

O cristão e a *Res publica* lições da história mais antiga

No seio da própria Igreja
surgiram sempre
movimentos de resistência
às ondas de secularização
que o excessivo
envolvimento
na *res publica*
sempre acarretou.
O monaquismo
do século IV
foi mais um desses
movimentos
contra-a-corrente
dos tempos que quis
manter vivo o paradoxo
da cidadania cristã
e o horizonte da história
alargado bem para além
do que “os olhos que
a terra há-de comer”
podem abarcar.

**Isidro Pereira
Lamelas**

Investigador e Docente
da Universidade Católica
Portuguesa

«A César o que é de César, a Deus o que é de Deus.»

JESUS CRISTO

«Sed et Caesares credidissent super Christo, si aut Caesares non essent necessari saeculo, aut si et Christiani potuissent esse Caesares.»

TERTULIANO (197 d.C.)

«**A** César o que é de César...»
*princípio da separação
dos poderes
e da liberdade de consciência*

Depois da vitória de Actium (31 a. C.) em que Octávio levou a melhor sobre Marco António, a República deu lugar ao Império inaugurando os tempos da *pax romana*, mantida por uma bem oleada máquina militar e pelos argumentos das legiões conquistadoras, sempre prontas a defender esta *pax* pela força das armas. Carnéades, enviado a Roma, numa embaixada de atenienses composta por outros filósofos, já escreve, em 155 a.C., que «se os romanos quisessem ser justos e restituir tudo o que não lhes pertence, ver-se-iam obrigados a voltar às cabanas e a viver na mais crua miséria»¹.

¹ Em LACTÂNCIO, *Institutiones Divinae*, 16,2-4.

Por outro lado, a *pax romana* assim mantida e imposta, andava de mão dada com a *pax deorum*, pois se supunha que o trato mantido com os deuses da religião pública condicionava o bem da cidade e da sociedade. Esta religião que mais que uma questão de consciência era uma questão de estado, e estava estreitamente vinculada à *Polis*, implicava, por isso mesmo, o culto imperial como meio de legitimação ideológica do próprio poder e seu domínio sobre os povos. O imperador Octávio, regressado da sua bem sucedida campanha na Hispânia e Gália, viu o Senado consagrar um altar especial à *Pax Augusta*, junto ao campo de Marte, onde os soldados romanos se exercitavam².

O imperador governa segundo os desígnios dos deuses, assistido pelos sacerdotes, e como seu representantes na terra. Séneca coloca na boca de Nero um solilóquio de que citamos estas palavras: «Calhou-me em sorte a mim entre os mortais encontrar o favor do céu, sendo eleito para fazer as vezes dos deuses na terra»³.

Separar religião de política era, neste contexto, inconcebível. Como terá soado, neste pano de fundo, a resposta de Jesus: «A César o que é de César, a Deus o que é de Deus»! Antes desta resposta, Jesus pede que lhe mostrem a moeda do tributo. Nesta moeda (denário de Tibério) podia ler-se a seguinte inscrição: TIBERIUS CAESAR DIVINI AUGUSTI FILIUS AUGUSTUS (Tibério César Augusto filho do divino Augusto). Na outra face da moeda, junto de uma mulher sentada representando a *Pax* divinizada, lia-se PONTIFEX MAXIMUS.

Na resposta dada, Jesus coloca, pois, em evidente confronto os dois poderes ou os dois cultos: o poder e culto do imperador, e o poder e culto a Deus. Mas os Padres da Igreja viram aqui ainda uma outra contraposição: entre a imagem do poder político e a imagem de Deus que, segundo Gn 1,23, é o homem criado à imagem de Deus e a quem está realmente sujeito. No fim de contas, o confronto é entre a prepotência e a liberdade, entre as falsas imagens geradas pelas ideologias e a verdadeira imagem de Deus que se traduz em razão, liberdade e consciência.

Mas Jesus crucificado e não César divinizado é que é a verdadeira Imagem da qual o homem é imagem. Ele é que é a verdadeira manifestação de Deus entre os homens. Uma manifestação que não se impõe pela força das armas, nem pela tirania de qualquer império ou regime, mas pelos argumentos da cruz. Desta nasce a comunidade cristã que não é compatível com “partidos”. Nela, ninguém poderá dizer “eu sou de Paulo” e “eu de Apolo”, ou “de Cefas”, pois todos “somos de Cristo” (1Cor 1,10-11). A partir daqui, nenhum poder se pode auto-glorificar, homem algum pode dizer-se “divino” ou pretender ocupar e exercer o poder de Deus. Assim como nenhum cristão se pode identificar ou “pertencer” a um partido, senão o da liberdade em Cristo: «Assim, que ninguém se glorie nos homens, pois tudo é vosso: Paulo, Apolo ou Cefas, o mundo, a vida, a morte, o presente ou o futuro. Tudo é vosso, mas vós sois de Cristo e Cristo é de Deus» (1Cor 3,21-23).

Nem Jesus nem Paulo propõem que os cristãos se alieiem do mundo (cf. 1Cor 7,24). Pelo contrário: lançam as bases para novos princípios de vida social fundadas na liberdade do homem sob a única soberania absoluta de Deus que faz que “tudo seja nosso”. Estão assim lançados os alicerces para uma nova cidadania.

² *Res Gestae Divi Augusti*, 12,2.

³ SENECA, *De clementia*, 1,1,2.

P *Paradoxo da politeia cristã*

Mas estavam também criadas as condições para um dramático confronto que assinalará a passagem do “homem cívico” ao “homem interior”⁴ que foi tendo lugar nos primeiros séculos da nossa era.

No século II, quando o Império Romano impunha aos cristãos a submissão a uma visão e vivência monistas da vida social, cultural, política e religiosa, os cristãos lutaram pela autonomia da consciência e das convicções religiosas face à política. Neste contexto, um anónimo da época fala de um “paradoxo da cidadania” cristã (*parádoxos politeia*).

Lemos, de facto, no *Ad Diognetum* que «os cristãos não se distinguem dos demais homens», «nem pela língua, nem pelos costumes» (V,1.4), nem por «viverem uma vida de tipo singular» (V,2), isto é, não formam uma *societas* ou grupo cultural e politicamente à parte nem se opõem às leis da *res publica*. Depois de assegurar que a sua «doutrina não é obra de conjectura de espíritos inquietos» (VI,3), isto é, contrária à razão (*logos*); ainda depois de recordar que os cristãos não habitam em guetos, mas “nas cidades gregas ou bárbaras em que cada um nasceu” (V,4), o nosso autor remata com a afirmação de que os cristãos «manifestam uma maravilhosa e paradoxal cidadania» (V,4).

Este “paradoxo” radica na simultânea não separação (*não se distinguem*) e não assimilação ou identificação com os poderes e valores ou interesses estabelecidos. O discípulo de Cristo vive no coração da cidade terrena, sem ser dessa cidade. Voltando ao texto *A Diogneto*, a sequência de antíteses que nele lemos ilustra bem este “paradoxo” da *politeia* ou cidadania cristã:

- «Moram nas próprias pátrias, mas como peregrinos (*ôs pároikoi*)»;
- «Participam de tudo como cidadãos (*ôs polítai*), e tudo sofrem como estrangeiros (*ôs xénoi*)»;
- «Toda a terra estrangeira é para eles uma pátria e toda a pátria uma terra estrangeira (*pasa patrìs xéne*)» (V,5).

Os contornos de tal paradoxo compreendem-se bem melhor se nos reportarmos ao contexto em que estas afirmações são produzidas. Jesus, diante da moeda de César, disse que “se deveria dar a César o que é de César e a Deus o que é de Deus” (Mt 22,21), mas poucos terão entendido a abrangência de tal afirmação. De facto, a ideia de que o “mundo é a nossa república” era partilhada pelos sábios pagãos e cristãos⁵. Havia, porém, uma diferença que será decisiva entre o cosmopolitismo estóico e o universalismo cristão. Enquanto Cícero ou Marco Aurélio insistem em afirmar que «o mundo é a morada comum dos deuses e dos homens e a cidade de ambos (*est enim mundus quasi communis deorum atque hominum domum aut urbs utrorumque*)»⁶, porque só estes «fazem uso da razão e vivem segundo o direito e a lei»⁷, os cristãos

⁴ Cf. P. VEYNE, *Introduzione*, in *Storia de la vita privata*, I, Roma-Bari 1987, IX.

⁵ TERTULIANO, *Apologeticum*, 38,3; MINUCIO FÉLIX, *Octavius*, 17,2; MARCO AURÉLIO, *Pensamentos*, II,16; CÍCERO, *De natura deorum*, II,62.

⁶ CÍCERO, *De Legibus*, I,23; *De natura deorum*, II, 153.

⁷ CÍCERO, *De natura deorum*, II,62. Cf. MARCO AURÉLIO, *Pensamentos*, IV,23.

«obedecem às leis estabelecidas, mas superam as leis pelo seu modo de vida» (V,10). E «superam as leis estabelecidas» pelo poder temporal porque se regem por uma outra Lei (da caridade universal) e obedecem a “um único Senhor” que está no céu: «moram na terra e são regidos pelo céu» (V,9).

Neste quadro mental cristão o conceito de pátria e de cidade-*polis*, ou de estado, deixa de constituir o objectivo último e definitivo do indivíduo e do colectivo. Não espanta que, a partir de agora, o poder político (até aqui associado à religião) apareça como oponente da fé cristã. Mas não espanta também um certo “alheamento” da vida política de que os primeiros cristãos foram acusados⁸.

A animosidade e hostilidade a que estão sujeitos («amam todos e são perseguidos»: V,11) derivavam, em grande parte, do facto de os adeptos da nova religião serem vistos como *paranomôs*, sem lei e à margem das leis conhecidas⁹.

Aristóteles afirma, na sua *Politeia*, que sem *Polis* podem existir animais e Deus, mas não o homem que é um “animal político” (1253a,7). Para o homem antigo, a cidade é tudo. Neste contexto, os cristãos subscrevem a ideia de que o homem é um animal social e assumem mesmo os modelos de sociabilidade tradicionais¹⁰, mas sabem que o discípulo de Cristo pode viver sem uma *Polis* na terra, porque afinal Deus tem uma nova *Polis* no céu. São significativas, a propósito, estas palavras de Clemente Alexandrino (séc. III):

«O Ateniense segue as leis de Sólon, o Argiano segue as leis de Foroneu e o Espartano as de Licurgo; mas vós, se estais inscritos como pertencentes a Deus, que a vossa pátria seja o céu e vosso Deus o legislador. Ora, quais são as suas leis? Não matarás, não cometerás adultério, não corromperás crianças, não roubarás, não darás falso testemunho, amarás o Senhor teu Deus»¹¹.

É este o código “superior” dos cristãos que «supera as leis» da cidade dos homens, embora não os escuse de as observar.

Orígenes, respondendo às acusações de irrelevância política dos cristãos, garante que os cristãos não são uma seita, nem membros inúteis à *res publica*. Pelo contrário, os seguidores de Cristo lutam pelo império, mas com outras armas: da piedade e da oração (VIII,73). Deste modo, «os cristãos acabam mesmo por ser mais úteis à pátria do que o resto dos homens, na medida em que educam os seus concidadãos» para que nesta cidade terrena todos se orientem para a cidade eterna (VIII,74). Por isso,

⁸ Os excessos de algumas seitas radicais (montanistas, encratitas, Donatistas, mais tarde) davam razão a algumas vozes que acusavam os cristãos de serem inúteis à sociedade, senão mesmo “inimigos do género humano” e, portanto, péssimos cidadãos. Por volta do ano 177 o filósofo platónico Celso termina o seu *Discurso verdadeiro* contra os cristãos com estas sentidas palavras de exortação para que estes se comportem como verdadeiros e leais cidadãos: «Exorto-vos a apoiar com todas as forças o imperador e a comprometer-vos juntamente com ele nas justas obras, a combater por ele, a servir como seus soldados sempre que ele o pedir, a comandar com ele os exércitos, a governar com ele a pátria se for necessário, e a fazer tudo isto para a salvação das leis e da religião» (VIII,73. 75).

⁹ Porfírio acusa Orígenes de, «embora sendo grego e educado nas doutrinas helénicas... viver cristãmente (*christianós*) e contrariamente à lei/*nomos* (*paranomôs*), isto é, contra as tradições da cidade antiga. A mesma acusação perpassa toda a argumentação anti-cristã de Celso. Cf. EUSÉBIO, *História Eclesiástica*, VI,19,7.

¹⁰ Orígenes, por exemplo, afirma que Deus colocou sob os olhos dos homens as formigas e as abelhas para que estas lhe servissem de exemplo na organização e bem-estar da cidade (*Contra Celso* IV,81).

¹¹ CLEMENTE ALEXANDRINO, *Protréptico*, X,108,4. Elencos de “leis” cristãs análogos são frequentes nas fontes paleocristãs: cf. *Didachê*, 2,2; *Barnabé*, 19,4.

conclui Orígenes, «não é verdade que os cristãos fujam dos serviços comuns da vida mesmo quando evitam os cargos públicos». Pois, ao dedicarem-se à «salvação dos homens, velam por todos... para que o maior número possível de homens viva e actue movido pelo Logos de Deus e a lei divina» (VIII,75).

Estes termos da resposta de Orígenes a Celso são os mesmos que subjazem à resposta a *Diogneto* e que se compendiam na ideia dos cristãos como “alma do mundo”.

O que distingue os cristãos no mundo não é o facto de formarem um grupo ou partido à parte, nem de habitarem cidades e em sociedades regidas por leis ou ideologias próprias, mas o *modo sui generis* de habitar na cidade comum. Esse *modo* distintivo da cidadania cristã implica, por um lado, a atitude “negativa” de distanciamento interior face à adversidade do mundo e aos valores que neste são contrários ao Evangelho; por outro, a atitude positiva que brota dos novos imperativos “superiores”: “retribuir com o bem”, “amar”, “bendizer”; “alegria nos sofrimentos”¹².

O *paradoxo* da existência cristã neste mundo surge do facto de, nesta existência, coabitarem a imanência e a transcendência; a encarnação e a escatologia; o engajamento histórico-político e a esperança escatológica; a cidade e sociedade presente e a futura; a cidade de Deus e a sociedade dos homens; o testemunho e a renúncia¹³; o compromisso e a denúncia. A concepção da história em dois tempos (o agora/já - ainda não/*escaton*) não anula uma das etapas do caminho da humanidade, mas justifica a pacífica coexistência com a cidade secular e assenta os alicerces de uma nova ética no “uso” das realidades “deste mundo”.

Entretanto, o paradoxo duma dupla cidadania (terrena e celeste) não significa, de modo algum, a abolição de uma das cidades. Os cristãos continuam a «morar em sua pátria, *mas como estrangeiros*» e a usar as realidades da terra, *mas como cidadãos do Céu*. Há, portanto, sempre um *mas* que não pode ser banido, sob pena de a cidadania presente perder todo o horizonte de esperança, ou a cidadania futura se reduzir a um qualquer messianismo materialista.

Se na linha da tradição greco-romana de que somos herdeiros a cidadania é sobretudo um direito (*jus*), um *status* jurídico¹⁴, e a cidade é uma comunidade de direitos e interesses que integram e vinculam o cidadão à *res publica*¹⁵, para o cristão, em contrapartida, a cidade ou a pátria é o espaço em que vive «participando de tudo» (V,5), mas não é *tudo*.

¹² “Retribuem o mal com o bem (V,5); “amam aqueles que os odeia” (VI,6); “amaldiçoados, bendizem” (V,15); “supliciados, alegram-se” (V,116); “opõem-se com o seu exemplo e modo de vida à degradação moral circunstante” (VI,5).

¹³ Como *pároikos/peregrinus*, o cristão considerava-se *in aliena republica* desde que, no baptismo, renunciara “servir a dois senhores”, ou ao mundo, naquilo que neste se opõe à cidade celeste, cf. ORÍGENES, *Contra Celso*, VIII, 2. 56.

¹⁴ Precisamente por isso, juridicamente, e ainda segundo a definição de Aristóteles, a *Polis* «não é senão o conjunto dos cidadãos» (*Política*, 4, 1274b; cf. PLATÃO, *Republica*, 2, 369c). Mas nem todos os habitantes da cidade são “cidadãos” ou podem reivindicar os direitos da cidadania, mas somente aqueles que gozavam de voz activa e passiva relativamente aos poderes civis fundamentais (*archein, ecclesiazein e dikazein*, *Política*, 4,1297b). Só os cidadãos (*polítai*) podem reivindicar, na sua *polis*, todos os direitos e deveres civis, judiciais, económicos e religiosos. Além da maioria de condição servil, a par dos cidadãos convivem na cidade diversos tipos de “residentes”, chamados *pároikoi*, no mundo rego, e *peregrini*, em Roma. Enquanto, porém, na tradição grega se podia ser cidadão (*polites*) apenas de uma cidade, no mundo romano, pelo menos desde o tempo da República, a condição de *cives* e respectivos direitos era garantido a todos os homens livres em qualquer parte do Império.

¹⁵ Por outro lado, a *Polis* andava associada à ideia de *Pátria*, e esta à relação do homem com o solo, a terra dos pais e dos afectos pessoais. Cf. PÔNCIO, *Vida de S. Cipriano*, 11.

Tal distanciamento e neutralidade da fé face à política são expressos, desde a primeira hora no vocabulário cristão, com o termo *pároikos*, donde deriva a nossa palavra “paróquia”. O termo ocorre duas vezes no breve discurso *Ad Diognetum* (V,5 e VI,8) e é recorrente nos demais documentos paleocristãos, desde a *Primeira Carta de Pedro* (1Ped 2,11), para qualificar o estatuto religioso do cristão no mundo e na sociedade. Ao adoptarem este conceito, os adeptos da nova religião querem veicular a ideia de que todos os laços que (des)ligavam o homem antigo à *Polis* e suas instituições civis e políticas são drasticamente atenuados e mesmo transformados à luz da experiência bíblica do povo itinerante e da esperança cristã na pátria futura. Nasce assim um novo tipo de cidadão, de morador no mundo, de homem livre que mora em qualquer cidade ou pátria, mas como forasteiro (*pároikos*), que milita em qualquer partido, mas sem comprometer a consciência; que participa da vida social como cidadão (*polítai*) e tudo avalia criticamente com o distanciamento do peregrino (*pároikos*, V,5).

Uma vez que o cristão é realmente um cidadão dessa *Polis* “distante”¹⁶, ele deve viver na cidade terrena já regido pela cidade futura, antecipando no tempo presente o “governo de Deus”: «Então poderás ver, já aqui na terra, que Deus governa nos céus» (X,7). O cidadão do céu não necessita de abandonar o mundo para «imitar a bondade de Deus... basta que o queira» (X,4). É no século que o discípulo de Cristo tem de dar o seu testemunho de “cidadão do céu” que o obriga a “estar no mundo sem ser do mundo”; a «residir na sua pátria, mas como peregrino (ὡς páροικοι)»; a *participar de tudo como cidadãos* (ὡς πολῖται), a *tudo suportar como estrangeiros* (ὡς ξένοι); a sentir-se *na sua pátria em qualquer terra, e estrangeiro na sua própria pátria* (V,5).

Embora cientes da *novitas christiana*, os primeiros apologistas cristãos recusam identificar-se com uma “nova raça”, “nova cultura” ou ideologia ou “partido” («sua doutrina não é obra de conjectura de espíritos inquietos», VI,3), mesmo quando recorrem ao argumento do *tertium genus* para distinguir os cristãos dos outros povos (Judeus e greco-romanos)¹⁷. Os cristãos, recorda Tertuliano, não «se encerram num

¹⁶ Segundo Hermas, os «servos de Deus vivem na terra estrangeira» porque a sua cidade está «muito longe desta cidade». *O Pastor*, 50,1-7: «Vós os servos de Deus sabeis que habitais em terra estrangeira, pois a vossa cidade está muito longe desta. Se, por conseguinte, tendes conhecimento da vossa cidade em que ides habitar, porque preparais aqui campos, grandes prédios, edifícios e habitações supérfluas? Realmente quem prepara estas coisas nesta cidade, não espera voltar à sua cidade. O homem insensato, céptico e miserável! Não vês que todas estas coisas são de país estranho e propriedade de outrem? Dir-te-á, pois, o senhor desta cidade: Não quero que continues a habitar nesta minha cidade, portanto, sai dela, porque as minhas leis não te servem. Tu que possuis campos, habitações e outras muitas propriedades, sendo deste modo por ele expulso, que vais fazer ao teu campo, à tua casa e demais coisas que preparaste para ti? É evidente que o senhor deste país dir-te-á com todo o direito: – Ou tu cumpres com as minhas leis, ou saís do meu país. Sendo assim, que farás tu que segues a lei da tua cidade? Será que, por causa dos teus campos e da restante fortuna, repudiarás totalmente a tua lei e sujeitar-te-ás à lei desta cidade? Toma lá cautela, para que não te venha a ser danoso repudiar a tua lei, pois, se quiseres voltar à tua cidade não serás recebido porque negaste a lei da tua cidade e serás excluído dela. Considera que, habitando em terra estrangeira, nada mais prepares para ti, senão quanto te baste e prepara-te, para que, quando o Senhor desta cidade te quiser expulsar, por não cumprires a sua lei, saias da sua cidade e te dirijas à tua e, com alegria e sem afronta, cumpras a tua lei. Acautelai-vos, portanto, vós que servis o Senhor e o tendes no coração. Praticai as obras de Deus, recordando os seus mandamentos e as promessas que Ele fez».

¹⁷ Cf. ARISTIDES, *Apologia*, 2; CLEMENTE ALEXANDRINO, *Stromatas*, VI,5,41; TERTULIANO, *Ad nationes*, I,8,20. Devido precisamente a essa conotação marginalizante a expressão *tertium genus* (terceira estirpe) não terá grande futuro entre os cristãos e depressa foi assumindo uma conotação negativa e mesmo caluniosa na boca dos não cristãos que dela se servem com boa dose de ironia para ridicularizar os costumes “especiais” de alguns grupos mais radicais (encratitas).

lugar ou em fronteiras, mas são um povo de todo o mundo (*gens totius orbis*)»¹⁸. Se os gregos definiam a sua identidade em contraste com os “bárbaros”; e os judeus em contraposição aos “gentios”, os cristãos não se querem distinguir etnicamente nem politicamente, pela pertença a uma raça, cultura ou partido. Se num primeiro momento os cristãos, sociologicamente ainda pouco visíveis, se sentiam naturalmente “estranhos”, tanto em sentido cultural como étnico-nacional, ao mundo greco-romano, a partir dos finais do século II, tal mentalidade tende a alterar-se.

Na verdade, os apologistas do século II sabem que a própria mensagem do Evangelho é ilimitadamente inclusiva¹⁹. Por isso, os cristãos, embora se sirvam da cultura, não se identificam com os costumes que “separam” os povos; embora se insiram na sociedade civil, não se confundem com nenhuma opção política ou ideológica que presida à organização da mesma sociedade.

O universalismo da fé (*não há judeu nem grego, homem ou mulher, escravo ou homem livre!*) obriga o crente a esta cidadania inclusiva: Vive a sua vida quotidiana («participam de tudo»), familiar («casam-se e geram filhos como toda a gente»), política («obedecem às leis») e social («amam todos») inserido e não separado da *Polis* em comum com os outros homens. Em tudo isto, porém, há um *mas* que faz a diferença: os discípulos de Cristo *superam as leis* da cidade, porque «não vivem segundo a carne» (V,8).

Desta forma, os apologistas cristãos transferem o discurso de diferenciação do plano étnico e cultural para o plano político ou da cidadania. Um “novo povo”, mas não uma raça, etnia ou cultura alternativa. Mais que um nova estirpe (*γένος*), propõe-se uma nova cidadania e uma nova ética para a cidade comum.

Os cristãos e a res publica: do patriotismo à fraternitas universal

É verdade que, desde muito cedo, encontramos no seio das comunidades cristãs sensibilidades diferentes face à vida política. Já nos referimos às respostas mais radicais da apocalíptica que via na cidade e no império o campo do “Adversário” do qual há que fugir (*fuga mundi*). Não faltaram aqueles que em nome de um cristianismo ou Igreja de “puros”, viam no império e suas instituições obras do maligno e oponentes do Reino.

Não foi, porém, esta a compreensão maioritária e “oficial” da “grande Igreja”. Nesta encontramos numerosas vozes defensoras de uma inserção comprometida na cidade dos homens. E, mesmo quando os pastores insistem nas exigências da “renúncia a Satanás e às suas pompas” (isto é, ao aparato exibicionista e idolátrico da vida cidadina), fazem-no, precisamente para pôr travão aos perigos de uma excessiva inserção, isto é, diluição, no século.

¹⁸ TERTULIANO, *Apologeticum*, 37,4.

¹⁹ Estas palavras de S. Justino (sec. II) exprimem-no bem: «Nós que nos odiávamos uns aos outros e, por causa dos costumes, nos recusávamos a acolher entre nós os que não eram da nossa raça, agora, depois da manifestação de Cristo, comungamos do mesmo género de vida, oramos pelos nossos inimigos e procuramos persuadir aqueles que injustamente nos odeiam, para que vivendo de acordo com os preceitos de Cristo, possam também eles esperar obter de Deus, que é o Senhor de todos, os mesmos bens», *I Apol.* 14,3.

Tertuliano foi particularmente sensível a este risco, exprimindo em seus escritos uma atitude que está longe de ser clarividente, quando não se mostra mesmo aparentemente contraditória. De facto, se, por um lado, não se cansa de reunir argumentos para provar a relevância social e política dos cristãos na sociedade, chega, por outro, a afirmar que «nada nos importa neste mundo senão sair dele quanto antes»²⁰. E di-lo depois de sentenciar que «para o cristão nada lhe é mais estranho que a *res publica*»; e, para melhor se fazer entender, conclui: «nós não conhecemos senão uma república: o mundo»²¹. Isto, porque, continua o apologista africano, se «para o pagão é uma grave pena viver fora da sua cidade, para o cristão todo este mundo é uma só casa, pois Deus está em toda a parte e os seus servidores estão de passagem por esta cidade... os pagãos vivem muito apegados à sua pátria, cujo nome deu origem a “pais” ou “parentes”; nós, porém, não nos agarramos a isto...»²².

Testemunhos deste teor de que a literatura cristã dos primeiros séculos é pródiga mostram-nos bem como o cristianismo operou uma verdadeira ruptura de mentalidades na forma de conceber as relações do indivíduo com o estado e a sociedade secular. Os cristãos assumem os seus deveres de cidadãos (observam as leis, pagam os impostos²³, respeitam a autoridade²⁴), mas não pactuam com o patriotismo político nem se identificam com qualquer tipo de nacionalismo partidário²⁵.

A *fraternitas* cristã ocupa agora o lugar do patriotismo tradicional; as fronteiras de pertença alargam-se sem limites para além dos vínculos paternos e pátrios; os elos de “parentesco” assentam numa nova ideia de um Deus para todos. Ao dogma estatista da “sociabilidade” reivindicada pelo imperador filósofo Marco Aurélio (*Pensamentos*, IV,29; VII,55) os cristãos contrapõem a *fraternitas* universal. Esta sobrepõe-se ao etnocentrismo imperial, assim como ao reducionismo de qualquer partido “nacionalista”. Este novo ideal de uma *fraternitas*, onde o *status* étnico, social e civil é desvalorizado, não renega o compromisso político e social (mesmo quando impede assumir determinados serviços civis), antes o reforça pelo princípio da caridade alargado a todo o género humano. *Fratri etiam vestri sumus!*, brada Tertuliano, dirigindo-se aos pagãos²⁶. E não se pense que é apenas mais um argumento de *captatio benevolentiae*. Algumas páginas adiante, o mesmo polemista africano descreve-nos este quadro dos cristãos inseridos no mundo:

«Somos acusados de ser improditivos nas várias formas de actividades. Mas, como se pode falar assim de homens que vivem convosco, que comem como vós, que vestem as mesmas roupas, que seguem o mesmo género de vida e têm as mesmas necessidades de vida? Coabitamos convosco e frequentamos o foro, o mercado, os banhos, os negócios, as oficinas, as estalas, participando de todas as actividades. Também navegamos convosco, combatemos no exército, cultivamos a terra, exercemos o

²⁰ TERTULIANO, *Apologeticum*, 41,5.

²¹ TERTULIANO, *Apologeticum*, 36,4: «... nec ulla magis res aliena quam publica. Unam omnium rempublicam agnoscimus, mundum».

²² PÔNCIO, *Vida de S. Cipriano*, 11.

²³ JUSTINO, *I Apologia*, 17,1-2; TACIANO, *Discurso aos gregos*, 4; TEÓFILO, *A Autólico*, III,14; *Actos dos mártires de Scili*, 6; R. M. GRANT, *Cristianesimo primitivo e società*, Brescia 1987, 68.

²⁴ Vejam-se os textos reunidos por H. Rahner, em *Kirche und Staat im frühen Christentum*, München 1961.

²⁵ Os testemunhos epigráficos confirmam o que dizem os apologistas: o nome da pátria, que era essencial nos epitáfios pagãos, desapareceu das inscrições fúnebres cristãs. E quando, nos processos de martírio, as autoridades imperiais perguntam aos cristãos “de onde és?”, a resposta habitual é simplesmente: «sou cristão».

²⁶ TERTULIANO, *Apologeticum*, 39,8. «De vestris sumus», afirmara na mesma obra (28,4).

comércio, trocamos as mercadorias e colocamos à venda, para o vosso uso, o fruto do nosso trabalho. Não entendo realmente como podemos parecer inúteis e improdutivos para os vossos negócios, quando vivemos convosco e de vós. Sim, há quem tenha motivos para lamentar-se dos cristãos, porque não pode comerciar com eles: são eles os protectores de prostitutas, os rufiões e seus cúmplices; e também os criminosos, os que matam com veneno, os encantadores, os adivinhos, os feiticeiros, os astrólogos. Grande coisa ser improdutivos para essa gente!... E depois, nas prisões jamais encontrais um cristão, a não ser por motivos religiosos. Nós aprendemos de Deus a viver na honestidade»²⁷.

Poderíamos multiplicar as citações de testemunhos do género em que os apologetas apresentam os cristãos como cidadãos exemplares, inseridos na sociedade, sem se confundirem com suas instituições passageiras, à maneira do “fermento na massa”, como “o sal da terra” ou como “a alma do mundo”.

«A alma do mundo»:
missão dos cristãos na sociedade secular

Para ilustrar a singularidade da “paradoxal cidadania” cristã, o anónimo *A Diogneto* recorre à noção estoica de *anima mundi*: «os cristãos são no mundo aquilo que a alma é no corpo» (VI,1). O paralelismo é desenvolvido nos seguintes termos (cap. VI):

A alma no corpo	Os cristãos no mundo
1. A alma está em todos os membros do corpo.	1. Os cristãos estão inseridos em todas as cidades do mundo.
2. A alma habita no corpo, mas não lhe pertence.	2. Os cristãos habitam o mundo, mas não são do mundo.
3. A alma invisível é prisioneira do corpo visível.	3. Os cristãos estão no mundo, mas a sua religião permanece invisível.
4. A carne odeia a alma, sem ter motivo.	4. O mundo odeia os cristãos.
5. A alma ama a carne (e os membros) que a odeia.	5. Os cristãos amam os que os odeiam.
6. A alma está encerrada no corpo, mas é ela que mantém o corpo.	6. Os cristãos são como que retidos no mundo, como numa prisão, mas são eles que mantêm o mundo.
7. A alma imortal habita numa tenda mortal (o corpo).	7. Os cristãos, acampando (<i>paroikousin</i>) na corruptibilidade, esperam a incorruptibilidade do céu.
8. A alma torna-se melhor ao ser provada pela fome e sede (ascese).	8. Os cristãos, sendo perseguidos, crescem cada vez mais.

Daqui se pode concluir que entre os cristãos e o mundo/cidade há uma relação vital e irrecusável. Esta relação é, porém, entre dois sujeitos inconfundíveis ou não assimiláveis. Por outro lado, entre eles há uma relação de reciprocidade e, ao mesmo tempo, de tensão (nalguns casos, oposição).

²⁷ TERTULIANO, *Apologeticum*, 42,1-3; cf. 37.

O cristão está no mundo, mas não se confunde com este, nem o seu horizonte de vida se reduz a uma cidadania meramente político-secular. Permanecendo o que realmente é, a alma mostra-se através dos efeitos que produz no corpo. Assim também o discípulo de Cristo deve permanecer o que realmente é e agir de acordo com a sua natureza e vocação, tornando-se, deste modo, «sustento do mundo», evitando a corrupção da sociedade com o sal do Evangelho.

A sua missão social é a de ser “alma invisível”, mas presente em todas as dimensões da vida secular. Esse requisito de “invisibilidade” impede o cristão de entender a sua missão social em termos de protagonismo ou de mera eficácia revolucionária; ou de se identificar com um partido ou modelos de governo, mas obriga-o a seguir o caminho mais longo da paciente conversão das mentes e dos corações. Os cristãos exactamente porque “esperam a incorruptibilidade do céu”, vivem a experiência das realidades corruptíveis como quem “peregrina” a caminho do imperecível.

Por outro lado, a relação amor/ódio é uma componente inevitável das relações do cristão com o mundo, pois sempre haverá neste áreas de resistência obstinada ao “Reino de Deus e sua justiça”. A relação cristãos-mundo assume assim o duplo aspecto de convergência vital e contraste às vezes mortal para o qual já Jesus prevenira os seus seguidores: «Eu vos envio como ovelhas para o meio de lobos... sereis levados perante tribunais... perante governadores e reis» (Mt 10,16-18).

As realidades autónomas do mundo permitem aos cristãos mostrar a sua verdadeira condição de cidadãos peregrinos de outra cidade. É, porém, a cidade secular que, com as suas realidades autónomas, instituições e leis, costumes e cultura, permite aos cristãos mostrar o seu verdadeiro ser. O mundo secular não é apenas o cenário dos “falsos valores”, mas também o espaço e condição de afirmação dos “verdadeiros valores” em vista dos quais o mundo foi criado, como lemos no *Ad Diogneto* (VIII,7; X,2).

O contributo da alma ao corpo ou dos cristãos ao mundo é expresso na ideia de “sustento” e de presença vital de Deus no mundo, não à maneira do panteísmo estóico que na doutrina da *anima mundi* pressupunha a omnipresença do *pneuma* divino difuso em todas as partes do cosmos, mas à maneira do “sal” ou do “fermento” evangélico que permanecendo distinto da “massa”, continua a dar vigor e sabor ao mundo dos homens (cf. Mt 5,13-16). De facto, o próprio verbo “sustentar” (*sunékousi*) exprime um efeito não meramente moral, mas ontológico. Os cristãos são assim chamados a “salvar” o mundo, na medida em que evitam a sua corrupção com o “sal” evangélico.

Em termos menos filosóficos, Tertuliano formula a mesma ideia ao exprimir as relações dos cristãos com Império em termos de *cohaerentia* e *cohabitatio*²⁸. Segundo o apologista africano, a hipotética retirada dos cristãos significaria a “morte” do mundo. Razão pela qual, entre os cristãos e o século existirá sempre uma relação tensa de inseparabilidade e adversidade, de cumplicidade e inimizade. A referida adversidade não é, porém, de tipo ontológica, pois não se refere ao mundo ou sociedade como tais ou suas instituições, mas diz respeito ao erro humano que nelas profífera: os cristãos não são *hostes generis humani*, mas *hostes erroris humani*²⁹.

²⁸ TERTULIANO, *Apologeticum*, 28-36. Cf. J. C. MIRANDA, *Convivere nel secolo degli idoli. Radici della città Cristiana nell’Apologetico dei Tertulliano*, Roma 2003, 50-52.

²⁹ TERTULIANO, *Apologeticum*, 37,8. 10.

A “distância” dos baptizados (renúncia) face à cidade terrena não tem nada a ver com o alheamento ontológico dos gnósticos ou a “indiferença do homem interior” de Plotino ou dos estóicos. Trata-se de uma estraneidade escatológica: «estão na carne mas não vivem segundo a carne; moram na terra mas são regidos pelo céu» (V,8-9). O cristão sabe-se “estrangeiro” por vocação, não por natureza. Não somos “*xenoi*” (estranhos), como apregoavam os gnósticos, mas *pároikoi*, como recorda Clemente Alexandrino: «ninguém é por natureza estrangeiro ao mundo, sendo da mesma natureza de Deus. O perfeito viverá (*politéuetai*) como estrangeiro, sabendo o que deve tomar e o que deve deixar»³⁰.

Se para o homem antigo e para o homem “político” a cidade terrena era o espaço de vida e razão de ser da própria vida, para o cristão, a cidade continua a ser o espaço onde vive e exprime em sentido pleno a sua *politeia*, *participando de tudo*; mas já não é o espaço vital nem representa a razão de ser e conteúdo da própria vida configurada agora segundo uma *pliteia* celeste. Esta nova cidadania, longe de desligar o crente da vida e destinos da sociedade, reforça o seu compromisso com a mesma. Por isso, o anónimo *A Diogneto* conclui: «Deus deu aos cristãos uma tão sublime posição, que não lhes é permitido evadir-se» (VI,10). Como o bom soldado, o cristão não pode nunca abandonar a sua “posição”, o seu lugar e missão na cidade dos homens. O paradoxo requerido pelo Evangelho não só proíbe uma assimilação que implique a diluição da *novitas* cristã, como também exclui o isolamento sectário ou o espiritualismo infecundo.

Esta “posição” irrenunciável dos cristãos é constantemente reafirmada pelos primeiros apologistas que reconhecem que, caso os cristãos se «apartassem para algum remoto canto do mundo, a perda de tantos cidadãos» significaria um grave dano para a sociedade e o Império que com isso «ganharia mais inimigos do que cidadãos»³¹. Tal hipótese, contudo, era inconcebível, mesmo para os mais impacientes como Tertuliano, o qual garante que, com o aumento do número dos cristãos, o império ganhou «quase todos os cidadãos de todas as cidades»³².

O cristão não pode renunciar à sua “posição” no mundo, nem deixar de tomar “posição” política na sociedade em que se insere e o Reino de Deus se quer implantar.

Por outro lado, o distanciamento espiritual do crente face à cidade secular não nasce de um sentimento de hostilidade face à *res publica*, mas corresponde ao espaço reivindicado para a afirmação da liberdade de consciência que demarca a religiosidade e cidadania cristã face à “teologia política” promovida pela *civitas* antiga. Nesta, o estreito nexos entre o culto e a cultura, ou seja, entre a esfera religiosa e a civil não deixava espaço para uma visão subjectiva do agir e julgar moral. Foi com o cristianismo que se afirmou de uma forma preempatória a autonomia e liberdade da consciência.

Cada homem, sentencia Tertuliano, «recebe da lei e da natureza a liberdade de adorar quem melhor lhe parece: que mal ou que bem faz ao outro a minha religião? É contrário à religião constringer à religião, a qual deve ser abraçada livremente e não pela força, pois todo o culto requer o consentimento do coração... Deus não ama a violência! O verdadeiro Deus concede os seus benefícios indistintamente aos profanos e aos seus servidores»³³.

³⁰ CLEMENTE ALEXANDRINO, *Strom.* IV,26,165.

³¹ TERTULIANO, *Apologeticum*, 37,6.

³² TERTULIANO, *Apologeticum*, 37,8.

³³ TERTULIANO, *Ad Scapulam*, 3; cf. *Apologeticum*, 28,1.

*T*eologia política no cristianismo primitivo

Varrão, na sequência de Panécio de Rodes (séc. II a. C.)³⁴, dividira a teologia em três partes ou géneros: a “teologia poética ou mitológica”, a “teologia física ou filosófica” e a “teologia civil ou política”. Esta última era constituída pelos ritos e cultos em uso na cidade.

No caso presente, usamos a expressão “teologia política” com conotação associada à referida “teologia civil”, isto é, para falarmos das relações entre a religião (cristã) e o sistema sócio-político (greco-romano).

Durante o período pré-constantiniano, em que as tensões entre o cristianismo e o império foram sempre tensas, mesmo quando o conflito não era declarado, encontramos nos autores cristãos diferentes modos de ver as relações do império e suas instituições com a Igreja e seus membros.

Alguns, mais marcados por uma escatologia iminente, não atribuíam qualquer valor positivo às instituições políticas, sociais e económicas do século. Com o retardamento da “vinda do Senhor”, esta escatologia iminente foi dando lugar a uma espiritualização das realidades seculares que continuarão despidas de valor. O milenarismo foi uma das correntes que melhor interpretou esta visão, em evidente afronta com a teologia política romana que atribuíam ao imperador o direito e poder de gerir tanto a vida social como religiosa³⁵. Os adeptos desta corrente não só se recusavam, como os demais cristãos, a negar o título de “senhor” e atributos divinos ao imperador, como viam no poder imperial uma estrutura perversa, idolátrica e incompatível com a fé e vida cristãs³⁶. Próxima da atitude milenarista anda um outro tipo de reacção face ao império do mundo que poderíamos qualificar de absentista ou dissidente. Se os milenaristas desvalorizavam o século presente e suas instituições porque transitórias e caducas em função da vinda iminente do Reino, o modelo absentista considera que toda a história e seus agentes não têm qualquer valor, sendo conotada mesmo, sobretudo em ambientes gnósticos, com o mal e o maligno que impera neste mundo.

Este modelo radical, que estava longe de configurar a atitude predominante dos cristãos, obrigava os pastores cristãos a recordar que o discípulo de Cristo não pode evadir-se do mundo nem dos seus compromissos seculares. Já S. Inácio da Antioquia, no final do século I, advertira para que “nenhum cristão fosse declarado desertor”³⁷. E, umas décadas depois, o anónimo *A Diogneto* e outros apologistas irão reafirmar a singular missão dos cristãos no mundo da qual «não lhes é permitido evadir-se» (VI,10).

Ireneu, pelo anos 180, combatendo as ideias subversivas de alguns cristãos gnósticos, garante que «não foram os demónios que criaram as nações deste mundo, mas Deus, pois até o coração do rei está nas mãos de Deus (Prov 21,1)... portanto, para benefício dos homens foi estabelecida, por Deus e não pelo diabo, a autoridade ter-

³⁴ Cf. J. VON ARNIM (ed.), *Stoicorum Veterorum fragmenta*, II,1009, Stuttgart 1964, 300.

³⁵ Desde Augusto que o Príncipe assume o título de *Pentifex Maximus* e desde o governo de Júlio César que os soberanos reivindicam para si os títulos de *Senhor (Kyrios)* e *Salvador (Sôter)*.

³⁶ A primeira manifestação literária desta interpretação da história política é o livro do *Apocalipse* que está na base do posterior milenarismo cristão que perdurará por muito tempo. Cf. Ch. E. HILL, *Regnum caelorum. Paterns of Millennial Thought in Early Christianity*, Cambridge 2001, 11-44.

³⁷ INÁCIO DE ANTIOQUIA, *A Policarpo*, 6,2.

rena»³⁸. E, depois de citar Rm 13,1. 4 e Rm 13) defende a necessidade e utilidade da autoridade civil como forma de garantir, por meio das leis civis, a vida social. Os que exercem a autoridade secular são mesmo chamados “funcionários públicos de Deus” devido ao facto «serem estabelecidos por Deus». Por isso, conclui Ireneu, «o diabo mentia quando dizia: “foram dadas a mim e eu as dou a quem eu quiser”» (Lc 4,6)³⁹.

Ao responder às atitudes radicais acima referidas os apologistas cristãos estão também a retorquir às inquietantes críticas dos pagãos que, como Celso, perguntavam: «porque não vos suicidais todos, para irdes finalmente para junto de Deus e não nos importardes mais?»⁴⁰.

«A razão exige uma das alternativas: ou se recusam a prestar o devido culto aos seres que presidem a tais actividades e devem renunciar a tornar-se adultos, a contrair matrimónio, a ter filhos e a fazer qualquer outra coisa na vida, antes devem sair todos em massa daqui, sem deixar descendência, de forma a que toda a sua estirpe desapareça da superfície da terra. Se, pelo contrário eles contraíram matrimónio, tiverem filhos, e comerem os frutos e participaram nas alegrias desta vida e nos males que lhes couberem em sorte... então devem prestar aos seres que presidem a estas coisas as honras convenientes e o culto conveniente a esta vida, até ao dia em que sejamos livres dos vínculos assumidos, para não parecerem injustos para com tais seres. Na verdade, seria injusto participar dos seus bens, sem oferecer nada em troca»⁴¹.

Face a estas críticas parcialmente justificadas pelas referidas atitudes radicais de algumas correntes cristãs, a maioria dos cristãos pugnou por uma relação com as instâncias políticas e sociedade secular bem mais conciliadora. Este modelo conciliador passava ora por uma coexistência pragmática que via na autoridade política algo positivo e até querido por Deus; ora por uma abordagem mais entusiasta que via no Império algo de providencial, preparatório e benéfico para o cristianismo e implantação do Reino de Deus na terra. A primeira atitude encontramos-la sobretudo no período pré-constantiniano; a segunda, nos tempos que se seguiram à conversão do imperador e do Império ao cristianismo.

Como testemunho dessa primeira fase e atitude, em que os cristãos reconhecem e aceitam o poder político como querido por Deus para o bom governo dos homens⁴², no serviço da paz e da justiça, os cristãos cumprem todos os seus deveres de cidadãos e rezam pelos governantes⁴³, não obstante continuem cientes de que o reino da *Roma aeterna* passará e só o reino de Deus é realmente eterno.

Justino, em meados do século II, exprime bem esta atitude, ao comentar precisamente o já referido passo evangélico do tributo a César:

³⁸ IRENEU, *Adv. haer.* V,24,1-2.

³⁹ IRENEU, *Adv. haer.* V,24,3.

⁴⁰ JUSTINO, *II Apologia*, 4,1. O mesmo apelo é insinuado pelo filósofo platónico Celso que convida os cristãos a “sair em massa desta vida”, ORÍGENES, *Contra Celsum*, VIII, 56.

⁴¹ ORÍGENES, *Contra Celsum*, VIII,55.

⁴² Esta atitude de reconhecimento do poder instituído é já justificada por S. Paulo (Rm 13,1-7) e será a norma das comunidades primitivas: cf. Tt 3,1; 1 Pe 2, 13-17; CLEMENTE ROMANO, *Cor.* 59,2-61,3; Ch. MUNIER, *L'Église dans l'Empire Romain (II^e-III^e siècle)*, Paris 1979, 172-173.

⁴³ Uma das provas da real lealdade dos cristãos para com as instituições políticas é dada pelo costume, que desde cedo se instituiu, de rezar pelos governantes. Cf. CLEMENTE ROMANO, *Cor.* 60,4,1-4; 61,1-3; ATENÁGORAS, *Leg.* 37,2; S. LÉGASSE, *La prière pour les chefs d'état. Antécédents judaïques et témoins chrétiens du premier siècle*, in *Novum Testamentum* 29/3 (1987) 236-253.

«Quanto a tributos e impostos, procuramos pagá-los, antes de toda a gente, aos que encarregastes de os recolher, como Ele no-lo ensinou. De facto, naquele tempo, tendo-se aproximado dele alguns, interrogaram-no se se devia pagar o tributo a César. E Ele respondeu-lhes: *Dizei-me de quem é a imagem que está na moeda. De César*, disseram eles. E Ele voltou a dizer-lhes: *Então dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus* (Mt 22,17-22). Por isso, nós adoramos apenas a Deus, mas, quanto ao resto, obedecemos-vos de bom grado, reconhecendo-vos como legítimos imperadores e chefes dos homens, e rezamos para que sejais reconhecidos com poder soberano e possuidores de uma sábia inteligência»⁴⁴.

Cerca de um século mais tarde, Orígenes resume tudo o que antes de si se disse de essencial sobre o assunto, quando recorda que «o poder civil foi concedido por Deus para punir os criminosos e promover os que agem rectamente (1 Ped 2,14)... por isso, o que resiste à autoridade é um rebelde contra as disposições de Deus (Rm 13,12)». E comentando estas palavras de Paulo, o alexandrino continua:

«Paulo não se expressava assim para tranquilizar os que perseguem a fé, uma vez que para estes basta aquela palavra: *há que obedecer a Deus antes que aos homens*. Refere-se antes à autoridade política ordinária que está instituída para *atemorizar não os que fazem o bem, mas os que fazem o mal* (Rm 13,3). Quem resiste a semelhante autoridade acarreta para si a condenação correspondente ao seu proceder imoral... Todos os crimes que Deus quer que sejam punidos, quer castigá-los pelo juiz civil e não pelo bispo e prelados da Igreja. Paulo bem o sabia e, por isso, chama ao estado *ministro de Deus e vingador* (cf. Rm 13, 3-4) contra os que fazem o mal. *Portanto, é necessário que estejais sujeitos ao poder civil, não apenas por temor do castigo, mas também por obrigação de consciência. Por esta mesma razão pagais os impostos, porque os que estão encarregados desta missão são ministro de Deus* (Rm 13,5-6). Com estas palavras, Paulo dá normas à Igreja de Deus, para que nada se faça contra os príncipes e poderes seculares, antes pelo contrário, para que, numa vida pacífica e tranquila, se cumpra a sua obra de justiça e de caridade.»

Retirando todas as consequências da doutrina política já enunciada por S. Paulo⁴⁵, Orígenes termina, propondo o seguinte exercício de imaginação:

«Suponhamos, por exemplo, que os crentes em Cristo não se submetiam à autoridade secular, não pagavam os tributos e os impostos, não temiam nem honravam ninguém; não voltariam, com tal comportamento, contra si justamente as armas dos governantes e autoridades e não tornariam os seus perseguidores dignos de desculpa e a si próprio culpáveis? Seriam, de facto, perseguidos não já por causa da fé, mas por rebelião; e para eles, o motivo da morte seria realmente justo, mas indigno de recompensa»⁴⁶.

Não resistimos à repreensível acumulação de citações apenas para evidenciar a continuidade e consistência do pensamento cristão ortodoxo, precisamente no momento da sua génese e consolidação.

⁴⁴ JUSTINO, *I Apologia*, I,17,1-3. Idêntica atitude descrita por Teófilo de Antioquia (*A Autólico*, I,11) ou Tertuliano (*Apologeticum*, 31-32).

⁴⁵ Cf. L. PADOVESE, *Il problema della politica nelle prime comunità cristiane*, Casale Monrerrato 98, 109-126.

⁴⁶ ORÍGENES, *Comentário à Carta aos Romanos*, IX, 26-29.

E quando os Césares acreditaram em Cristo?

O modelo de convivência até aqui descrito que via na autoridade civil algo de bom, porque querido por Deus, via-se a braços com a grande dificuldade de explicar as perseguições movidas pelo império e seus poderes (ditos “bons”) contra os bons cristãos. Mas ajuda-nos, por outro lado, a compreender melhor a *svolta* constantiniana⁴⁷. Recorde-se, a propósito, a frase de Tertuliano que citamos no cabeçalho deste artigo: «Até os Césares poderiam ter acreditado em Cristo, se não se desse o caso de serem necessários a este mundo, ou dito de outro modo, se os Césares também pudessem ser cristãos»⁴⁸.

Aquilo que historicamente parecia para os cristãos dos primeiros três séculos impossível, tornou-se realidade com Constantino (285-337 d.C.). E foi entusiasticamente celebrado porque já antes, pelo menos teoricamente, se concebia como desejável e possível.

Se na sociedade e na política impregnadas de religiosidade pagãs parecia desaconselhável o empenhamento político dos cristãos⁴⁹, depois da vitória de Constantino na Ponte Mílvio (28 de Outubro de 312) e após o “Edito de Milão” (Fevereiro de 313), muita coisa mudou: mas não mudou só na prática; também a doutrina mudou, ou melhor, evoluiu.

A mudança maior veio, contudo, do lado do império. Independentemente da discutida questão do significado da “conversão” de Constantino, facto é que o Imperador vai interferir cada vez mais nas questões da Igreja, não já como inimigo, mas como “bispo dos de fora”⁵⁰. Como tal, passa a legislar no sentido de favorecer a intervenção dos cristãos na vida civil e política, valorizando inclusive a dimensão social e política da religião cristã⁵¹, ciente como parecia estar do contributo que os novos valores cristãos traziam para a sociedade civil⁵². A Igreja passa, a partir de então, a assumir um novo papel social e político. Leigos e clérigos inserem-se, sem complexos, na vida pública, no serviço militar, na administração da justiça e da paz social. Tal alargamento da acção da Igreja não punha em causa, pelo menos para já, a sua devida autonomia e liberdade no exercício da sua acção específica.

O próprio Constantino quando se autoproclama “bispo dos assuntos de fora” não quer equiparar os seus poderes e funções aos dos bispos, mas delimitar a sua área de intervenção às questões civis que, cada vez mais, também interessam à comunidade eclesial. O problema é que a linha que demarcava os respectivos âmbitos do

⁴⁷ Cf. G. BONAMENTE, *La «svolta costantiniana»*, in E. Dal COVOLO, *Cristianesimo e istituzioni politiche da Augusto a Costantino*, Roma 1995, 91-116.

⁴⁸ TERTULIANO, *Apologeticum*, 21,24. Isto é, Tertuliano ainda vê como impensável um imperador pagão, porque tal implicaria, segundo ele, o risco de um compromisso entre os dois “reinos”, o de César e o de Deus.

⁴⁹ Cf. ORÍGENES, *Contra Celso*, 8,5; 8,68. Cf. D. MARAFIOTI, *Il rapporto Chiesa-Mondo al tempo dei martiri. Testimonianza Cristiana e tensione scatologica in Ippolito, Tettulliano, Origene*, in *Rassegna di Teologia* 48, (2007) 39-81.

⁵⁰ Título assumido pelo próprio Constantino, cf. EUSÉBIO, *Vita Constantini*, 4,24.

⁵¹ Nomeadamente através da instituição da *Audientia episcopalis*, ou tribunal episcopal, em 18 de Junho de 321. Na mesma linha se insere a *manumissio in ecclesia*, ou a possibilidade de libertar os escravos perante o bispo.

⁵² Cf. EUSÉBIO, *Vita Constantini*, 2,65.

estado e da Igreja era cada vez menos definida ou mesmo sustentável⁵³. E, de facto, se Constantino, nos primeiros anos do seu império, manteve alguma discrição nas suas intervenções, nos últimos anos acentuou notoriamente a sua intervenção, nomeadamente em desfavor dos bispos nicenos. Tal atitude interventiva, que assentava no ideal de uma aliança e integração entre Estado e Igreja, agravou-se ainda mais, como sabemos, com os seus imediatos sucessores que pretenderam fazer da Igreja mais um espaço do seu poder e intervenção.

Da parte da Igreja, ia-se desenvolvendo um processo correspondente: cada vez mais os pastores eclesiásticos assumem objectivos temporais, procurando colaborar na sua realização. Tal integração entre Igreja e Estado parece não ter nada de inconveniente e justifica-se em vista ao bem comum das pessoas que ambos procuram servir do melhor modo. Durante mais de mil anos (no Império Bizantino) esta aliança revelou-se proveitosa e benéfica em muitos aspectos. Mas também se escreveram, nestes longos séculos, algumas páginas tristes resultantes de tal integração. E mesmo quando os inconvenientes não se mostram tão graves, tal casamento levou frequentemente à mundanização da Igreja e à sacralização do Estado.

Os primeiros cristãos já sabiam que o “reino de Deus não é deste mundo”, mas deve ser anunciado e vivido “neste mundo”⁵⁴, por isso, não se apartaram nunca da sociedade e *politeia* seculares a não ser naquilo que nestas é incompatível com sua cidadania celeste. Mas agora a situação e compreensão daquele dito de Jesus eram bem diversas.

Lactânio (240-320) que ainda assistira à furiosa perseguição de Diocleciano, ao presenciar a viragem constantiniana, desenvolveu uma “teologia da vitória” que postulava uma nova relação entre a comunidade cristã e o Estado. Na vitória de Constantino Lactânio vê a mão da Providência Divina que quis a morte do paganismo adversário do cristianismo (*De moribus persecutorum*) e a vitória deste último na vitória da Igreja. Agora os cristãos podem «exultar e celebrar o triunfo e a vitória de Deus»⁵⁵. Tal visão da história facilmente derivava para um esvaziamento da tensão escatológica tão característica da “idade dos mártires”. O risco de pensar que o triunfo de Deus e da fé se realiza na terra, ou que o reino de Deus se realizara já neste mundo era grande e com este vinham outros perigos, nomeadamente o de pensar que o juízo definitivo de Deus já se efectua no presente. Perigos que se irão tornar realidade ao longo dos séculos.

Eusébio de Cesareia (260-340) foi ainda mais longe na interpretação da revolução política, social e religiosa que pôde testemunhar. Procurando dar um sentido amplo a tais mudanças, relê a história da humanidade à luz da fé cristã. Constantino é para ele o modelo do príncipe cristão.

Os seus dois escritos *Laudes Constantini* e *Vita Constantini* podem não traduzir o pensamento unânime da sua geração, no que concerne aos acontecimentos a que as-

⁵³ Tal linha de confim é bem mais clara na teoria que nos actos concretos. Como se vê, por exemplo, no Concílio de Arles, do ano 314, convocado pelo Imperador para tratar do problema Donatista; ou quando em 325 convoca o concílio de Niceia, para enfrentar a questão ariana. Em ambos os casos, Constantino demonstrou interesses que iam para além da manutenção da paz no Império ou da solução de questões “externas” à Igreja.

⁵⁴ Santo Agostinho adverte para o facto de que Jesus «não diz: ‘o meu reino não é neste mundo’, mas diz: ‘o meu reino não é deste mundo’; não diz: ‘o meu reino não é aqui em baixo’, mas diz: ‘o meu reino não é daqui de baixo’» (*Comentário ao Evangelho de João*, 115,2).

⁵⁵ LACTÂNCIO, *De moribus persecutorum*, 52,4.

sistiu, mas ajudou, sem dúvida, a configurar um modelo de relacionamento entre o poder secular e a Igreja. Recorrendo à linguagem platónica, Eusébio afirma que o Império é imagem (*eikon*) do reino celeste e, assim como Deus preside ao reino dos céus, o imperador preside ao reino deste mundo. Deus, como único soberano, tudo realiza através do seu *Logos*, e governa o império através do Imperador, imitador de Cristo-Logos, e seu “vigário” na terra⁵⁶. «Investido da imagem da realidade celeste», o imperador governa «as coisas deste mundo segundo a forma do seu arquétipo e está revestido de poder porque imita a potência do Soberano celeste»⁵⁷. Revestido de tal estatuto, deve ser solícito na defesa dos interesses de Deus e na difusão do seu reino, mormente mediante o apoio à Igreja. Além de filantropo, isto é, zeloso pelo bom governo dos que lhe são confiados, deve mostrar-se “piedoso” nas leis justas que emana para o bem estar material e espiritual dos súbditos. Fruto desta *pietas* e filantropia é a legislação que tende a inserir valores evangélicos na gestão política do império⁵⁸. Tal legislação, como é o caso da lei do descanso e santificação dominical, assume contornos claramente religiosos, na medida em que visa, segundo Eusébio, exprimir e promover a veneração do verdadeiro Deus⁵⁹.

Desta forma, os objectivos do Império e da Igreja não só convergem como se fundem, já que os fins se conjugam ao ponto de se identificar. O problema surge quando os meios ou os métodos usados para alcançar tais fins também se conjugam. Na verdade, se é normal que o poder secular use a força, já não é aceitável que a Igreja justifique tais meios ou, ainda pior, a eles recorra⁶⁰.

Para concluir, não deixa de causar surpresa uma tal viragem na mentalidade cristã que não se explica simplesmente pelo entusiasmo gerado pela surpreendente vitória do cristianismo. Se Constantino se considerara “bispo dos de fora”, Eusébio não receia apelidá-lo de “bispo comum” (*koinòs epískopos*) universal⁶¹. Como tal, o imperador pode sentar-se ao lado dos bispos para tratar assuntos eclesiásticos e intervir nas disputas teológicas. Igreja e império tendem a coincidir, sendo ambos imagem terrena do reino celeste e o imperador pode, por isso, exercer autoridade suprema tanto sobre o império como sobre a Igreja. O ponto perigoso de tal teologia política reside precisamente em alargar ao máximo a área de intervenção do poder político sobre o âmbito eclesial, sem se preocupar em precisar os limites de tais poderes, nomeadamente relativamente aos poderes das autoridades eclesiásticas.

Como sucederá noutras ocasiões da história, a leitura demasiada presa a preocupações do presente levaram Lactâncio, Eusébio e seus contemporâneos a minimizar outras dimensões essenciais do paradoxo da cidadania cristã neste mundo. Não será a última vez que o entusiasmo ou a frustração provocada pelos eventos históricos resultarão numa visão redutora da missão da Igreja no mundo e do papel político dos cristãos na cidade dos homens.

⁵⁶ EUSÉBIO, *Laudes Constantini*, 3,6; 7,13.

⁵⁷ EUSÉBIO, *Laudes Constantini*, 3.

⁵⁸ Cf. EUSÉBIO, *Vita Constantini*, 2,20,1.

⁵⁹ Cf. EUSÉBIO, *Laudes Constantini*, 9,10; *Vita Constantini*, 4,18.

⁶⁰ O problema que se porá já a Agostinho, no contexto da crise donatista. Cf. JERÓNIMO TRIGO, *Santo Agostinho sobre a pena de morte: a intercessio episcopalis entre o Direito e o Evangelho*. In *Didaskalia* 41 (2011) 191-220.

⁶¹ EUSÉBIO, *Vita Constantini*, 1,44,1-2.

Felizmente, no seio da própria Igreja surgiram sempre movimentos de resistência às ondas de secularização que o excessivo envolvimento na *res publica* sempre acarretou. O monaquismo do século IV foi mais um desses movimentos contra-a-corrente dos tempos que quis manter vivo o paradoxo da cidadania cristã e o horizonte da história alargado bem para além do que “os olhos que a terra há-de comer” podem abarcar.