctu divino* and Constantine’s *instinctu divinitatis*: The Evidence of the Arch of Constantine for the Senatorial View of the ‘Vision’ of Constantine”, *Journal of Early Christian Studies* 6, no. 4 (1998): 2. Estou trabalhando numa impressão do artigo cuja paginação não condiz com a da versão publicada.
- [222] Kousoulas, *Life and Times*, p. 237
- [223] Drake, *Constantine and the Bishops*, p. 171; Potter, *Roman Empire*, p. 355; Oliver Nicholson, “The ‘Pagan Churches’ of Maximinus Daia and Julian the Apostate”, *Journal of Ecclesiastical History* 45, no. 1 (1994); e ver abaixo o capítulo 4.
- [224] Drake, *Constantine and the Bishops*, p. 174.
- [225] Sobre a campanha italiana, ver Odahl, *Constantine and the Christian Empire*, p. 101-4; Kousoulas, *Life and Times*, p. 231-33; Potter, *Roman Empire*, p. 357.
- [226] Odahl, *Constantine and the Christian Empire*, p. 100.
- [227] Kousoulas, *Life and Times*, p. 245-46.
- [228] Panegírico 12.16.2, em *In Praise of Later Roman Emperors*, org. Nixon and Rodgers, p. 318.
- [229] Ver Van Dam, *Roman Revolution*, p. 135-36, para o simbolismo da decapitação. O título é encontrado no Arco de Constantino.
- [230] MacMullen, *Constantine*, p. 81.
- [231] Johannes Straub, “Konstantins Verzicht auf den Gang zum Kapitol”, *Historia* 4, nos. 2/3 (1955), fornece o mais completo exame da evidência. R. P. C. Hanson, “The Christian Attitude to Pagan Religions up to the Time of Constantine the Great”, *ANRW* 23 (1980): 962-64; MacMullen, *Constantine*, p. 81; Kousoulas, *Life and Times*, p. 249. Sobre triunfos romanos em geral, ver Mary Beard, *The Roman Triumph* (Cambridge, Mass.: Belknap/Harvard University Press, 2007). Amiano

Marcelino registra, em 357, o seguinte sobre a entrada de Constantino em Roma: “Sendo saudado como um augusto, com brados lisonjeiros que ecoavam pela colinas e mares, ele sequer se moveu; antes, mostrou-se como era normalmente visto nas províncias: calmo e imperturbável. Ao passar pelos imponentes portões, abaixou-se (embora fosse muito baixo) e, como se seu pescoço estivesse num torno, manteve seu olhar fixo à frente. Seu rosto não se virou nem para a esquerda, nem para a direita, além de (como se fosse uma figura de barro) não ter movido a cabeça quando a roda sacudiu. Não se o viu cuspir, passar um pano no rosto, mexer no nariz ou rosto, ou mover as mãos. Embora isso fosse atribuição de sua parte, ainda assim, estes e vários outros traços de sua vida mais íntima foram sinais de dura resistência que era, conforme se foi dado a entender, concedida apenas a ele” (citado em Drake, *Constantine and the Bishops*, p. 123-24).

[232] Hanson, “Christian Attitude”, p. 971.

[233] Van Dam, *Roman Revolution*, p. 97.

[234] Traduzido a partir do excelente trabalho de tradução ao castelhano moderno do estudioso espanhol Martín Gurruchaga, que não apenas traduziu a *Vida*, mas também escreveu uma ótima introdução e notas. É a partir dessa versão que serão traduzidos os excertos e citações que aprove ao autor pôr nesta obra. [N. do T.]

[235] Eusébio usou o modelo de Moisés para organizar toda a sua biografia de Constantino. Ver Anna Wilson, “Biographical Models: The Constantinian Period and Beyond”, in *Constantine: History, Historiography and Legend*, org. Samuel Lieu e Dominic Montserrat (Londres: Routledge, 1998), p. 107-35.

[236] Unidades militares da era clássica. Hoplitae eram infantaria pesada. Doríforos eram lanceiros. [N. do T.]

[237] Eusébio, *Vida* 1.38.

[238] *Ibid.*, 1.31. Eusébio está descrevendo uma forma desenvolvida e embelezada do lábaro, não a forma que ele tinha no dia da vitória de Constantino, mas não há motivo para duvidar que o talismã tenha sido essencialmente o mesmo. Para análise, ver H. A. Drake, *Constantine and the Bishops: The Politics of Intolerance* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2000), p. 201-4. Aqui, Drake exagera em seu argumento acerca do uso deliberado de ambiguidade por parte de Constantino ao dizer que este teria empregado mais um símbolo dinástico que religioso. No entanto, dado o tenor da vida política do século IV, essa distinção é mais um exemplo do “anacronismo conceitual” de que Drake acusa Burckhardt. Em Peter Weiss, “The Vision of Constantine”, trad. A. R. Birley, *Journal of Roman Archaeology* 16 (2003): 254-55, o autor alega que a palavra *labarum* é de origem céltica, e que ela continha o simbolismo do Sol e da *corona* com símbolo cristão do monograma de Cristo.

[239] Ver Andreas Alföldi, “The Helmet of Constantine with the Christian Monogram”, *Journal of Roman Studies* 22, no. 1 (1932).

[240] Eusébio chama o Deus cristão de “Deus de seu pai”. Isso, juntamente com outras evidências, como o nome da irmã de Constantino (“Anastasia”, que significa “ressurreição”) e o testemunho claramente cristão da mãe de Constantino, Helena, no fim de sua vida, têm levado alguns a concluir que Constâncio já seria cristão. O esforço mais embasado que argumenta por essa tese está em T. G. Elliot, *The Christianity of Constantine the Great* (Scranton, Penn.: University of Scranton Press, 1996). Para defender sua tese, Elliot tem que dispensar parte considerável de Eusébio como não confiável. Além disso, embora Constâncio tenha sido um perseguidor muito menos vigoroso do que o foram Diocleciano ou Galério, ele destruiu, sim, algumas igrejas no Ocidente após a emissão do decreto de perseguição em 303. R. P. C. Hanson, “The Christian Attitude to Pagan Religions up to the Time of Constantine the Great”, *ANRW*, n. 23 (1980), sucintamente analisa a evidência e conclui que Constâncio era simpático ao cristianismo, embora não fosse cristão.

[241] No grego de Eusébio, a frase é *en touto nika* (“com este vence”), mas isso é apresentando nas cunhagens latinas mais antigas como *hoc signo victor eris* (“por este sinal serás vencedor”), diferente do que o que viria a ser mais tarde: *in hoc vince* ou *in hoc signo vinces*. Charles Matson Odahl, *Constantine and the Christian Empire* (Londres: Routledge, 2004), p. 318-19, n. 11 e a literatura citada.

[242] Eusébio, *Vida* 1.28.

[243] Lactâncio, *Morte* 44.

[244] Ver abaixo o capítulo 5. Para uma discussão sobre Zósimo e sua influência em escritores posteriores, ver Francois Paschoud, “Zosime 2,29 et la version paienne de la conversion de Constantin”, *Historia* 20, nos. 2/3 (1971): 334-53.

[245] Jacob Burckhardt, *The Age of Constantine the Great*, trad. Moses Hadas (Berkeley: University of California Press, 1983), p. 296.

[246] James Carroll, *Constantine’s Sword: The Church and the Jews* (Boston: Houghton Mifflin, 2001), p. 181.

[247] Ramsay Macmullen, *Constantine* (Londres: Croom Helm, 1987), p. 74-77.

[248] John Howard Yoder, *Christian Attitudes to War, Peace and Revolution*, org. Theodore J. Koontz e Andy Alexis-Baker (Grand Rapids: Brazos, 2009), p. 58, diz que não.

[249] Drake, *Constantine and the Bishops*, p. 188, o chama de um “imperador muito propenso a visões”. Weiss, “Vision”, n. 68, argumenta que a visão de Apolo foi a mesma da visão da cruz.

[250] Panegírico 6.21.4-6, em *In Praise of Later Roman Emperors: The Panegyrici Latini*, org. e trad. C. E. V. Nixon e Barbara Saylor Rodgers (Berkeley: University of California Press, 1994), p. 248-50.

[251] John Helgeland já enfatizou que o exército romano era uma instituição religiosa tanto quanto era um instrumento da política de poder. Ver seu “Roman Army Religion”, *ANRW* 2.16.1 (1978); e “Christians in the Roman Army from Marcus Aurelius to Constantine”, *ANRW* 2.23.1 (1979).

[252] A. H. M. Jones, *Constantine and the Conversion of Europe* (Toronto: University of Toronto Press, 1978), p. 25.

[253] Novamente, a alternativa é supor cinismo numa escala colossal que não é historicamente crível, pois supõe que Constantino pensava na guerra de um modo que nenhum outro romano do século IV pensaria. Os filisteus estavam pensando em perfeito acordo com o costume antigo quando tomaram a arca de Jeová e a puseram no templo de Dagom após a batalha de Afeque (1 Samuel 4-6).

[254] Neste assunto, ver Charles Matson Odahl, “God and Constantine: Divine Sanction for Imperial Rule in the First Christian Emperor’s Early Letters and Art”, *Catholic Historical Review* 81 (1995): 3. Elliott, *Christianity of Constantine*, argumenta que não temos necessidade de um relato para a conversão de Constantino porque ele foi criado como cristão. Jones, em *Constantine and the Conversion of Europe*, p. 73, 75, ressalta que Constantino já contava com Ósio em sua corte antes do ano 312. [N. do T.: Bispo de Córdoba, Espanha, o cristão mais próximo a Constantino após Lactâncio. Ele presidiu o primeiro concílio de Niceia.]

[255] Odahl, *Constantine and the Christian Empire*, p. 109; David H. Wright, “The True Face of Constantine the Great”, *Dumbarton Oaks Papers* 41 (1987): 493-507; e Christer Bruun, “The Thick Neck of the Emperor Constantine: Slimy Snails and ‘Quellenforschung’”, *Historia* 44 (1995). Patrick Bruun, “Portrait of a Conspirator: Constantine’s Break with the Tetrarchy”, *Arctos*, n.s., 10 (1976), argumenta que as moedas cunhadas por Constantino mostram um rompimento com a ideologia da Tetrarquia já no ano 310, quando de sua adoção do *Sol Invicto* como padroeiro divino e a ênfase em descender do imperador Cláudio.

[256] Bruun, “Thick Neck”, p. 459-80.

[257] Raymond Van Dam, *The Roman Revolution of Constantine* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), p. 96.

[258] Jones, *Constantine and the Conversion of Europe*, p. 82-83, observa que o arco construído pelo Senado e dedicado alguns anos depois de 312, quando as inclinações cristãs de Constantino já estariam claras. Ele argumenta que a ambiguidade da inscrição é evidência de que o Senado reconhecia que o imperador era um cristão.

[259] Lúcio (ou Públio) Aneu Floro (c.70? - c.140?), historiador latino do período entre os séculos I e II. Oriundo da África Proconsular (atuais litorais da Líbia e Tunísia), escreveu a *Epítome da História Romana*, dois volumes que, em conjunto com a obra de Tito Lívio (*Ad Urbe Condita* — “História de Roma”, contada desde sua fundação), serve como um grande compêndio da história romana até seu período. [N. do T.]

[260] Último rei a dominar sobre Roma, o etrusco Tarquínio (535–496 a.C.) foi o último dos etruscos a dominar sobre Roma. Foi odiado pelos romanos e deposto por uma rebelião da classe patrícia com apoio popular. Em 509 a.C., após reinar quase 25 anos, o reinado de Tarquínio dá lugar à República. [N. do T.]

[261] Marco Túlio Cícero (106–43 a.C.) foi um advogado, político, escritor, orador e filósofo romano. Oriundo da ordem equestre, foi eleito cônsul no conturbado ano de 63 a.C., tendo estado no meio dos acontecimentos que eventualmente fariam ruir a república (de fato, embora não de direito) e surgir o império. [N. do T.]

[262] As *Fúrias* (Roma) ou *Erínias* (Grécia) eram divindades ctônicas (do submundo) que eram personificações da vingança e a quem cabia punir os homens por seus crimes. Segundo Ésquilo em sua tragédia *Eumênides*, elas seriam três: Alecto (ira), Megera (rancor) e Tisífone (assassinato). O panegirista relata que a última noite de Maxêncio foi perturbada pelas fúrias, tendo sido uma noite de “agitados sonhos terríveis e as fúrias noturnas vingadoras eram as criaturas que acompanhavam a Maxêncio na véspera de seu enfrentamento com Constantino”. No original: *omnis terribilus agitatus et nocturnis pulsus ultricibus*. [N. do T.]

[263] Este parágrafo resume Linda Jones Hall, “Cicero’s *insinctu divino* and Constantine’s *instinctu divinitatis*: The Evidence of the Arch of Constantine for the Senatorial View of the ‘Vision’ of Constantine”, *Journal of Early Christian Studies* 6, no. 4 (1998).

[264] Odahl, “God and Constantine”, p. 3. Contrariamente, Jones, *Constantine and the Conversion of Europe*, p. 83-84, 87, conclui que Constantino permaneceu um sincretista de algum modo por um tempo, sendo devotado tanto ao Sol Invicto como ao Deus cristão. Ele havia atribuído suas conquistas no Reno no ano de 310 ao Sol (MacMullen, *Constantine*, p. 70). Patrick Bruun, “The Christians Signs on the Coins of Constantine”, *Arctos*, n.s. 3 (1962), examina o simbolismo cristão das moedas.

[265] Odahl, *Constantine and the Christian Empire*, p. 168.

[266] Mais tarde em seu reino, Constantino usou divindades pagãs basicamente do mesmo modo que os artistas medievais renascentistas. Ver Jean Seznec, *The Survival of the Pagan Gods* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1995).

[267] Drake, *Constantine and the Bishops*, p. 195-97, destaca a importância da ambiguidade. Drake argumenta que isso indica o esforço de Constantino de formar “uma coalizão a mais ampla possível” (p. 196), mas, ao argumentar assim, Drake erroneamente minimiza o tratamento preferencial que Constantino deu ao cristianismo e a força dos impedimentos legais que impôs ao paganismo. Ver o capítulo 9 mais adiante.

[268] Andreas Alföldi, *The Conversion of Constantine and Pagan Rome*, trad. Harold Mattingly (Oxford: Clarendon, 1948), p. 40.

[269] Weiss, “Vision of Constantine”, p. 247-50. A reconstrução de Weiss é endossada em Timothy D. Barnes, “Constantine After Seventeen Hundred Years: The *Cambridge Companion*, the New York Exhibition and a Recent Biography”, *International Journal of the Classical Tradition* 14 (2008); mas estou me baseando em uma versão não publicada desse ensaio, datado de 2007, que foi generosamente fornecido pelo autor. Jones, *Constantine and the Conversion of Europe*, p. 85, também sugere um halo solar.

[270] Patrick Bruun, “The Disappearance of Sol from the Coins of Constantine”, *Arctos*, n.s. 2 (1958). Weiss faz essa conexão alegando que a aparição de Apolo mencionada no panegírico de 310, quando Constantino estava marchando entre Massilia [atual Marselha, França] e a fronteira do Reno, é a mesma que a visão da cruz.

[271] Eusébio relata que a frase “com este vence” estava “escrita”, mas o verbo pode tencionar “significa” ou “denota”.

[272] Pesquise “halo solar” no Google para ver algumas imagens impactantes.

[273] Weiss, “Vision of Constantine”, p. 250.

[274] *Ibid.*, p. 250-56.

[275] David Howell Petraeus, general aposentado do exército dos EUA que comandou a força multinacional durante a ofensiva iraquiana. [N. do T.]

[276] Veja a excelente discussão sobre modos de conversão em Drake, *Constantine and the Bishops*, p. 187-89.

[277] *Ibid.*, p. 187.

[278] *Ibid.*, p. 191.

[279] Zósimo, *História Nova* 2.

[280] Ver Odahl, *Constantine and the Christian Empire*, p. 282, para uma publicação da história de de Zósimo; Voltaire, “Arianismo”, em *Dicionário Filosófico, Volume 1*.

[281] Burckhardt, *Age of Constantine*, p. 245, 261, 292-93. A análise de Burckhardt sobre Constantino precisa ser contextualizada historicamente. Ela foi tanto uma resposta aos

capangas do estado de seu tempo quanto uma análise histórica de Constantino e sua era, impondo o que Drake chama de “anacronismo conceitual” da política secular a um imperador do século IV, para quem religião e política eram inseparáveis (ver Drake, *Constantine and the Bishops*, p. 13-18; Timothy D. Barnes, “Constantine, Athanasius and the Christian Church”, in *Constantine: History, Historiography and Legend*, org. Samuel Lieu e Dominic Montserrat [Londres: Routledge, 1998], p. 8-9).

[282] Carroll, *Constantine’s Sword*, p. 182.

[283] Dan Brown, *The Da Vinci Code* (Nova Iorque: Doubleday, 2003), p. 231-34.

[284] Craig A. Carter, *Rethinking Christ and Culture: A Post-Christendom Perspective* (Grand Rapids: Brazos, 2006), p. 81-82, 86. Em um capítulo posterior, explorarei a ironia de Constantino ser condenado tanto por impor uma religião contra a vontade de um povo quanto por fracassar em ser explicitamente cristão.

[285] Norman H. Baynes (*Constantine the Great and the Christian Church*, Raleigh Lecture on History [Londres: Humphrey Milford, 1929]) embasa conclusão semelhante numa pesquisa dos escritos do próprio Constantino.

[286] Eusébio, *Vida* 1.19.

[287] *Ibid.*, 1.32; 4.17.

[288] Dependendo do seu ponto de vista, você pode chamar isso de “apostar no cavalo que venceria” ou de um saudável temor de Deus. Dados os instintos religiosos que Constantino mostrava desde antes de se tornar cristão, é provável que seja a segunda opção. E a fé simples é uma fé bíblica: meu resumo acima — Deus destrói aqueles que destroem seu templo — vem de Paulo (1 Coríntios 3.17), que não era nenhum simplório.

[289] A repolitização de Constantino é um dos temas centrais de Drake, *Constantine and the Bishops*. Infelizmente, Drake regularmente cai na dicotomia político-religiosa que ele próprio reconhece ser inexistente no século IV. Alega, por exemplo, que os esforços de Constantino em reformar o sistema judiciário não foram um esforço para assegurar o triunfo da igreja, mas, antes, foram parte de um programa social. Nisso, ele falha em reconhecer que o programa social era, em si, motivado por religião. Como o próprio Drake sabe, dentro da vida social ou religiosa romana, havia pouco apoio para o tipo de atenção que Constantino mostrou em favor dos *homiliares*.

[290] Johannes Roldanus, *The Church in the Age of Constantine: The Theological Challenges* (Londres: Ashgate, 2006), p. 37. Ele nota (p. 41) que, após Constantino, as religiões tradicionais não mais garantiam a *salus* do império, já que “essa função vital estava doravante designada à religião cristã”.

[291] Jones, *Constantine and the Conversion of Europe*, p. 73, nota que os cristãos eram tão minoritários que os favorecer lhes trouxe pouca vantagem política imediata.

[292] Optato, *Contra os Donatistas*. [N. do T.: Bispo Optato de Milevi, apologeta do séc. IV contra a doutrina donatista. Sua obra foi escrita em reposta a Parmênio, sucessor de Donato na Sé de Cartago.]

[293] Flávio Ablávio (?-337/338), oficial imperial cristão de origem cretense, galgou o posto de Cônsul sob o governo de Constantino. [N. do T.]

[294] Ibid. MacMullen (*Constantine*, p. 111) duvida que a carta seja inteiramente de autoria de Constantino.

[295] Eusébio, *Vida* 2.64-72.

[296] Eusébio, *Vida* 4.42.

[297] Agostinho, *Cidade de Deus* XIX.XXI. Ver Robert Dodaro, *Christ and the Just Society in the Thought of Augustine* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

[298] Esta é uma das acusações centrais de Yoder contra a “igreja constantiniana”. Embora ela fosse verdadeira para alguns cristãos no tempo de Constantino, ela foi verdade sobretudo durante um breve momento no início do século IV. Argumento neste livro que o que aconteceu no início do século IV foi mais um “momento constantiniano” do que uma “mudança constantiniana”, usando o paradigma de Yoder.

[299] Citado em Baynes, *Constantine the Great*, p. 27-28.

[300] Eusébio, *Vida* 3.12.

[301] Citado em Baynes, *Constantine the Great*, p. 27.

[302] Drake, em *Constantine and the Bishops*, vai longe demais ao alegar que Constantino buscou articular um cristianismo “inclusivo” com padrão mais baixo para facilitar o ingresso de pagãos monoteístas.

[303] *O Federalista* (no original, “*Federalist Papers*”) é uma série de 85 artigos de 1787 para ratificar a Constituição dos EUA. Dentre seus autores, figuram Thomas Jefferson (3º Presidente dos EUA), James Madison (4º Presidente), Alexander Hamilton (1º Secretário do Tesouro) e John Jay (1º Chefe de Justiça da Suprema Corte dos EUA). [N. do T.]

[304] Optato, *Contra os Donatistas*.

[305] Eusébio, *Vida* 4.35.

[306] Ibid., 2.46.

[307] Ibid., 2.64-72.

[308] Ibid., 3.17-20.

[309] Sócrates Escolástico, *História Eclesiástica* 1.9 [N. do T.: Sócrates de Constantinopla ou Sócrates Escolástico (380 -?) escreveu sua *História Eclesiástica* no mesmo estilo de Eusébio de Cesareia, inclusive, iniciando onde ele terminou e prosseguindo até o tempo de Teodósio II, antes de 450 a.C. Sua data de morte é desconhecida, mas supõe-se que tenha morrido não muito tempo depois.]

[310] O teste vem de uma tradição posterior: um pedaço de cada cruz era tocado por um cadáver, o qual voltava à vida quando tocado pela madeira da Vera Cruz. Duas versões da história estão disponíveis em Mark Edwards, trad., *Constantine and Christendom* (Liverpool: Liverpool University Press, 2003).

[311] Macário de Jerusalém (? - c. 333?), bispo da Élia Capitolina, o colegiado de anciãos de Jerusalém referenciados em Atos 11 e Atos 15. A data de sua morte é incerta, mas dado que seu sucessor Máximo III, representou Jerusalém no Concílio de Tiro de 335, deve ter sido antes disso. [N. do T.]

[312] A cruz é tão central na piedade de Constantino que Carroll, *Constantine's Sword*, sugere que ele virtualmente inventou um cristianismo crucicêntrico e, portanto, antissemita.

[313] Eusébio, *Oração* 11.

[314] Eusébio fora acusado por Eustácio de Antioquia de arianismo, ao que Eusébio redarguiu acusando-o de sabelianismo. Após um sínodo, Eustácio é deposto de seu episcopado e o partido contrário a Eustácio tenta levantar o nome de Eusébio como sucessor. Constantino escreve-lhes para que deixem Eusébio dar prosseguimento a seu episcopado em Cesareia Marítima. [N. do T.]

[315] Eusébio, *Vida* 3.60.

[316] Eusébio, *História Eclesiástica* 1.9.

[317] Eusébio, *Vida* 4.36.

[318] *Ibid.*, 2.4, 12, 14; 4.22.

[319] *Ibid.*, 1.42-43; 2.13.

[320] *Ibid.*, 2.29.

[321] *Ibid.*, 2.28; 4.9.

[322] *Ibid.*, 1.41.

[323] A ideia aqui não é de prece a cristãos mortos, mas a discursos (“oração” de oratória ou orador) endereçados a crentes (os santos), uma espécie de eulogia ou palestra laudatória. A obra *De Laudibus Constantini* foi uma “oração” (discurso laudatório, eulogia) dada por Eusébio por ocasião da *trincenalía* de Constantino (trigésimo aniversário de governo). Eusébio registra várias “orações” que Constantino fez em diferentes ocasiões. Há 26 delas (em inglês) na obra do teólogo reformado teuto-suíço Philip Schaff sobre os pais nicenos e pós-nicenos. [N. do T.]

[324] Cf. Baynes, *Constantine the Great*, p. 50-56. As dúvidas de Baynes sobre a autenticidade do sermão foram suficientes para que ele se abstivesse de usar o texto como evidência das crenças religiosas de Constantino.

[325] H. A. Drake, “Suggestions of Date in Constantine’s ‘Oration to the Saint’”, *American Journal of Philology* 106, no. 3 (1985): 335; Timothy Barnes, “The Emperor Constantine’s Good Friday Sermon”, *Journal of Theological Studies* 27 (1976): 414-23; M. J. Edwards, “The Arian Heresy and the Oration to the Saints”, *Vigiliae Christianae* 49, no. 4 (1995); Edwards, *Constantine and*

Christendom, p. xvii-xxix; Bruno Bleckmann, “Ein Kaiser als Prediger: Zur Datierung der Konstantinischen ‘Rede an die Versammlung der Heiligen’”, *Hermes* 125 (1997). Barnes, “Constantine After Seventeen Hundred Years”, alega que a “Oração” é hoje “universalmente aceita.” Edwards, *Constantine and Christendom*, fornece uma tradução lúcida e com muitas notas de rodapé.

[326] Platão, ateniense do fim do século V a.C. a meados do século IV a.C., um dos maiores filósofos da história do Ocidente. Plotino (204/5–270), um dos principais filósofos do mundo antigo, seguia a corrente neoplatônica e sua metafísica inspirou muitas religiões e místicas. [N. do T.]

[327] As sibilas (do grego antigo, “profetisa”) atuavam como oráculo de deuses. A Sibila Eritreia atuava como o oráculo de Apolo em Éritras, cidade da antiga Jônia, na costa mediterrânea da atual Turquia. Na iconografia cristã, à Sibila Eritreia é atribuído haver profetizado a vinda do Redentor por meio de um poema em acróstico cujas iniciais de cada linha formavam a frase grega ΙΗΣΟΥΣ ΧΡΕΙΣΤΟΣ ΘΕΟΥ ΥΙΟΣ ΣΩΤΗΡ ΣΤΑΥΡΟΣ (“Jesus Cristo, Filho de Deus, Salvador, Cruz”). Ainda lhe é atribuída uma profecia sobre o fim dos tempos, cuja tradução latina, feita por S. Agostinho, compõe a base da forma litúrgica natalina conhecida como *Canto da Sibila*, que ainda é popular nas regiões ibéricas. Há exemplos de retratações medievais ou renascentistas da Sibila Eritreia, dentre outros lugares, na Capela Sistina, no mosaico da Catedral de Siena, em pinturas da Catedral de Salisbúria. [N. do T.]

[328] A frase é de John Milbank, mas ela expressa, assim creio, o intuito de Constantino.

[329] Lewis Ayres, *Nicaea and Its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology* (Oxford: Oxford University Press, 2006), argumenta que os debates do século IV eram debates sobre diferentes noções de geração divina.

[330] Eusébio, *Vida* 4.10.

[331] A evidência é explorada em Oliver Nicholson, “Constantine’s Vision of the Cross”, *Vigiliae Christianae* 54, no. 3 (2000).

[332] Van Dam, *Roman Revolution*, p. 285, relaciona o interesse pela Palestina com a visão que Constantino tinha de si mesmo e com sua inclinação ao arianismo.

[333] *Ibid.*, p. 307.

[334] *Ibid.*, p. 307-8.

[335] *Ibid.*, p. 308.

[336] Baynes, *Constantine the Great*, considera os escritos do próprio Constantino e chega a semelhante conclusão, embora ele descarte a “Oração aos Santos” por duvidar de sua autenticidade.

[337] Barnes, *Constantine and Eusebius*, p. 275.

[338] Lactâncio, *Morte* 34.

[339] Stephen Mitchell, “Maximinus and the Christians in A.D. 312: A New Latin Inscription”, *The Journal of Roman Studies* 78 (1998): 113-14.

[340] Atual cidade de Ancara, capital da Turquia. [N. do T.]

[341] David S. Potter, *The Roman Empire at Bay, AD 180-395*, Routledge History of the Ancient World (Londres: Routledge, 2004), p. 365.

[342] Oliver Nicholson, “The ‘Pagan Churches’ of Maximinus Daia and Julian the Apostate”, *Journal of Ecclesiastical History* 45, no. 1 (1945): 4. As reformas do sacerdócio conduzidas por Daia e seus esforços para reavivar o paganismo são frequentemente comparadas ao posterior reavivamento pagão de Juliano, que desenhou seus planos para reforma a partir da igreja. Nicholson faz uma boa defesa contra essa interpretação, argumentando que os sacerdotes de Daia, apesar de sinceros em seu paganismo e no desejo de eliminar o cristianismo, eram nomeações políticas, que tinham pouco em comum com os sacerdócios cristão e juliano.

[343] Obra pseudoepígrafa de meados do século IV supostamente baseada nos registros do pretório de Jerusalém, incluindo o relato de Pilatos, um magistrado local, a Tibério, o imperador, sobre sua condenação de Jesus. A diferença de estilos e até mesmo de línguas (partes mais antigas em grego, as demais em latim) mostram que foram escritas por diversas mãos. Tendo sido chamada, a partir do medievo, de *Evangelho de Nicodemos*, esse evangelho apócrifo traz informações sobre personagens menores não nomeados nos evangelhos canônicos, como Jesus ter sido crucificado entre os ladrões Dimas (o penitente) e Gestas (o impenitente) ou, após expirar, ter sido traspassado pela lança do soldado romano, que veio a confessá-lo como o Filho Deus (Mt 27.54, Mc 15.39, Lc 23.47), supostamente chamado Longuinho, o qual, apesar de homenageado com imponentes estátuas e esculturas equestres mundo afora, ficou relegado, em terras brasileiras, à bem mais humilde posição de santo que ajuda a encontrar pertences perdidos, auxílio pelo qual aceita pagamento em pulinhos. [N. do T.]

[344] Potter, *Roman Empire at Bay*, p. 364-65.

[345] Mitchell, “Maximinus”, p. 117; ele cita Eusébio, *História Eclesiástica* 9.9.4.

[346] No que se segue, estou particularmente em dívida para com Timothy D. Barnes, “Constantine After Seventeen Hundred Years: The *Cambridge Companion*, the New York Exhibition and a Recent Biography”, *International Journal of the Classical Tradition* 14 (2008). Simon Corcoran, *The Empire of the Tetrarchs: Imperial Pronouncements and Government, AD 284-324*, ed. rev., Oxford Classical Monographs (Oxford: Oxford University Press, 2000), p. 189, também afirma que o “édito” não fora realmente um édito.

[347] Barnes, “Constantine After Seventeen Hundred Years”.

[348] Lactâncio, *Morte* 48. A versão de Eusébio está em *História Eclesiástica* 10.5.

[349] Hermann Dorries, *Constantine and Religious Liberty*, trad. Roland Bainton (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1960), p. 23. Sobre o “édito” de Milão, Craig A. Carter, *Rethinking*

Christ and Culture: A Post-Christendom Perspective (Grand Rapids: Brazos, 2006), é um agrupamento de contradições. Ele culpa Constantino por estabelecer liberdade religiosa sem nenhum reconhecimento explícito da verdade do cristianismo (p. 80), mas daí reclama que Constantino estabeleceu o rumo para a perseguição de não cristãos e hereges (p. 96). Ele sugere que Constantino pode ter usado seu poder para “promover liberdade religiosa e aumentar o respeito pela vida e dignidade humana”, mas ele já nos disse que o édito já conseguiu a primeira. Não está claro o que Carter quer provar: se as leis de Constantino foram explicitamente cristãs, ele é um tirano teocrático; se não, ele promoveu um monoteísmo genérico.

[350] Para ver essa oração, cf. Potter, *Roman Empire at Bay*, p. 366.

[351] Timothy D. Barnes, *Constantine and Eusebius* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981), p. 63.

[352] Potter, *Roman Empire at Bay*, p. 366.

[353] A história desse período é complicada e controversa, sendo o que se segue apenas um rascunho dos eventos. Para um tratamento do assunto mais detalhado, ver *Constantine and Eusebius*, p. 62-77; Potter, *Roman Empire at Bay*, p. 364-66, 377-80. Para o papel de Daia, ver Nicholson, “Pagan Churches”, p. 1-10; Mitchell, “Maximinus”, p. 105-24.

[354] Charles Matson Odahl, *Constantine and the Christian Empire* (Londres: Routledge, 2004), p. 162-64; A. H. M. Jones, *Constantine and the Conversion of Europe* (Toronto: University of Toronto Press, 1978), p. 109. A *Origo* (5.14) diz que o objetivo de Constantino era o de criar um “amortecedor” (*medius*) entre os dois augustos (Samuel N. C. Lieu e Dominic Montserrat, org., *From Constantine to Julian: Pagan and Byzantine Views — A Source History* [Londres: Routledge, 1996], p. 45). Barnes (*Constantine and Eusebius*, p. 66-67) defende que “a cronologia sugere uma visão cínica da conduta de Constantino”. O objetivo inicial de Constantino em sugerir Bassiano como César era o de impedir que Licínio tentasse pôr seu próprio filho pequeno naquela posição. Uma vez que Constantino teve seu próprio filho, Bassiano torna-se um rival ao invés de um aliado, sendo tanto “dispensável quanto vulnerável”. Quaisquer que tenham sido as tolices de Bassiano, Barnes sugere que as acusações contra ele são semelhantes demais às contra Maximiano para serem levadas a sério. Potter, *Roman Empire at Bay*, p. 377, conta uma história semelhante.

[355] Atual Vinkovci, na região croata da Eslavônia. [N. do T.]

[356] Atual Edirne, na parte europeia da Turquia. [N. do T.]

[357] Atual Sófia, capital da Bulgária. [N. do T.]

[358] Estou dependendo aqui principalmente de Barnes, *Constantine and Eusebius*, p. 67. Ver também Odahl, *Constantine and the Christian Empire*, p. 164-65; Potter, *Roman Empire at Bay*, p. 377-78.

[359] Ramsay MacMullen, *Constantine* (Londres: Croom Helm, 1987), p. 132.

[360] Jacob Burckhardt, *The Age of Constantine the Great*, trad. Moses Hadas (Berkeley: University of California Press, 1983), p. 279-80.

[361] Essa informação foi retirada da obra de Eusébio chamada *Demonstratio Evangelica* (“Prova do Evangelho”) e resumida por Barnes, *Constantine and Eusebius*, p. 71-72. Relatos de martírios sob Licínio são quase que universalmente considerados fictícios. Potter (*Roman Empire at Bay*, p. 378) chega ao ponto de dizer que não há evidência de que Licínio tenha sido hostil aos cristãos. Barnes (*Constantine and Eusebius*, p. 70), contrariamente, argumenta que Licínio “migrou da tolerância ao cristianismo à desaprovação implícita e, finalmente, para a intolerância ativa”.

[362] Odahl, *Constantine and the Christian Empire*, p. 174. Odahl também dá crédito à posição de que, sim, houve alguns mártires no leste da Anatólia entre 323 e 324 e diz que foi baseado nisso que os cristãos vieram a considerar Licínio um tirano e uma “besta selvagem”, que afundou seus territórios “nas trevas de uma noite sombria”.

[363] Odahl, *Constantine and the Christian Empire*, p. 163.

[364] Muitos historiadores veem Constantino como o instigador desse conflito, mas Odahl (*Constantine and the Christian Empire*, p. 174-75) argumenta que fora Licínio, não Constantino, o provocador do duelo final, ao iniciar a perseguição de cristãos no Império Oriental.

[365] Potter, *Roman Empire at Bay*, p. 379.

[366] Ambas as fontes são citadas em T. G. Elliot, *The Christianity of Constantine the Great* (Scranton, Penn.: University of Scranton Press, 1996), p. 127-28, 131.

[367] Eusébio, *Vida* 2.3.

[368] MacMullen, *Constantine*, p. 134-35.

[369] As cidades da Calcedônia e de Crisópolis são atualmente os distritos urbanos de [Kadıköy](#) e [Üsküdar](#), respectivamente, na parte asiática de Istambul, Turquia. [N. do T.]

[370] Eusébio, *Vida* 2.4-19.

[371] MacMullen, *Constantine*, p. 135; Jones, *Constantine and the Conversion of Europe*, p. 112. Odahl (*Constantine and the Christian Empire*, p. 176-77) descreve a guerra como uma guerra religiosa.

[372] Drake, *Constantine and the Bishops*. Drake está certo sobre Constantino não ter imposto o cristianismo, ou completamente banido o paganismo e de ter estabelecido uma forma de tolerância religiosa. Como argumento abaixo, contudo, Drake não apenas exagera em suas conclusões, mas também apresenta elementos autocontraditórios em sua análise. Por um lado, ele argumenta que as crenças religiosas de Constantino não deveriam ser confundidas com suas decisões de política (p. 200), no entanto, apenas algumas páginas depois, afirma, baseado na política religiosa de Constantino, que o imperador tentou garantir “uma definição de cristianismo

que incluiria uma gama mais ampla de crenças romanas” (p. 205). Depois, alega que Constantino via “o cristianismo em termos inclusivos mais amplos” (p. 242) e que ele “favorecia uma fé guarda-chuva de acordo e inclusão” (p. 306). Contudo, essas são decisões de política e Drake alertou-nos contra tentar ler as crenças do imperador a partir de suas políticas. Constantino nunca ofereceu uma definição de cristianismo, pois isso foi algo que ele acertadamente deixou para os bispos. Ao invés disso, ele buscou uma política que expressava tanto seu apoio pela igreja e pelo Deus dos cristãos quanto honra à humanidade dos pagãos. A formulação de Drake na p. 315 é mais precisa: Constantino adotou como “política consciente para a conquista de objetivos cristãos a concentração em áreas amplas nas quais cristãos e pagãos poderiam concordar, ao menos os mais instruídos, os monoteístas”.

[373] Lactâncio *Institutas Divinas* 49, citado por Andreas Alföldi, *The Conversion of Constantine and Pagan Rome*, trad. Harold Mattingly (Oxford: Clarendon, 1948), p. 53; cf. Drake, *Constantine and the Bishops*, p. 211.

[374] Elizabeth DePalma Digeser, *The Making of a Christian Empire: Lactantius and Rome* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2000), p. 108.

[375] Lactâncio, *Institutas Divinas* 5.20; ver Digeser, *Making of a Christian Empire*, p. 57-60.

[376] Chaim Wirszubski, *“Libertas” as a Political Idea at Rome During the Late Republic and Early Principate* (Cambridge: Cambridge University Press, 1950).

[377] Alföldi, *Conversion of Constantine*, p. 64.

[378] Todos os detalhes estão *ibid.*

[379] Alföldi (*ibid.*) argumenta por essa política de modo muito efetivo e conciso. A inscrição está em *ibid.*, p. 83. Ele reconstrói o latim como “Hoc salutari signo... senatui populoque Romano et urbi Romae iugo tyrannicae dominationis ereptae pristinam libertatem splendoremque reddidi”. N. do T.: Em tradução de Angelim ao português: “Com este símbolo salutar...o Senado, o povo romano e a cidade de Roma, tendo sido submetidos ao jugo de uma dominação tirânica, eu lhes restitui a antiga liberdade e esplendor”.

[380] Eusébio, *Vida* 2.56.

[381] Todo o conteúdo do édito vem de Eusébio, *Vida* 2.48-60. Ver também Corcoran, *Empire of the Tetrarchs*, p. 189, para ver o tratamento que Constantino dava aos pagãos que faziam adivinhação (tratamento público e privado).

[382] Drake, *Constantine and the Bishops*, p. 247-49. Drake cita a frase “mal tolerável” de Friedhelm Winkelmann. Ver também Raymond Van Dam, *The Roman Revolution of Constantine* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), p. 31: “Tanto cristãos quanto pagãos pareciam reconhecer que Constantino era até bastante tolerante em questões religiosas”.

[383] Dorries, *Constantine and Religious Liberty*, p. 37-39.

- [384] John Howard Yoder, *The Royal Priesthood: Essays Ecclesiological and Ecumenical*, org. Michael G. Cartwright (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), p. 254.
- [385] H. A. Drake, "Constantine and Consensus", *Church History* 64 (1995): 7.
- [386] Teodoreto, *História Eclesiástica* 1.14.
- [387] Trieste, cidade no noroeste da Itália banhada pelo Adriático e fronteira com a Eslovênia. Fano, comuna italiana a quase 300 km a NNE de Roma, na costa peninsular banhada pelo Adriático. Nîmes, cidade occitana na costa mediterrânea francesa. Venafrò, comuna italiana a cerca de 150 km a ESE de Roma. [N. do T.]
- [388] Paul Veyne, *Bread and Circuses: Historical Sociology and Political Pluralism*, trad. Brian Pearce (Nova Iorque: Penguin, 1990), p. 362. Veyne é a fonte principal no assunto de evergetismo imperial.
- [389] Mark J. Johnson, "Architecture of Empire", in *The Cambridge Companion to the Age of Constantine*, org. Noel Lenski (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), p. 278-97.
- [390] Charles Freeman, *The Closing of the Western Mind: The Rise of Faith and the Fall of Reason* (Nova Iorque: Vintage, 2002).
- [391] Elizabeth Gilmore Holt, org., *A Documentary History of Art*, vol. 1, *The Middle Ages and the Renaissance* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1981), p. 294.
- [392] Citado em R. Ross Holloway, *Constantine and Rome* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 2004), p. 37, 48.
- [393] Burckhardt, *Age of Constantine*, cap. 7.
- [394] Jas' Elsner, "Perspectives in Art", in *The Cambridge Companion to the Age of Constantine*, org. Noel Lenski (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), p. 255-77, esp. 272.
- [395] Esse parágrafo inteiro é dependente de Tonio Holcher, *The Language of Images in Roman Art*, trad. Anthony Snodgrass e Annemarie Kunzl-Snodgrass (Cambridge: Cambridge University Press, 2004). A citação vem da p. 58. Fotos das diferentes representações de Baco são encontradas nas páginas 66-68.
- [396] Holloway, *Constantine and Rome*, p. 49.
- [397] Ver o capítulo 1.
- [398] Nancy H. Ramage e Andrew Ramage, *Roman Art*, 5ª ed. (Upper Saddle River, N.J.: Pearson/Prentice Hall, 2009), p. 334-40, 355-57.
- [399] Ver Holloway, *Constantine and Rome*, p. 19-53; Mark Wilson Jones, "Genesis and Mimesis: The Design of the Arch of Constantine in Rome", *Journal of the Society of Architectural Historians* 59 (2000): 50-77; Jas Elsner, "From the Culture of Spolia to the Cult of Relics: The Arch of Constantine and the Genesis of Late Antique Forms", *Papers of the British School at Rome* 68 (2000). Dale Kinney ("'SPOLIA. DAMNATIO' e 'RENOVATIO MEMORIAE'", *Memoirs of the American Academy in Rome* 42 [1997]: 117) atribui essa conclusão a Hans Peter L'Orange.

[400] Do latim, “restos” (singular: *spolium*). *Spolia* é o termo usado na história da arte para referir-se à reutilização de materiais ou elementos decorativos de construções mais antigas em novos monumentos. [N. do T.]

[401] Ver Kinney, “SPOLIA”, p. 117-48; ver também Kinney, “Roman Architectural Spolia”, *Proceedings of the American Philosophical Society* 145, no. 2 (2001): 138-61. Kinney (“SPOLIA”, p. 118-20) argumenta que o próprio termo é uma projeção anacrônica de padrões modernos de maestria, providenciando evidência de *spolia* anterior a Constantino nas páginas 124-26 e 134.

[402] Elsner, “From the Culture of Spolia”, p. 154.

[403] Jones, “Genesis and Mimesis”, p. 70.

[404] Elsner, “From the Culture of Spolia”, faz essa conexão e relaciona-a tanto aos hábitos literários da época quando ao culto aos santos. Minha aluna, Lisa Beyeler, propôs a mesma analogia entre *spolia* e tipologia.

[405] Holloway, *Constantine and Rome*, p. 21-25; Jones, “Genesis and Mimesis”, p. 69-70.

[406] Jones, “Genesis and Mimesis”, p. 70-71.

[407] *Ibid.*, p. 70, cita a “magistral observação” de José Ruyschaert de que “o arco é pagão pelo que ele diz, mas cristão pelo que ele não diz”.

[408] *Ibid.*, p. 50, 69.

[409] Potter, *Roman Empire at Bay*, p. 383.

[410] Eusébio, *Vida* 3.48.

[411] *Ibid.*, 3.49.

[412] Richard Krautheimer, *Early Christian and Byzantine Architecture*, Pelican History of Art, 3ª ed. (Nova Iorque: Penguin, 1979), p. 72, nota que a cidade hoje tem poucos remanescentes das construções constantinianas originais.

[413] Uma discussão geral sobre a fundação e o adorno de Constantinopla é encontrada em Gilbert Dagron, *Naissance d'une capitale: Constantinople et ses institutions de 330 a 451*, 2ª ed. (Paris: Presses Universitaires de France, 1984), p. 13-47.

[414] Conhecido igualmente por seu nome latino, *Circus Maximus*, o Circo Máximo era uma arena utilizada para jogos e diversão criada pelos antigos reis etruscos de Roma. Localizada no vale que está entre a Colina Palatina e a Colina Aventina e acomodava 150 mil pessoas. Para referência, as corridas de biga do épico *Ben-Hur* (1959), adaptação ao cinema do romance homônimo de 1880, de Lew Wallace (1827-1905), são ambientadas no Circo Máximo. [N. do T.]

[415] Precursora da famosa *Hagia Sophia*, ou Basílica de Santa Sofia, cartão postal da moderna Istambul. Foi feita mesquita após a queda de Constantinopla face aos otomanos, em 1453, função essa que cumpriu até 1931. Foi reaberta em 1935 como um museu, função que cumpre até o dia de hoje. [N. do T.]

[416] Krautheimer, *Early Christian and Byzantine Architecture*, p. 72-73.

- [417] Dagron, *Naissance d'une capitale*, p. 26.
- [418] Ibid. p. 43-47.
- [419] R. P. C. Hanson, "The Christian Attitude to Pagan Religions up to the Time of Constantine the Great", *ANRW* 23 (1980): 968.
- [420] Potter, *Roman Empire at Bay*, p. 384.
- [421] Holloway, *Constantine and Rome*, cap. 3.
- [422] Gregory T. Armstrong, "Imperial Church Building and Church-State Relations, A.D. 313-363", *Church History* 36, no. 1 (1967): 7. Obrigado também à minha aluna, Lisa Beyeler, por uma útil conversa sobre este assunto.
- [423] Ibid., p. 8, ressalta que as construções de Constantino eram seletivas, sendo frequentemente erigidas para incorporar a conquista cristã de um local pagão.
- [424] Gênesis 13.18. É aí onde Deus promete a Abrão a terra de Canaã e onde, em resposta, Abrão constrói um altar. [N. do T.]
- [425] Sozômeno, *História Eclesiástica* 2.4. Sobre a edificação de Constantino em Manre, ver Van Dam, *Roman Revolution*, p. 301-2. [N. do T.: Hermas Sozômeno, (c. 375 - c. 447), historiador e advogado, escreveu, dentre outras coisas, sobre história da igreja cristã.]
- [426] Assim como no excerto da *História Eclesiástica* de Sócrates Escolástico, no capítulo anterior, a tradução aqui também foi feita a partir da tradução francesa de Philippe Remacle (1944-2011), que também é baseada na reedição parisiense a partir do grego de 1668 de Henri Valois (1603-1676). [N. do T.]
- [427] Krautheimer, *Early Christian and Byzantine Architecture*, p. 41-42. Há evidência de que as poucas construções anteriores a Constantino também eram basílicas.
- [428] Richard Krautheimer, "The Constantinian Basilica", *Dumbarton Oaks Papers* 21 (1967): 122.
- [429] Ibid. p, 125.
- [430] Ibid. p, 123-24.
- [431] Ramage e Ramage, *Roman Art*, p. 354.
- [432] Krautheimer, "Constantinian Basilica", p. 118.
- [433] Para uma discussão detalhada de igrejas em particular, ver Krautheimer, *Early Christian and Byzantine Architecture*, p. 39-70; para igrejas em Roma, Holloway, *Constantine and Rome*.
- [434] Gregory T. Armstrong, "Constantine's Churches: Symbol and Structure", *Journal of the Society of Architectural Historians* 33, no. 1 (1974): 6.
- [435] Em português, "O Livro dos Pontífices". Conta as biografias dos papas, de Pedro a Estêvão V, do século IX. Até o século VI, as provas documentais são parcas; já as biografias posteriores possuem mais comprovação. [N. do T.]

[436] Atual Doğanyurt, na Turquia. Alabanda era famosa por suas joias, pedras preciosas e mármore escuro. [N. do T.]

[437] Citado em Elsner, “Perspectives on Art”, p. 255-77, 266.

[438] Na arquitetura eclesiástica, o *martyrium* (em português, “martírio”), é uma estrutura construída em “um local que dá testemunho da fé cristã, quer por referência a um acontecimento na vida de Cristo ou por abrigar o túmulo de um mártir” (Richard Krautheimer, *Early Christian and Byzantine Architecture*, 4ª ed. [New Haven: Yale University Press, 1986], p. 518). [N. do T.]

[439] Armstrong, “Constantine’s Churches”, p. 13-14.

[440] Krautheimer, “Constantinian Basilica”, p. 128.

[441] “Basileu” é a palavra grega (Βασιλεύς) para se referir a soberano. Tornou-se o equivalente grego a “imperador”. [N. do T.]

[442] Krautheimer, “Constantinian Basilica”, p. 121

[443] Autor anônimo do *Itinerarium Burdigalense* (“Itinerário de Bordéus”), obra que relata a peregrinação de um cristão bordalense à Terra Santa entre os anos 333 e 334. Ele teria saído de Burdigala (atual Bordéus, França) e descrito toda a sua trajetória de ida e de volta. [N. do T.]

[444] *Basilica, id est dominicum* expressa a ideia de “basílica, está é a casa do Senhor”. *Basileios neōs* (βασιλειος νέος) e *basileios oikos* (βασιλειος οίκος) expressam, respectivamente, as funções do local de “templo imperial” e “casa imperial”, ou seja, as salas do trono do Rei Jesus. O prédio físico seria *basilike* (βασιλική). Cf. M. Gerhart e F. Udoh, *The Christianity Reader* (Chicago: The University of Chicago Press, 2007), p. 441. [N. do T.]

[445] Krautheimer, “Constantinian Basilica”, p. 129

[446] R. P. C. Hanson, “The Christian Attitude to Pagan Religions up to the Time of Constantine the Great”, *ANRW* 23 (1980): 969, nota que os templos eram fechados por “encorajar práticas imorais” ou por “ocupar lugares especialmente sagrados para os cristãos”. Ainda assim, “não havia nenhuma política geral de fechamento de templos”. Santuários pagãos, de fato, continuaram a ser construídos durante o reinado de Constantino (p. 970).

[447] Nós poderíamos seguir uma linha de argumentação semelhante ao examinar a legislação de Constantino referente a haruspicação, a arte de adivinhação a partir das entranhas de animais feita pelo harúspice (o *haruspex*, do capítulo 1).

[448] Andreas Alföldi, *The Conversion of Constantine and Pagan Rome*, trad. Harold Mattingly (Oxford: Clarendon, 1948), organiza a evidência cronologicamente e conclui que as políticas de Constantino referentes ao paganismo tornaram-se mais repressivas com o tempo, especialmente durante o período final de seu reinado (330-37 d.C.).

[449] Eusébio, *Vita* 2.45.

[450] A constituição de 341 aparece no Codex Theodosianus 16.10.2: “Contra legem divi principis parentis nostri et hanc nostrae mansuetudinis iussionem ausus fuerit sacrificia celebrare”. Citado em Timothy D. Barnes, “Constantine’s Prohibition of Pagan Sacrifice”, *American Journal of Philology* 105 (1984): 71. N. do T.: Tradução de CTh 16.10.2 por completo, com a parte latina acima destacada: “Que cesse a superstição, que a loucura dos sacrifícios seja abolida. Pois qualquer um que, contrariando a lei do divino príncipe, nosso pai, e este comando de nossa clemência, celebrar sacrifícios, que seja punido de modo apropriado a ele e presente decisão seja publicada”.

[451] *Ibid.*, p. 70. Este é um ponto crucial em Timothy D. Barnes, *Constantine and Eusebius* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981); parte da evidência para essa alegação é que Constantino considerava-se um instrumento escolhido por Deus para a cristianização do Império Romano.

[452] Seguindo a deixa de Drake, Elizabeth DePalma Digeser (*The Making of a Christian Empire: Lactantius and Rome* [Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2000]) igualmente minimiza a legislação anti-pagã de Constantino. Ela encontra (p. 128) apenas duas “ocasiões menores” em que Constantino toma “ação direta contra politeístas”. Embora admita (p. 131-32) que Constantino “destruiu” templos, ela insiste que não foram muitos. Também admite que possa ter tido alguma proibição menor de sacrifícios. Esses detalhes são muito mais nocivos à sua tese, contudo, do que ela reconhece.

[453] Scott Bradbury, “Constantine and the Problem of Anti-pagan Legislation in the Fourth Century”, *Classical Philology* 89, no. 2 (1994): 134.

[454] Minhas conclusões aqui seguem as de Bradbury (*ibid.*). Ver também Scott Bradbury, “Julian’s Pagan Revival and the Decline of Blood Sacrifice”, *Phoenix* 49, no. 4 (1995).

[455] *Ibid.*, p. 134.

[456] Bradbury (*ibid.*) cita Paul Veyne: “Il existe beaucoup de legislations qui légifèrent, non pour indiquer et imposer des conduits ou des procédures, mais pour proclamer a la face du ciel quelle est la bonne conduite, ou un ideal moral”. N. do T.: Em português: “Há muitas leis que legislam não para indicar e impor condutas ou procedimentos, mas para proclamar, diante do céu, qual é a boa conduta ou um ideal moral”.

[457] *Ibid.*, p. 135.

[458] *Ibid.*, p. 138. A ideia de uma “atmosfera” vem de Peter Brown. Bradbury, “Julian’s Pagan Revival”, mostra que a legislação de Constantino teve sim um efeito arrefecedor. Além da redução no financiamento dos cultos pagãos, seu édito levou a um enfraquecimento do paganismo. Hanson, “Christian Attitude to Pagan Religions”, p. 913-15, 968, faz uma importante observação: muitos pagãos já desaprovavam o sacrifício de animais e, assim, Constantino estava agindo sobre uma base segura ao proibi-lo.

[459] Eusébio, *Vida* 3.64-65.

[460] Barnes, *Constantine and Eusebius*, p. 224.

[461] *Ibid.*

[462] Isso sintetiza James Carrol, *Constantine's Sword: The Church and the Jews* (Boston: Houghton Mifflin, 2001), caps. 17-20. Marcel Simon, *Verus Israel: A Study of the Relations between Christians and Jews in the Roman Empire AD 135-425*, trad. H. McKeating (Londres: Littman Library of Jewish of Jewish Civilization, 1996), p. 291, atribui a Constantino, de modo infundado, uma lei que ameaçava de pena de morte os convertidos.

[463] David S. Potter, *The Roman Empire at Bay*, Routledge History of the Ancient World (Londres: Routledge, 2004), p. 424-25.

[464] Potter (*ibid.*, p. 425) nega que seja possível discernir um plano coerente de perseguição na legislação de Constantino referente aos judeus. Jacob Neusner (*Judaism and Christianity in the Age of Constantine: History, Messiah, Israel and the Initial Confrontation* [Chicago: University of Chicago Press, 1987], p. 18) concorda que a destruição dos judeus durante o período medieval e posterior não é atribuível às políticas de Constantino. Robert L. Wilken (*John Chrysostom and the Jews: Rhetoric and Reality in the Late 4th Century* [Eugene, Ore.: Wipf & Stock, 1983], p. 50) defende que, embora fizessem referências duras aos judeus como “selvagens” e “nefastos”, o grosso das leis de Constantino ainda estão “dentro da tradição legal romana”.

[465] Wilken, *John Chrysostom and the Jews*, p. 51.

[466] *Ibid.*

[467] A evidência é tomada do Código de Teodósio e está resumida concisamente em T. G. Elliot, *The Christianity of Constantine the Great* (Scranton, Penn.: University of Scranton Press, 1996), p. 112-13.

[468] Cf. Barnes, *Constantine and Eusebius*, p. 252, 392 n. 74. Barnes sugere a data de 329. Se isso for verdade, então Simon (*Verus Israel*, p. 126) está bem errado em dizer que a legislação de Constantino contra os judeus foi “um de seus primeiros atos oficiais” após a derrota de Maxêncio. O decreto encontra-se no Código de Teodósio 16.8.1.1: “Si quis vero ex populo ad eorum nefariam sectum accesserit et conciliabulis eorum se applicaverit, cum ipsis poenas meritas sustinebit”. Simon e Carroll alegam que o decreto exige a pena de morte para conversos, mas isso torna o decreto mais preciso do que ele realmente é. N. do T.: Tradução do excerto latino a partir da tradução acadêmica de Clyde Pharr (Princeton University, 1952): “Se qualquer um do povo se aproximar da nefasta seita deles, após ter se investido em suas reuniões, receberá a mesma punição merecida por esses mesmos”.

[469] Potter, *Roman Empire at Bay*, p. 425.

- [470] John Howard Yoder, *The Jewish-Christian Schism Revisited*, org. Michael G. Cartwright e Peter Och (Grand Rapids: Eerdmans, 2003).
- [471] Esse argumento, que vem de Yoder, está muito bem resumido por Stanley Hauerwas e Chris K. Huebner, "History, Theory and Anabaptism: A Conversation on Theology after John Howard Yoder", in *The Wisdom of the Cross: Essays in Honor of John Howard Yoder*, org. Stanley Hauerwas et al (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), p. 396.
- [472] Paula Fredericksen, *Augustine and the Jews: A Christian Defense of Jews and Judaism* (Nova Iorque: Doubleday, 2008), p. 224-28.
- [473] *Ibid.*, p. 218.
- [474] *Ibid.*, p. 311.
- [475] R. A. Markus, *The End of Ancient Christianity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), p. 51, enfatiza o papel do comentário de Gênesis no redirecionamento do pensamento de Agostinho acerca da sexualidade, do corpo e de muitos outros tópicos.
- [476] Fredericksen, *Augustine and the Jews*, p. 242-44.
- [477] *Ibid.*, caps. 11-12. Para um relato sobre cristianismo e judaísmo que enfatize continuidade, ver Oskar Skarsaune, *In the Shadow of the Temple: Jewish Influences on Early Christianity* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2002).
- [478] A frase é de Neusner, *Judaism and Christianity*, p. 18.
- [479] Robert L. Wilken, *The Land Called Holy: Palestine in Christian History and Thought* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1992), p. 83.
- [480] E. D. Hunt ("Constantine and Jerusalem", *Journal of Ecclesiastical History* 48, no. 3 [1997]: 422) nega qualquer conexão com Salomão. Não há nenhuma associação patente, mas dada a imaginação tipológica dos cristãos do século IV, não seria extraordinário pensar que a ideia tenha cruzado a mente de Constantino.
- [481] Ver Hugh Nibley, "Christian Envy of the Temple", partes 1-2, *Jewish Quarterly Review*, n.s. 50, nos. 2-3 (1959), citado por Wilken, *Land Called Holy*, p. 97. A igreja era igualmente uma declaração de triunfo sobre o paganismo. Provavelmente, não foi acidente que a dedicação da igreja tenha ocorrido no dia 13 de setembro, o dia do festival romano de Júpiter Ótimo Máximo, a quem Adriano havia dedicado a Élia (Hunt, "Constantine and Jerusalem", p. 421-22).
- [482] Wilken, *Land Called Holy*, p. 96.
- [483] *Ibid.*, p. 89, argumenta que Eusébio deliberadamente evoca as cavernas sagradas do paganismo clássico.
- [484] Eusébio, *Vida* 3.26.
- [485] Alison Futrell, *Blood in the Arena: The Spectacle of Roman Power* (Austin: University of Texas Press, 1997).

[486] Mesmo que isso não seja motivo suficiente para concluir que a cruz não foi encontrada, a ausência de menção da cruz no relato do Peregrino de Bordéus o confirma. Ver Hunt, “Constantine and Jerusalem”, p. 415.

[487] Eusébio, *Vida* 3.36.

[488] Gregory T. Armstrong, “Constantine’s Churches: Symbol and Structure”, *Journal of the Society of Architectural Historians* 33, no. 1 (1974): 16.

[489] *Ibid.*

[490] Hunt, “Constantine and Jerusalem”, p. 420; Wilken, *Land Called Holy*, p. 94. A brilhante análise de Jas Elsner da “sagrada jornada” do Peregrino de Bordéus reforça esse ponto (“The Itinerarium Burdigalense: Politics and Salvation in the Geography of Constantine’s Empire”, *Journal of Roman Studies* 90 [2000]: 181-95).

[491] Essa parte está parcialmente baseada em Mario Turchetti, “Religious Concord and Political Toleration in Sixteenth- and Seventeenth-Century France”, *Sixteenth Century Journal* 22, no. 1 (1991).

[492] Digeser, *Making of a Christian Empire*, p. 110.

[493] *Ibid.*, p. 125.

[494] H. A. Drake, “The Impact of Constantine on Christianity”, in *The Cambridge Companion to the Age of Constantine*, org. Noel Lenski (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), p. 122.

[495] Eu retornarei, brevemente, a essa questão no fim do próximo capítulo.

[496] Sobre a falha dessa política de Constantino e a crescente intolerância do império cristão ao longo do século IV, ver H. A. Drake, *Constantine and the Bishops: The Politics of Intolerance* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2000), parte 4. Drake não acha a distinção entre concórdia e tolerância muito significativa. Em minha opinião, um erro.

[497] John Locke, “Carta acerca da tolerância”, está disponível na internet em <https://bit.ly/36X9vYU>.

[498] A isso, eu respondo: “Tomai, comei; tomai, bebei”. A política lockeana só é possível quando toda a teologia sacramental já foi deletada.

[499] Cidades e reinos que “se converteram à fé cristã” retiveram “sua antiga forma de governo”? Diga isso aos reis medievais que tinham de jurar lealdade a Jesus ou à Trindade; aos imperadores que buscavam a bênção papal; a Alfredo, o Grande, cujas leis eram expressamente baseadas nos Dez Mandamentos; a Henrique IV esperando sob a neve do lado de fora do castelo do Papa Gregório, em Canossa. A concepção de cristianismo de Locke é precisamente a concepção de cristianismo que Yoder identificava como “constantiniana”. Compartilho da repulsa de Yoder por esse tipo de cristianismo não eclesiástico e antieclesiástico, mas eu digo que ele é melhor descrito como “lockeano” do que “constantiniano”.

[500] *Locke: Political Essays*, org. Mark Goldie, Cambridge Texts in the History of Political Thought (Cambridge: University of Cambridge Press, 1997), p. 134-59.

[501] Para o Oriente, e em um período relativamente posterior, ver K. A. Harl, "Sacrifice and Pagan Belief in Fifth- and Sixth-Century Byzantium", *Past and Present* 128 (1990); para o norte da África, ver Fredricksen, *Augustine and the Jews*, p. 354. Constâncio prosseguiu com um malsucedido programa de vida curta para fechar templos pagãos e impedir sacrifícios.

[502] Fredricksen, *Augustine and the Jews*, p. 357-60.

[503] Hermann Dorries, *Constantine and Religious Liberty*, trad. Roland Bainton (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1960), p. 49-51.

[504] J. H. W. G. Liebeschuetz, *Continuity and Change in Roman Religion* (Oxford: Oxford University Press, 1979), p. 296.

[505] A. H. M. Jones, *Constantine and the Conversion of Europe* (Toronto: University of Toronto Press, 1978), p. 130-31.

[506] Melécio de Alexandria (séc. IV - 381) foi um bispo antiariano, que compunha a outra igreja antiariana de Alexandria (a outra era a do "partido" de Niceia, liderada por Alexandre e, depois, Atanásio). Melécio teve muitos problemas com imperadores arianos, principalmente com Valente. Aproximou-se do trinitarianismo niceno ao longo do tempo e morreu sob o reinado do ortodoxo Teodósio, de quem recebeu tratamento especialmente distinto, inclusive um sepultamento com honras de santo. Não obstante ter vindo de família armênia nobre e abastada, Melécio viveu sua vida cristã como um monge asceta. [N. do T.]

[507] R. P. C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy, 318-381* (Grand Rapids: Baker Academic, 2005), p. 152.

[508] Eusébio *Vida* 3.10. Nesta passagem, Eusébio é mais um repórter de moda do que um historiador ou teólogo.

[509] H. A. Drake, *Constantine and the Bishops: The Politics of Intolerance* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2000); Andrew Wallace-Hadrill, "Civilis princeps: Between Citizen and King", *Journal of Roman Studies* 72 (1982).

[510] Eusébio *Vida* 3.15.

[511] Alexander Murray, "Peter Brown and the Shadow of Constantine", *Journal of Roman Studies* 73 (1983): 192, põe essa pergunta como uma de suas três "consustanciais e coeternas" perguntas da mudança de Constantino. As outras são "o problema que surge quando uma pequena igreja de azarões se torna a igreja da maioria dominante" e o que acontece "quando capitais são movidas para quase 900 milhas de distância".

[512] James Carroll, *Constantine's Sword: The Church and the Jews* (Boston: Houghton Mifflin, 2001), p. 188.

[\[513\]](#) John Howard Yoder, *The Royal Priesthood: Essays Ecclesiological and Ecumenical*, org. Michael G. Cartwright (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), p. 245. Ênfase acrescentada.

[\[514\]](#) Jacob Burckhardt, *The Age of Constantine the Great*, trad. Moses Hadas (Berkeley: University of California Press, 1983), p. 311.

[515] Craig A. Carter, *Rethinking Christ and Culture: A Post-Christendom Perspective* (Grand Rapids: Brazos, 2006), p. 80, 105.

[516] *Ibid.*, p. 82, 84, 96-97, 103-4.

[517] Burckhardt, *Age of Constantine*, p. 311-15. Yoder (*Royal Priesthood*, p. 259) diz que Constantino formulou as conclusões do concílio e que o imperador teve uma “voz decisiva” em moldar essas conclusões (Yoder, *Christian Attitudes to War, Peace and Revolution*, org. Theodore J. Koontz e Andy Alexis-Baker [Grand Rapids: Brazos, 2009], p. 58).

[518] Eusébio *Vida* 3.17-20, de uma carta escrita aos bispos após Niceia.

[519] James Madison (1751-1836), político americano, foi o 4º presidente dos EUA e é considerado o pai da Constituição dos EUA e da Declaração de Direitos dos EUA. Em ambos os documentos, figuram a separação entre igreja e Estado, além da proibição de o Estado favorecer uma religião específica. [N. do T.]

[520] Drake, *Constantine and the Bishops*, é particularmente bom aqui.

[521] J. H. W. G. Liebeschuetz, *Continuity and Change in Roman Religion* (Oxford: Oxford University Press, 1979), p. 292-93.

[522] Drake, novamente, é crucial aqui. Seu ponto fundamental metodológico e substantivo é dado em seu título: não é “Constantino e a Igreja”, mas “Constantino e os bispos”. Para que compreendamos o que Constantino tentou e conseguiu, nós precisamos pôr rostos na “igreja” (ver especialmente Drake, *Constantine and the Bishops*, p. 24).

[523] Tampouco foi esta a primeira vez que a igreja apelou ao imperador a fim de resolver uma disputa interna. A igreja já havia apelado a Aureliano anteriormente para resolver a controvérsia donatista (Drake, *Constantine and the Bishops*, p. 117, 217-18). Assim como Constantino fez posteriormente, Aureliano passou a questão ao “bispos de Roma e da Itália”.

[524] Para resumos do envolvimento de Constantino na controvérsia donatista, ver David S. Potter, *The Roman Empire at Bay, AD 180-395*, Routledge History of the Ancient World (Londres: Routledge, 2004), p. 402-10; Henry Chadwick, *The Early Church*, Pelican History of the Church 1 (Nova Iorque: Penguin, 1967), p. 121-24; W. H. C. Frend, *The Rise of Christianity* (Filadélfia: Fortress, 1984), p. 488-501; Geoffrey Grimshaw Willis, *Saint Augustine and the Donatist Controversy* (Eugene, Ore.: Wipf & Stock, 2005 [1950]), p. 1-8; Timothy D. Barnes, *Constantine and Eusebius* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981), p. 54-56; Jones, *Constantine and the Conversion of Europe*, p. 91-107; Ramsay Macmullen, *Constantine* (Londres: Croom Helm, 1987), p. 101-8.

[525] Optato, *Contra os Donatistas*, 1.15-21, resumido em Potter, *Roman Empire at Bay*, p. 403. De Ste. Croix (DE STE. CROIX, G.E.M. Aspects of the ‘Great’ Persecution. In: *Harvard Theological Review* 47, 1954) ressalta que *traditio* não era considerado um pecado grave no Oriente (se é que era considerado como tal) e que *sacrificio* raramente aparece em debates sobre martírio e

perseguição no Ocidente. Ele chega à conclusão de que o édito exigindo sacrifcação nunca foi emitido para o Ocidente.

[526] Província no norte da África onde 49 cristãos foram presos, julgados e mortos por se reunirem secretamente para cultuar e celebrar os ritos eucarísticos. Os nomes dos 49 mártires constam no *Martirologio Romano* e a história está relatada em *Paixão dos Mártires da Abitina* (“*Passio sanctorum Datus et Saturnini presbyteri et aliorum*”), documento de autoria de um donatista desconhecido. Destaque para Saturnino, o ministro da palavra e dos sacramentos, que perdeu não apenas a vida, mas também viu serem martirizados seus dois filhos adultos, que o auxiliavam na celebração do culto como leitores, sua filha e um filho bebê. [N. do T.]

[527] Potter, *Roman Empire at Bay*, p. 404-6; Frend, *Rise of Christianity*, p. 489.

[528] Segundo de Tígises, primaz da Numídia durante a perseguição de Diocleciano. Pouco se sabe sobre ele, mas foi um dos apoiadores do cisma donatista e participou do Concílio de Cirte (atual Argélia), em 305, com o próprio Donato. [N. do T.]

[529] Barnes, *Constantine and Eusebius*, p. 54-55.

[530] Drake, *Constantine and the Bishops*, p. 117.

[531] Barnes, *Constantine and Eusebius*, p. 56.

[532] Peter Brown, *Augustine of Hippo: A Biography*, nova ed. (Berkeley: University of California Press, 2000), p. 210.

[533] Brown (ibid.) tem algumas páginas brilhantes onde ele ilumina toda a controvérsia (p. 209-14). Quando os donatistas tomaram os prédios católicos mais tarde no século IV, eles “rasparam, arrebentaram ou simplesmente removeram os altares, branquearam as paredes e, ou realmente lavaram o interior do prédio, ou simbolicamente o aspergiram com água e sal. Os cálices e outros utensílios usado pelos sacerdotes católicos foram fundidos. Os donatistas consideravam a hóstia consagrada pelos católicos como impuras e inúteis, daí, lançaram-nas aos cães, o que os católicos obviamente consideraram um terrível sacrilégio” (Michael Gaddis, *There Is No Crime for Those Who Have Christ: Religious Violence in the Christian Roman Empire* [Berkeley: University of California Press, 2005], p. 120-21).

[534] Milcíades, Melquíades, Militíades e Melquíadas são aportuguesamentos alternativos do nome do bispo oirundo da África Proconsular que pontificou sobre Roma de 311 a 314. Aqui, optou-se pela versão na tradução de 2002 de Wolfgang Fischer. [N. do T.]

[535] Eusébio, *História Eclesiástica* 10.5.

[536] Gaddis, *There Is No Crime*, p. 60-61.

[537] Drake, *Constantine and the Bishops*, p. 213.

[538] Ibid., p. 118, 219.

[539] Optato, *Contra os Donatistas*.

[540] Ibid.

- [541] Drake, *Constantine and the Bishops*, p. 118.
- [542] Potter (*Roman Empire at Bay*, p. 408) diz que Constantino honrou a independência da igreja durante os primeiros estágios do conflito.
- [543] Drake, *Constantine and the Bishops*, p. 120.
- [544] Barnes, *Constantine and Eusebius*, p. 58-60.
- [545] Citado em Gaddis, *There Is No Crime*, p. 54.
- [546] Gaddis (ibid.) nota que soldados, magistrados, juízes e outros oficiais permaneceram em seus lugares quando Constantino assumiu o poder. A cabeça havia mudado, mas não tanto o corpo.
- [547] Optato, *Contra os Donatistas*.
- [548] Jones, *Constantine and the Conversion of Europe*, p. 101, 105-6.
- [549] Ainda assim, não é correto dizer, como Yoder diz, que os imperadores cristãos de Constantino em diante decidiram “o que constituía a ortodoxia” (John Howard Yoder, *The Priestly Kingdom: Social Ethics as Gospel* [Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1984], p. 136). Constantino foi o que chegou mais próximo de fazer isso, mas mesmo ele estava apenas aplicando decisões de concílios episcopais, não tomando as decisões ele mesmo. Após Constantino, os imperadores não tiveram papel direto na decisão de questões teológicas.
- [550] Barnes, *Constantine and Eusebius*, p. 60.
- [551] Jones, *Constantine and the Conversion of Europe*, p. 98; D. G. Kousoulas, *The Life and Times of Constantine the Great: The First Christian Emperor*, 2ª ed. (Author, 2007), p. 301, 307-8; MacMullen, *Constantine*, p. 105, 114.
- [552] Facção cristã de martírio e suicídio composta normalmente de nômades berberes e elementos mais baixos da sociedade, não raramente liderados por sacerdotes donatistas. Atacavam violentamente assentamentos romanos, igrejas rivais e rituais pagãos na esperança de obterem o martírio, que consideravam a virtude cardeal do cristianismo (em oposição à Sé de Cartago, que pregava a primacia da castidade, sobriedade, humildade e caridade). Devido à sua interpretação da repreensão de Jesus a Pedro (João 18.11), rechaçavam o uso de lâminas e adotavam clavas ou bastões, a que chamavam “Israel” ou “Israelitas”. Chamados de “agnosticos” pelos donatistas (de *agon*, “lutadores” — não tem a ver com agnósticos, que vem de *gnosis*), o nome “circoncélio” vem de *circum cellas euntes*, latim para “ao redor da despensa” ou “celeiro”, pois andavam entre os pobres, seu público-alvo. Agostinho de Hipona escreveu contra os circoncélios e até mesmo bispos donatistas tiveram de condenar práticas de suicídio em massa (como se atirarem de precipícios em conjunto). Eles sumiram cerca de 20 anos depois de a Conferência de 411, em Cartago, haver julgado contra o donatismo. [N. do T.]
- [553] Gaddis, *There Is No Crime*, p. 126-27.

[554] Pesquisas recentes apresentam uma revisão até bastante radical dos muitos detalhes pertinentes a Niceia — desde a cronologia de eventos e a fidedignidade de fontes como Atanásio, ao contexto, pano de fundo e importância do próprio Ário, e à força da fórmula nicena, o efeito de seu credo e a questão da relação entre ortodoxia e heresia. Os melhores tratamentos recentes encontram-se em Timothy D. Barnes, *Constantine and Eusebius* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981), p. 191-244; Lewis Ayres, *Nicaea and Its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology* (Oxford: Oxford University Press, 2006), caps. 2-3; Rowan Williams, *Arius: Heresy and Tradition*, ed. rev. (Grand Rapids: Eerdmans, 2001), p. 29-91; R. P. C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy, 318-381* (Grand Rapids: Baker Academic, 2005), p. 13-273; Timothy D. Barnes, *Athanasius and Constantius: Theology and Politics in the Constantinian Empire* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993), p. 1-33. Hábeis e úteis estudos mais antigos são encontrados em Henry Chadwick, *The Early Church*, Pelican History of the Church 1 (Nova Iorque: Penguin, 1967), p. 129-36; W. H. C. Frend, *The Rise of Christianity* (Filadélfia: Fortress, 1984), p. 492-517. Já a obra David S. Potter, *The Roman Empire at Bay, AD 180-395*, Routledge History of the Ancient World (Londres: Routledge, 2004), p. 401-22, equivoca-se no tocante à teologia.

[555] A controvérsia meliciana é brevemente resumida em Chadwick, *Early Church*, p. 124; Frend, *Rise of Christianity*, p. 493-94; Williams, *Arius*, p. 32-41. Potter, *Roman Empire at Bay*, p. 412 conta a história do cisma na prisão domiciliar. Há registros que listam “Ário” como um apoiador de Melício, e Frend (*Rise of Christianity*, p. 493) acredita que se trata do mesmo Ário que mais tarde viria a conflitar com Alexandre. Disso resultaria que Ário era um operador muito astuto, mudando sua lealdade de Melício para com o sucessor de Pedro; estudiosos contemporâneos têm lançado dúvidas quanto aos dois serem o mesmo homem (Williams, *Arius*, p. 40; Hanson, *Search for the Christian Doctrine*, p. 5).

[556] Todas as citações em Hanson, *Search for the Christian Doctrine*, p. 6-7.

[557] Ayres, *Nicaea*, enfatiza a importância central de teorias sobre “geração” no debate acerca das visões de Ário.

[558] Atanásio, *Dos Sínodos* 16.

[559] Barnes, *Constantine and Eusebius*, p. 203-4.

[560] Frend, *Rise of Christianity*, p. 497.

[561] Eusébio, *Vida* 2.64-72.

[562] Charles Matson Odahl (*Constantine and the Christian Empire* [Londres: Routledge, 2004], p. 192) argumenta que Constantino realmente reconheceu a importância dos assuntos teológicos, mas tentou buscar, primeira e principalmente, uma concórdia entre os bispos.

[563] Sócrates Escolástico, *História Eclesiástica* 1.9.

[564] *Ibid.*

[565] Odahl, *Constantine and the Christian Empire*, p. 197; Timothy D. Barnes, “Constantine, Athanasius and the Christian Church”, in *Constantine: History, Historiography and Legend*, org. Samuel Lieu e Dominic Montserrat (Londres: Routledge, 1998); Ayres, *Nicaea*, p. 89; mais extensivamente, Hanson, *Search for the Christian Doctrine*, p. 154-155. A. H. M. Jones (*Constantine and the Conversion of Europe* [Toronto: University of Toronto Press, 1978], p. 132) alega que Constantino conduziu a reunião e que ela foi organizada como uma reunião do Senado ou de um conselho municipal, onde o condutor da reunião participa plenamente das deliberações. H. A. Drake (*Constantine and the Bishops: The Politics of Intolerance* [Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2000) também nota paralelos com o Senado, como também nota Francis Dvornik, “Emperors, Popes and General Councils”, *Dumbarton Oaks Papers* 6 (1951), mas este último faz a crucial observação de que o imperador não tinha voto no Senado, mas era reconhecidamente um poderoso moderador de deliberações senatoriais.

[566] Barnes, “Constantine, Athanasius”, p. 10-11.

[567] Eustácio de Antioquia (?-337?), natural da Panfília (atual Turquia), foi bispo de Beroia (atual Alepo, Síria) e, após o Concílio de Niceia, foi bispo de Antioquia. Ele contendeu com Eusébio de Cesareia, acusando-o de se desviar da fé nicena. Eusébio era muito influenciado por Orígenes, em cuja prática exegética alegórica Eustácio via as raízes do arianismo. A contenda com Eusébio causou-lhe impopularidade no Oriente, sendo eventualmente deposto de sua posição em Antioquia. Enquanto os antieustacianos queriam instalar Eusébio de Cesareia como o novo bispo de Antioquia (a que Constantino se opôs), seus partidários revoltaram-se contra sua deposição. Eustácio foi exilado, tendo suportado seu exílio com graça e paciência, morreu na Trácia por volta de 337. Por volta de 482, Calandiono de Antioquia, que viria a ocupar a mesma posição de Eustácio como bispo de Antioquia em 495, transfere os restos mortais de Eustácio para Antioquia. [N. do T.]

[568] Citado em Frend, *Rise of Christianity*, p. 498.

[569] Hanson, *Search for the Christian Doctrine*, p. 157-63.

[570] Sobre o papel de Constantino no concílio, ver Ayres, *Nicaea*, p. 89-90; Hanson, *Search for the Christian Doctrine*, p. 171, ambos os quais concluem que nós não temos como saber exatamente o que ele fez. Jones, *Constantine and the Conversion of Europe*, p. 133-34.

[571] Atanásio não diz que Constantino introduziu o termo.

[572] Odahl (*Constantine and the Christian Empire*, p. 197) atribui a introdução do termo a Lactâncio e Ósio.

[573] Teógnis de Niceia, bispo ariano do século IV, foi também aluno de Luciano de Antioquia, como Eusébio da Nicomédia e Maris da Calcedônia. De início, os três firmaram o credo, mas revogaram a assinatura meses depois, o que suscitou a ira de Constantino, que os mandou ao exílio. No exílio na Gália, escreveram a Constantino se retratando. O imperador não apenas

aceita a retratação como os restaura em seus episcopados. Os dois bispos líbios que permaneceram resolutos (e foram depostos como resultado) foram Teonas de Marmárica e Segundo de Ptolemaida. [N. do T.]

[574] Barnes, *Constantine and Eusebius*, p. 215-17; Williams, *Arius*, p. 71; Hanson, *Search for the Christian Doctrine*, p. 173; Jones, *Constantine and the Conversion of Europe*, p. 138, 146.

[575] Hanson, *Search for the Christian Doctrine*, p. 172.

[576] Barnes, *Constantine and Eusebius*, p. 229; Jones, *Constantine and the Conversion of Europe*, p. 148-49.

[577] Atanásio, *Defesa* 40, citado em P. R. Coleman-Norton, *Roman State and Christian Church* (Londres: SPCK, 1966).

[578] *Ibid.*

[579] Hanson, *Search for the Christian Doctrine*, p. 208-38; Williams, *Arius*, p. 80; Ayres, *Nicaea*, p. 101-2. Por trás das quedas de apoiadores nicenos, Chadwick (*Early Church*, p. 134-35) vê a mão de Eusébio da Nicomédia.

[580] Jones, *Constantine and the Conversion of Europe*, p. 150-51. N. do T.: O Cânone nº 5 orienta que os excomungados numa província não podem ser readmitidos em outra. Eusébio de Cesareia havia sido excomungado, juntamente com Teódoto de Laodiceia e Narciso de Neronias, no Sínodo de Antioquia, no início de 325, que antecedeu o Sínodo de Niceia em alguns meses. Posteriormente, Eusébio é readmitido à comunhão por intervenção de Constantino.

[581] Barnes, *Athanasius and Constantius*, p. 10-14, sobre o passado de Atanásio como um bibliotecário de baixa categoria. Ver também Hanson, *Search for the Christian Doctrine*, p. 239-73; Jones, *Constantine and the Conversion of Europe*, p. 153.

[582] Barnes, *Athanasius and Constantius*, p. 21; Potter, *Roman Empire at Bay*, p. 422; Jones, *Constantine and the Conversion of Europe*, p. 155-56.

[583] Jones, *Constantine and the Conversion of Europe*, p. 156-57.

[584] *Ibid.*, p. 160-63. Atanásio nunca negou completamente as acusações de intimidação ou de ter quebrado um cálice. Sua resposta ao episódio do cálice foi que o ocorrido não importava, pois Ísquiras não era um sacerdote, logo, o cálice não era santo. Qualquer um com filhos pequenos reconhecerá essa manobra, uma negação que vale tanto quanto uma admissão.

[585] Sócrates Escolástico, *História Eclesiástica* 1.34; Hanson, *Search for the Christian Doctrine*, p. 263.

[586] Hanson (*Search for the Christian Doctrine*, p. 263) nota que não sabemos por que Atanásio foi elogiado. Ayres (*Nicaea*, p. 103) diz que a última gota foi a acusação de que Atanásio ameaçou interromper o transporte de trigo de Alexandria a Constantinopla. Ver também Jones, *Constantine and the Conversion of Europe*, p. 163-64.

[587] *Ulisses*.

- [588] Raymond Van Dam, *The Roman Revolution of Constantine* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), p. 257.
- [589] Esta é a tese plausível de Drake.
- [590] John Howard Yoder, *The Priestly Kingdom: Social Ethics as Gospel* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1984), p. 144.
- [591] *Ibid.*, p. 201-2, n. 3.
- [592] *Ibid.*, 140.
- [593] R. R. Reno, “Stanley Hauerwas”, in *Blackwell Companion to Political Theology*, org. Peter Scott and William T. Cavanaugh (Oxford: Blackwell, 2006), p. 310.
- [594] *Ibid.*, p. 311.
- [595] *Ibid.*, p. 312.
- [596] Michael Cartwright, introdução a Yoder, *The Royal Priesthood: Essays Ecclesiological and Ecumenical*, org. Michael G. Cartwright (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), p. 10.
- [597] Yoder, *Priestly Kingdom*, p. 245, n. 3.
- [598] Eu retorno às contradições entre a teoria e a prática historiográficas de Yoder no capítulo 13.
- [599] John Howard Yoder, *Christian Attitudes to War, Peace and Revolution*, org. Theodore J. Koontz e Andy Alexis-Baker (Grand Rapids: Brazos, 2009), p. 58. Gilbert Dagron (*Emperor and Priest: The Imperial Office in Byzantium*, trad. Jean Birrell [Cambridge: Cambridge University Press, 2003], p. 135) atribui a frase a Lúcifer Calaritano, um bispo do século IV.
- [600] *Ibid.*, p. 60
- [601] Hildebrando de Sovana (1020-1085), mais conhecido por seu nome papal de Gregório VII, que pontificou entre 1073 e 1085, combateu (e venceu) o Imperador Henrique IV (1050-1106), soberano do Sacro Império Romano-Germânico, na querela acerca da supremacia papal. Essa querela ficou conhecida como *Questão das Investiduras*. [N. do T.]
- [602] Yoder, *Christian Attitudes*, p. 71
- [603] Sobre o desenvolvimento da liturgia baptismal, ver Paul Bradsawh, *The Search for the Origins of Christian Worship*, 2ª ed. (Oxford: Oxford University Press, 2002). Os bem elaborados ritos catequéticos do século IV parecem, para todo mundo, fazer algo bem diferente do que Yoder alega. Longe de “facilitar para as pessoas entrarem” (Yoder, *Christian Attitudes*, p. 71), a igreja responde ao crescimento e integração pós-constantinianos da igreja se certificando de que os candidatos batismais saibam no que estão se metendo. A alegação de Yoder é refutada pela prática bem conhecida do século IV de retardar o batismo, algumas vezes, como no caso de Constantino, até próximo à morte. Não apenas a igreja não se acomodou a Constantino sem questioná-lo: em alguns pontos, ela exagerou reagindo na direção oposta!
- [604] Yoder, *Priestly Kingdom*, p. 158.

- [605] Ibid., p. 59.
- [606] Ibid., p. 324.
- [607] Michael J. Hollerich, "Religion and Politics in the Writings of Eusebius: Reassessing the First 'Court Theologian'", *Church History* 59 (1990), p. 309.
- [608] Ibid., p. 313; Barnes, *Constantine and Eusebius*, p. 266.
- [609] Eusébio, *Vida* 3.33.
- [610] Hollerich, "Religion and Politics", p. 313-15.
- [611] Ibid., p. 318; cf. Frank S. Thielman, "Another Look at the Eschatology of Eusebius of Caesarea", *Vigiliae Christianae* 41 (1987): 226-37.
- [612] De "Politics of the Cross Revisited", do blogue de Carter.
- [613] Dagron, *Emperor and Priest*, p. 135. Ele acrescenta: "Podemos suspeitar que a retórica de Eusébio era especificamente direcionada a separar o novo soberano do 'cesaropapismo' ao tratar o sacerdócio imperial como uma metáfora e por sistematicamente colocá-lo dentro do império cristão, mas certamente fora da igreja".
- [614] Rufino *História Eclesiástica* 10.8.1-2. Citado em Van Dam, *Roman Revolution*, p. 331-32. N. do T.: Rufino de Aquileia (340/5-410), monge, historiador e teólogo. Traduziu do grego ao latim as obras dos Pais da Igreja, inclusive a *História Eclesiástica*, de Eusébio, tendo continuado de onde ele parou até a morte de Teodósio, em 395.
- [615] Van Dam, *Roman Revolution*, p. 335-42.
- [616] R. A. Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of Augustine* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970.)
- [617] John Howard Yoder, *Preface to Theology: Christology and Theological Method* (Grand Rapids: Brazos, 2002), p. 22,.
- [618] A clássica discussão em inglês está em George Huntston Williams, "Christology and Church-State Relations in the Fourth Century", partes 1-2, in *Church History* 20, nos. 3-4 (1951). Ver também Rousas John Rushdoony, *Fundamentos da ordem social: Estudos sobre os Credos e Concílios da Igreja Primitiva*, trad. Fabrício Tavares de Mores (Brasília, DF: Monergismo, 2019), cap. 2. Rushdoony afirma com sua franqueza característica: "Por toda parte, o estatismo pagão percebeu no arianismo uma doutrina ideal", pois "o arianismo era humanismo e estatismo" (p. 33).
- [619] O que é muito interessante é que ele corretamente dá crédito a Galério por haver encerrado a perseguição no Império Oriental, mas não dá crédito a Constantino por haver encerrado a perseguição no Ocidente muitos anos antes e por haver garantido a tolerância a cristãos permanentemente após 312. J. Alexander Sider ("'To See History Doxologically': History and Holiness in John Howard Yoder's Ecclesiology", dissertação de doutorado, Duke University, 2004, p. 154) percebe, do relato de Yoder, que se teria a impressão de que "a perseguição sob

Diocleciano e Galério não foi, de fato, muito consequencial para a formação do consciente cristão no século IV.

[620] Dvornik, “Emperors, Popes and General Councils”; e Walter Ullman, “The Constitutional Significance of Constantine the Great’s Settlement”, *Journal of Ecclesiastical History* 27 (1976) — ambos artigos cruciais. Veja posições similares em Drake, *Constantine and the Bishops*, p. 289: “Cristãos no império tardio reconheciam o imperador como um indivíduo sacrossanto, com o direito e dever de regular os assuntos religiosos”. Johannes Roldanus, *The Church in the Age of Constantine: The Theological Challenges* (Londres: Ashgate, 2006), p. 39, erra quando alega que “segundo o pensamento romano tradicional, o domínio religioso era sagrado e a responsabilidade do imperador era, antes, a de garantir a continuidade da prática religiosa e não a de intervir em questões concernentes à legitimidade dos sacerdotes”. A política de Diocleciano só se encaixaria nisso se definirmos “continuidade da prática religiosa” estritamente em termos de adoração aos deuses romanos tradicionais. Os imperadores sempre tiveram o direito, embora poucos o exercessem, de reprimir cultos perigosos.

[621] Dagron, *Emperor and Priest*, p. 129.

[622] Este fraseamento é de O’Donovan.

[623] Diferentemente do que Yoder acusa, *Priestly Kingdom*, p. 144.

[624] Yoder (ibid., p. 82-83) diz, com alguma precisão, que não temos registros de “fortes insistências” para que Constantino mudasse. Isso é provavelmente porque os bispos acreditavam que ele já tinha mudado. Yoder argumenta que, num sistema eclesiástico constantiniano, a igreja é reduzida à capelania, a “parte da própria estrutura de poder”. Ele admite que capelães podem ser mais fiéis ou menos; críticos e até mesmo radicais já conseguiram chegar aos palácios dos reis. No entanto, enquanto o capelão depender do governante financeira e administrativamente, e enquanto ele dever sua posição ao governante, ele não tem uma “base eclesiástica apropriada com o povo servido” e, sob tais circunstâncias, o radicalismo do capelão só pode chegar até onde a “elasticidade da tolerância do governante” permitir (ibid., p. 138, 210, n. 8).

[625] Drake, *Constantine and the Bishops*, p. 7; este incidente é a cena principal no relato de Drake sobre a relação entre Constantino e os bispos.

[626] Barnes, *Athanasius and Constantine*.

[627] De Atanásio, *História dos arianos*, citado em Michael Gaddis, *There Is No Crime for Those Who Have Christ: Religious Violence in the Christian Roman Empire* (Berkeley: University of California Press, 2005), p. 77.

[628] Basílio, *Epístolas* 61.

[629] Van Dam, *Roman Revolution*, p. 327-29.

[630] Dagron, *Emperor and Priest*, p. 143.

[631] Ibid.

[632] Ibid., p. 296-97.

[633] Ósio, carta a Constâncio, citado em Roldanus, *Church in the Age of Constantine*, p. 98.

[634] Hilário de Poitier, citado em John Gibson Casenove, *St. Hilary of Poitier and St. Martin of Tours*, The Fathers for English Readers (London: SPCK, 1883), p. 75-76. Ver também Timothy D. Barnes, "Hilary of Poitiers on His Exile", *Vigiliae Christianae* 46, no. 2 (1992).

[635] Williams, *Arius*, p. 236-37.

[636] Contra Yoder, *Royal Priesthood*. Minha intenção, ao dizer tudo isso, não é a de "refutar" Yoder. A tese de Yoder é uma tese parcialmente histórica, mas é, mais fundamentalmente, uma tese sobre escatologia e eclesiologia. Nestes últimos pontos, eu empurro a discussão para os capítulos finais.

[637] J. H. W. G. Liebeschuetz (*Continuity and Change in Roman Religion* [Oxford: Oxford University Press, 1979], p. 298-99, nota que a igreja estava sendo "romanizada" no que "mais membros das classes governantes eram convertidos" e "o status social dos bispos e dos dignitários seculares começaram a convergir". A organização da igreja espelhou "a administração imperial baseada em cidades, províncias e dioceses".

[638] Essa versão da história é contada por Tito Lívio, *Ad Urbita Condita* 7.6. Está resumida em Alison Futrell, *Blood in the Arena: The Spectacle of Roman Power* (Austin: University of Texas Press, 1997), p. 191-92, e Florence Dupont, *Daily Life in Ancient Rome*, trad. Christopher Woodall (Oxford: Blackwell, 1993), p. 74.

[639] Tito Lívio, *Ad Urbita Condita* 8.9-10; resumido em Futrell, *Blood in the Arena*, p. 192-93.

[640] Ver Catherine Edwards, *Death in Ancient Rome* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 2007).

[641] Futrell, *Blood in the Arena*, p. 184-203, cuidadosamente revisa toda a evidência e conclui que "o sacrifício humano pode ser encontrado no mais antigo estrato das práticas religiosas romanas, usadas, como em outros lugares, como um meio de propiciar divindades enfurecidas" (p. 205). George Heyman, *The Power of Sacrifice: Roman and Christian Discourses in Conflict* (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2007), também conecta a *devotio* ao sacrifício (p. 180-84).

[642] Para honrar a morte de Pátroclo, Aquiles organiza o sacrifício de animais e de doze jovens troianos na pira funeral. Ao sacrifício, seguem-se os jogos fúnebres: competições de corrida de biga, de luta de boxe, de luta greco-romana, de corrida a pé, de luta armada (ganhava o que causasse o primeiro ferimento), de arremesse de distância de uma massa de ferro bruto, de tiro de arco e flecha e, finalmente, de arremesso de lança (Homero, *Ilíada* 23). [N. do T.]

[643] Tertuliano, *De Spectaculis* 12. Embora nem todos os historiadores modernos estabeleçam uma conexão tão direta entre sacrifício humano e combates gladiatoriais, a maioria deles

reconhece que os espetáculos se originaram como jogos fúnebres. Ver Carlin A. Barton, “The Scandal of the Arena”, *Representations* 27 (1989); Futrell, *Blood in the Arena*, p. 2-4, 10; Edwards, *Death in Ancient Rome*, p. 59.

[644] Futrell, *Blood in the Arena*, p. 84-85. N. do T.: Lugduno é a origem do que atualmente é a cidade de Lyon, França.

[645] Erik Gunderson, “The Ideology of the Arena”, *Classical Antiquity* 15, no. 1 (1996): 139. Futrell (*Blood in the Arena*, p. 208) concorda que o *munus* “encobre outro sacrifício fundante na história mítica de Roma”.

[646] Gunderson, “Ideology of the Arena”, p. 123-26; Futrell, *Blood in the Arena*.

[647] Ovídio, *Ars Amatoria* 1.99.

[648] O impacto mais sutil dos jogos era o de reforçar e espelhar uma noção de poder dentro da sociedade romana (Shadi Bartsch, *The Mirror of the Self: Sexuality, Self-Knowledge and the Gaze in the Early Roman Empire* [Chicago: University of Chicago Press, 2006]; Florence Dupont, *L'acteur-roi: Le théâtre dans le Rome antique* [Paris: Société d'Édition, 1985], p. 19-40). O poder fluía do espetáculo; ter poder era ser objeto de contemplação de adoração ou de temor, ou ser sujeito da contemplação, capaz de fixar os olhos nos outros e sujeitá-los a seu próprio escrutínio. No coliseu, o imperador estava no palco como objeto de milhares de fãs. Ele exercia poder ao ser visto em glória e maravilhoso esplendor.

[649] Gunderson, “Ideology of the Arena”, examina as revisões de Suetônio e outras relativas à conduta dos imperadores nos jogos; ver também Fergus Millar, *The Emperor in the Roman World*, 2^a ed. (Londres: Duckworth, 1992), p. 368-75.

[650] Futrell, *Blood in the Arena*, p. 46, com a nota (p. 245).

[651] *Ibid.*, p. 45-46.

[652] *Ibid.*, p. 209-10. Futrell dedica boa parte de seu livro a examinar as próprias arenas — onde e quem as construía, como e quem as financiava.

[653] *Ibid.*, p. 207.

[654] Gunderson, “Ideology of the Arena”, p. 141.

[655] Plínio, o Jovem, *Panegírico* 33.1, citado em Barton, “Scandal of the Arena”, p. 7.

[656] Citado em Edwards, *Death in Ancient Rome*, p. 70.

[657] Para Cícero, ver *ibid.*, p. 69-72.

[658] Sêneca, *Epístola* 7.

[659] Sêneca, *Sobre a providência divina* 3.4. Sobre Sêneca e os jogos em geral, ver Pierre Cagniard, “The Philosopher and the Gladiator”, *Classical World* 93, no. 6 (2000): 607-18; Gunderson, “Ideology of the Arena”, p. 135-38; Barton, “Scandal of the Arena”, p. 13; Edwards, *Death in Ancient Rome*, p. 72-77. N. do T.: Caio Múcio Cévola (séc. VI a.C.), herói de guerra romana contra os etruscos, estendeu sua mão sobre o fogo da pira de Porsena, rei etrusco que

sitiava Roma, que, após demonstração de bravura de Múcio, levanta o cerco e vai embora. *Caio Fabrício Lucino* (séc. III a.C.), arquétipo da austeridade e probidade romanas. Militar genial, derrotou os povos itálicos. Quando foi negociar a paz com Pirro, rei de Epiro, este tentou suborná-lo para conseguir uma paz favorável. Apesar de pobre, recusou o suborno. Corajoso, não cedeu mesmo quando foi ameaçado. Como cônsul romano, empregou campanha severa contra o luxo e a moleza. *Públio Rutílio Rufo* (séc. II a.C.), militar e cônsul romano, foi forte opositor da onipresente corrupção de seu tempo, o que lhe causou o desterro. *Marco Atílio Régulo* (séc. III a.C.), general durante a 1ª Guerra Púnica, foi feito prisioneiro após uma série de vitórias. Cientes da importância de Régulo, os cartagineses o enviaram a Roma para negociar a paz, mas não sem antes o fazer jurar que retornaria. Chegando a Roma, Régulo disse que aquela paz era contrária aos interesses de Roma e que aconselhava a continuar a guerra. Régulo retorna a Cartago, é submetido a torturas e, por fim, executado. *Sócrates* (séc. IV a.C.), acusado pelo Tribunal dos Quinhentos de impiedade, introdução de novos deuses e corrompimento da juventude, é condenado e forçado a beber cicuta. Marco Pórcio Catão (séc. I a.C.), o Jovem, grande orador, estadista e estoico romano, foi opositor de Júlio César e da corrupção de sua época. Escolheu o suicídio a viver num mundo regido sob Júlio. Ao ouvir sobre sua morte, Plutarco registra o seguinte comentário de César: “Catão, ressinto tua morte tanto quanto me ressentirias tu se te mantivesses vivo”.

[660] Carlin Barton, *The Sorrows of the Ancient Romans: The Gladiator and the Monster* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1993), p. 39.

[661] Robert Dodaro (*Christ and the Just Society in the Thought of Augustine* [Cambridge: Cambridge University Press, 2004], p. 50) nota que Agostinho discerniu as conexões entre sacerdotes e atores, entre espetáculos e sacrifício. Tatian também notou (citado em Maria-Zoe Petroupoulou, *Animal Sacrifice in Ancient Greek Religion, Judaism and Christianity, 100 BC to AD 200* [Oxford: Oxford University Press, 2008], p. 250).

[662] Esta é a visão de David S. Potter, *The Roman Empire at Bay, AD 180-395*, Routledge History of the Ancient World (Londres: Routledge, 2004), p. 428-29. Ele argumenta que a intenção de Constantino era “simplesmente abolir a pena de *damnatio ad ludos*”, a qual, destaca, não é uma sentença para se tornar um gladiador, mas para “lutar contra outros humanos até a morte”. Ele também nota que Constantino não usa essa oportunidade para abolir a *damnatio ad bestias*, que é o que seria esperado “se ele estivesse realmente reformando o código penal para eliminar todas as penalidades que se pudessem pensar ofensivas ao sentimento cristão.” Essa lei, ele diz, foi apenas um “pequeno passo”. Potter também nota (p. 683 n. 134) que Constantino concede a Hispellium o direito de organizar espetáculos gladiatoriais. Finalmente, Constâncio proíbe soldados e homens de postos palatinos de participarem desses espetáculos em Roma (CTh 15.12.2), o que deixa presumir que os

espetáculos ainda ocorriam na capital. Na mesma passagem em que registra a proibição de Constantino do sacrifício pagão, Eusébio (*Vida de Constantino* 4.25) alega que ele proibiu “poluir as cidades com os combates sanguinários de gladiadores”. Potter, contrariamente, diz que isso é o que se depreende da primeira parte do édito (Potter é forçado a dizer que a lei “desmente a força da cláusula de abertura”, p. 429), cujo começo da segunda setença ele traduz como “já que, portanto, nós completamente proibimos aqueles que se acostumaram a receber este status e sentença de se tornarem gladiadores”. Meu colega, Tim Griffith, me diz que o latim não comporta esse significado e que o édito explicitamente proíbe espetáculos gladiatoriais. Mesmo que Potter esteja correto, contudo, a legislação de Constantino causaria dano a *munera*, pois os gladiadores frequentemente eram criminosos condenados.

[663] Timothy D. Barnes, *Constantine and Eusebius* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981), p. 53.

[664] Christopher Bush Coleman, *Constantine the Great and Christianity*, Columbia Studies in History, Economics and Public Law 146 (Nova Iorque: Columbia University Press, 1914), p. 26, disponível na íntegra nos Google Books. T. G. Elliott (*The Christianity of Constantine the Great* [Scranton, Penn.: University of Scranton Press, 1996], p. 97) estima que tenhamos 420 leis de autoria de Constantino.

[665] A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire, 284-602: A Social, Economic and Administrative Survey*, 2 vols. (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1964), 1:471-73; ver também Simon Corcoran, *The Empire of the Tetrarchs: Imperial Pronouncements and Government, AD 284-324*, ed. rev., Oxford Classical Monographs (Oxford: Oxford University Press, 2000), p. 2.

[666] O Código de Teodósio está disponível online em latim em: <http://ancientrome.ru/ius/library/codex/theod>. O Código de Justiniano está disponível em inglês em: <http://uwacadweb.uwyo.edu/blume&justinian/default.asp>.

[667] Coleman, *Constantine the Great and Christianity*, p. 25, diz que ele “não foi um legislador nem sistemático, nem cuidadoso”.

[668] Ramsay Macmullen, “What Difference Did Christianity Make?”, *Historia* 35, no. 3 (1986): 329-32.

[669] Ibid. Veja também julgamentos similares em Ramsay Macmullen, *Constantine* (Londres: Croom Helm, 1987), p. 203; A. H. M. Jones, *Constantine and the Conversion of Europe* (Toronto: University of Toronto Press, 1978), p. 188.

[670] Barnes, *Constantine and Eusebius*, p. 220. Sobre a legislação sexual, ver Charles Matson Odahl, *Constantine and the Christian Empire* (Londres: Routledge, 2004), p. 204. Herman Dorries, *Constantine the Great*, trad. Roland Bainton (Nova Iorque: Harper Torchbooks, 1972), p. 213, fala da irresponsabilidade sexual dessa época descreve a legislação como “mórbida e torpe” e imediatamente a conecta aos eventos misteriosos envolvendo a execução do próprio

filho de Constantino, Crispo, e da imperadora Fausta. Sobre Crispo e Fausta, ver o capítulo 10 mais adiante.

[671] Em 307, um panegirista alega que o próprio Constantino condenou francos cativos às bestas após uma vitória.

[672] MacMullen, "What Difference", p. 333-34.

[673] Craig A. Carter, *Rethinking Christ and Culture: A Post-Christendom Perspective* (Grand Rapids: Brazos, 2006), p. 96.

[674] John Howard Yoder, *The Priestly Kingdom: Social Ethics as Gospel* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1984), p. 146.

[675] John Howard Yoder, *Christian Attitudes to War, Peace and Revolution*, org. Theodore J. Koontz e Andy Alexis-Baker (Grand Rapids: Brazos, 2009), p. 43-48.

[676] Alan Watson (*The Spirit of Roman Law* [Athens: University of Georgia Press, 1995], p. 45) ressalta que o fato mais curioso é que as *Institutas* de Justiniano raramente mencionam Deus ou Jesus, embora Justiniano insistisse (CJ 1.1.1) que a lei deveria envolver "conhecimento das coisas divinas e humanas".

[677] Eusébio viu isso como uma mudança cristã no calendário, conclusão esta a que chegaram os demais cristãos do império. Até mesmo alguns magistrados passaram a chamar o dia de *hiera kuriake*, o "Dia do Senhor", uma designação que foi passada a uma série de línguas europeias (Potter, *Roman Empire at Bay*, p. 427; ver também Dorries, *Constantine the Great*, p. 118-29; Odahl, *Constantine and the Christian Empire*, p. 173). Sobre o desenvolvimento da semana na cultura romana, ver Eviatar Zerubavel, *The Seven Day Cycle: The History and Meaning of the Week* (Nova Iorque: Free Press, 1985), p. 20-25, 45-46.

[678] Eu concordo com Barnes, *Constantine and Eusebius*, p. 51: "Constantino [...] começou a moldar a lei romana e as atitudes da sociedade romana numa direção cristã". Ver também A.D. Lee, "Decoding Late Roman Law", *Journal of Roman Studies* 92 (2002); Michele Renee Salzman, "The Evidence for the Conversion of the Roman Empire to Christianity in Book 16 of the 'Theodosian Code'", *Historia* 42, no. 3 (1993), nota os vários modos pelos quais a legislação posterior a Constantino encorajava a conversão.

[679] Thomas Wiedemann, *Emperors and Gladiators* (Londres: Routledge, 1992), cap. 4. Wiedemann considera esses argumentos "elitistas" e conclui que nenhuma oposição pagã à arena era estritamente "humanitária".

[680] Lactâncio, *Institutas Divinas* 5.20.

[681] Tertuliano, *De spectaculis* 22. N. do T.: Excerto traduzido a partir da versão da tradução francesa do original de 1842, de Antoine de Genoud (1792-1849), teólogo e político francês.

[682] Cipriano, *Ad Donatum* 7.

[683] Judith Evans Grubbs, *Law and Family in Late Antiquity: The Emperor Constantine's Marriage Legislation* (Oxford: Oxford University Press, 1999), é indispensável, mas ela sofre de uma insistência, que beira o pedantismo, na “influência” do cristianismo na legislação de Constantino concernente ao casamento. Isso a faz perder o foco da visão geral, que ela enxerga apenas de longe através de densa névoa. Ela conclui que Constantino encorajou o crescimento da igreja como uma organização social alternativa; ele ajudou a igreja a ser a igreja, em vez de tentar cristianizar Roma pela legislação (319). Contudo, é certo que financiar e conferir poderes uma organização política contraposta já conta como um programa de cristianização; programa este que Constantino levou a cabo *pelo caminho legislativo*. Ele pretendia cristianizar o império nesse modelo? Ninguém sabe e ninguém precisa saber: suas intenções não determinaram o desfecho.

[684] *Ibid.*, p. 103.

[685] *Ibid.*, p. 120-23, 137.

[686] Alan Watson, *The Law of the Ancient Romans* (Dallas: Southern Methodist University, 1970), p. 11-12.

[687] Mathew Kuefler, *The Manly Eunuch: Masculinity, Gender Ambiguity and Christian Ideology in Late Antiquity* (Chicago: University of Chicago Press, 2001), p. 73.

[688] *Ibid.*, p. 70-87.

[689] Grubbs (*Law and Family*, p. 256-57) alega que “em nenhum momento, no império pré-constantiniano, a lei romana havia tentado restringir o direito que possuíam maridos e esposas de terminar os seus casamentos”. Isso é uma excessiva simplificação. O casamento na lei romana era de dois tipos: *cum manu* e *sine manu*. Sob o primeiro, a esposa estava sob a supervisão de seu marido como *pater familias*; sob o segundo, ela permanecia sob a supervisão da *patria potestas* de seu próprio pai (Watson, *Law of the Ancient Romans*, p. 32). O casamento *sine manu* estava bem estabelecido à altura do século II a.C. e, em algum momento do início do século I a.C., no tempo de Cícero, o casamento *cum manu* se tornou muito raro (*ibid.*, p. 33). Para começo de história, uma mulher casada *sine manu* nunca estava sob a *potestas* de seu marido e só poderia se divorciar através de seu pai, que mandava um mensageiro levar o *repudium* ao genro. Até meados do século II d.C., contudo, as mulheres casadas *cum manu* tinham dificuldade para se divorciar (Susan Treggiari, “Divorce Roman Style: How Easy and How Frequent Was It?”, in *Marriage, Divorce and Children in Ancient Rome*, org. Beryl Rawson [Oxford: Oxford University Press, 1996], p. 31-46).

[690] Grubbs, *Law and Family*, p. 255-56.

[691] Kuefler, *Manly Eunuch*, p. 76.

[692] Watson, *Law of the Ancient Romans*, p. 36.

[693] Kuefler, *Manly Eunuch*, p. 83-84.

[694] É assim que Barnes caracteriza a legislação: Timothy D. Barnes, “Constantine After Seventeen Hundred Years: The *Cambridge Companion*, the New York Exhibition and a Recent Biography”, *International Journal of the Classical Tradition* 14 (2008).

[695] Ver Dorries, *Constantine the Great*, p. 83-84. Até mesmo MacMullen (*Constantine*, p. 194) admite que Constantino fez a lei encarar escravos e *humiliores* de modo mais gentil.

[696] Grubbs, *Law and Family*, p. 206-7. A definição de adultério de Constantine assemelha-se a isso, pois é definida em termos de status social (ibid., p. 255).

[697] Ibid., p. 26-27; Georges Depeyrot, “Economy and Society”, in *The Cambridge Companion to Constantine*, org. Noel Lenski (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), p. 249.

[698] Ver Peter Garnsey, “Legal Privilege in the Roman Empire”, *Past and Present* 41 (1968): 3-24; John A. Crook, “Ivs Romanvm Doli Revm”, resenha de *Social Status and Legal Privilege in the Roman Empire* de Peter Garnsey, *Classical Review* 22 (1972): 238-42; P. A. Brunt, resenha de *Social Status and Legal Privilege in the Roman Empire* de Peter Garnsey, *Journal of Roman Studies* 62 (1972): 166-70.

[699] Lactâncio, *Institutus Divinas* 5.14.

[700] Ver CJ 8.52.2.

[701] G.E.M. De Ste. Croix, “Why Were the Early Christians Persecuted”, *Past and Present* 26 (1963).

[702] A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire, 284-602: A Social, Economic and Administrative Survey*, 2 vols. (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1964), 1:470. Simon Corcoran (*The Empire of the Tetrarchs: Imperial Pronouncements and Government, AD 284-324*, ed. rev., Oxford Classical Monographs [Oxford: Oxford University Press, 2000], p. 240) também percebe as frequentes queixas de Constantino contra a venalidade de seus oficiais, além de seu desejo de dar acesso à justiça tanto a pobres quanto a ricos

[703] Jones, *Later Roman Empire*, 1:502.

[704] T. G. Elliot, *The Christianity of Constantine the Great* (Scranton, Penn.: University of Scranton Press, 1996), p. 100.

[705] Jones, *Later Roman Empire*, 1:499.

[706] H. A. Drake, *Constantine and the Bishops: The Politics of Intolerance* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2000), p. 331.

[707] Diocleciano lançou esforços similares para conter a corrupção do sistema legal; Corcoran, *Empire of the Tetrarchs*, p. 239-44.

[708] Ibid., 1:503.

[709] Ibid.

[710] Elliott, *Christianity of Constantine*, p. 100.

[711] Oficial imperial que ocupou o posto de *censual*, o oficial auxiliar do *censitor*, que realizava o censo. [N. do T.]

[712] As Constituições Sirmondianas são um conjunto de leis romanas que geralmente aparecem como apêndice do livro XVI do Código de Teodósio. Essa coleção deriva seu nome de Jacques Sirmond, um erudito do século XVII, que a encontrou ao se deparar com um conjunto de concílios gauleses e norte-africanos dos séculos V-VI. [N. do T.]

[713] Para uma análise reveladora, ver Drake, *Constantine and the Bishops*, p. 325-44; o texto está incluso como um apêndice em Drake. Infelizmente, Drake se concentra tanto em refutar a visão de Norman Baynes, a de que as políticas de Constantino eram motivadas pelo desejo de garantir o sucesso da igreja, que ele perde a importante motivação religiosa da legislação. Ele acertadamente nota que a preocupação de Constantino era por “julgamentos rápidos e justos” (p. 327) e por um esforço de dar poder aos pobres (p. 339). Também reconhece que a solicitude do imperador pelos pobres tinha pouco apoio do judiciário tradicional romano, onde o privilégio social cumpria um imenso papel. Mesmo assim, ele não junta essas duas percepções para se perguntar como Constantino veio a estar convencido da necessidade de usar o poder do imperador para abrir vias de reparação por aqueles que eram pobres demais para os tribunais romanos. Parece claro que a resposta é que Constantino estava seguindo imperativos e impulsos cristãos. De modo um tanto contraditório, Drake alega que o propósito da legislação sobre apelações era “corrigir o notório viés dos tribunais romanos em favor dos ricos e poderosos”, acrescentando que o imperador fez isso “na crença de que, com isso, ele obteria favor divino” (p. 336). Se Constantino estava cortejando o favor divino ao servir aos pobres, como é que a legislação seria “social” em vez de “religiosa”?

[714] *Ibid.*, p. 333-35. A frase “oprimidas classes baixas” é de CTh 1.16.4.

[715] Um dos exemplos de Yoder de como viver o evangelho é o juiz que abre “o sistema legal para procedimentos de resolução de conflitos”, resistindo à “tendência de mais e mais litigância”. Talvez ele tivesse simpatizado com as intenções da legislação de Constantino concernente a apelações (*Body Politics: Five Practices of the Christian Community Before the Watching World* [Scottsdale, Penn.: Herald, 2001], p. 27).

[716] Paula Fredricksen, *Augustine and the Jews: A Christian Defense of Jews and Judaism* (Nova Iorque: Doubleday, 2008), p. 312-13. A. D. Lee (“Decoding Late Roman Law”, *Journal of Roman Studies* 92 [2002]: 192) percebe que os bispos frequentemente cumpriam os papéis de árbitro ou de mediador.

[717] Ver Jean Gaudemet, *Formation du droit canonique et gouvernement de l'Église de l'antiquité à l'âge classique* (Strasbourg: Presses universitaires, 2007).

[718] Lactâncio, *Institutus Divinas* 6.12.

[719] Eusébio, *Vida* 1.43; 4.1, 4. Isso talvez seja um exagero, mas mesmo Zósimo comenta sobre a generosidade de Constantino; contudo, ele a descreve como “voluptuosidade” (Zósimo, *História Nova* 2.53).

[720] Drake, *Constantine and the Bishops*, p. 342; Hermann Dorries, *Constantine the Great*, trad. Roland Bainton (Nova Iorque: Harper, 1972), p. 160-62.

[721] Cícero, *De Domo* 29, 77.

[722] Max Radin, “The Exposure of Infants in Roman Law and Practice”, *Classical Journal* 20, no. 6 (1925): 338-39. Cf. W.V. Harris, “Child-Exposure in the Roman Empire”, *Journal of Roman Studies* 84 (1994).

[723] Harris, “Child-Exposure”, p. 11-15, resume os motivos par abandonar crianças.

[724] Lactâncio, *Institutas Divinas* 6.20.

[725] Para um resumo das complexidades dessa legislação, ver Harris, “Child-Exposure”, p. 20-21.

[726] Isso é uma prova contra a alegação de Raymond MacMullen (“What Difference Did Christianity Make?”, *Historia* 35 [1986]: 160) de que Constantino não atacou a prática de abandono de crianças. Embora seja verdade que ele nunca tenha ilegalizado a prática, sua legislação deixou clara a sua desaprovação. Dorries, *Constantine the Great*, p. 83, está correta ao dizer que Constantino condenou o abandono como uma forma de homicídio.

[727] Harris, “Child-Exposure”, p. 19: “Havia uma ponderosa inibição à venda de uma criança filha de cidadãos. Isso era precisamente o que não podia acontecer a um membro da comunidade cidadã. Alguns gregos, pelo menos, sentiam que a venda de crianças era mais abominável do que as abandonar”.

[728] Harris, “Child-Exposure”, p. 21.

[729] Isso é frequentemente descrito como uma reversão do direito romano de longa data, mas W. W. Buckland (*The Roman Law of Slavery: The Condition of the Slave in Private Law from Augustus to Justinian* [Cambridge: Cambridge University Press, 1908], p. 421) ressalta que o próprio Constantino alegou isso ter sido permitido por imperadores anteriores (CTh 5.10.1). Segundo Buckland, a contribuição de Constantino “para o assunto parece ter sido o de regulá-lo ao estabelecer várias leis às quais essas vendas deveriam se conformar”.

[730] E, como em todo lugar, existe uma controvérsia sobre o interesse de Constantino e sua atenção para com os escravos. Jones (*Constantine and the Conversion of Europe*, p. 189) alega que o imperador demonstrou pouco interesse no problema, enquanto Dorries (*Constantine the Great*, p. 98-103) argumenta que sua legislação era revolucionária. Para detalhes de legislação específica, ver Corcoran, *Empire of the Tetrarchs*, p. 108, 113, 167. Ver E. J. Jonkers, “De l’influence du Christianisme sur la legislation relative a l’esclavage dans l’antiquité”, *Mnemosyne*, 3ª ed. ser. 1 (1933-1934): 265-80.

- [731] Buckland, *Roman Law of Slavery*, p. 3-5.
- [732] Lactâncio, *Institutas Divinas* 5.15.3.
- [733] Oficiais da cavalaria romana. [N. do T.]
- [734] Homem Perfeitíssimo era o título honorífico dado aos da ordem equestre. É superior ao *Homem Egrégio* e inferior ao *Homem Eminentíssimo*. [N. do T.]
- [735] Duúnviro (do latim, “um dos dois homens) era o magistrado que exercia sua função em conjunto com outro e cuja função envolvia presidir ocasiões públicas e festas oficiais. [N. do T.]
- [736] Para detalhes sobre esses, ver Buckland, *Roman Law of Slavery*, p. 77, 86, 269, 402, 420-22, 606.
- [737] CTh 2.25.1; CJ 5.37.22.2-4; Judith Evans Grubbs, *Law and Family in Late Antiquity: The Emperor Constantine’s Marriage Legislation* (Oxford: Oxford University Press, 1999), p. 25-26.
- [738] CTh 9.12.1; Grubbs, *Law and Family*, p. 26.
- [739] Dorries, *Constantine the Great*, p. 95, 99.
- [740] Christopher Kelly, “Bureaucracy and Government”, *The Cambridge Companion to the Age of Constantine*, org. Noel Lenski (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), p. 195-97.
- [741] A. H. M. Jones, “The Social Background of the Struggle Between Paganism and Christianity”, in *The Conflict Between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, org. Arnaldo Momigliano (Oxford: Clarendon, 1963), p. 26-27; David S. Potter, *The Roman Empire at Bay, AD 180-395*, Routledge History of the Ancient World (Londres: Routledge, 2004), p. 387-88.
- [742] Sobre as reformas administrativas de Diocleciano e de Constantino em geral, ver Charles Matson Odahl, *Constantine and the Christian Empire* (Londres: Routledge, 2004), p. 229-30; Dorries, *Constantine the Great*, cap. 8; MacMullen, *Constantine*, cap. 10; Jacob Burckhardt, *The Age of Constantine the Great*, trad. Moses Hadas (Berkeley: University of California Press, 1983), p. 340-41; Timothy D. Barnes, *Constantine and Eusebius* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981), p. 9-10; Potter, *Roman Empire at Bay*, p. 367-77; Kelly, “Bureaucracy and Government”, p. 183-204.
- [743] Kelly, “Bureaucracy and Government”, p. 183-89; Jones, *Later Roman Empire*, 1:101.
- [744] Peter Brown (“Aspects of the Christianization of the Roman Aristocracy”, *Journal of Roman Studies* 51 [1961]: 1-11) argumenta que houve uma “mudança em direção ao cristianismo respeitável” nas duas décadas subsequentes à morte de Constantino, enquanto Michele Renee Salzman (*The Making of a Christian Aristocracy: Social and Religious Change in the Western Roman Empire* [Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002]) argumenta em favor de um desenvolvimento mais tardio, nos anos 360. Timothy D. Barnes (“Statistics and the Conversion of the Roman Aristocracy”, *Journal of Roman Studies* 85 [1995]: 135-47) vinga Eusébio, concluindo que tanto Constantino quanto Constâncio “preferiram cristãos quando nomeavam homens a altos cargos.

[745] Jones, "Social Background", p. 28-30; cf. Andreas Alföldi, *The Conversion of Constantine and Pagan Rome*, trad. Harold Mattingly (Oxford: Clarendon, 1948).

[746] Potter, *Roman Empire at Bay*, p. 388-89.

[747] Jones, *Later Roman Empire*, 2:901.

[748] Eusébio, *Vida* 4.31.

[749] *Ibid.*, 2.13.

[750] Zósimo equivocava-se. Fausta era a madrasta de Crispo.

[751] Citado em David Woods, "On the Death of the Empress Fausta", *Greece and Rome*, 2ª ed. ser. 45 (1998): 71-72. N. do T.: Fedra (do grego, "brilhante"), filha de Minos, rei de Creta, e irmã de Deucalião. Tendo este, por sucessão, ocupado o trono de Creta, decide ele que Fedra se casaria com Teseu, rei de Atenas, que já era casado com a amazona Antíopa, com quem tinha um belo e vigoroso filho, chamado Hipólito. Estando solitária devido às viagens do marido na qualidade de rei, Fedra arranja pretexto para se insinuar a Hipólito, que a recusa. O resto se pode supor.

[752] *Ibid.*, p. 72.

[753] Burckhardt, *Age of Constantine*, p. 283, 339.

[754] Craig Carter, *Rethinking Christ and Culture: A Post-Christendom Perspective* (Grand Rapids: Brazos, 2006), p. 96.

[755] Woods, "On the Death of the Empress". Meu objetivo principal aqui não é endossar a reconstrução de Woods. Ela pode estar errada e acadêmicos que defendam que uma luta dinástica esteve por trás das execuções podem estar mais próximos da verdade. Meu foco em Woods é apenas para mostrar quão pouco realmente sabemos do incidente e para desarmar a acusação frequente de que Constantino "assassinou" seu filho. Talvez ele o tenha feito, mas simplesmente não temos a evidência para fazer um juízo com confiança.

[756] O único caso mais forte é aquele em que Constantino é louvado por aplicar a lei sem parcialidade, mesmo que isso significasse punir seu próprio filho e esposa.

[757] Harold Berman, *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983).

[758] Harold Berman, *Faith and Order: The Reconciliation of Law and Religion* (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), p. 44.

[759] Obrigado a meu antigo aluno, Davey Henreckson, por várias conversas sobre esse conceito.

[760] Citado em Hermann Dorries, *Constantine the Great*, trad. Roland Bainton (Nova Iorque: Harper, 1972), p. 209.

[761] Estou seguindo a história segundo contada em Dião Cássio, *História Romana* 68.8-14.

[762] Atual rio Strei, na Romênia. [N. do T].

[763] Tenney Frank, *Roman Imperialism* (Nova Iorque: Macmillan, 1914), p. 355.

[764] Susan P. Mattern, *Rome and the Enemy: Imperial Strategy in the Principate* (Berkeley: University of California Press, 1999), p. 164, 198-99.

[765] Frank, *Roman Imperialism*, p. 355.

[766] Frank, *Roman Imperialism*, p. 355; ver também Dião Cássio, *História Romana* 67.6-10.

[767] Tácito, *Agrícola* 39.

[768] É a tese de Frank, *Roman Imperialism*, recentemente popularizada, com aplicação à expansão americana, por Thomas F. Madden, *Empires of Trust: How Rome Built — and America Is Building — a New World* (Nova Iorque: Dutton, 2008).

[769] Ver especialmente Mattern, *Rome and the Enemy*, cap. 5. Para uma discussão sobre a dinâmica da honra na política interna do império, ver J. E. Lendon, *Empire of Honor* (Oxford: Oxford University Press, 2005). Estas devem ser balanceadas e nuançadas pelas profundas meditações de Carlin A. Barton (“Savage Miracles: The Redemption of Lost Honor in Roman Society and the Sacrament of the Gladiator and the Martyr”, *Representations* 45 [1994]: 41-71), que enfatiza os “aspectos menos sanguíneos e mais sóbrios” no período republicano tardio e na cultura imperial inicial, o sentido de que todas as vitórias de Roma foram ocas e a fascinação por uma morte heroica.

[770] Os nasamones foram um povo nômade berbere que resistiram à dominação romana no norte da África. Para combatê-los, Domiciano enviou Cneu Suélio Flaco como procônsul da África. Tito Lívio registra que os nasamones invadiram o acampamento de Flaco quando este estava fora com seu exército, mataram a guarda, comeram as provisões e beberam todo o vinho. Ao retornar, Flaco e suas tropas mataram os sonolentos e embriagados invasores. [N. do T.]

[771] Dião Cássio, *História Romana* 67.4.6

[772] Mattern, *Rome and the Enemy*, p. 215.

[773] *Ibid.*, p. 175, nota que *superbia* é “um vício característico de pessoas de alto status”, o “oposto de respeito e, portanto, exatamente o que se desejaria evitar no inimigo”.

[774] Tenho em mente aqui, especialmente, as mortes de Maximiano e Licínio, ambos os quais morreram após Constantino os derrotar, acusados de conspirar contra este. É possível que tenham realmente conspirado, pois podemos ver de outros incidentes que Maximiano não estava contente em abrir mão do poder. No entanto, não podemos saber com certeza e é provável que tenham sido executados sob ordens de Constantino para proteção de seu próprio poder. Sobre Crispo e Fausta, ver o capítulo 10.

[775] Um ponto ressaltado em Raymond Van Dam, *The Roman Revolution of Constantine* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008).

[776] Agostinho, *Cidade de Deus* V.XXV.

- [777] Van Dam, *Roman Revolution*, p. 91.
- [778] *Ibid.*, p. 94-95.
- [779] *Ibid.*, p. 88.
- [780] Ramsey Macmullen, *Constantine* (Londres: Croom Helm, 1987), p. 14-16.
- [781] Sobre a relação entre imperador e panegiristas, ver C.E.V. Nixon, “Constantinus Oriens Imperator: Propaganda and Panegyric; On Reading Panegyric 7 (307)”, *Historia* 42 (1993): 229-46,.
- [782] Estou me embasando no resumo oferecido em C.E.V. Nixon e Barbara Saylor Rodgers, org., *In Praise of Later Roman Emperors: The Panegyrici Latini* (Berkeley: University of California Press, 1994), p. 23-24.
- [783] *Panegírico* 6.1.5, in *ibid.*, p. 218.
- [784] *Panegírico* 6.8.3, in *ibid.*, p. 230.
- [785] *Panegírico* 6.9.4-5, in *ibid.*, p. 232
- [786] *Panegírico* 6.12.1-3, in *ibid.*, p. 234-35.
- [787] *Panegírico* 6.17.2, in *ibid.*, p. 243, com n. 79 identificando as referências.
- [788] *Panegírico* 12.23.2-3, in *ibid.*, p. 329.
- [789] Eusébio, *Vida* 1.8. O poeta Publílio Otaciano Porfírio, conhecido como o “Ovídio da Era Constantiniana”, pensava o mesmo. Ele descreveu as homenagens prestadas por indos, árabes, etíopes e armênios a Constantino (Elizabeth Key Fowden, “Constantine and the Peoples of the Eastern Frontier”, in *The Cambridge Companion to the Age of Constantine*, org. Noel Lenski [Cambridge: Cambridge University Press, 2006], p. 377-98, 389). Na 14ª de sua *Carmena*, ele, assim como Eusébio, descreveu o avanço de Constantino rumo ao oriente como a difusão da luz sobre a escuridão do mundo:

*Iam nunc sub axe placido, beate princeps,
mundo fauente populis, serene, iustis,
numen salubre, tribuens triumpham uictor,
faustis perenne dominans amore saeculis,
ibit quietus Oriens, salutis auctor.*

*Dextra superne domini fauente uotis,
omen regentis placidum subire gaudet;
praestat serena radians uigore uirtus
mundi remota superis uidere sanctis,
numen salubre moderans sub orbe totum,
nutu fauente supero ubique uincens,
solus, beate, dominans per omne saeculum.*

[790] Carta aos Provinciais da Palestina, citada em Eusébio, *Vida* 2.28. Embora seu movimento seja de leste a oeste, o roundel no lado leste do Arco de Constantino mostra o Sol nascendo em sua quadriga. N. do T.: Roundel é um disco circular usado como símbolo heráldico. Quadriga é uma carruagem puxada por quatro cavalos, assim como a biga é puxada por dois.

[791] Hugh Elson, “Warfare and the Military”, in *The Cambridge Companion to the Age of Constantine*, org. Noel Lenski (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), p. 399; Michael Kulikowski, “Constantine and the Northern Barbarians”, in *Cambridge Companion*, p. 358.

[792] Kulikowski, “Northern Barbarians”, p. 358.

[793] Ibid. Ver também Fowden, “Peoples of the Eastern Frontier”, p. 378.

[794] Juliano, *Os Césares*. [N. do T.: Sileno, na mitologia grega, um dos seguidores de Dioniso (Baco, na romana). Figura frequente em peças satíricas, está quase sempre bêbado, sendo no estado de embriaguez que ele adquire seu poder da profecia.]

[795] Zósimo, *História Nova* 2.

[796] Para um excelente e breve resumo das relações com a Pérsia no período anterior a Constantino, ver Fowden, “Peoples of the Eastern Frontier”, p. 382-84.

[797] Timothy D. Barnes, “Constantine and the Christians of Persia”, *Journal of Roman Studies* 75 (1985): 135-36, analisa um texto do início do século IV conhecido como *Itinerarium Alexandri*, que liga Alexandre e Trajano e insinua que Constâncio, o filho de Constantino, estava se preparando para invadir a Pérsia. Barnes argumenta que o texto ilustra “as esperanças que Constantino suscitava”.

[798] Fowden, “Peoples of the Eastern Frontier”, p. 390-91; ver também Barnes, “Constantine and the Christians”, p. 126-36; Garth Fowden, “The Last Days of Constantine: Oppositional Version and Their Influence”, *Journal of Roman Studies* 84 (1994): 146-53.

[799] Eusébio, *Vida* 4.56.

[800] Atual Nusaybin, na fronteira turca com a Síria. Possuidora de uma história de 2500 anos, a cidade de Nísibis foi central na história do cristianismo oriental, tanto devido à célebre Escola de Nísibis — centro de treinamento de teologia, filosofia e medicina — quanto pelo pastorado de bispos como Babu e Jacó de Nísibis. [N. do T.]

[801] Fowden, “Peoples of the Eastern Frontier”, p. 393.

[802] Barnes, “Constantine and the Christians”, p. 131.

[803] Eusébio, *Vida* 4.9-13, juntamente com as notas em Eusebius, *Life of Constantine*, trad. Averil Cameron e Stuart G. Hall (Oxford: Clarendon, 1999), p. 313-15.

[804] Barnes, “Constantine and the Christians”, p. 132.

[805] Também conhecido como Tirídates, o Grande (c. 250 – c. 330), ele teve de reconquistar o reino de seu pai, Cosroes II (morto pelo agente persa Anaces), que havia sido tomado pelos Sassânidas. Com a ajuda de Diocleciano, retomou a Armênia e iniciou seu reinado, em 287,

passando a perseguir os cristãos pelo mesmo motivo que os imperadores romanos: perturbação da paz social. Numa cerimônia oficial, obrigou todos os seus oficiais a prestarem culto aos deuses, ao que seu primeiro-secretário, Gregório, declara-se cristão e recusa-se. A fúria de Tirídates é exacerbada quando lhe é trazida à atenção que Gregório é filho de Anaces, o assassino de seu pai. Gregório é encarcerado. Treze anos depois, um grupo de virgens refugia-se da perseguição de Diocleciano na Armênia. Sabendo da beleza rara de uma delas, Ripsima, Tirídates quer tomá-la por esposa. Como ela o recusa, ordena a execução de todas elas. Após isso, uma maldição semelhante à de Nabucodonosor cai sobre Tirídates, passando, então, a viver como um javali selvagem na floresta. Sua irmã, Cosroviductes, pede que o encarcerado Gregório interceda diante de Deus por Tirídates. Imediatamente após a intercessão, Tirídates é curado, converte-se, e declara a Armênia oficialmente cristã. Assim, o filho do assassinado e o filho do assassino tornam-se, respectivamente, o primeiro rei cristão armênio e o primeiro *Catholicos* da Armênia cristianizada. Hoje, há igrejas na Armênia em homenagem a S. Gregório, o Iluminador, a Sta. Ripsima Mártir e a Sta. Gayane Mártir, a líder do grupo das virgens executadas. Para mais, ver “História dos armênios”, de Agatângelo (ed. Robert W. Thomson, State University of New York Press, 1974). [N. do T.]

[806] Neto de Tirídates III. [N. do T.]

[807] Fowden, “Peoples of the Eastern Frontier”, p. 391-92.

[808] Barnes, “Constantine and the Christians”, p. 136.

[809] Dorries (*Constantine the Great*, p. 128-29) compreende corretamente o tom, ao descrevê-lo como “evangelístico” e uma oferta de “irmandade”.

[810] Hermann Dorries, *Constantine and Religious Liberty*, trad. Roland Bainton (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1960).

[811] Panegírico 6.7.3. In: *In Praise of Later Roman Emperors*, org. e trad. Nixon and Rodgers, p. 351. Nazário refere-se a Deus como *summa illa maiestas* (16.1) e *benigna maiestas* (19.2). N. do T.: “aquela suma majestade” e “majestade benigna”, respectivamente.

[812] Panegírico 4.18.1, in *ibid.*, p. 363.

[813] Eusébio, *Oração* 5.

[814] *Ibid.*, 2.

[815] *Ibid.*, 3.

[816] *Ibid.*, 5.

[817] John Howard Yoder, *The Priestly Kingdom: Social Ethics as Gospel* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1984), p. 82-83, 145.

[818] John Howard Yoder, *Christian Attitudes to War, Peace and Revolution*, org. Theodore J. Koontz e Andy Alexis-Baker (Grand Rapids: Brazos, 2009), p. 58. Isso é verdade apenas no sentido trivial de que o Evangelho não contém um “espelho para magistrados”.

[819] Eusébio, *Vida* 1.46; ver comentários em Eusebius, *Life*, org. e trad. Cameron e Hall, p. 222.

[820] Eusébio, *Vida* 2.12; 4.19-20.

[821] *Ibid.*, 4.16, 21.

[822] *Ibid.*, 4.5-7; ver edição de Cameron e Hall, p. 311-13, para o pano de fundo.

[823] Ver também *ibid.*, 2.28, onde Constantino fala ao povo da Palestina que ele “baniu e eliminou completamente todo o mal”. Isso soa arrogante, mas ele alega não ser nada mais além um instrumento de Deus que, “pela ajuda do poder divino”, convoca todas as nações a se colocarem sob as “leis sagradas de Deus”.

[824] Thomas Heilke, “Yoder’s Idea of Constantinianism: An Analytical Framework Toward Conversation”, in *A Mind Patient and Untamed: Assessing John Howard Yoder’s Contributions to Theology, Ethics and Peacemaking*, org. Ben C. Ollenburger e Gayle Gerber Koontz (Telford, Penn.: Cascadia, 2004), p. 89-125. Segundo Yoder, os cristãos primitivos acreditavam que a “criação” e suas instituições, o que incluía o Estado, estavam subordinadas à ordem da redenção, no entanto, após Constantino, isso foi revertido: a vida cristã tornou-se uma questão de se submeter aos padrões internos a instituições criadas. A crítica de Heilke inverte a crítica padrão de Yoder: sua queixa é que os escritores cristãos após Constantino subordinaram a ordem da criação à ordem da redenção.

[825] Essa é, outra vez, uma das formulações de Yoder da “heresia do constantiniano”. Ele diz que, para a Bíblia, o “significado da história sempre foi levado adiante pelo povo de Deus enquanto povo, enquanto comunidade” (*Priestly Kingdom*, p. 138). Embora seja verdade em certo sentido, esse conceito negligencia o papel central da representação na Escritura: a história do Reino Davídico é a história do povo porque o rei davídico pessoalmente incorpora o filho de Jeová, Israel (cf. Êxodo 4.23; Peter J. Leithart, *A Son to Me: An Exposition of 1 and 2 Samuel* [Moscow, Ida.: Canon, 2003]). Além disso, embora a Escritura inclua relatos de patriarcas e viúvas moabitas, ela também inclui 1 e 2 Reis e 1 e 2ª Crônicas, contando a história da monarquia duas vezes! Não há 1 e 2 Plebe.

[826] Robert L. Wilken, *The Myth of Christian Beginnings* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1970), p. 57-59.

[827] Citado em Marc Mastrangelo, *The Roman Self in Late Antiquity: Prudentius and the Poetics of the Soul* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2008), p. 56.

[828] Citado em *ibid.*, p. 54.

[829] *Ibid.*, p. 116.

[830] Agostinho, *Cidade de Deus*, Volume I, 2ª edição (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996), p. 541-542 (Livro V, Cap. XXIV). Tradução de J. Dias Pereira.

[831] Milhares de livros têm sido publicados sobre o tema do império, inclusive, muitos em anos recentes. Teólogos e estudiosos bíblicos têm entrado na briga. Ver, por exemplo, Avram, Wesed.,

Anxious About Empire: Theological Essays on the New Global Realities (Grand Rapids: Brazos, 2004); Richard A. Horsley, org., *Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society* (Harrisburg, Penn.: Trinity Press International, 1997), *Jesus and Empire: The Kingdom of God and the New World Disorder* (Minneapolis: Fortress, 2003) e *In the Shadow of Empire: Reclaiming the Bible as a History of Faithful Resistance* (Louisville, Ky.: Westminster John Knox, 2008); Bruce Elli Benson e Peter Goodwin Heltzel, org., *Evangelicals and Empire: Christian Alternatives to the Political Status Quo* (Grand Rapids: Brazos, 2008); John Dominic Crossan, *God and Empire: Jesus Against Rome, Then and Now* (San Francisco: Harper, 2007). No debate mais amplo, as obras de Noam Chomsky ocupam um grande lugar; ver também as várias obras de Chalmers Johnson e Andrew Bacevich. Os artigos de Yale Ferguson, “Along the Imperial Continuum: Varieties of Empire”, ensaio apresentado na American Political Science Association, 2007, e de Alexander Motyl, “Is Everything Empire? Is Empire Everything?”, *Comparative Politics* 39 (2006), também são representativos do debate dentro da academia da ciência política.

[832] John Howard Yoder, *The Original Revolution: Essays on Christian Pacifism* (Scottsdale, Penn.: Herald, 2003 [1971]), p. 68.

[833] Yoder escreveu seus livros antes da atual obsessão com o tema do império, portanto, ele raramente trata do assunto de forma direta.

[834] Tertuliano, *A idolatria* 19. No original latino: *non potest una anima duobus deberi, deo et Caesari*.

[835] Yoder, *Christian Attitudes*, p. 49.

[836] *Ibid.*, p. 49-51.

[837] *Ibid.*, p. 53-54.

[838] Eu examino algumas dessas preocupações teológicas e éticas no capítulo final, mas me será impossível, mesmo lá, lidar completamente com as preocupações de Yoder, especialmente a questão do pacifismo.

[839] Apesar de Yoder alegar mais do que pode provar nas questões históricas, seu tratamento cuidadoso e minuciosamente ético do assunto é muito desafiador para pensadores da guerra justa. Ver John Howard Yoder, *When War Is Unjust: Being Honest in Just-War Thinking* (Eugene, Ore.: Wipf and Stock, 2001 [1996]).

[840] Justino, *Diálogo com Trifão* 110. Tradução da Editora Paulus.

[841] Justino, *I Apologia*. Tradução da Editora Paulus.

[842] Yoder argumenta em muitos lugares que o problema básico do constantiniano é sua eclesiologia e escatologia. Ainda assim, o pacifismo assoma em grande parte de sua análise da história da igreja, conseqüentemente, do constantiniano. Sem pressupostos pacifistas, desmorona boa parte do edifício de Yoder. Yoder descreve o constantiniano em parte como a crença de que “o imperador romano e o Deus deles eram aliados” (John Howard Yoder, *The War*

of the Lamb: The Ethics of Nonviolence and Peacemaking, org. Glen Stassen et. al. [Grand Rapids: Brazos, 2009], p. 45). Mas como Yoder poderia saber que esse *não* é o caso? O pressuposto aparente é que, em sua ética pacifista, seria impossível para um governante político ser um “aliado” de Deus. Talvez seja melhor dizer que as visões da igreja sobreguerra e paz, supostamente em alteração, são, para Yoder, o principal *sintoma* da apostasia da igreja

[843] *Ibid.*, p. 204, n. 10.

[844] John Helgeland, “Christians and the Roman Army from Marcus Aurelius to Constantine”, *ANRW* 2.23.1 (1979): 764-65.

[845] Yoder, *War of the Lamb*, p. 45.

[846] Novamente, as premissas acerca do pacifismo moldam a resposta. Se tomarmos o Sermão do Monte como um manifesto pacifista, então, claro, Ambrósio, Agostinho e outros formuladores da teoria cristã da “guerra justa” abandonaram o Sermão do Monte. No entanto, se o Sermão do Monte não implica pacifismo, então a avaliação dos teólogos posteriores a Constantino será muito diferente.

[847] James Jordan regularmente ressalta isso em muitos contextos diferentes.

[848] Ver o resumo da pesquisa de David G. Hunter, “A Decade of Research on Early Christian Military Service”, *Religious Studies Review* 18, no. 2 (1992): 87-94. Na página 93 ele conclui que a pesquisa recente mostra que “os esforços de cristãos para participar no esforço de guerra por uma causa ‘justa’ [...] está em continuidade fundamental com pelo menos um ramo da tradição pré-constantiniana”.

[849] Citado em Roland Bainton, *Christian Attitudes Toward War and Peace: A Historical Survey and Critical Re-evaluation* (Nashville: Abingdon, 1960), p. 72. N. do T.: Atenágoras de Atenas (c. 133-190), filósofo e apologeta cristão, escreveu *Legatio pro Christianis* (“apelo em favor dos cristãos”) ao imperador Marco Aurélio.

[850] Tertuliano, *Apologia* 38. N. do T.: Montanismo foi um movimento do final do século II cujo nome vem de Montano, seu fundador. Com grande foco numa ética pessoal conservadora e revelações proféticas pelo suposto mover espontâneo do Espírito Santo, muitos já traçaram paralelos entre o montanismo e os movimentos pentecostais e carismáticos. Eusébio referencia Montano como um recém-convertido, “um noviço que falava coisas estranhas” (*História Eclesiástica* 5.16.7). Condenados por heresia em diversos sínodos locais, ainda se viam remanescentes pouco significativos de montanistas na Ásia Menor, nos séculos VII e VIII.

[851] Orígenes, *Contra Celsum* 4.70.

[852] John Howard Yoder (*For the Nations: Essays Public and Evangelical* [Grand Rapids: Eerdmans, 1997], p. 70, n. 46) admite que “os cristãos participaram, de certo modo, do exército romano”, acertadamente acrescentando que “nós sabemos disso apenas pelas bocas daqueles que achavam que não deveriam participar, não havendo como sabermos quantos eles eram e

quais eram suas funções”. Ainda assim, de algum modo, conforme ele mesmo acresce na mesma frase, sabe que aqueles que participavam do exército não eram motivados por “quaisquer visões teocráticas responsáveis por tomar o domínio da história ou por controlar o domínio do império”. Antes, eles participaram apenas “em tempos de paz” porque “o trabalho era fácil e a remuneração era generosa”, não tomando eles muito tempo com “muita análise moral”. Este último ponto pode bem ser verdade, mas os comentários de Yoder são pura especulação. Ver também Yoder, *Christian Attitudes to War, Peace and Revolution*, p. 47.

[853] Bainton, *Christian Attitudes Toward War and Peace*, p. 68. Para mais sobre cristãos no exército romano, ver Arthur Darby Nock, “The Roman Army and the Roman Religious Year”, *Harvard Theological Review* 45, no. 4 (1952): 223-29.

[854] Eusébio, *História Eclesiástica* 5.5.1-2; ver Bainton, *Christian Attitudes Toward War and Peace*, p. 157. Interessantemente, Tertuliano também conhece essa história. Este é, possivelmente, o mesmo evento contado no capítulo 2, quando Dião Cássio conta a história sem referência aos cristãos. Se esse incidente ocorreu ou não, é pouco relevante. Helgeland nota que “deve ter tido cristãos alistados o suficiente” para que o uso cristão da história fosse plausível (“Christians and the Roman Army from Marcus Aurelius”, p. 796).

[855] Bainton, *Christian Attitudes Toward War and Peace*, p. 68.

[856] *Ibid.*, p. 69-70.

[857] *Ibid.*, p. 152.

[858] Stephen Gero, “*Miles Gloriosus*: Christians and Military Service according to Tertullian”, *Church History* 39 (1970): 292, chama-os de “termos militares técnicos”.

[859] Tertuliano, *Apologia* 37.

[860] Tertuliano, *De corona militis* 11.

[861] Hunter, “Decade of Research”, p. 93.

[862] Este parágrafo inteiro está em dívida com Gero, “*Miles Gloriosus*”, esp. p. 289-91. O resumo da “domesticação” do exército está na p. 290.

[863] A pintura de Saraceni tem a armadura e armas descartadas próximas ao santo moribundo.

[864] Também chamada de *Legenda Áurea*, coletânea de narrativas hagiográficas reunidas no século XIII. [N. do T.]

[865] O texto em inglês está disponível em: www.fordham.edu/halsall/basis/goldenlegend/Golden Legend-Volume2.htm#Sebastian.

[866] Eusebius *História Eclesiástica* 9.8.2-4.

[867] Bainton, *Christian Attitudes Toward War and Peace*, p. 70. Bainton resume a evidência de que se dispõe até a época de Constantino: “Até a década de 170 d.C. não dispomos de nenhuma evidência; a partir daí, porém, as referências a soldados cristãos aumentam. Os números não podem ser computados. A maior objeção ao serviço militar parece ter acontecido no Oriente

Helênico. Os cristãos do norte da África estavam divididos. A igreja romana do final do século II e início do século III não proibia epitáfios que registrassem uma profissão militar. A fronteira oriental é reveladora da mais extensa participação cristã em atividades bélicas, embora, por outro lado, encontremos ali também um protesto contra ações militares, feito grupos ligados a ideais monásticos e ascéticos” (p. 71-72). Sobre Edessa, ver também L. W. Barnard, “The Origins and Emergence of the Church in Edessa During the First Two Centuries A.D.”, *Vigiliae Christianae* 22, no. 3 (1968).

[868] John Howard Yoder, *The Politics of Jesus* (Grand Rapids: Eerdmans, 1972), p. 206-7.

[869] Oliver O’Donovan, *The Desire of Nations: Rediscovering the Roots of Political Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), p. 152.

[870] NComuna francesa na Borgonha-Franco-Condado, no centro-leste da França. Em tempos romanos, era chamada de Augustoduno. [N. do T.]

[871] John Helgeland, “Christians and the Roman Army, A.D. 173-337”, *Church History* 43, no. 2 (1974): 162. Bainton (*Christian Attitudes Toward War and Peace*, p. 79) reconhece que cristãos serviram nesse destacamento do exército romano.

[872] Helgeland, “Christians and the Roman Army from Marcus Aurelius,” p. 793-94.

[873] Sobre a violência cristã no período posterior a Constantino, ver Gaddis, Michael. *There Is No Crime for Those Who Have Christ: Religious Violence in the Christian Roman Empire* (Berkeley: University of California Press, 2005); a citação de Teodósio está na p. 208. K. A. Harl (“Sacrifice and Pagan Belief in Fifth- and Sixth-Century Byzantium”, *Past and Present* 128 [1990]: 21) menciona a destruição dos altares no Oriente como um elemento-chave para o declínio do paganismo.

[874] Obrigado a meu colega, Tim Griffith, pela ajuda em traduzir a expressão de Tertuliano: “omnem postea militem, in Petro exarmando, discinxit”. N. do T.: Manteve-se a nota de rodapé do autor; no entanto, para traduzir o excerto de Tertuliano com mais fluidez ao português, recorreu-se à tradução francesa publicada em 1852 do teólogo francês A. E. Génoude (1792-1849).

[875] Tertuliano, *A idolatria* 19.

[876] Tertuliano, *O vestido das mulheres* 11.

[877] Orígenes, *Contra Celsum* 8.73.

[878] Helgeland, “Christians and the Roman Army from Marcus Aurelius”, p. 817.

[879] Em adição a meu resumo no capítulo 2, ver Elizabeth DePalma Digeser, *The Making of a Christian Empire: Lactantius and Rome* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2000).

[880] Helgeland, “Christians and the Roman Army, a.d. 173-337”, p. 151.

[881] *Ibid.*, p. 152.

[882] Tertuliano, *A idolatria* 19.

[883] Ibid. 23.

[884] Gero (“*Miles Gloriosus*”, p. 298) coloca a coisa vividamente, até mesmo discriminatoriamente: “A igreja do Norte da África não podia vender sua alma, por assim dizer, a Constantino, pois ela já a havia vendido muito antes a Sétimo Severo e a Caracala”.

[885] Esta é a opinião de James J. Megivern, “Early Christianity and Military Service”, *Perspectives on Religious Studies* 12, no. 3 (1985): 181.

[886] Lactâncio, *Institutas Divinas* 6.20.15-16.

[887] A passagem é citada em Louis J. Swift, *The Early Fathers on War and Military Service*, Message of the Fathers of the Church, 19 (Wilmington, Del.: Michael Glazier, 1983), p. 67-68. Ver também Gregory M. Riechberg, *The Ethics of War*, org. Henrik Sye e Endre Begby (Oxford: Wiley-Blackwell, 2006), p. 66. É talvez revelador que Yoder (*Christian Attitudes*, p. 54-55) cita a passagem “pacifista”, mas não a dedicação.

[888] Lactâncio, *Morte* 52. A passagem sobre coragem pode ser encontrada em sua *Epítome*, citada em Swift, *Early Fathers on War and Military Service*, p. 65.

[889] Helgeland, “Christians and the Roman Army from Marcus Aurelius”, p. 815-16.

[890] Sobre Elvira e seus cânones, ver H. A. Drake, *Constantine and the Bishops: The Politics of Intolerance* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2000), p. 223-25. O duúnviro normalmente se refere a uma aliança de dois magistrados.

[891] Arles VII, in Migne, *PL*, 84; Elvira LVI, in Migne, *PL*, 84.

[892] Hermann Dorries, *Constantine the Great*, trad. Roland Bainton (Nova Iorque: Harper Torchbooks, 1972), p. 112.

[893] Ibid., p. 113; a interpretação que Dorries faz dos cânones não é endossada por Bainton, *Christian Attitudes Toward War and Peace*, p. 81. Yoder, *Christian Attitudes to War, Peace and Revolution*, org. Theodore J. Koontz e Andy Alexis-Baker (Grand Rapids: Brazos, 2009), p. 50-51, diz que essa “espada” não é uma espada de luta, mas uma espada “cerimonial” que simboliza “status administrativo”.

[894] Sulpício Severo, *Vita Martini* 4. N. do T.: Sulpício Severo (c. 363 – c. 425), escritor cristão oriundo da Aquitânia, França, e conhecido por sua *Chronica*, ou “História Sacra”, que conta a história da criação até seu tempo e pela *Vita Martini*, ou “Vida de São Martinho”, biografia de Martinho. Martinho de Tours (316-397), soldado cristão e, depois, bispo. Morreu aos 81 anos e foi sepultado a 11 de novembro. Lutero, nascido em 10 de novembro de 1483, recebeu o nome de Martinho por ter sido batizado no dia seguinte, 11 de novembro, dia da festa litúrgica de S. Martinho.

[895] Basílio, *Epístolas* 188, 13.

N. do T.: Basílio de Cesareia (329/330-379), bispo de Cesareia e grande apologeta contra o arianismo, condenado no Concílio de Niceia (325), e o apolinarianismo, condenado no Concílio

de Constantinopla (381), seu legado consiste não apenas em importantes obras, mas também sua influência sobre liturgia e vida monástica.

[896] Atanásio, citado em Dorries, *Constantine the Great*, p. 114.

[897] Essa caracterização do “assassinato” cometido por Moisés contra o egípcio vem do primeiro mártir, Estêvão (Atos 7.24). Sobre Ambrósio, ver Louis J. Swift, “St. Ambrose on Violence and War”, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 101 (1970).

[898] Ambrósio, *De officiis* 1.35, citado em Swift, “St. Ambrose on Violence and War”, p. 537.

[899] Swift, “St. Ambrose on Violence and War”, p. 538.

[900] É o argumento de R. A. Markus, “St. Augustine’s Views of the ‘Just War’”, In *The Church and War*, org. W. J. Shiels (Oxford: Blackwell, 1983), conforme resumido em Hunter, “Decade of Research”, p. 89. A relativização das lealdades políticas é um grande tema no *Saeculum*, de Markus, e será abordado no capítulo seguinte.

[901] Agostinho, “On the Lord’s Sermon”, citado em Swift, *Early Fathers on War and Military Service*, p. 124-25.

[902] Agostinho, Carta 138, citado em Swift, *Early Fathers on War and Military Service*, p. 122. Enfatizar esse ponto é uma das importantes conquistas de Daniel Bell, *Just War as Christian Discipleship: Recentering the Tradition in the Church rather than the State* (Grand Rapids: Brazos, 2009).

[903] Carta aberta de Tertuliano a Scapula, procônsul da África, que havia começado a perseguir cristãos em algum momento após 14 de agosto de 212 (faz-se referência a um eclipse em Útica no capítulo III). Tertuliano recorda o procônsul do destino que sobreveio a outros perseguidores, mas não como ameaça; antes, porque os cristãos amam os que os odeiam e não querem ver o juízo de Deus cair sobre seus piores inimigos. O excerto vem do capítulo II. [N. do T.]

[904] Yoder diz que “há amplo reconhecimento de que os cristãos dos dois primeiros séculos eram pacifistas ou, pelo menos, o eram a maioria de seus mestres mais bem articulados de cujos registros ainda dispomos” (John Howard Yoder, *For the Nations: Essays Evangelical and Public* [Grand Rapids: Eerdmans, 1997], p. 68). A segunda formulação é mais correta, mas ela nega a declaração inicial. Nós temos registros de apenas um pequeno punhado de líderes bem articulados. Se a única evidência vem de um pequeno número de “líderes bem articulados” cujos escritos providencialmente sobreviveram, então simplesmente não temos como saber se “os cristãos dos dois primeiros séculos eram pacifistas”.

[905] Tertuliano, *Apologia* 25; aqui, estou usando a tradução encontrada em Mark A. Burrows, “Christians in the Roman Forum: Tertullian and the Apologetic Use of History”, *Vigiliae Christianae* 42, no. 3 (1988): 223 [tradução para o português de José Fernandes Vidal]. Obrigado a David Rankin pela referência. Tertuliano provavelmente tira isso de Minúcio Félix: “quidquid Romani tenent colunt possident audaciae praeda est: templa omnia de manubiis, id est re ruinis

urbium, de spoliis deorum, de caedibus sacerdotum” (citado em R. P. C. Hanson, “The Christian Attitude to Pagan Religions up to the Time of Constantine the Great”, *ANRW* 23 [1980]: 932). N. do T.: Marco Minúcio Félix (? - 260), advogado e apologista latino do cristianismo, hoje é conhecido quase que exclusivamente por sua obra *Otávio*, que é um diálogo entre um cristão (Otávio Januário) e um pagão (Cecílio Natal), que é de onde se retira o excerto latino da nota de rodapé do autor, que, traduzido ao português, quer dizer: “tudo o que os romanos possuem, veneram, ou possuirão é pilhagem de arrogância; todos os seus templos são construídos pelo saque, ou seja, da ruína das cidades, do espólio dos deuses, do abate de sacerdotes”.

[906] Tertuliano, *Ad Scapulam* 2.

[907] Como um procônsul disse a um grupo de cristãos condenados: *Et nos religiosi sumus et simplex est religio nostra, et iuramus per genium domini nostri imperatoris et pro salute eius supplicamus*. N. do T.: “Nós também somos religiosos e nossa religião é simples: juramos pelo espírito (*genium*) de nosso senhor, o imperador, e por sua saúde sacrificamos (*supplicamus*).” Frase dita pelo procônsul Públio Vigélio Saturnino, senador sob Marco Aurélio e presidente da condenação dos mártires de Cílio (ou Escílís), correspondente à atual Kasserine, na Tunísia. O auto do julgamento, ocorrido provavelmente em 180 d.C., é uma dos primeiros registros cristãos em latim. Saturnino oferece aos doze cristãos um período de 30 dias para repensarem sua posição de não sacrificar ao imperador. Como se recusassem, ele lhes disse que morreriam se não mudassem de ideia. Os cristãos responderam: “Graças a Deus”. Foram, então, decapitados. Seus nomes eram Esperado, Narzalo, Citino, Ventúrio, Félix, Aquilino, Letancio, Genara, Generosa, Vestina, Donata e Segunda. O registro chama-se *Atos dos mártires cilitanos*.

[908] Yoder menciona que Orígenes alega ser mais útil a César com suas orações do que com sua espada, mas Yoder vê isso como um sinal de uma crescente identificação com o mundo. Ele não menciona que Tertuliano diz praticamente a mesma coisa (John Howard Yoder, *Christian Attitudes to War, Peace and Revelation*, org. Theodore J. Koontz e Andy Alexis-Baker [Grand Rapids: Brazos, 2009], p. 50).

[909] W. H. C. Frend, resenha de *Tertullian und das Romische Reich*, de Richard Klein, *Classical Review*, n.s. 20, no. 1 (1970): 47.

[910] Isso resume o argumento de Burrows, “Christians in the Roman Forum”.

[911] Hermann Dorries, *Constantine the Great*, trad. Roland Bainton (Nova Iorque: Harper Torchbooks, 1972).

[912] Para um breve rascunho sobre o contexto dessa reclamação, ver W. H. C. Frend, revisão de *Il Christianesimo e Roma*, de Marta Sordi, *Classical Review*, n.s. 17, no. 2 (1967): 196. N. do T.: Melitão de Sardes (?-180), grande autoridade do cristianismo primitivo, foi bispo de Sardes, uma das sete igrejas da Ásia (Ásia Menor, província romana na Anatólia, atual Turquia) mencionadas

em Apocalipse 3. Sua relação do cânon do Antigo Testamento é, provavelmente, uma das mais antigas da igreja e pode ser conferida em Eusébio, *História Eclesiástica* 4.26.14.

[913] Melitão de Sardes, citado em Eusébio, *História Eclesiástica* 4.26.

[914] Ibid.

[915] R. A. Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of Augustine* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), p. 53. Charles Mayo Collier, “A Nonviolent Augustinianism? History and Politics in the Theologies of St. Augustine and John Howard Yoder” (Dissertação Ph.D., Duke University, 2008), p. 91, chama isso de “a desaprovação de Constantino” da parte de Agostinho, mas é um exagero. Em vez disso, Agostinho *relativizou* Constantino, o qual possui um papel muito pequeno em *Cidade de Deus*, e cuja conversão, para Agostinho, não marca o início de uma nova época. Robert L. Wilken, *John Chrysostom and the Jews: Rhetoric and Reality in the Late 4th Century* (Eugene, Ore.: Wipf and Stock, 1983), p. 129, escreve que, no tempo de João Crisóstomo, a euforia eusebiana havia sido substituída pela “memória de bispos ortodoxos definhando no exílio, de um imperador oferecendo sacrifícios nas cidades do Oriente [Juliano], de leis proibindo cristãos de ensinarem literatura nas escolas, de engenhosos e agressivos arianos atacando os decretos nicenos”.

[916] Collier (“Nonviolent Augustinianism”) concorda, referindo-se às “críticas historicamente imprecisas” de Yoder acompanhadas de expressões ocasionais de “gratidão condescendente”. Pelo menos Agostinho recebe alguma gratidão; Constantino não recebe nenhuma.

[917] John Howard Yoder, *The Original Revolution: Essays on Christian Pacifism* (Scottsdale, Penn.: Herald, 2003 [1971]), p. 66.

[918] Agostinho, *Cidade de Deus* XX.VII.

[919] Yoder, *Christian Attitudes*, p. 60-65.

[920] Do latim: “Toma e lê”. A expressão vem de outra obra de Agostinho, *Confissões*. No capítulo XII, sobre sua conversão, Agostinho chora e suplica a Deus perguntando-lhe quando ele poria fim às torpezas de sua vida devassa. Nesse momento, Agostinho escuta uma criança vizinha cantando *tolle lege*. Ele para de chorar e entende que Deus lhe mandava ler o livro. Correu para o aposento onde estava o livro do apóstolo (Romanos), abriu e leu a primeira coisa que encontrou: “Andemos dignamente, como em pleno dia, não em orgias e bebedices, não em impudicícias e dissoluções, não em contendas e ciúmes; mas revesti-vos do Senhor Jesus Cristo e nada disponhais para a carne no tocante às suas concupiscências” (Rm 13.13-14). Após essa experiência, correram ele e Alípio, seu amigo que o acompanhava, para contar da conversão a Mônica, sua piedosa mãe. Agostinho e Alípio abandonam o maniqueísmo pelo cristianismo e, futuramente, aquele vira o bispo de Hipona e este o bispo de Tagaste. [N. do T.]

[921] Markus, *Saeculum* 54.

[922] Agostinho, *Cidade de Deus* I.XXXVI.

[923] *Ibid.*, 1.30.

[924] Thomas Heilke, “Yoder’s Idea of Constantinianism: An Analytical Framework Toward Conversion”, in *A Mind Patient and Untamed: Assessing John Howard Yoder’s Contributions to Theology, Ethics and Peacemaking* (Telford, Penn.: Cascadia, 2004), p. 96.

[925] Heilke está citando de John Howard Yoder, *The Royal Priesthood: Essays Ecclesiological and Ecumenical*, org. Michael G. Cartwright (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), p. 259. Em outro lugar, Yoder diz que o cristianismo constantiniano identificou a missão da igreja com a expansão do império, considerou aqueles fora do império como um “desafio” e simplesmente “desconsiderou” o mundo fora do império romano (John Howard Yoder, *The Priestly Kingdom: Social Ethics as Gospel* [Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1984], p. 137 e 143). N. do T.: Nestorianismo, heresia oriental do século V que separa as naturezas humanas e divinas de Cristo (em vez de apenas distingui-las, que é a posição ortodoxa da *união hipostática*), o que levou Nestório, formulador da heresia, a negar o título de *Theotokos* (Mãe de Deus) a Maria, mãe de Nosso Senhor. Monofisitismo, heresia oriental que surge também no século V como reação ao nestorianismo e afirma que Nosso Senhor possui apenas uma natureza: a divina.

[926] Heilke, “Yoder’s Idea”.

[927] Yoder também alega que “não havia mais forasteiros para converter” após o século V porque o mundo já havia sido declarado cristão “por édito imperial” (John Howard Yoder, *Body Politics: Five Practices of the Christian Community Before the Watching World* [Scottsdale, Penn.: Herald, 2001], p. 32).

[928] A Basílica do Santo Sepulcro, em Jerusalém, sobre o monte Calvário. [N. do T.]

[929] Elizabeth Key Fowden, “Constantine and the Peoples of the Eastern Frontier”, in *The Cambridge Companion to the Age of Constantine*, org. Noel Lenski (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), p. 361-62. O autor E.A. Thompson alega que a missão de Úfilas era ser o bispo dos “prisioneiros romanos ou seus descendentes” que viviam na Gótia (E. A. Thompson, “Christianity and the Northern Barbarians”, in *The Conflict Between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, org. Arnaldo Momigliano [Oxford: Clarendon, 1963], p. 63. N. do T.: Úfilas (311-383), bispo godo que traduziu a Bíblia do grego para a língua gótica, levando-o a criar o alfabeto gótico. Os fragmentos que sobrevivem de seu trabalho, chamado *Código Argênteo* ou *Bíblia de Prata*, encontram-se na Univerdade de Uppsala, Suécia. Escreveram sobre sua vida Teodoreto de Cirro, Sozômeno, Sócrates Escolático e Filostórgio — em suas respectivas *Histórias Eclesiásticas* — além de Auxêncio de Dorostoro, pupilo de Úfilas, em sua *Carta de Auxêncio*.

[930] Não confundir com a Ibéria relativa à Península Ibérica (Portugal e Espanha). Tanto esta quanto a região do Cáucaso nas cercanias da Geórgia receberam o mesmo nome dos gregos antigos: Ibéria. Não parece ser mais que uma coincidência linguística, pois o único que há em

comum entre os dois era estarem nos extremos oriental e ocidental do *oikouméne* (o mundo conhecido). [N. do T.]

[931] Império fundado por volta de 100 d.C., apesar de a região ser habitada há milhares de anos. Segundo Teodoreto, o rei Ezana é convertido ao cristianismo por Frumêncio de Tiro, primeiro bispo de Axum, em 330. Após a conversão de Ezana, teria havido aproximações com o Egito (então cristão) e Constantinopla. [N. do T.]

[932] Fowden, “Constantine and the Peoples”, p. 385-86; A. H. M. Jones, *Constantine and the Conversion of Europe* (Toronto: University of Toronto Press, 1978), p. 170-72.

[933] Fowden, “Constantine and the Peoples”, p. 392.

[934] A conversão por meio desses canais “normais” era, muito provavelmente, bastante comum no início da história da igreja. A tese de Yoder parece presumir um estilo de conversão semelhante às cruzadas de Billy Graham ou do modelo de missões de Hudson Taylor. Para um relato estimulante, mas admitidamente especulativo, da difusão do cristianismo primitivo, ver Rodney Stark, *The Rise of Christianity* (San Francisco: Harper, 1997).

[935] Thompson, “Christianity and the Northern Barbarians”, p. 60, 66.

[936] *Ibid.*, p. 78.

[937] *Ibid.*, p. 72.

[938] Conferir as cartas de Gregório a Agostinho.

[939] Sobre tudo isso, ver Richard Fletcher, *The Barbarian Conversion: From Paganism to Christianity* (Nova Iorque: Henry Holt, 1997).

[940] O termo vem de Fletcher.

[941] Geza Alföldy, *The Social History of Rome*, trad. David Braund e Frank Pollock (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1988).

[942] Arnaldo Momigliano, “Christianity and the Decline of the Roman Empire”, in *The Conflict Between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, org. Arnaldo Momigliano (Oxford: Clarendon, 1963).

[943] Este é o argumento de Garth Fowden, *Empire to Commonwealth: Consequences of Monotheism in Late Antiquity* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1993).

[944] Yoder, *For the Nations*, p. 66-69.

[945] *Ibid.*, p. 66.

[946] *Ibid.*, p. 58-59. N. do T.: *Galuth* (hebraico): exílio, diáspora, dispersão. Moral Peripatética (grego: περιπατητικός): literalmente, “ambulante” ou “itinerante”. Referência a ensinar enquanto se caminha (cf. Dt 6.7). Semelhantemente (mas não correlatamente), Aristóteles fundou a *Escola Peripatética*, no século IV a.C. Os mestres davam preleções ao caminhar, ao ar livre, etc. *Halakah* (hebraico: הלכה; port.: “Halacá”): literalmente, “caminho”, mas conota a Lei Judaica, o caminho que deve ser seguido para se ter um vida boa e piedosa (e.g., Êxodo 18.20).

[947] *Ibid.*, p. 59.

[948] *Ibid.*, p. 71.

[949] *Ibid.*, p. 57.

[950] *Ibid.*, p. 63-64. Ele faz a estranha declaração de que “uma coisa que jamais ocorreria aos judeus na Babilônia seria tentar eliminar a distância entre seu próprio mundo linguístico e o de seus anfitriões, por meio de um movimento fundacionalista mental ou linguístico” e que eles “não procuraram nem buscaram construir uma base comum” (p. 73). Mas isso soa muito como a obra da vida de Fílon. De fato, Fílon foi além do fundacionalismo, alegorizando histórias bíblicas para as transformar em parábolas de virtude grega. É difícil ver como o judaísmo helenista (que é uma realidade, não obstante as qualificações necessárias) se encaixam na imagem de Yoder. N. do T.: Fílon de Alexandria (20 a.C - c. 50 d.C.), filósofo judeu-helenista que, contrário a interpretações literais do Antigo Testamento, mesclou práticas da exegese judaica com o estoicismo para interpretar o AT de modo alegórico a fim de harmonizá-lo com a filosofia grega.

[951] Yoder (*ibid.*, p. 75) está ciente da questão, mas apenas diz que “uma leitura justa do relato de Lucas em Atos 2 é compatível” com sua leitura de Gênesis.

[952] *Ibid.*, p. 74. Ele caracteriza Esdras como um livro cheio de “politicagem em favor de autorização imperial para reconstruir o templo” e diz que o título de “escriba” de Esdras significava “secretário de assuntos judaicos” para o imperador persa: “Era um título para uma posição de gabinete no império pagão” (p. 74, n. 57).

[953] *Ibid.*, p. 57.

[954] *Ibid.*, p. 76, n. 60.

[955] Mais profunda e amplamente, o relato de Yoder de um exílio sem retorno suscita a questão de vindicação, que abordarei no próximo capítulo.

[956] Yoder, *For the Nations*, p. 107. Ele acrescenta que “foi-se o tempo em que se podia ser tentado por qualquer esperança de sucesso”. Mas, poder-se-ia querer perguntar, quando é que o sucesso se tornou o critério para a ação cristã?

[957] *Atos do Bem-Aventurado Silvestre* 6-10, 16-17; In: *Constantine and Christendom*, trad. Mark Edwards (Liverpool: Liverpool University Press, 2003), p. 99-104, 112-13. Para uma discussão dos vários relatos do batismo de Constantino, ver Garth Fowden, “The Last Days of Constantine: Oppositional Versions and Their Influence”, *Journal of Roman Studies* 94 (1994): 153-68.

[958] Eusébio, *Vida* 4.61-64.

[959] Os neófitos se vestiam de branco (*in albis*), vestiduras estas que eram tiradas ao oitavo dia (*albis depositis*). Cf. Agostinho, Sermão 157 (*de tempore*). A tradição das vestes brancas vem de Apocalipse 7 e subsiste ainda hoje, de um modo outro, em todas as tradições cristãs e ramos do cristianismo, do Oriente ao Ocidente. [N. do T.]

[960] Eusébio, *Vida* 4.62.

[961] Preservado por Sócrates Escolástico; citado em H. A. Drake, *Constantine and the Bishops: The Politics of Intolerance* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2000), p. 269. N. do T.: Novacianismo, movimento do século III, durante a perseguição de Décio, liderado por Novaciano (ou Novato), teólogo da Ásia Menor (atual Turquia). O movimento distinguiu-se por não aceitar à comunhão os *lapsi*, cristãos que haviam sacrificado aos deuses para escapar da perseguição. Influências do movimento se viram pelos séculos seguintes, inclusive na figura do movimento donatista, que surgiu um século depois. Na ocasião do excerto, Constantino perguntou por que Acésio, bispo dos novacianos que havia comparecido ao Concílio de Niceia, não subscrevia ao Credo pelo bem da unidade da igreja, uma vez que ele não discordava da formulação Nicena. A resposta de Acésio foi que os novacianos criam que pecados mortais cometidos após o batismo implicavam excomunhão pelo resto da vida. A resposta de Constantino foi a referida tirada, que se encontra em Sócrates Escolástico, *História Eclesiástica* 1.10.4.

[962] Daniel H. Williams, “Constantine, Nicaea and the ‘Fall’ of the Church”, in *Christian Origins: Theology, Rhetoric and Community*, org. Lewis Ayres e S. Gareth Jones (Londres: Routledge, 1998), p. 119.

[963] *Ibid.*

[964] *Ibid.*, p. 120; a segunda citação é de Hoffmann.

[965] *Ibid.*, p. 123.

[966] *Ibid.*

[967] Esse parágrafo inteiro está em dívida com Gilbert Dagron, *Emperor and Priest: The Imperial Office in Byzantium*, trad. Jean Birrell (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), p. 282-86.

[968] *Ibid.*, p. 294-95.

[969] Lactâncio, *Morte* 1.

[970] Sobre o constantinianismo nos escritos de Yoder, ver John Howard Yoder, *The Priestly Kingdom: Social Ethics as Gospel* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1984) e John Howard Yoder, *The Royal Priesthood: Essays Ecclesiological and Ecumenical*, org. Michael G. Cartwright (Grand Rapids: Eerdmans, 1994). Para literatura secundária, ver Thomas Heilke, “Yoder’s Idea of Constantinianism: An Analytical Framework Toward Conversation”, in *A Mind Patient and Untamed: Assessing John Howard Yoder’s Contributions to Theology, Ethics and Peacemaking*, org. Ben C. Ollenburger e Gayle Koontz (Telford, Penn.: Cascadia, 2004), p. 89-125; Craig A. Carter, *The Politics of the Cross: The Theology and Social Ethics of John Howard Yoder* (Grand Rapids: Brazos, 2001) e *Rethinking Christ and Culture: A Post-Christendom Perspective* (Grand Rapids: Brazos, 2006); J. Alexander Sider, “‘To See History Doxologically’: History and Holiness in John Howard Yoder’s Ecclesiology” (Dissertação Ph.D., Duke University,

2004); “Constantinianism Before and After Nicaea: Issues in Reconstitutionist Historiography”, in *A Mind Patient and Untamed*, org. Ollenburger e Koontz; Gerald W. Schlabach, “Deuteronomic or Constantinian: What Is the Most Basic Problem for Christian Social Ethics?”, in *The Wisdom of the Cross: Essays in Honor of John Howard Yoder*, org. Stanley Hauerwas et al. (Eugene, Ore.: Wipf and Stock, 2005), p. 449-71.

[971] Yoder, *Priestly Kingdom*, 136.

[972] *Ibid.*

[973] *Ibid.*, p. 137, 139.

[974] John Howard Yoder, *The Politics of Jesus* (Grand Rapids: Eerdmans, 1972), cap. 8.

[975] Yoder, *Priestly Kingdom*, p. 136-37.

[976] *Ibid.*, p. 141.

[977] Carter, *Politics of the Cross*, p. 172. Carter resume a crítica escatológica de Yoder ao constantinianismo em oito pontos: (1) o imperador toma o lugar de Cristo e as pessoas se submetem a suas exigências, independentemente dos mandamentos de Jesus em contrário; (2) ao invés de uma escatológica dual de “já, ainda não”, o constantinianismo diz que o escaton já chegou na pessoa do governante; (3) o constantinianismo ou nega que os poderes são corruptos, ou se ajusta a estes, coopera e adequa-se a eles, chamando isso de “realismo”; (4) o reino é identificado com o império ou nação, com uma instituição ou construto humano; (5) a igreja se torna parte da cultura e um aspecto da sociedade; (6) como resultado, a igreja não é mais o sinal do reino ao mundo, em vez disso, conforma-se ao mundo; (7) o significado da história é carregado pelos poderosos, não pela igreja fraca e sofredora; e (8) o Estado se torna o portador dos propósitos de Deus na história, em vez de simplesmente uma instituição providenciadora de ordem para que a igreja leve adiante sua missão.

[978] Chales Mayo Collier, *A Nonviolent Augustinianism? History and Politics in the Theologies of St. Augustine and John Howard Yoder* (Dissertação Ph.D., Duke University, 2008).

[979] Citado em *ibid.*, p. 157-58

[980] Embora Collier me diga que “nada poderia estar mais distante da verdade”, ambas as suas respostas me deixam suspeito de que o tempo foi esquecido. O que Yoder identifica como constantinianismo é claramente uma entidade histórica, sempre inconstante e mudando; é uma heresia proteica. No entanto, a “comunidade que Jesus cria”, a comunidade fiel, ainda está na era apostólica. Seus contornos nunca mudam, seu status de minoria nunca muda, sua relação com o mundo nunca muda, apesar de o mundo estar claramente mudando, as demandas sobre ela nunca mudam, independentemente do contexto cultural em que se encontre. Yoder parece dizer isso claramente quando está chegando ao fim de *The Politics of Jesus*: “O que a cristandade medieval [...] tem em comum com o progressivismo pós-iluminista é justamente a *premissa de que a história nos levou para além do tempo do cristianismo primitivo*

e, dali, para fora da relevância do testemunho apostólico” sobre o significado da história (citado em *ibid.*, p. 140, n. 160; ênfase minha). Certamente que o testemunho apostólico é de altíssima relevância, mas, tão certamente quanto, “a história nos levou para além do tempo do cristianismo primitivo”. Yoder parece congelar o tempo no século I: a igreja da idade apostólica e da idade imediatamente posterior — a igreja da qual não temos virtualmente nenhum registro histórico — é a igreja insuperável, assim como o Jesus na cruz é o Jesus insuperável. N. do T.: Heresia “proteica” em referência a Proteu, uma deidade marinha, filho de Oceano e Tétis. Sua característica marcante era o poder de sempre mudar de forma.

[981] Ou, devo dizer, elas vão juntas somente sob premissas anabatistas pacifistas. Desse ângulo, a igreja *tem de cair* assim que ela permitir, sem protesto ou sanção, que seus membros portem armas. Contudo, se a posição pacifista não puder ser mantida, então, os dois elementos da tese de Yoder são separáveis. Mais abaixo, eu abordo, brevemente, a questão pacifista. Yoder usa a linguagem de “queda” em *Priestly Kingdom*, p. 209, n. 1; em todo o *The Jewish-Christian Schism Revisited*, org. Michael G. Cartwright e Peter Ochs (Grand Rapids: Eerdmans, 2003); *Royal Priesthood*, p. 58; e em muitos outros lugares.

[982] Juntas, as duas não podem evitar insinuar que a igreja convencional tem sido “apóstata” por quase 1700 anos. Em John Howard Yoder, *For the Nations: Essays Public and Evangelical* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), p. 70-71, ele diz que os pensadores ocidentais têm estado nas mãos da “univocalidade” desde Eusébio até Hegel. Isso é muito tempo para se estar nas mãos de qualquer coisa. Esse tipo de arroubo em alegações históricas deveria despertar o lado cético interno de quase todo mundo.

[983] Sider, “To See History Doxologically”, p. 136.

[984] *Ibid.*, p. 145; Timothy D. Barnes, “Constantine, Athanasius and the Christian Church”, in: *Constantine: History, Historiography and Legend*, org. Samuel Lieu e Dominic Montserrat (Londres: Routledge, 1998), p. 9.

[985] Michael J. Hollerich, “Religion and Politics in the Writings of Eusebius: Reassessing the First ‘Court Theologian’”, *Church History* 59, no. 3 (1990): 3.

[986] Sider, “To See History Doxologically”, p. 157.

[987] “Lenda” é o termo usado por Yoder; ele também usa “maior que a vida” para descrever tanto a mudança constantiniana quanto a jeremiana (Yoder, *For the Nations*, p. 8; citado em Sider, “To See History Doxologically”, p. 144). “Metáfora narrativa” e “transcendental” são de Sider, “To See History Doxologically”, p. 165-67. Ao usar o último termo, ele enfatiza que o constantiniano “prescreve a forma de conhecimento que constituiria e governaria a investigação empírico-histórica”, estabelecendo, assim, o “critério pelo qual sabemos o que conta como história” (p. 165).

[988] O termo é de Sider, “To See History Doxologically”, p. 153.

[989] Yoder, *Jewish-Christian Schism*, p. 44; para uma discussão completa e iluminadora sobre esses temas em Yoder, ver Sider, “To See History Doxologically”, cap. 3. Como recurso heurístico, imaginar, juntamente com personagens históricas, que “poderia ter sido diferente” é uma ferramenta essencial de pesquisa, mas, como Arthur Danto diz, a narrativa histórica sempre envolve ler eventos anteriores à luz de posteriores, episódios à luz do desfecho. Em acréscimo às razões abaixo, acredito que o uso básico de Yoder do termo “constantiniano” é uma violação significativa da alegação dele de que a história deveria ser tratada como “aberta”, pois Constantino claramente não intencionou o constantiniano, segundo a definição de Yoder. Além disso, Yoder lê muito da história subsequente da igreja como uma série de variações do estamento constantiniano e, incontestavelmente, vê no século IV assuntos que lhe são posteriores, assim, violando novamente seu princípio de história “aberta”. Para uma discussão detalhada da importância hermenêutica desse ponto, ver Peter J. Leithart, *Deep Exegesis: The Mystery of Reading Scripture* (Waco, Tex.: Baylor University Press, 2009), cap. 2.

[990] Robert L. Wilken ressalta que Eusébio se concentrou na pureza da doutrina, em vez de de pureza da prática ou do testemunho. Isso é uma grande diferença com Yoder (Robert L. Wilken, *The Myth of Christian Beginnings* [Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1970], cap. 3). Ver também R. A. Markus, que fala do esforço da igreja, depois de Constantino, de criar limites de identidade (R. A. Markus, *The End of Ancient Christianity* [Cambridge: Cambridge University Press, 1990]).

[991] Nigel Goring Wright, *Disavowing Constantine: Mission, Church and the Social Order in the Theologies of John Howard Yoder and Jürgen Moltmann*, Paternoster Theological Monographs (Eugene, Ore.: Wipf and Stock, 2006 [2000]), p. 61. Collier, “Nonviolent Augustinianism”, p. 71-72, argumenta que a tradição se tornou dividida mediante a introdução do constantiniano, portanto, não é fácil apelar para a tradição. Um “cavalo de Troia” teria entrado na igreja e soltado um astuto Ulisses numa insuspeita cidade. O que é intrigante no argumento de Collier é que ele diz que o cavalo de Troia adentrou o “consenso da tradição” a respeito de Jesus, violência e as autoridades. Logo, havia, *sim*, uma tradição indivisa antes de Constantino! Meu ponto é que isso é simplista quanto os apelos posteriores a uma tradição pós-constantiniana.

[992] Talvez seja possível encontrar algumas comunidades locais “yoderianas” nos três primeiros séculos. Isso mitigaria minha afirmação, mas não a desqualificaria. A não ser que a igreja como um todo fosse yoderiana, o mito de uma queda constantiniana não subsiste.

[993] Yoder, *Priestly Kingdom*, p. 144.

[994] Yoder, *Royal Priesthood*, p. 58.

[995] Yoder, *Priestly Kingdom*, p. 144.

[996] *Ibid.*, p. 143-44.

[997] Yoder, *Royal Priesthood*, p. 60.

[998] Yoder, *Priestly Kingdom*, p. 141.

[999] A tensão é ainda mais pronunciada em Stanley Hauerwas, que combina o anticonstantiniano, que depende de uma “queda” no século IV, com antimodernidade, que está normalmente aliada à nostalgia pelo medieval pré-moderno.

[1000] Para alguns poucos exemplos, ver Yoder, *Royal Priesthood*, p. 56, 57, 58, 246.

[1001] Sobre potestades e principados, ver G. B. Caird, *Principalities and Powers: A Study in Pauline Theology* (Eugene, Ore.: Wipf and Stock, 2003 [1956]); Yoder, *Politics of Jesus*; Hendrik Berkhof, *Christ and the Powers*, trad. John H. Yoder (Scottsdale, Penn.: Herald, 1977).

[1002] Ainda mais porque, segundo creio, essas seções da carta de Paulo se correlacionam numa estrutura quiástica que cobre os capítulos 3 e 4.

[1003] Sobre impureza na religião grega, ver Robert Parker, *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion* (Oxford: Clarendon, 1996); sobre o sacrifício no mundo grego, ver Maria-Zoe Petroupoulou, *Animal Sacrifice in Ancient Greek Religion, Judaism and Christianity, 100 BC to AD 200* (Oxford: Oxford University Press, 2008), além de Marcel Detienne; Jean-Pierre Vernant, *The Cuisine of Sacrifice Among the Greeks* (Chicago: University of Chicago Press, 1998); sobre o sacrifício romano, ver George Heyman, *The Power of Sacrifice: Roman and Christian Discourses in Conflict* (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2007) e John Scheid, *Quand faire, c'est croire: Les rites sacrificiels des Romains* (Aubier, 2005).

[1004] Yoder, *Royal Priesthood*, p. 64.

[1005] R. A. Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of Augustine* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970).

[1006] A frase “fim do sacrifício” vem do brilhantemente sugestivo Guy G. Stroumsa (Guy G. Stroumsa, *The End of Sacrifice: Religious Transformations in Late Antiquity*, trad. Susan Emanuel [Chicago: University of Chicago Press, 2009]). Dentre outras coisas, Stroumsa dá ao judaísmo um papel central na “transformação religiosa da antiguidade tardia” investigada pelo livro, argumentando especificamente que a queda do templo fez do judaísmo a primeira religião não sacrificial da história. Quando os cristãos herdaram isso do judaísmo não sacrificial, eles teriam transformado o significado da religião. Assim, Orígenes e Celso não estavam falando a mesma língua; não estavam falando apenas sobre duas religiões, duas espécies dentro de um gênero, mas de dois gêneros distintos. Eu tenho duas reservas com Stroumsa: primeiro, sua alegação de que os cristãos estariam sendo inovadores ao unir religião com verdade pode ser exagerada (ver Clifford Ando, *The Matter of the Gods: Religion and the Roman Empire* [Berkeley: University of California Press, 2008]); segundo, ele minimiza o papel contínuo do ritual — especialmente, o sacrifício — dentro da igreja cristã.

[1007] Stroumsa, *End of Sacrifice*, p. 62-63.

[1008] Ver Heyman, *Power of Sacrifice*; Scheid, *Quand faire*.

[1009] Na Eneida, Dido era a rainha de Cartago que se apaixonou pelo herói Eneias. Relembrado por Mercúrio, enviado por Júpiter, de que seu destino era encontrar o Lácio e fundar uma nova cidade, ele parte de Cartago às ocultas. Dido descobre e, furiosa, suicida-se. De longe, já no mar, Eneias vê a fumaça da pira de Dido subir ao céu. Turno, como já mencionado nas notas do capítulo 2, era o aliado de Mezêncio contra Eneias e Evandro. A Eneida conclui após a morte de Turno em duelo contra Eneias. [N. do T.]

[1010] Agostinho, *Cidade de Deus* X.IV-VI. “Proinde verum sacrificium est omne opus, quo agitur, ut sancta societate inhaereamus Deo, relatum scilicet ad illum finem boni, quo veraciter beati esse possimus.” N. do T.: Excerto inteiro do latim: “O verdadeiro sacrifício é, pois, toda a obra que contribui para nos unir a Deus numa santa sociedade, isto é, toda a obra destinada a esse bem supremo graças ao qual podemos ser verdadeiramente felizes”.

[1011] Agostinho, *Cidade de Deus* X.VI.

[1012] Ibid.

[1013] Ver Robert Dodaro, *Christ and the Just Society in the Thought of Augustine* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

[1014] Obrigado a Charlie Collier por ressaltar esse ponto.

[1015] Até onde sei, ele nunca formulou a questão precisamente nesses termos.

[1016] Isso não quer dizer que os ensinamentos de Jesus devam ser isolados do resto da Escritura. Acredito que a Escritura como um todo é o padrão para a ética e a política cristãs, mas que o exemplo e ensinamento de Jesus ocupam o centro dessa ética. Ele veio para “cumprir”, não destruir, a Lei e os Profetas, para trazer a lei à sua mais plena expressão. Seguir Jesus sempre foi o objetivo da Lei.

[1017] Estou partindo do sumário triplo que James Jordan fez dos arcos de história da narrativa bíblica: a Escritura é sobre maturação, sobre história redentiva e sobre guerra santa.

[1018] Eu devo isso a Toby Sumpter, meu colega. Por favor, notem: é um modo charmoso de colocar a coisa, mas não é apenas charmoso; é uma observação teológica profunda.

[1019] John Howard Yoder, *The Original Revolution: Essays on Christian Pacifism* (Scottsdale, Penn.: Herald, [1971] 2003), p. 119,.

[1020] Uma de minhas pinturas favoritas no Hermitage [Museu Nacional do Hermitage, em São Petersburgo, Rússia] é o afresco no teto de Abraão, com armadura, retirando seu elmo para receber pão e vinho de Melquisedeque. Abraão estava à mesa como guerreiro.

[1021] Isso é diferente da questão de se uma ética puramente não coercitiva é possível ou desejável. Se eu interceptar uma criança prestes a pisar na frente do tráfego de veículos, exerço coerção, mas ele é, em quase todo aspecto, um ato de amor, não de violência. A vagueza do termo “violência” é um problema significativo aqui. Milbank argumenta que o mal é violência e a

violência é má, mas insiste — a meu ver, corretamente — que nem toda coerção é violência. Eu mando meus filhos limparem sua bagunça e os disciplino fisicamente se desobedecerem. Isso, creio, é um direito coercitivo que eu, como pai, posso exercer sobre meus filhos. Isso não é um ato de violência ou de abuso infantil.

[1022] Agostinho, Carta 189, citada em Louis J. Swift, *The Early Fathers on War and Military Service*, Message of the Fathers of the Church 19 (Wilmington, Del.: Michael Glazier, 1983), p. 114-15.

[1023] Yoder, *Politics of Jesus*.

[1024] David E. Garland, *Reading Matthew: A Literary and Theological Commentary on the First Gospel* (Macon, Ga.: Smyth and Helwys, 1999).

[1025] Isso não significa uma ética kantiana intencionalista. As intenções são tão inerentes a ações que uma intenção diferente muda inteiramente a própria ação. Por exemplo, eu bato em meu filho por amor, o que configura um exercício legítimo de força coercitiva, mas um molestatador pode executar a mesma ação física para excitar seus gostos pervertidos. A distinção entre elas não é que o “mesmo” ato é realizado com intenções diferentes, mas que atos diferentes estão sendo realizados, por isso temos duas palavras: *disciplina* e *abuso*.

[1026] Obrigado a meu colega, Toby Sumpter, por essa memorável frase.

[1027] William T. Cavanaugh, “A Fire Strong Enough to Consume the House: The Wars of Religion and the Rise of the State”, *Modern Theology* 11, no. 4 (1995); *Torture and Eucharist* (Oxford: Blackwell, 1998).

[1028] Ver Michael Burleigh, *Earthly Powers: Religion and Politics in Europe from the French Revolution to the Great War* (Londres: Burleigh, 2005) e *Sacred Causes* (Nova Iorque: Harper, 2007).

[1029] Referente ao pensamento escolástico do beato escocês João Duns Escoto (c. 1266–1308), da Ordem dos Frades Menores. [N. do T.]

[1030] Agostinho, *De gestis Pelagii* 12.28; citado em Markus, *Saeculum*, p. 54.