

As relações de poder entre o Estado Romano e a Igreja: uma história de conflito e conciliação

Márcia Santos Lemos¹

Resumo: As relações de poder entre o Estado Romano e a Igreja, mesmo após a conversão do cristianismo em uma *religio licita*, envolveram a conciliação e o conflito simultaneamente. Neste artigo, propomos afirmar a complexidade desse processo de aproximação e analisar como ele se expressa de maneira singular nas divergentes concepções cristãs sobre a autoridade do imperador. Para alcançar este objetivo, analisamos um conjunto de discursos que revelam o pensamento político dos cristãos entre os séculos I e IV e organizamos a exposição dos argumentos em duas partes articuladas: a conjuntura política e religiosa do Império Romano nos séculos III e IV e as representações da monarquia inscritas na tradição cristã.

Palavras-chaves: Estado Romano. Igreja. Cristianismo. Relações de poder.

The power relations between the Roman State and the Church: a history of conflict and conciliation

Abstract: The power relations between the Roman State and the Church, even after the conversion of Christianity into a *religio licita*, involved conciliation and conflict simultaneously. In this article, we propose to affirm the complexity of this approximation process and to analyze how it is expressed in a unique way in the divergent Christian conceptions about the emperor's authority. In order to attain this aim, we analyze a set of discourses which reveal the political thought of Christians between the 1st and the 4th centuries and we organize the exposition of the arguments into two articulated parts: the political and religious conjuncture of the Roman Empire in the 3rd and the 4th centuries and the representations of the monarchy as inscribed in the Christian tradition.

Key-words: Roman State. Church. Christianity. Power relations.

Recebido em 12/11/2012 - Aprovado em 02/08/2013

A conjuntura política e religiosa do Império Romano nos séculos III e IV²

No século III, um dos grandes desafios do soberano era preservar as fronteiras do Império Romano. A pressão ocorria em duas frentes: do lado ocidental, os germânicos; do oriental, os persas (*Nova História*, I, 27-36). Onde não havia barreiras naturais para impedir o acesso dos “invasores”, a defesa era realizada por meio de fortificações e das legiões. Em virtude das tensões internas, em especial da resistência

¹ Professora de História Antiga da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia. Doutora em História pela Universidade Federal Fluminense. Pesquisa atual: “Cultura escrita, Intelectuais e Poder no Império Romano do século IV”. E-mail: marcialemos.uesb@gmail.com.

² O termo Império Romano é utilizado para designar o conjunto do território que está sob a administração do Estado Romano, gerido pelo imperador e seu *staff*. Todas as datas indicadas no artigo estão localizadas d.C.

bagáudica articulada às tentativas de construir um governo independente na região da Gália, a situação do Ocidente era mais complexa que a do Oriente.³

O imperativo de resguardar as fronteiras do Império aumentou a importância do exército, que crescia desde as reformas de Sétimo Severo⁴, e favoreceu a ascensão dos “imperadores-soldados”, generais que chegavam ao poder pela força de suas legiões. Esse período (235 a 284) ficou conhecido como “Anarquia militar”, pois os governos eram efêmeros, os imperadores dificilmente indicavam um sucessor e acabavam assassinados por inimigos ou pela própria tropa.

A necessidade de proteger as fronteiras, a crescente importância do exército e a instabilidade na sucessão ao trono imperial, somadas às dificuldades de ordem econômica e aos conflitos sociais, fizeram do século III um período em que as fragilidades do Império tornavam-se cada vez mais evidentes:

Numa situação desesperada e o Império Romano quase destruído, Póstumo, um homem de obscura linhagem, tomou a púrpura na Gália e governou durante dez anos com moderação [...]. Foi assassinado numa revolta militar porque não autorizou aos seus soldados saquear a cidade de *Mogontiacum*, [...]. Depois dele, Mario tomou a púrpura, um vulgar artesão que foi assassinado no segundo dia. Depois, Victorino tomou o governo das Gálias, um homem valente, mas movido pela paixão [...], morreu em Agripina no segundo ano do seu reinado, vítima de uma traição articulada por um militar (*Breviário*, IX, 9).

De acordo com Badel e Bérenger (1998, p. 9), os estudos de epigrafia e a comparação entre documentos das distintas regiões do Império têm revelado que de fato houve uma crise política, porém restrita no tempo (250-270) e no espaço; isto é, sem as dimensões catastróficas anunciadas por uma tradição historiográfica amplamente influenciada pelos “autores senatoriais” do final do século IV, adversos à figura do imperador-soldado. Logo, não é mais possível falar de uma crise comum a todo o território romano no século III; todavia, é legítimo asseverar que problemas com a sucessão imperial, defesa do território, além de conflitos localizados, levaram a uma transformação no sistema político do Alto Império. O esforço para reorganizar o *Orbis*

³ O movimento dos bagaudae era essencialmente campesino, dele participaram colonos e escravos fugidos que se organizaram contra os grandes proprietários de terras e a pressão fiscal do Estado Romano. Todavia, a população urbana identificada com os *humiliores*, além dos bandos de salteadores, reforçou a resistência que deu origem a rebeliões contra o domínio romano na região. Cf. THOMPSON, 1974, p. 304-320; PASTOR MUÑOZ, 1978, p. 205-216).

⁴ Para controlar as oposições ao seu governo, garantir o apoio dos militares e proteger as fronteiras, Sétimo Severo, de acordo com Gonçalves (2006, p.179), adotou as seguintes medidas: “[...] remessa de donativos para os soldados; reforçou fortificações; construiu estradas para viabilizar a circulação das tropas; criou forças móveis e favoreceu o recrutamento regional de soldados; aumentou os soldos dos legionários; reorganizou a *annona* militar (requisições *in natura* para o abastecimento do exército); autorizou o casamento oficial dos legionários e a permanência de suas famílias em cidades próximas às fortificações; concedeu acesso direto dos centuriões à ordem equestre.”

Romani, iniciado pelo imperador Galieno, desenvolvido por Aureliano e Probo e estabelecido sob os reinados de Diocleciano e Constantino, conduziu à centralização das atividades político-administrativas em torno da *domus* imperial e deu origem a um período de reformas, denominado por Brown (1972) de Idade da Restauração.

Com o intuito de solucionar o problema da sucessão imperial e garantir a estabilidade política, Diocleciano, um oficial de carreira que ascendeu ao trono por meio do exército, adotou algumas medidas. Em 286, nomeou como seu corregente, na parte ocidental, o general Maximiano. Em 293, Diocleciano deu forma à tetrarquia: na condição de Augusto do Oriente, nomeou Galério como seu César e, Maximiano, como Augusto do Ocidente, escolheu Constâncio Cloro para sucedê-lo. Três princípios organizam o funcionamento do sistema tetrárquico: “a cooptação cria o direito dos Césares participarem do poder e receberem a herança dos Augustos; a antiguidade da eleição fixa a ordem hierárquica e os laços familiares (adoção e casamento) reforçam a eleição (RÈMONDON, 1967, p.60).” Desse modo, os césares estão vinculados aos Augustos (*fili Augustorum*) e sob suas ordens. Já Diocleciano e Maximiano estão ligados entre si pela fictícia ascendência, respectivamente, de Júpiter e Hércules (*Breviário*, IX, 22-28). A filiação divina, ao lado de uma série de símbolos que a reforça, afirma a legitimidade dos dois imperadores e a preeminência do *Iovius* como Augusto *senior*, conforme sugere Badel e Bérenger (1998, p. 55):

Baseando-se na dupla filiação estabelecida entre Júpiter e Diocleciano, e entre Hércules e Maximiano, o panegirista coloca em evidência as estreitas relações que existem entre os governos celeste e terrestre: assim como Júpiter se serviu de Hércules para vencer os Gigantes e pacificar a terra, Maximiano ajudou Diocleciano a derrotar os bárbaros. O autor justifica a atividade incessante dos dois imperadores comparando-a àquela de seus pais divinos, e frisa primeiramente a obra de pacificação realizada pelos deuses, depois sua preocupação constante em manter a paz. A fim de perseguir o mesmo propósito, os imperadores são assegurados do apoio divino. Essas afirmações permitem ao mesmo tempo justificar o poder absoluto dos diarcas pela escolha divina e reduzir a nada o papel dos fatores humanos, como o exército. Assim, é negada a todo usurpador potencial a legitimidade que a aclamação de suas tropas lhe poderia conferir.

A abdicação de Diocleciano e de Maximiano, em 305, deu origem à segunda tetrarquia - Constâncio Cloro e Galério passaram a ser Augustos; Severo e Maximino Daia foram nomeados Césares. Constâncio morreu em 306, as legiões aclamaram seu filho Constantino e não Severo; em Roma, Maxêncio, filho de Maximiano, foi nomeado Augusto. Com a morte de Galério (311), houve um reagrupamento das forças: no Ocidente, Constantino derrotou Maxêncio na batalha da Ponte Mílvia (312); no Oriente, Licínio venceu Maximino Daia (313). Após anos de conflitos, Constantino e Licínio se constituíram soberanos do Ocidente e do Oriente, respectivamente. As disputas entre os

dois levaram à execução de Licínio em 324, Constantino tornou-se o único imperador e seus filhos, corregentes (MAIER, 1989, p. 27-30). Após Diocleciano, a tetrarquia não obteve êxito, mas estabeleceu o princípio da divisão do Império e forneceu as bases para a casa de Constantino redefinir os fundamentos políticos da monarquia romana (CALDERONE, 1972).

Para viabilizar a administração do Império foram ampliados a burocracia e o sistema de arrecadação a partir do século III. Durante esse período, a gestão do território romano passou por várias mudanças e implicou numa estrutura cada vez mais complexa, que envolvia quatro setores: a administração central, a corte, a administração provincial e o exército.

De acordo com Maier (1989, p. 30-37), a administração central ficava no local de residência do imperador e pode ser identificada com o *comitatus*, que cumpria funções legislativas e executivas. Faziam parte do *comitatus* os dignitários que tinham a função de dirigir e supervisionar a máquina administrativa, além de garantir a manutenção da corte. Os auxiliares diretos do imperador formavam o *consistorium* que, segundo Silva (2003, p. 57-63), passou a funcionar como um conselho estável do governo a partir de Constâncio II e substituiu o *consilium principis* da época do Principado.

A corte era o local de residência do imperador e, por consequência, o “centro político-administrativo do Império.” Além dos dignitários, na corte também havia um *staff* hierarquizado com atribuições bem definidas, submetido às ordens do *praepositus sacri cubiculi*, que cumpria a função de cuidar do palácio, atender diretamente o imperador e garantir o silêncio durante as reuniões do *consistorium* (*silentiarii*). A influência e o poder do *praepositus* cresceram com a afirmação da *basileia*, ele controlava o acesso ao imperador e, da sua proximidade com o soberano, extraíam prestígio e fortuna (SILVA, 2003, p. 63-65).

A administração provincial foi organizada tomando como referência as unidades administrativas do Império: prefeituras do pretório, dioceses e províncias. Essas unidades eram dirigidas, respectivamente, pelos prefeitos, os vicários e os governadores. Estes dois últimos estavam submetidos à autoridade dos primeiros, mas cabia aos três garantir a arrecadação de impostos necessária à manutenção da complexa estrutura do Império Romano. De acordo com Kelly (1994, p. 211-212), essa burocracia associada às leis escritas representava para os imperadores, ao mesmo tempo, um forte aliado e um eficiente inimigo. Por meio desses mecanismos era possível ao *dominus* exercer um certo controle sobre o Império e afirmar sua autoridade em todo o território, mas, em contrapartida, a delegação de poderes aos funcionários do Estado, por vezes, promovia o distanciamento do monarca do exercício real do poder.

Quanto ao exército, em função da conjuntura, tornou-se imprescindível ao poder do soberano. Diocleciano, seguindo uma tendência de finais do século II, investiu no aumento dos efetivos; criou meios para garantir o recrutamento, o suprimento e os recursos para o pagamento das tropas e excluiu grande parte dos governadores de província do comando militar. O antigo sistema de proteção das fronteiras foi mantido, mas passou a contar com unidades auxiliares. Sob Constantino, os efetivos foram divididos em dois tipos: o que se mantinha estacionado no *limes*; e o que era móvel, o

exercitus comitatensis, utilizado nas campanhas como reserva estratégica. Ele ainda reestruturou a hierarquia militar: o *magister equitum* (mestre de cavalaria) e o *magister peditum* (mestre de infantaria) substituíram os vicários e os prefeitos do pretório⁵ no comando geral; os *comites* assumiram as “forças diocesanas”, e o comandante na esfera provincial passou a ser o *dux*. Todos estavam subordinados ao imperador, considerado o comandante supremo. Assim como na burocracia civil, havia também um corpo de funcionários ligados aos oficiais graduados, que cumpriam a função de “auxiliar os governadores, vicários e prefeitos na arrecadação e distribuição dos suprimentos para as tropas” (SILVA; MENDES, 2006, p. 207-210).

No vértice desse sistema estava o imperador que concentrava as decisões, supervisionava a máquina administrativa por meio do *comitatus* e controlava o sistema com uma rígida fiscalização, executada principalmente pelos *agentes in rebus* e notários⁶. A quantidade de *comitati* correspondia à quantidade de Augustos e Césares; a corte e o exército também se multiplicavam. Com a tetrarquia, houve o esvaziamento de Roma como centro político, já que a capital do Império deslocava-se para a cidade onde o imperador estava estabelecido. Constantino confirmou essa tendência ao fundar Constantinopla em 330 e dissolver a antiga guarda pretoriana fixada na Península itálica.

Diocleciano buscou, com a realização de novos censos, dados para definir a cobrança de impostos sobre bens e pessoas. De acordo com Lactâncio (23, 2, 6), Galério deu continuidade a essa política fiscal:

Os campos eram medidos de gleba a gleba, as vides e as árvores contadas uma a uma, registravam-se os animais de todo tipo, anotava-se o número de pessoas; reunia-se nas cidades toda a população rural e urbana, as praças, todas, transbordavam de famílias amontoadas como rebanhos, cada um comparecia com seus filhos e seus escravos. [...] Depois disso, pagava-se pela própria cabeça e dava-se um soldo pela própria vida (*Post hoc pecuniae pro capitibus pendebantur et merces pro uita dabatur*).

Uma consequência das reformas empreendidas entre os séculos III e IV foi a separação entre as carreiras civil e militar, iniciada por Galieno (253-268): “E atormentava os senadores com a afronta particular à sua ordem, além dos danos comuns ao mundo romano, quando, antecedendo a todos, pelo medo que lhe inspirava sua indolência e para que o poder imperial não fosse transferido aos mais ilustres dos patrícios, vetou-lhes o serviço militar e até mesmo a aproximação do exército” (*Livro dos Césares*, 33, 33-34).⁷

⁵A guarda pretoriana representava um perigo latente, pois atuou em diversas ações que articularam o assassinato do monarca e a sua substituição pelo prefeito do pretório. Daí a necessidade de esvaziar o poder militar do prefeito do pretório e criar outra guarda que realmente cumprisse a função de proteger a casa imperial.

⁶ Para detalhes sobre como atuavam os notários e *agentes in rebus* cf.: SANTOS YANGUAS, 1977, 127-139 e SILVA, 2003, p. 67-74.

⁷ “*Et patres quidem, praeter commune Romani orbis malum, stimulabat proprii ordinis contumelia, quia primus ipse, metu socordiae suae, ne imperium ad optimos nobilium transferretur, senatum militiis eunti et adire exercitum.*”

Essa medida implicou na perda de uma série de prerrogativas por parte dos membros que compunham a elite senatorial. Os legados desse grupo começaram a ser substituídos nos cargos diretivos por oficiais de carreira e deixaram de ser solicitados tanto para legitimar o nome do imperador quanto para aconselhá-lo. Para ocupar os cargos nessa estrutura administrativa, eram escolhidos indivíduos com formação técnica. Essa prática deu origem a uma “nobreza de corte”, que se distinguia da tradicional aristocracia romana.

Maier (1989, p. 30-31) afirma que as reformas empreendidas por Diocleciano conduziram a uma monarquia absoluta sustentada na centralização, na burocracia e no militarismo: “o imperador era a fonte única de poder e de direito, governava com autoridade ilimitada.” Conforme esse historiador, a ficção-constitucional do principado imperial deu lugar ao soberano de direito divino, cujo poder manifestava-se por meio de adornos (diadema de pedras, manto de ouro e púrpura, cetro, globo) e do cerimonial.

Na perspectiva de Silva e Mendes (2006, p. 201), a dignidade imperial ficou fragilizada após os acontecimentos do século III. A necessidade de impedir os golpes que levavam à substituição constante do imperador e de legitimar as medidas administrativas, nem sempre bem recebidas pela população, motivou a produção de “um discurso que realçava os seus atributos de herói providencial enviado pelas divindades para reordenar o *orbis romanorum*, resgatando-o assim do caos no qual se encontrava imerso”.

Com a tetrarquia, para Teja (1999, p. 43), se produziu um importante salto qualitativo na consolidação da ideia de que os imperadores, se não eram deuses, eram seres divinos que desfrutavam de muitos atributos das divindades. Durante o processo de construção da *basileia* romana, ou realeza sagrada, afirma-se a ideia de que o imperador era um ser superior, que governava por delegação de uma autoridade transcendente. Depois da conversão de Constantino, como argumenta Silva (2003, p. 107-115), “o processo pelo qual a monarquia romana se converteu em *basileia* conjugou elementos de origem pagã e cristã”. O culto imperial foi mantido, mas incluíram-se elementos da história judaico-cristã que proclamavam o imperador como novo Moisés, novo Davi ou réplica terrestre do *Logos*. Durante o reinado de Constâncio II, o filósofo Temístio escreveu quatro panegíricos em sua homenagem. Destes, é possível apreender os elementos que integram a teologia política característica do período, a qual se estruturou com base em três noções retiradas dos tratados de Ecfanto, Diotógenes e Estênidas:

[...] 1) o imperador possui uma natureza distinta da dos homens comuns; 2) o imperador é o enviado divino para governar a Terra e, neste sentido, reproduz e imita o modelo celeste; 3) o imperador, dada a sua natureza sagrada, é a encarnação da Lei, do princípio sobrenatural que rege o cosmos, ele é a *lex animata* ou o *auto nomos* (SILVA, 2003, p. 109).⁸

⁸ Sobre esses tratados: HIDALGO DE LA VEGA, 1995, p. 35-39.

O Estado Romano da segunda metade do século III assumiu novas feições. A instituição da *basileia* foi uma tentativa de recuperar a autoridade imperial, de promover a reordenação do Império Romano e de criar uma estrutura administrativa capaz de fazer frente aos problemas que então se apresentavam. Contudo, o crescimento do exército e da burocracia em função das guerras de defesa fez com que as exigências financeiras do Estado aumentassem progressivamente. Em contrapartida, houve um retrocesso da produção – a agricultura, o artesanato e o comércio estavam prejudicados pelas guerras civis e requisições – e um processo de desvalorização dos ingressos fiscais. As medidas adotadas por Diocleciano e Constantino para sanear essa situação deram origem a um complexo sistema fiscal. O peso do fisco recaía principalmente sobre as categorias produtoras – artesãos e comerciantes, que foram forçosamente reunidos em *collegia*, e trabalhadores rurais livres – e sobre os decurhões, responsáveis pela manutenção das cidades. Mendes (1996, p. 266-267) afirma que, para fugir ao sistema de arrecadação, os homens buscavam colocar-se sob a proteção de funcionários civis ou militares ou procuravam o *patrocinium* dos grandes proprietários de terras. Essa prática interferia especialmente na cobrança dos impostos e no seu repasse para a administração central. O patronato ajudou a transformar grandes famílias latifundiárias das províncias, então membros da elite senatorial, numa força independente do Estado, que usava poder e fortuna para controlar os cargos mais elevados da administração imperial.

Em suma, o Estado Romano criou uma rede complexa para garantir a sua manutenção, que teve como consequência a formação de corporações de ofício forçadas, a hereditariedade das profissões, a prestação compulsória de serviços nas propriedades e indústrias estatais, a ampliação do sistema de *patrocinium*, a perda da liberdade dos colonos (*coloni adscriptici* ou cultivadores presos à terra), a pressão sobre a ordem dos decurhões e a redefinição da elite dirigente (BRAVO, 1978, p. 59-70). Por outro lado, de Constantino a Teodósio, a pressão germânica foi contida por meio de acordos, admissão no exército e instalação no território romano, o exército foi mantido sob controle e a *basileia* foi reforçada com o auxílio da teologia cristã.

Até início do século IV, os cristãos eram tratados como ateus e subversivos porque se recusavam a cultuar os deuses do panteão romano e a participar do culto imperial. Essa recusa, em determinados contextos, era vista como uma ameaça a ordem vigente, pois os rituais religiosos faziam parte da vida cívica, eram impostos ao indivíduo pela sua condição social de pertencimento a uma cidade, eram fruto da sua posição política e não de uma decisão pessoal de ordem espiritual (RIVES, 2000, p. 263).

Desde as perseguições dos imperadores Décio (250-251) e Valeriano (257-260), a Igreja pouco sofreu inquietações promovidas pelo poder civil. Diocleciano, já no final do seu reinado, rompeu esse período de certa tranquilidade.⁹ Entre 303 e 304, o imperador

⁹ De acordo com Silva (2006, p. 247-251), a partir de Décio, os cristãos até então praticamente ignorados pelo Império, a não ser pelas denúncias fornecidas pela população ou dirigentes locais, tornam-se um problema político e a perseguição aos seguidores de Cristo assume um caráter institucional: “[Décio] manifesta claramente a intenção de se manter fiel ao *mos maiorum*, apresenta-se como restaurador do culto dos deuses que propiciaram a grandeza de Roma. [...] O imperador, pretendendo reafirmar as bases simbólicas da sua autoridade, o faz liderando a sociedade romana numa cruzada contra aqueles que ameaçam a ordem imperial com tudo que ela

senior promulgou quatro editos com medidas severas contra os cristãos: proibição do culto, confiscação dos livros sagrados, destruição de templos, exclusão das funções públicas, detenção dos clérigos, libertação dos presos sob a condição de realizarem libações e sacrifícios, além das execuções (Sobre a morte dos perseguidores, 13; HE, VIII, 6, 9-10). É importante lembrar que a aplicação desses editos e a intensidade da violência não ocorreram da mesma forma em todas as partes do Império: enquanto no Ocidente os cristãos foram poupados por Constâncio Cloro, no Oriente, Galério recrudescceu a perseguição. Ao que parece, coube à iniciativa dos monarcas que compunham a Tetrarquia implementar as disposições do Augusto senior. Após a abdicação de Diocleciano, Galério e Maximino Daia deram continuidade às perseguições; nas províncias do Ocidente, a política religiosa de “tolerância” foi mantida com exceção de algumas restrições impostas por Maxêncio. Todavia, a crise política provocada pela renúncia do imperador senior e as pressões de Constantino e Licínio levaram Galério a promulgar um edito de “tolerância” em 311. Maximino manteve-se hostil aos cristãos, mas não resistiu à conjuntura e também instituiu uma política de maior indulgência.¹⁰

A Igreja cristã saiu fortalecida dessas últimas perseguições, pois tornou evidente o vigor das suas concepções, a estrutura física e hierárquica que havia construído ao longo dos anos no Império e a quantidade de adeptos que possuía entre as distintas categorias sociais. Em 313, de acordo com Lactâncio (48), Licínio, após ter acordado com Constantino, autorizou a liberdade de culto e a restituição dos bens confiscados aos cristãos. Seguiram-se, a essa decisão, outros favores em benefício da Igreja, como as isenções fiscais, o reconhecimento das sentenças episcopais e a capacidade legal de herdar. Tais medidas apontavam para uma mudança do estatuto da Igreja no Império, a ampliação do seu patrimônio e a sua articulação como uma nova força dentro do campo político-ideológico.

Enquanto Constantino, do lado ocidental, concedia à Igreja uma série de prerrogativas, Licínio, no Oriente, passava a criar uma série de restrições. Após a derrota deste monarca por Constantino, o Estado Romano reafirmou seu compromisso com a liberdade de culto, em especial com a fé cristã. Cameron (2001, p. 67) discute o envolvimento de Maxêncio e Licínio com as hostilidades aos cristãos. Segundo esta autora, os panegiristas de Constantino, para reforçar a imagem do monarca como “salvador” e justificar sua ação contra os dois, teriam se esforçado em representá-los como perseguidores cruéis, em vez de relatar o envolvimento pouco significativo de ambos com os processos persecutórios.

comporta de sagrado, o que nos fornece uma explicação acerca das razões pelas quais decide se voltar contra o cristianismo.” Diocleciano, por sua vez, também investiu na construção de um aparato místico para o poder imperial e viu nos cristãos uma ameaça, dado que eles eram hostis ao culto imperial (Cf. SANTOS YANGUAS, 1994/1995, p. 143-182).

¹⁰ Para detalhes sobre a ação dos monarcas e as regiões mais afetadas pelos editos de Diocleciano, cf. DANIELLOU; MARROU, 1984. p. 244-246.

O imperador Teodósio, convicto seguidor do credo niceno¹¹, em 380, por meio do Editto de Tessalônica, ordenou seus súditos a seguirem a fé católica de Roma e de Alexandria, tornando o cristianismo a religião oficial do Império Romano (Cod.Th. XVI, 1, 2). A essa decisão, seguiram-se, nas províncias, a apreensão ou destruição de templos e lugares consagrados aos cultos politeístas e a proibição de ritos e sacrifícios pagãos¹².

A Igreja, além de benefícios e prerrogativas garantidas entre os governos de Constantino e Teodósio, apenas com um pequeno intervalo durante o reinado de Juliano (361-363), recorreu com frequência ao imperador para coibir as práticas pagãs, para proteger os templos cristãos e para intervir nas polêmicas teológicas e político-religiosas. O soberano não se fazia de rogado, agia como um pontífice supremo, pois determinadas heresias colocavam em risco não só a unidade da Igreja, mas a própria segurança do Império. Em contrapartida, a Igreja tornou-se uma aliada, que cumpria a função ideológica e administrativa, justificando o poder imperial e assumindo atribuições civis. Conforme ressalta Gomes (2000, p. 180), um novo modelo de relação começou a ser esboçado:

Com o novo estatuto de religião oficial do Estado, o cristianismo passou a desempenhar um novo papel, o de sacralizar o poder do Estado, das autoridades, em particular do imperador, e os valores dominantes dos sistemas (a romanitas). O Império, em crise, encontrou no cristianismo uma nova forma de legitimação e, na Igreja, um novo aparelho de hegemonia. A “conciliação constantiniana” ofereceu a pax, mas pediu o comprometimento com o sistema. A conciliação interessava, pois, ao mesmo tempo à Igreja e ao Estado.

¹¹ O cristianismo, desde a sua origem é controverso, plural e, nos séculos IV e V, também está marcado por divergências doutrinárias, disciplinares e regionais, que ficam bem explícitas no Concílio de Nicéia. Este concílio, celebrado em 325, organizado por Constantino, visava fundamentalmente resolver a questão ariana. O bispo Ário defendia que Cristo, por ter sido criado pelo Pai, não era da mesma substância Dele, era inferior. Esta tese dividiu a Igreja e deu origem a vários concílios. Em Nicéia, as ideias de Ário foram rejeitadas e foi imposta a fórmula de fé, conhecida como o Credo de Nicéia, que ressalta a unidade de Cristo com o Pai (a consubstancialidade = *homoousia*) e nega a doutrina das três hipóstases trinitárias que prevalecia no Oriente. Como consequência dos embates travados em Nicéia, a Igreja ficou dividida entre partidários do credo niceno e do credo ariano (SIMONETTI, 2002, p. 149-153).

¹² Segundo Brown (1999, p. 53), *paganus* é um vocábulo latino utilizado para designar aquilo que é rústico, do campo, da aldeia; muitas vezes servia para tratar de modo pejorativo pessoas sem instrução, “iletradas”, “subalternos em relação aos oficiais”. É difícil determinar com precisão como essa palavra ganhou um significado religioso, mas há algumas inferências sobre o assunto. A resistência dos homens que viviam no campo em abandonar suas antigas crenças e se converterem ao cristianismo teria levado à associação entre *paganus* e a pertença ao antigo politeísmo. Siniscalco (2002, p. 1059) não discute o motivo da identificação, mas indica que o uso do termo com o significado de “idólatra” passa a ser comum a partir do século IV e afirma que esta noção é absolutamente inútil para compreender o sistema religioso dos antigos romanos, porque era uma forma de os cristãos denominarem aqueles que não eram judeus nem professavam a fé em Cristo. Entre os autores cristãos que escreveram em grego no século IV, os termos utilizados para designar aqueles que praticavam o politeísmo eram *ethnikos*, *helenos* e *anomos* como sinônimos para injusto e ímpio; entre os latinos, é comum *gentilis*, *impius* e *sacrilegus*. Portanto, paganismo foi um termo que começou a aparecer nos textos cristãos com maior frequência a partir do século V para designar “crença nos falsos deuses e a prática de ritos e costumes condenáveis”.

Todavia, as relações de poder entre o Estado Romano e a Igreja, mesmo após a conversão do cristianismo em uma religião lícita, envolveram a conciliação e o conflito simultaneamente. Esse processo de aproximação foi complexo, conforme já enunciado, e se expressa de maneira singular nas divergentes concepções cristãs sobre a autoridade do imperador.

As representações da monarquia na tradição cristã

A crença na eternidade do Império Romano aparece de modo expressivo na Eneida de Virgílio, um poema épico escrito no final do século I a.C. Enéias, nesta obra, não era simplesmente um herói homérico que, auxiliado pelos deuses, se transformou no fundador de Roma. Mais que isto, ele tinha uma missão divina para cumprir: estabelecer o novo império universal. O período no qual esta epopéia foi elaborada coincide exatamente com a instituição do Principado, quando a República, após as guerras civis, deu lugar ao Império e, Otávio se tornou o primeiro imperador romano. O Senado em 27 a.C., concedeu-lhe o cognome religioso de Augusto, ele foi reconhecido como o grande conciliador, capaz de fazer retornar a paz ao mundo romano. Pode-se afirmar que a história de Enéias forneceu elementos míticos para reforçar a consciência de Roma estar destinada a se transformar num império eterno e definitivo mas, especialmente, ajudou a legitimar a figura de Augusto como responsável pela execução dessa grande empresa.

Neste contexto, a instituição do culto imperial, permitia, conforme enuncia Scheid (1998, p. 16), afirmar um tipo de poder totalmente novo para os romanos. “O motivo desta elevação era, em Roma como na Itália e nas províncias, a vontade de definir por este viés o poder excepcional reunido nas mãos de Augusto e de seus sucessores: este poder podia ser compreendido e pensado como epifania de um poder divino nas mãos de um mortal.” Não obstante, a ideologia oficial durante o Principado insistia em considerar Augusto como um restaurador da República; tudo se fez para demonstrar que nada fora modificado.

No decorrer dos três primeiros séculos da era cristã, as reflexões políticas sobre a monarquia romana se dividiram em duas vertentes principais. A primeira, inspirada no estoicismo e nos antigos valores republicanos, via o príncipe como um magistrado supremo, encarregado de defender e fazer cumprir a lei de acordo com a ordem lógica e racional do universo. Tal posição lhe conferia prestígio, mas não lhe atribuía uma condição sobrenatural. A segunda, de origem helenística, representava o rei como superior às leis ordinárias, encarnação da lei sobrenatural e réplica dos seus mentores celestes, os quais lhes concederam, sem a intervenção humana, o direito de governar. Esta concepção transformava a realeza numa instituição eterna (SILVA, 2003, p. 104).

As concepções pagãs sobre a natureza do poder exercido pelo imperador romano foram apropriadas pelos teóricos cristãos, seja do tempo da religião perseguida seja da época do culto vitorioso, que formularam diferentes imagens. Conforme Chartier (2002, p. 160), os acontecimentos tocam os homens de modo distinto, geram as nuances e a heterogeneidade do pensamento; ou seja, homens e mulheres de uma época

apropriam-se, à sua maneira, dos códigos dominantes ou subvertem as regras para compor novas formas. As representações da monarquia que foram elaboradas pelos cristãos, desde a tradição paulina, não podem ser consideradas como uma expressão imediata, automática e objetiva da realidade, pois existia uma lógica – cristã – que dirigia a organização das estratégias discursivas. Por outro lado, Bowman e Woolf (1998, p. 7) afirmam que “a cultura escrita não funciona como uma força autônoma” e “sua eficácia depende da percepção e do julgamento de seus destinatários, da adesão e dos mecanismos de apresentação e persuasão colocados em ação” (CHARTIER, 2002, p. 178).

Para Bourdieu (2001, p.139-140), os esquemas de percepção do mundo são produto das estruturas objetivas do mundo social e das lutas simbólicas que exprimem o estado das relações de poder. Esta perspectiva teórica permite afirmar que o cristão, a partir da conjuntura política do seu tempo, de sua pertença religiosa e de seu campo intelectual, escreveu para justificar, apoiar, criticar ou delimitar os poderes instituídos e afirmou um conjunto de ideias sobre a monarquia que revela o campo de tensão entre a Igreja e o Estado Romano.

O apóstolo Paulo pregou a submissão dos cristãos às autoridades civis instituídas, afirmou o “princípio da origem divina do poder” e estabeleceu que ele era naturalmente legítimo e exercido para o bem:

Cada um se submeta às autoridades constituídas, pois não há autoridade que não venha de Deus, e as que existem foram estabelecidas por Deus. De modo que aquele que se revolta contra a autoridade, opõe-se à ordem estabelecida por Deus. E os que se opõem atrairão sobre si a condenação. Os que governam incutem medo quando se pratica o mal, não quando se faz o bem. Queres então não ter medo da autoridade? Pratica o bem e dela receberás elogios, pois ela é instrumento de Deus para te conduzir ao bem. Se, porém, praticares o mal, teme, porque não é à toa que ela traz a espada: ela é instrumento de Deus para fazer justiça e punir quem pratica o mal. Por isso é necessário submeter-se não somente por temor do castigo, mas também por dever de consciência. É também por isso que pagais impostos, pois os que governam são servidores de Deus, que se desincumbem com zelo do seu ofício. Dai a cada um o que lhe é devido: o imposto a quem é devido; a taxa a quem é devida; a honra a quem é devida (*Romanos*, XIII, 1-7).

De acordo com Paulo todo poder constituído emana de Deus e cumpre seu papel na ordem política do mundo. Não havia nenhum tipo de rejeição à figura do imperador romano; pelo contrário, a ordem era legitimada de modo a promover entre os cristãos a necessidade de respeitá-la. A lealdade dos cristãos é, portanto, afirmada, e o direito das autoridades é reconhecido; contudo, é estabelecida uma hierarquia de valores, em que o poder secular está a serviço de Deus e voltado para o bem do homem. Baseados nessa concepção, os cristãos se negavam a participar do culto imperial; ou seja, recusavam os costumes religiosos e sociais da sociedade romana pagã. Este

comportamento encontrou reação no Império politeísta, os cristãos enfrentaram o emprego, por parte do Estado, de repressão, prisão, torturas, processos e execuções porque eram considerados subversivos.¹³ Talvez o fossem por se oporem a ordem religiosa que era também política. Na prática, o cristão era adepto de um culto monoteísta que o impedia de participar das celebrações cívicas politeístas, ele não questionava a autoridade do monarca, mas esquivava-se de participar do culto ao gênio do imperador e dos tradicionais ritos pagãos em virtude das categorias de interpretação do mundo fornecidas pelo seu sistema de crença.

Entre os apologistas que escreveram em defesa do cristianismo, dos séculos II ao III, foram selecionados três autores que refletem o tom dos discursos sobre a relação dos cristãos com a autoridade imperial: Atenágoras, Teófilo e Tertuliano.

A *Petição em favor dos cristãos*, de Atenágoras, com trinta e sete capítulos, foi dirigida, por volta do ano 177, a Marco Aurélio e seu filho Cômodo. O autor intenta provar que as acusações de ateísmo, imoralidade e antropofagia feitas contra os cristãos, eram injustas (I, 1-3). Atenágoras, apesar de demonstrar respeito pela autoridade imperial, censurou o imperador por não coibir as agressões contra os cristãos, que deveriam ser protegidos, assim como os demais cidadãos romanos. A postura do apologista indica que a autoridade civil era reconhecida como legítima para resolver os problemas humanos no plano terreno, mas, em nenhum momento, aponta para uma admissão do culto imperial. Mesmo estabelecendo uma analogia entre o Império Romano – submetido aos imperadores, pai e filho, Marco Aurélio e Cômodo – e o governo do universo – Deus/Filho –, Atenágoras não propõe uma divinização da figura do imperador, pois “este recebia o seu poder de Deus e a ele estava submetido” (I, 18).

O segundo discurso é o de Teófilo, um pagão convertido ao cristianismo e que se tornou bispo de Antioquia. Entre as obras listadas por Eusébio de Cesaréia, em *História Eclesiástica*, sobreviveu apenas *A Autólico*, composta por três livros escritos após 180. Para este clérigo, era correto prestar honras ao imperador, mas não era lícito adorá-lo:

Por isso, eu honraria melhor o imperador, embora não o adorasse, mas rogasse por ele. Adorar, eu adoro apenas ao Deus real e verdadeiramente Deus, pois sei que o imperador foi criado por ele. Então me perguntarás: “Por que não adoras o imperador?” Porque não foi constituído para ser adorado, mas para que se lhe tribute a legítima honra. Com efeito, ele não é Deus, mas homem estabelecido por Deus, não para ser adorado, mas para julgar com justiça. De certo modo, Deus lhe confiou uma administração e assim como ele próprio não quer que se chame de imperadores os que ele estabeleceu sobre o seu poder, pois o nome “imperador” é particular seu, e a ninguém é permitido chamar-se dessa forma, da mesma forma a ninguém é lícito adorar senão a Deus. Portanto, ó homem, estás completamente

¹³ Sobre as acusações feitas aos cristãos pelos pagãos e os intelectuais que escreveram a respeito dessa temática, ver SINISCALCO, 2002, p. 702-704.

equivocado em tudo. Honra ao imperador por tua adesão a ele, orando por ele. Fazendo isso, realizarás a vontade de Deus. A lei divina diz: “Meu filho, honra a Deus e ao rei, e não sejas desobediente a nenhum dos dois, pois eles se vingarão repentinamente de seus inimigos” (*A Autólico*, I, 11).

O apologista recorreu às palavras do apóstolo Paulo para afirmar que a autoridade imperial provinha de Deus; ou seja, que fora instituída pela Providência e por isso deveria ser honrada e respeitada por todos os homens. Todavia, negou o culto ao imperador e defendeu a nítida separação entre o poder de Deus e as atribuições do poder secular, baseado no princípio de que cada coisa ou ser deve ocupar o seu lugar na ordem universal. Até aqui, portanto, para os cristãos, o imperador não era um ser divino, mas possuía um poder instituído por Deus e cumpria o papel relevante de promover a paz terrena, no plano providencial da história.

Já Tertuliano, como observa Touchard (1970, p. 135-136), apesar de seguir a tradição paulina em relação à autoridade imperial, tinha suas ideias políticas marcadas pela perspectiva apocalíptica: a iminência do fim do mundo deixava as coisas terrenas sem importância. Este apologista africano abordou a relação do cristão com o Império em algumas obras, em especial no *Apologético*. Esse texto foi dirigido aos governadores das províncias do Império Romano e tratou quase exclusivamente das acusações políticas levantadas contra os cristãos: o desprezo pelos antigos deuses do Império e o crime de lesa-majestade (não participar do culto ao gênio do imperador era considerado um crime de traição, era como negar publicamente a legitimidade do monarca).

Tertuliano preconizava o respeito à autoridade imperial, incentivava a obediência às leis instituídas e afirmava que as orações dos cristãos sustentariam o Império. Entretanto, escondia-se, por trás dessa obediência, o sentimento de que o Império não ocupava um papel providencial na história da humanidade; era apenas uma potência terrena (*Apologético*, 30-32).

O Apologista africano associou o culto imperial aos artifícios dos deuses pagãos. O poder do imperador deixou de ser uma realidade sem importância para configurar-se num sistema “demoníaco”, que fazia parte da Terra e, conseqüentemente, de tudo aquilo que era preciso evitar para se tornar cristão (*Apologético*, 35). Assim, impôs, de certa forma, uma escolha aos adeptos da nova fé: para levar uma vida cristã, seria indispensável o afastamento em relação às coisas do mundo, incluindo-se aí os deveres cívicos (TOUCHARD, 1970, p. 137). Uma atitude como esta significava declarar o cristianismo inconciliável com o *saeculum* e proclamar a separação dos cristãos da *romanitas*, porque entre o crente e o que o rodeava não deveria haver nenhum laço de solidariedade.

A forma como Paulo e os apologistas representaram a figura do imperador até o século III demonstra que, desde os primeiros cristãos, havia uma tendência a acreditar que a autoridade imperial era proveniente de Deus. Este tipo de interpretação não era consensual, como atestam as ideias desenvolvidas por Tertuliano, mas mantinha o seu vigor no pensamento político cristão (SILVA, 2003, p. 113). A ação de Constantino em benefício da fé cristã levou a novas formulações sobre a autoridade imperial. Da

legalização do cristianismo à sua transformação em religião oficial do Império, surgiram duas tendências distintas que expressam bem a relação estabelecida entre o Estado Romano e a Igreja: uma representada pelo pensamento do bispo Eusébio de Cesaréia; e outra desenvolvida pelo bispo Ambrósio de Milão.

No ano de 309, durante a perseguição aos cristãos em Cesaréia, Eusébio foi preso. Posteriormente, foi acusado de ter negado a fé cristã para escapar do cárcere, mas não há provas que sustentem esta tese; pelo contrário, em 313 ele assumiu a sede episcopal de Cesaréia, o que revela prestígio e ausência de uma mácula grave na sua vida religiosa.

Eusébio era simpatizante do arianismo, portanto não defendia a consubstancialidade do Verbo com o Pai. Quando Ário foi destituído de suas funções pelo sínodo de Antioquia (323-324), o Bispo de Cesaréia concedeu-lhe abrigo e recusou-se a negar as ideias do presbítero. Essa escolha custou-lhe a excomunhão em 325. Em seguida, no Concílio de Nicéia, ele se reabilitou, manteve-se longe de Ário e propôs uma tese conciliatória para a doutrina cristológica, que não solucionou as querelas, mas serviu de base para a construção do Credo de Nicéia. Naquela oportunidade, Constantino presidia o concílio e manifestou-se contrário ao arianismo. Eusébio, para não provocar uma desavença com o imperador, optou por assinar o “símbolo de fé contendo a ideia da consubstancialidade”. Apesar do ocorrido, o Bispo continuou próximo a Ário e “se articulou para depor das sedes episcopais os defensores do credo niceno” (GURRUCHAGA, 1994, p. 19-55).

O caráter da relação de Eusébio com Constantino foi discutido por vários autores. Para alguns, o Bispo fora conselheiro do imperador. Gurruchaga (1994, p. 59-62) considera essa teoria improvável, pois Eusébio jamais residiu na capital do Império nem próximo a ela, parece ter visto o imperador cinco vezes, e o intercâmbio epistolar entre os dois foi restrito, sem tom de intimidade.

Independente de sua relação com Constantino, Eusébio foi um bispo proeminente do seu tempo. Dirigiu uma importante sé da Palestina, participou de diversos concílios que tinham como objetivo regulamentar a estrutura eclesial e fundamentar a doutrina, atuou contra os partidários do credo niceno, além de desenvolver e divulgar suas concepções nas várias obras que escreveu. Dois textos elaborados pelo Bispo vinculam os paradigmas da perfeição cristã e espelham a relação que ele construiu com o poder imperial: *História Eclesiástica* e *Vida de Constantino*.

História Eclesiástica é uma crônica de caráter apologético, redigida em grego, considerada a precursora da historiografia cristã. Os eventos foram organizados segundo a cronologia dos imperadores romanos. Contudo, Eusébio não se empenhou para construir uma datação precisa, fundamental e predominante era o caráter apologético: “a vitória final do cristianismo sobre os poderes políticos contrários era a prova tangível de sua origem divina e de sua legitimidade” (VELASCO DELGADO, 1973). Essa obra acabou se constituindo menos numa crônica e mais num panfleto eclesial e político, podendo-se afirmar, inclusive, que se transformou num hino a Constantino (GURRUCHAGA, 1994, p. 82). Nela, Eusébio começou a desenvolver uma teoria política que justificava a sacralização da monarquia.

Quando Eusébio tomou conhecimento da morte de Constantino (337), concebeu o plano de elaborar um panegírico em honra ao monarca. Influenciado pela política eclesiástica do século IV, redigiu *Vida de Constantino* em grego e dividiu a obra em quatro livros. Pode-se dizer que ela é ao mesmo tempo encômio, biografia e história, pois, ao exaltar o arquétipo do monarca, representado por Constantino, o historiador abordou a morte do imperador, indicou a duração do seu reinado, deu detalhes sobre o seu governo, sua força física e ocupações literárias, narrou as guerras contra Maxêncio e Licínio e incluiu quinze documentos, entre cartas e editos. Para Gurruchaga (1994, p. 71-85), inegavelmente, *Vida de Constantino* é um panegírico e, como tal, “adere aos cânones do gênero, calando habilmente os aspectos negativos e reprováveis de seu herói e exagerando as particularidades positivas”. Tom encomiástico, exageros, reticências reúnem os elementos biográficos e históricos para compor o cenário.

Tanto na *História Eclesiástica* quanto na *Vida de Constantino*, Eusébio de Cesaréia apresenta um forte investimento emocional na narrativa. No primeiro texto, o Bispo se preocupa em registrar os fatos que envolveram a comunidade cristã e construir, a partir desses acontecimentos, uma memória comum ao grupo. Os imperadores romanos, que fazem parte dessa história, são definidos como bons ou maus, piedosos ou tiranos, conforme se posicionaram diante da nova fé. O segundo texto reforça os “retratos” imperiais apresentados no primeiro e, para justificar sua iniciativa de redigir a biografia de Constantino, afirma que era justo registrar a vida piedosa do monarca, tendo em vista que tiranos como Nero tiveram zelosos biógrafos (*VC*. I, 10, 1-2).¹⁴

Eusébio desenvolveu a ideia de um Deus vingador, também presente no discurso de Lactâncio em *Sobre a morte dos perseguidores* (TROMPF, 1983, p. 132-141). Deus foi representado como onipotente, onisciente e onipresente, justiça divina que pune com rigor os algozes da comunidade cristã. Para o Bispo, os imperadores tiranos e ímpios foram castigados com sofrimentos físicos e mortes desonrosas (*HE*. VIII, 16, 2-5) e o Império romano pagou pela perseguição com a desordem, conjurações, guerra civil, fome e peste (*HE*. IX, 8, 1-15).

A casa dos Antoninos, para Eusébio, era constituída por monarcas justos que não estimulavam a perseguição aos cristãos e determinavam que as denúncias infundadas fossem ignoradas (*HE*. IV, 12-13). Sob Nerva, foi autorizado o retorno dos proscritos e a devolução dos bens (*HE*. III, 20, 8). Sob Trajano, ficou fixado que os cristãos não deveriam ser procurados nem denúncias anônimas, aceitas; mas se fossem delatados de forma justa e confessassem deveriam ser punidos (*HE*. III, 33, 1-2).¹⁵ Sob Adriano, ficou estabelecido que ninguém poderia ser levado a julgamento sem uma acusação bem fundamentada, para não prejudicar inocentes ou favorecer delatores; os fiéis só poderiam ser punidos se comprovado que agiam contra a lei (*HE*. IV, 8, 6). Quanto aos soberanos

¹⁴ Utilizaremos as siglas *VC* para *Vida de Constantino* e *HE* para *História Eclesiástica*.

¹⁵ Para Teja (1999, p. 17-38), a ação de Trajano como perseguidor ou não dos cristãos é um tema controverso. Sem entrar nesta querela, é possível afirmar que o *rescripto* do Imperador – uma resposta à carta de Plínio, o jovem, governador da província do Ponto, na Ásia Menor – sobre como agir com os cristãos, “ocupa um lugar central no debate sobre as causas e as bases jurídicas das perseguições nos dois primeiros séculos do Império Romano.”

Antonino Pio, Marco Aurélio e Lúcio Vero, Eusébio registrou as perseguições ocorridas nesses governos como ações desenvolvidas pelos provinciais sem associar esses monarcas com a imagem do tirano (*HE.* V, 1). O tempo de Cômodo é apresentado como uma época de tranquilidade para os cristãos (*HE.* V, 21, 1). Da anarquia militar, o imperador Galieno, que suspendeu a perseguição após Valeriano e permitiu as reuniões, é qualificado pelo Bispo como um homem sábio (*HE.* VII, 13). Os monarcas que assumiram o poder entre Valeriano e Diocleciano, os denominados ilírios, foram representados como benevolentes porque permitiram aos cristãos exercer cargos sem a obrigação de sacrificar, permitiram o livre exercício da fé entre os membros da corte e favoreceram o crescimento da Igreja (*HE.* VIII, 1, 2-5).

Ainda assim, o paradigma do imperador cristão é Constantino, afirmado como a antítese dos tiranos perseguidores. No discurso de Eusébio, ele é o eleito de Deus, o monarca escolhido pela Providência divina, pois teve a visão da cruz, recebeu ordens de Cristo para transformar o símbolo no estandarte do seu exército e conseguiu derrotar seus inimigos, entre eles, Maxêncio e Licínio (*HE.* IX, 9, 2-12; *VC.* I, 28- 30; II, 12, 1-2). Para o Bispo de Cesaréia, Constantino tornou-se o “libertador, salvador e benfeitor”; extirpou o ódio ao cristianismo e administrou o Império com sabedoria, virtude e piedade; legislou em favor dos cristãos, reconheceu que Deus era o artífice de sua vitória e tornou-se o promotor da concórdia no território romano (*VC.* III, 12, 2-4).

Eusébio assevera que Constantino interferiu para dirimir querelas dogmáticas (*VC.* III, 59, 1-3), em especial na questão ariana (*VC.* II, 61, 1-5); interditou a celebração religiosa aos heréticos (*VC.* III, 64, 1-3); convocou e financiou sínodos para fixar a doutrina (*VC.* IV, 43, 1-2); presidiu o Concílio de Nicéia (*VC.* III, 10, 1-5); indicou membros para o episcopado e empenhou-se na divulgação da fé cristã, mandando produzir exemplares das *Sagradas Escrituras* (*VC.* IV, 36, 1-4); ordenou a construção de templos (*VC.* III, 31, 1-2); concedeu bens a Igreja e autorizou a isenção de encargos públicos aos bispos (*HE.* X, 6-7). Desse modo, a intervenção de Constantino nas questões eclesiásticas foi legitimada, o Imperador foi considerado o árbitro da paz, “caro a Deus” e necessário ao crescimento da Igreja (*VC.* II, 68, 1-3). A narrativa sobre sua entrada no Concílio de Nicéia expressa essa concepção teórica:

Começaram a chegar outros que não eram os soldados e lanceiros de costume, mas apenas os amigos fiéis. Colocando-se todos de pé a um sinal, que indicava a entrada do imperador, por fim este avançou pelo meio, tal qual celeste mensageiro de Deus, reluzindo em uma coruscante veste como com centelhas de luz, resplandecendo com fúlgidos raios de púrpura, e adornado com o brilho límpido do ouro e das pedras preciosas. Isso, quanto a seu corpo. Quanto a sua alma, estava ornamentado com o temor a Deus e com a fé. Deixavam-no entrever os olhos dirigidos para baixo, o rubor de seu semblante, o compasso de seu andar e o teor geral de seu porte, a estatura que sobrepunha a de todos quantos o escoltavam (...) e pela beleza da flor de sua idade, e pelo vigor magnífico que emanava de sua sublimidade física e de sua indomável energia, que, em harmonia com seu ponderado modo de ser e a suavidade de sua régia sensibilidade,

manifestavam a incomparável raridade de sua alma melhor do que qualquer paráfrase. Quando chegou ao lugar principal onde começavam as fileiras de assentos, manteve-se no meio em pé; posto a sua disposição uma pequena cátedra fabricada de ouro maciço, sentou-se, não sem antes ter feito um sinal para os bispos. Com o imperador, todos fizeram o mesmo (VC. III, 10, 2-5).

O Bispo ainda comparou Constantino a Moisés, afirmou que, assim como o profeta, educado entre tiranos e ímpios, o imperador não praticou nada de mal porque possuía uma natureza boa que o conduziu a uma vida piedosa; desde cedo, revelou ter um temperamento régio, cujas virtudes eram a temperança, a prudência e a sabedoria (VC. I, 12, 1-3).

Por fim, Eusébio associou Constantino à condição de bispo, constituído por Deus: "Ao tomar decisões em consonância com suas palavras, praticava um exercício episcopal sobre todos os vassalos, e exortava-os, com quanta força era capaz, a seguirem uma vida de religiosidade (VC. IV, 24)." O governo deste imperador é associado com uma monarquia divina; ele, como o único soberano e "senhor do universo", glorioso e triunfador; seus filhos, como modestos e piedosos (VC. II, 19, 1-3; III, 46, 1).

O fato do Imperador convocar e organizar um concílio era aceito como um ato legítimo. Era natural que, naquele momento em que a liberdade de culto havia sido instituída, as intervenções do monarca (na qualidade de *episcopos ton ectos*) sobre os assuntos da Igreja fossem reconhecidas como justas (VC. IV, 24). Por outro lado, como a religião cívica romana sempre comportara aspectos políticos e desconhecia uma autoridade espiritual encarregada de questões estritamente religiosas (SCHEID, 1998, p. 20-28) era praticamente um dever imperial envolver-se com os assuntos da fé para fazer reinar a concórdia.

Por trás do elogio a Constantino e da seleção de fatos e documentos que compõem a *Vida de Constantino*, segundo Gurruchaga (1994, p. 85-96), parece haver um projeto de representação do monarca como um arquétipo, um esforço por fazer do imperador uma mimese do *Logos-Rei*, Cristo, e para converter o Império numa *eikon* do reino celeste. Na relação entre o Pai e o *Logos*, Eusébio descobriu a imagem da relação entre o Logos-Cristo e o imperador. Esta ideia estabelece um laço entre a ação de Cristo, que prepara o Reino definitivo para o Pai, e o papel do imperador, que expande o reino de Cristo na terra. Para o Bispo de Cesaréia (VC. IV, 14, 1), o Império Romano, desde a sua fundação, fazia parte de um plano providencial em favor do cristianismo e se tornou, a partir de Constantino, o reino de Cristo sobre a terra. Markus (1993, p. 89) observa que a fusão de noções helenísticas e bíblicas permitiram criar a imagem de um imperador encarregado de representar a autoridade divina entre a humanidade ou seja, o imperador era o delegado de Deus no Império cristão, o "bispo dos bispos".

A conversão de Constantino aliada a leitura que Eusébio de Cesaréia fez desse acontecimento, produziu o "surgimento de uma versão cristã para a *basileia*". Markus (1993, p. 89) afirma que Eusébio difundiu uma nova imagem do Império cristão e de seu imperador. A Igreja e o Império eram projeções do reino celeste; a monarquia de

Constantino introduziu este reino entre os homens, graças a sua conversão, e a “cidade do mundo” tornou-se a “Cidade de Deus”. A legalização do culto cristão fez com que o Bispo associasse Constantino a um “vigário de Cristo” e o Império, ao reino celeste. Legitimar a *basileia*, acrescentando, à tradição pagã, as ideias da consagração, da eleição e do poder que emana de Deus, concedido por mérito pessoal na terra, não foi uma tarefa difícil, pelo contrário, Eusébio encontrou respaldo dentro da própria doutrina, que defendia a existência de um poder monárquico universal e inquestionável, Deus.

Do lado ocidental do Império viveu Ambrósio de Milão, um bispo influente que atuou de forma determinante em defesa do Credo de Nicéia e da autonomia eclesiástica. Ambrósio nasceu no ano de 340 ou 339, em Trier. Originário de uma família aristocrática, já convertida ao cristianismo (algo raro no século IV), recebeu uma ampla formação cultural, estudou retórica, foi retor, aprendeu o grego e leu os clássicos da literatura. Ingressou na administração imperial e ocupou cargos importantes, em 370 foi nomeado *consularis Liguriae et Aemiliae*. No ano de 373 ou 374, Ambrósio foi consagrado bispo de Milão e o imperador Valentiniano I ratificou sua eleição (GARRIDO BONAÑO, 1976, p. 3-5).

O Império era, para o Bispo de Milão, uma sociedade cristã na qual a Igreja teria a prerrogativa de modelar a vida pública e as instituições; o imperador era um filho da igreja, e as coisas divinas não poderiam estar submetidas à sua autoridade. Para Ambrósio, havia um princípio hierárquico que orientava a delimitação das fronteiras entre as duas esferas de poder: o ensinar e o aprender; isto significava dizer que cabia aos clérigos as matérias eclesiásticas e, nestes assuntos, cabia aos leigos se submeterem àqueles. Ao determinar que o dirigente do Império Romano era um fiel entre outros, em se tratando de questões religiosas, Ambrósio opunha-se à tradição eusebiana.¹⁶

As ideias de Ambrósio encontram-se refletidas em sua intensa atividade literária. O Bispo escreveu hinos, orações, homilias, tratados e várias cartas. Neste trabalho, interessa-nos seu epistolário, considerado uma das fontes mais importantes para o conhecimento da situação política e religiosa do século IV. Como muitos literatos do mundo antigo, o Bispo coligiu pessoalmente sua correspondência, atualmente organizada em dez livros. No plano formal, provavelmente seguiu o modelo de um epistolário famoso, o de Plínio, o Jovem. Influenciado pela tradição literária antiga, trouxe para suas composições o estilo de Cícero e de Virgílio.

Sobre o conteúdo das cartas de Ambrósio, conforme Moreschini e Norelli (2000, p. 358), elas se apresentam com um caráter didascálico e trata de aspectos pessoais. Contudo, mais numerosas são as epístolas que se constituem em pequenos tratados teológicos e colocam em foco acontecimentos contemporâneos. O Bispo de Milão

¹⁶ As concepções ambrosianas foram apropriadas e desenvolvidas por vários intelectuais cristãos, especialmente pelos papas. A intervenção imperial nos negócios eclesiásticos levou o Papa Gelásio I, entre outros, a orientar os dirigentes cristãos a negar o caráter sagrado da função imperial e a concepção de um rei-sacerdote. Ao imperador, caberia manter a ordem pública entre o povo cristão confiado aos seus cuidados, uma função eminentemente secular.

incluiu um novo aspecto num gênero literário já conhecido dos pagãos, “o da epistolografia de conteúdo exegetico”, semelhante ao que fará Jerônimo.

O epistolário de Ambrósio enuncia seu envolvimento com as questões religiosas do seu tempo, sua relação com a casa imperial e seu empenho na defesa da autonomia eclesiástica. A postura do imperador Valentiniano I, defensor do Credo de Nicéia e adepto de uma política de não-intervenção nas questões religiosas, inibiu as interferências de Ambrósio nas decisões do imperador. Já Graciano, instruído na fé nicena pelo clérigo, adotou uma série de medidas em benefício da Igreja: convocou o Concílio de Aquiléia (381) com o objetivo de eliminar o arianismo no Império Romano do Ocidente; reuniu o concílio em Roma (382) para tratar dos pricilianistas e desenvolveu uma política de apoio irrestrito a fé católica - ordenou a remoção do altar da Vitória da sala do Senado (382), aboliu as subvenções e as imunidades concedidas aos sacerdotes pagãos e vestais, instituiu leis antipagãs (*Cod.Th.*, XVI, 7, 1-2; 10, 7, 8) e proscreeu heresias (*Cod.Th.*, XVI, 5.5).

Sob Valentiniano II, Ambrósio inicialmente teve dificuldades para se relacionar com o monarca em função da influência de sua mãe ariana, Justina. Com a morte de Justina em 381, Valentiniano II aproximou-se da fé católica e do Bispo de Milão. Durante o governo deste monarca, o clérigo empenhou-se em demonstrar que a Igreja não poderia ficar submetida à autoridade civil. Nas epístolas 17 e 18 (sobre a petição de Símaco)¹⁷ e nas 20 e 21 (sobre a consagração de uma basílica de Milão para um bispo ariano), ele exigiu que o imperador respeitasse a autonomia da Igreja para deliberar sobre temas relacionados à fé.

Finalmente, sob Teodósio, o Bispo demonstrou toda sua força e prestígio. O imperador, convicto defensor do credo niceno, atuou contra a política ariana do imperador Valente; afastou Demófilo, um bispo ariano patriarca de Constantinopla e o substituiu por um niceno; em 381 reuniu no Concílio de Constantinopla os bispos orientais para confirmar as decisões tomadas em Aquiléia e condenar outras crenças heréticas. Contra os pagãos, Teodósio não foi menos hostil, em 385 renovou a proibição de sacrifícios (*Cod.Th.* XVI, 10, 9); em 391 proibiu qualquer cerimônia pagã em Roma (*Cod.Th.*, XVI, 10,10) e proscreeu o paganismo (*Cod.Th.*, XVI, 10,12). Nesta conjuntura, Ambrósio reafirmou não só a autonomia eclesiástica, mas o direito da Igreja de interferir nas decisões imperiais referentes às questões de fé. Nas epístolas 40 e 41, censurou o imperador por ordenar a punição dos cristãos que tinham incendiado uma sinagoga em Calínico e conseguiu fazer com que o monarca não devolvesse o templo nem punisse os responsáveis pela ação. Na 51, repreendeu Teodósio pelo “massacre de Tessalônica”¹⁸ em 390 e o convidou a penitência pública para se redimir do ato. O imperador reagiu às intervenções do Bispo, mas acabou cedendo no Natal do mesmo ano. Portanto, há um número significativo de cartas que versam sobre a questão ariana, as práticas pagãs e medidas imperiais. Ambrósio tanto fez solicitações quanto estabeleceu censuras e

¹⁷ Datada de 384, foi uma solicitação para restaurar os direitos e prerrogativas dos cultos pagãos que foram suprimidos pelo imperador Graciano.

¹⁸ Refere-se ao episódio do assassinato de muitos homens em Tessalônica sob as ordens do imperador Teodósio. Um ato considerado pela Igreja impróprio a um monarca cristão.

condenações aos chefes do Império, demonstrando uma estreita relação com o poder civil, nem sempre amistosa.

Em matéria religiosa, Ambrósio defendeu, de modo intransigente, o direito do representante da Igreja intervir junto ao imperador. Na epístola 17, o Bispo de Milão não se intimidou frente a Valentiniano II, indagou sobre a legitimidade de restaurar os cultos pagãos e financiá-los com o erário público (17, 3); solicitou que a decisão de Graciano não seja revogada e questiona a justeza de suprimir uma medida que trata sobre questões de fé (17, 5). Argumenta ainda que, assim como em assuntos militares é necessário escutar homens experientes em guerra, em temas religiosos é preciso aplicar a mesma prática, ouvir “o verdadeiro Deus” (17, 7).

Nas epístolas que discutem sobre a concessão de uma basílica ao bispo ariano Auxêncio, Ambrósio volta a insistir que era necessário distinguir as esferas de atuação da Igreja e do Imperador. Na carta a Valentiniano II, explica porque resistiu à ordem do monarca para entregar a basílica e justifica porque não compareceu ao *consistorium*, quando convocado, para esclarecer sobre sua conduta no episódio. O Bispo de Milão assevera que: as questões religiosas devem ser discutidas em um sínodo e não no palácio (21, 1, 17; 21a, 3); Valentiniano I, num rescrito, determinou que temas relativos à Igreja fossem deliberados por seus representantes, inclusive o julgamento de bispos (21, 2); em matéria de fé, aos clérigos cabia ensinar e, aos leigos, aprender a ouvir (21, 4); aos bispos era legítimo julgar o imperador cristão e não o contrário (21, 4). Neste sentido, há uma nítida disforização da competência imperial para arbitrar sobre questões de fé (21, 5-6). Ambrósio sustenta que no palácio as prerrogativas são do imperador (21, 20), mas que o “templo de Deus” não é de sua propriedade nem está sujeito às suas vontades (20, 8). Com esses argumentos, justificou porque não cumpriu o que foi determinado pela autoridade imperial.

O Bispo de Milão assegura que respeita o imperador e devota a ele afeto, mas não se intimida diante das ameaças terrenas e não cede às suas vontades, se estas forem contrárias aos desígnios divinos (21a, 1, 2-6, 18). Ainda assim, segue a tradição paulina: defende que os tributos devidos ao César sejam pagos, mas não admite que a Igreja esteja entre os bens do poder civil (21a, 35); reafirma a obediência ao imperador, mas fixa que o *“Imperator enim intra Ecclesiam non supra Ecclesiam est”* – “O imperador está dentro da Igreja, não acima da Igreja” (21a, 36). O discurso ambrosiano instituiu uma longa tradição sobre a distinção entre os poderes eclesiástico e civil.

Do lado oriental do Império, os bispos foram mais influenciados pelas ideias helenísticas sobre a realeza e pela conjuntura da legalização do cristianismo, que promoveu certa euforia. Eusébio de Cesaréia reconhecia a autoridade civil do imperador, a legitimidade de suas intervenções nas questões eclesiásticas e consagrou a imagem do monarca cristão como um “vigário de Cristo”, eleito por Deus, autorizado a agir como chefe do Império e da Igreja. Mesmo a controvérsia ariana não impediu que a maioria dos membros da Igreja se mantivesse alinhada com a tese da monarquia celeste.

Já Ambrósio de Milão, formado do lado ocidental do Império, sob uma conjuntura favorável ao cristianismo e uma Igreja forte e organizada, pautou a separação das esferas de poder, rompeu com a tese eusebiana e lançou as bases para a reformulação

do pensamento político dos cristãos, afirmando o imperador como membro da Igreja, submetido à hierarquia eclesiástica em questões de fé, e Cristo como o único mediador entre Deus e os homens.

Enfim, mesmo após a instituição do culto cristão como religião oficial do Império, todas as medidas adotadas em benefício da Igreja e a formulação de uma concepção como a de Eusébio de Cesaréia, o convívio entre a Igreja e o Estado Romano oscilava entre o conflito e a cooperação, pois dos dois lados atuavam forças políticas que entendiam a importância tanto da conciliação quanto da autonomia. Nessa relação existia um conflito ora aberto ora silencioso, protagonizado pelo imperador e pela elite episcopal no século IV.

O estudo das representações da monarquia na tradição cristã torna evidente que as relações de poder tendem a reproduzir-se nas visões do mundo social e contribuem para a permanência dessas relações (BOURDIEU, 2001, p. 142). Os discursos cristãos, portanto, que enunciaram distintas perspectivas sob o lugar do imperador na sociedade cristã, fizeram parte da disputa política, ao mesmo tempo teórica e prática, e cumpriram a função de conservar ou transformar as categorias de percepção do mundo.

Referências

- AMBROGIO. *Discorsi e lettere*. In: *Opera Omnia di Sant'Ambrogio*. Introduzione, traduzione, note e indici di Gabriele Banterle. Roma: Città Nuova Editrice, 1988. 3v.
- ATENÁGORAS. Petição em favor dos cristãos. In: *Padres Apologistas*. Introdução e notas explicativas de R. Frangiotti. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995, p. 113-165.
- AURELIUS VICTOR. *Libre des Césars*. Texte établi et traduit par Pierre Dufraigne. Paris: Les Belles Lettres, 1975.
- BADEL, C.; BÉRENGER, A. *L' Empire Romain au IIIe. siècle après J.C.: textes et documents*. Paris: SEDES, 1998.
- BIBLIA DE JERUSALÉM. Edição coordenada por Gilberto Gorgulho, Ivo Storniolo e Ana Flora Anderson. São Paulo: Paulus, 2003.
- BOURDIEU, P. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- BOWMAN, A, K; WOLF, G. Cultura escrita e poder no mundo antigo. In: _____. (Org.). *Cultura escrita e poder no mundo antigo*. São Paulo: Ática, 1998, p. 5-23.
- BRAVO, G. El estatuto sociopolítico del colono en la genesis de la sociedad bajoimperial. *Memorias de Historia Antigua*. Oviedo: Universidad de Oviedo, nº2, p. 59-70, 1978.
- BROWN, P. *A ascensão do cristianismo no Ocidente*. Lisboa: Presença, 1999.
- _____. *O fim do mundo clássico: de Marco Aurélio a Maomé*. Lisboa: Verbo, 1972.
- _____. *Authority and the sacred: aspects of the christianisation of the roman world*. Londres: Cambridge University Press, 1997.
- CALDERONE, S. Teologia política, sucessione dinastica e *consecratio* in età costantiniana. In: REVERDIN, O. (Ed.). *Le culte des souverains dans l'Empire Romain*. Vandouvres-Genève: Fondation Hardt, 1972, p. 215-269 (Entretiens sur l'Antiquité Classique n.º XIX).

- CAMERON, A. *El bajo Imperio Romano* (284-430 d.C). Tradução de Pablo Carboza e Inmaculada Utande. Madrid: Encuentro, 2001.
- CHARTIER, R. *À beira da falsésia: a história entre incertezas e inquietudes*. Tradução de Patrícia Chittoni. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2002.
- DANIÉLOU, J.; MARROU, H. *Nova história da Igreja: dos primórdios a São Gregório Magno*. Petrópolis: Vozes, v. 1, 1984.
- EUSÈBE DE CÉSARÉE. *Histoire Ecclésiastique*. Texte grec, traduction, introduction et annotation par Gustave Bardy. Paris: Du cerf, 1960. 4 v. (Sources Chrésiennes).
- _____. *Vida de Constantino*. Intoducción, traducción y notas de Martín Gurruchaga. Madrid: Editorial Gredos, 1994.
- EUTROPIUS. *Breviarium*. Translated with an introduction and commentary by H. W. Bird. Liverpool University Press, 1993.
- GARRIDO BONANO, M. Intoduccion. In: AMBROSIO. *Tratado sobre el Evangelio de San Lucas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristãos, 1976, p.3-35.
- GOMES, F. J. S. *Cristandade e cristianismo antigo*. Phoinix. Rio de Janeiro: Sette Letras, ano IV, p. 178-186, 2000.
- GONÇALVES, A. T. M. Os severos e a anarquia militar. In: SILVA, V. S.; MENDES, N. M. (Org.). *Repensando o Império Romano. Perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Rio de Janeiro: Mauad; Vitória do Espírito Santo: Edufes, 2006, p. 175-191.
- GURRUCHAGA, M. Intoducción. In: EUSEBIO DE CESEREA. *Vida de Constantino*. Madrid: Editorial Gredos, 1994, p. 7-121.
- HIDALGO DE LA VEGA. *El intelectual, la realeza y el poder político en el Imperio Romano*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1986.
- KELLY, C. M. A burocracia romana do final do Império: um exame dos arquivos. In: BOWMAN, A. K.; WOOLF, G. (Org.). *Cultura escrita e poder no mundo antigo*. São Paulo: Ática, 1998, p. 197-215.
- LACTANCIO. *Sobre la muerte de los perseguidores*. Intoducción, traducción y notas de Ramón Teja. Madrid: Gredos, 1982. (Biblioteca Clásica Gredos, v. 46).
- MAIER, G. M. *Las transformaciones del mundo mediterraneo*. 13 ed. Madrid: Siglo Veintiuno, 1989.
- MARKUS, R. A. Les pères latins. In: BURNS, J. H. (Dir.). *Histoire de la pensée politique médiévale* (350-1450). Paris: PUF, 1993, p. 88-117.
- MENDES, N. M. Imperadores e Senadores no Baixo Império Romano. *Phoinix*. Rio de Janeiro: Sette Letras, ano 2, p. 259-274, 1996.
- MORESCHINI, C; NORELLI, E. *História da literatura cristã antiga grega e latina II: do Concílio de Nicéia ao inicio da Idade Média*. Tradução de Marcos Bagno. São Paulo: Loyola, 2000. t. 1.
- PASTOR MUÑOZ, M. Consideraciones sobre el carácter social del movimiento bagaudico en la Galia e Hispania a fines del Imperio Romano. *Memorias de Historia Antigua*. Oviedo: Universidad de Oviedo, nº 2 , p. 205-216, 1978.
- RÉMONDON, R. *La crisis del Imperio Romano*. 2. ed. Barcelona: Labor, 1967.
- RIVES, J. Religion in the Roman empire. In: HUSKINSON, J. (Ed.). *Experiencing Rome. Culture, identity and power in the Roman Empire*. Londres: Routledge, 2000, p. 245-275.

- SANTOS YANGUAS, N. Decio y la persecucion anticristiana. *Memorias de Historia Antigua*. Oviedo: Universidad de Oviedo,, nº 15/16, p. 143-182, 1994/1995.
- _____. El servicio policial secreto romano en el Bajo Imperio según Amiano Marcelino. In: *Memorias de Historia Antigua*. Oviedo: Universidad de Oviedo, nº 1, p. 127-139, 1977.
- SCHEID, J. *La religion des romains*. Paris: Armand Colin, 1998. (Collection Cursus. Série "Histoire de l'Antiquité").
- SILVA, G. V; MENDES, N. M. Diocleciano e Constantino. In: _____. (Org.). *Repensando o Império Romano*. Perspectiva socioeconômica, política e cultural. Rio de Janeiro: Mauad; Vitória do Espírito Santo: Edufes, 2006, p. 193-221.
- _____. *Reis, santos e feiticeiros. Constâncio II e os fundamentos místicos da basílica (337-361)*. Vitória: Edufes, 2003.
- _____. Relação Estado/Igreja no Império Romano. In: SILVA, V. S.; MENDES, N. M. (Org.). *Repensando o Império Romano*. Perspectiva socioeconômica, política e cultural. Rio de Janeiro: Mauad; Vitória do Espírito Santo: Edufes, 2006, p. 241-266.
- SIMONETTI, M. Ario – Arianismo. In: DI BERARDINO, A. (Org.). *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 149-153.
- SINISCALCO, P. Igreja e Império. Pagão – Paganismo. In: DI BERARDINO, A. (Org.). *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 702-704; 1059.
- TEJA, R. *Emperadores, obispos, monjes y mujeres*. Protagonistas del cristianismo antiguo. Madrid: Trotta, 1999.
- TEÓFILO. A Autólico. In: *Padres Apologistas*. Introdução e notas explicativas de R. Frangiotti. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995, p. 201-300.
- TERTULIANO. *Apologetico a gentiles*. Madrid: Gredos, 2001. (Biblioteca clásica Gredos, v. 285).
- THEODOSII IMPERATORIS CODEX. In: <http://www.thelatinlibrary.com/ius.html>. Consulta em 05 de novembro de 2012.
- THOMPSON, A. Peasant revolts in late Roman Gaul and Spain. In: FINLEY, M. I. (Ed.). *Studies in ancient society*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1974. (Past and present series).
- TOUCHARD, J. *História das idéias políticas*. Lisboa: Europa-América, v. 1, 1970.
- TROMPF, G. W. The logic of retribution in Eusebius of Caesarea. In: CROKE, B.; EMMETT, A. M. *History and Historians in Late Antiquity*. Oxford: Pergamon Press, 1983, p. 132-146.
- VELASCO DELGADO, A. Introducción. In: EUSEBIO DE CESAREA. *Historia Eclesiastica*. Madrid: Madrid: La Editorial Católica, 1973, p.11-71. (Biblioteca de Autores Cristãos).
- ZOSIME. *Histoire Nouvelle*. Texte établi ET traduit par F. Paschoud. Paris: Les Belles Lettres, 1971. 5 v.