

*Constâncio II, o Anticristo:
Hilário de Poitiers e a construção
da imagem imperial¹*

GILVAN VENTURA DA SILVA
Professor do Departamento de História da Ufes

RESUMO

No presente artigo, analisamos a construção da imagem de Constâncio II por parte de Hilário, bispo de Poitiers, em sua obra *In Constantium*, escrita em 360. Por meio dela, Hilário equipara Constâncio ao Anticristo, denunciando de forma virulenta as pretensões de ingerência do poder imperial sobre a Igreja de seu tempo. Nesse sentido, a obra de Hilário representa uma modalidade de resistência simbólica à atuação imperial apoiada pelos bispos do Oriente, o que desagradava em larga medida amplos setores do episcopado ocidental no contexto da controvérsia ariana.

Palavras-chave: Hilário de Poitiers; Constâncio II; Anticristo.

ABSTRACT

In this article, we analyze how Hilarius, bishop of Poitiers, conceives the imperial image under Constantius' II. In fact, in a short work called *In Constantium*, composed about 360 A.D., Hilarius denounces the interference of the Roman government in ecclesiastical matters and attacks Constantius, the so-called "Antichrist" and "Angel of Satan". In our opinion, the Hilarius' work represents a modality of symbolical resistance against the imperial power supported by the eastern bishops, whereas this kind of association between Empire and Church was rejected by the western bishops in the context of the Arian heresy.

Keywords: Hilarius of Poitiers; Constantius II; Antichrist.

A Igreja: uma frágil unidade

A VITÓRIA DE CONSTANTINO SOBRE MAXÊNCIO na batalha da Ponte Mílvia e a publicação subsequente do pseudo Edito de Milão são acontecimentos que assinalaram uma notável inflexão no modo pelo qual o poder imperial se relacionava com a Igreja, que passava então a ser favorecida por um Estado que sempre dispensou à comunidade dos cristãos um tratamento rude ou, no mínimo, indiferente. Por mais que a tolerância e a benevolência de Constantino e, ainda que durante um curto espaço de tempo, de Licínio para com a Igreja não deixem de suscitar-nos uma certa simpatia, é impossível negar o fato de que a associação Império/Igreja, que então começava a esboçar-se, não significou o início de um período de tranquilidade em termos religiosos. O fim das perseguições aos cristãos e a iniciativa da casa imperial em favorecê-los abertamente produziram um movimento inverso de intolerância para com os opositores, como sói acontecer quando são subvertidos os padrões de distribuição de poder que sustentam um determinado processo de estigmatização, como nos esclarece Elias (2000, p. 14).² De párias da sociedade romana, inimigos do gênero humano, no dizer de Tácito, e responsáveis pela miríade de catástrofes que golpeou o Império ao longo dos cinqüenta anos da Anarquia Militar, os cristãos tornaram-se os responsáveis pela missão de proteger a *Res Publica*, e seu deus se converteu na entidade tutelar dos imperadores. Alteradas as relações de poder que mantinham os cristãos numa posição de inferioridade no contexto da sociedade romana, foram deflagradas retaliações sucessivas contra os pagãos e judeus, os quais se converteram em alvos de uma política imperial cada vez mais intolerante, que se materializou num conjunto de leis coibindo o paganismo e o judaísmo de modo cada vez mais intenso.

A disposição de Constantino em favorecer a Igreja e ao mesmo tempo trazê-la para a órbita de influência da casa imperial, no entanto, desenvolveu-se num momento em que dissensões severas opunham os próprios cristãos entre si, boa parte das quais possuindo suas raízes no momento anterior de perseguição ostensiva aos cristãos, inaugurada por Décio e Valeriano, como, por exemplo, o novacianismo e o donatismo. Na verdade, por mais que sejamos tentados a tratar a Igreja como uma instituição unitária em função de inúmeros e evidentes elementos de identidade entre as comunidades cristãs disseminadas pelo Império Romano, é preciso ressaltar que essa unidade não representava mais do que um verniz a recobrir uma realidade heterogênea e altamente complexa, o que

Constantino não tardou a descobrir tão logo se apresentou como patrono da *Ecclesia*. A polarização mais sólida e até certo ponto irreversível era entre a Igreja do Ocidente, organizada em torno do bispo de Roma e a Igreja do Oriente, colocada mais ou menos sob a dependência dos patriarcas de Antioquia e Jerusalém.³ Mais tarde, com a criação de Constantinopla, o bispo da Nova Roma passou a exercer uma liderança incontestada sobre os territórios orientais que compunham o Império Bizantino (DANIÉLOU e MARROU, 1984, p. 315-316). Nesse sentido, é significativo o fato de que o próprio episcopado tivesse consciência da divisão da Igreja, como podemos concluir da resposta de Eusébio de Nicomédia ao bispo Júlio, de Roma, por volta de 340, no contexto do segundo exílio de Atanásio. Intercedendo em favor de Atanásio, Júlio escreveu uma epístola aos orientais, solicitando a realização de um concílio em Roma a fim de discutir o assunto, ao que Eusébio se negou terminantemente, exigindo fidelidade ao princípio segundo o qual as decisões tomadas no Ocidente não seriam postas em discussão pelos bispos do Oriente e vice-versa, o que se configurava numa verdadeira declaração de independência entre ambas as Igrejas (PIETRI, 1987, p. 141-142).

Não obstante as inúmeras diferenças que se podiam observar entre o episcopado oriental e o ocidental, uma delas adquiriu uma importância determinante para a identificação de duas igrejas praticamente distintas: a familiaridade dos orientais com uma tradição filosófica bastante antiga, o que os levava a debater inúmeros pontos da doutrina cristã e da herança veterotestamentária. No centro das discussões encontrava-se a divindade de Cristo, a sua equiparação ou não com o Pai. A polêmica iniciou-se na segunda metade do século II, com as teses adocianistas de Teódoto de Bizâncio, para quem Cristo seria apenas um homem “adotado” pelo Pai e por isso mesmo portador de uma *dynamis* superior. Por volta dessa mesma época, Noeto de Esmirna propôs a interpretação modalista, segundo a qual a Trindade não seria constituída por três pessoas distintas, mas por três “modos” diferentes de manifestação de um único Deus, o que por sua vez deu origem ao assim chamado “patripassianismo”, ou seja, a tendência a se aceitar que o próprio Pai padecesse na Cruz para a redenção da Humanidade (PIERINI, 1998, p. 70). Mais tarde, na segunda metade do século III, a discussão foi retomada, desta vez com um vigor ainda maior, por Sabélio e Paulo de Samosata, defensores de um monarquianismo radical que negava a existência de duas pessoas divinas distintas, sendo o Pai e o Filho manifestações de um Deus uno e indivisível (O’GRADY, 1994, p. 101-102). As doutrinas de Sabélio e Paulo de Samosata, embora

tenham sofrido desde cedo a censura episcopal, não deixaram de exercer influência sobre os bispos do Oriente, os quais não hesitavam em especular sobre a divindade do Filho e seu lugar no conjunto da Criação, não sendo por acaso que a controvérsia mais séria sobre o assunto tenha sido deflagrada por Ário, um sacerdote formado muito provavelmente na escola de Luciano de Antioquia, adepto dos ensinamentos monarquianistas de Paulo de Samosata (SIMON e BENOIT, 1987, p. 170-172). O arianismo, muito mais que uma controvérsia meramente teológica, constituiu-se em um autêntico movimento social que conferiu aos sacerdotes orientais uma identidade um tanto ou quanto difusa até então. Diante da vitória dos partidários do *homoousios* no Concílio de Nicéia, uma facção expressiva do episcopado oriental, para quem as teses de Ário nada continham de heréticas, viu-se instada a reagir. Naturalmente, nem todo o Oriente podia ser classificado como ariano, mesmo porque a maior parte dos bispos reunidos em Nicéia provinha justamente das províncias orientais, e não do Ocidente. No entanto, a presidência do Concílio foi entregue a um ocidental, Óssio de Córdoba, um dos mais influentes prelados do seu tempo e conselheiro de Constantino, o qual durante décadas defendeu ardorosamente os anátemas lançados pelos Padres de Nicéia contra o arianismo, auxiliado nessa tarefa pelo bispo de Roma.

A atuação de Óssio de Córdoba e do bispo de Roma foi sem dúvida importantíssima para que o Ocidente tivesse permanecido fiel ao símbolo de Nicéia, criando-se assim, progressivamente, uma oposição cada vez mais nítida entre o episcopado oriental e o ocidental. O acirramento da oposição entre ambos, no entanto, deveu-se em larga medida ao papel desempenhado por Atanásio, bispo de Alexandria, no conflito. Sucessor de Alexandre, que havia sido o responsável em um primeiro momento pela condenação de Ário, Atanásio converteu-se no campeão da ortodoxia, defendendo o símbolo de Nicéia com ardor e, em algumas ocasiões, recorrendo à violência contra os opositores. O conflito de Atanásio com os melecianos, os quais formavam no Egito uma igreja própria, independente do bispo de Alexandria, foi habilmente explorado por Eusébio de Nicomédia, o principal defensor, juntamente com Eusébio de Cesaréia, da doutrina ariana no Oriente. Aliando-se aos melecianos, Eusébio conseguiu a condenação de Atanásio em 335, no Concílio de Tiro-Jerusalém. Acusado, o bispo de Alexandria recorreu ao imperador que o exilou em Tréves, na corte de Constantino II. Radicado nas Gálias, Atanásio militou em prol da causa de Nicéia e nesse movimento arregimentou o episcopado ocidental contra o arianismo. Exilado pela segunda vez em 339, agora por determinação de

Constâncio II, Atanásio buscou o apoio de Júlio, bispo de Roma. A partir de então, o conflito entre as duas facções do episcopado tornou-se evidente.

Constâncio e a divisão do episcopado

O CONFLITO QUE OPÔS O EPISCOPADO foi em larga medida potencializado pela intervenção direta de Constâncio II, herdeiro das províncias orientais após a morte de Constantino, o qual desenvolvera uma ação política absolutamente particular no que diz respeito às relações Estado/Igreja no Baixo Império, em que pese a interpretação de alguns autores que o vêem como um mero continuador da obra de seu pai (GIGLI, 1949, p. 101). Para a configuração desse padrão de atuação política, que é por vezes classificado como “cesaropapismo”, a querela ariana foi determinante, uma vez que os bispos orientais se apoiaram diretamente no poder imperial, a fim de rivalizar com Atanásio e seus partidários, incluindo-se aí Constante que, após a vitória sobre seu irmão, Constantino II, em 340, se tornou senhor dos territórios ocidentais. A partir daí, a cisão entre Oriente e Ocidente expressou-se também pela forma segundo a qual se davam as relações entre o episcopado e o imperador, adquirindo assim uma forte conotação política, o que, inclusive, em determinados momentos, chegou a ocultar as motivações de natureza eminentemente religiosa.

A ação política de Constâncio sobre a Igreja afastou-se em larga medida daquilo que se observou no período precedente, quando Constantino, embora intervindo nas disputas eclesásticas, deixou sempre aos bispos uma ampla margem de autonomia. Com Constâncio, a situação foi completamente outra, pois o imperador entendeu que os assuntos religiosos eram prioritários para a estabilidade da *Res Publica*, esforçando-se ao máximo para obter a unidade do credo mediante uma forte ingerência sobre as ações dos bispos, que passaram a ser considerados, não como integrantes de uma associação distinta do Estado, mas como autênticos representantes do poder imperial, ao mesmo tempo em que o *basileus* se autoproclamavam *episcopus episcoporum*, assumindo assim uma evidente autoridade eclesiástica e buscando converter os membros da hierarquia sacerdotal em seus auxiliares diretos (PIETRI, 1987, p. 149). O que constatamos durante o governo de Constâncio II é, na realidade, a tentativa de acoplar a burocracia cristã ao Estado, de converter o clero cristão em um sustentáculo da política imperial, o que significava aumentar o poder de intervenção do imperador com o auxílio de uma instituição que se constituiu fora do Estado, mas que possuía uma extraordinária capacidade de penetração nas comunidades locais.⁴

A possibilidade de ter à sua disposição uma instituição de caráter praticamente universal era por demais tentadora para Constâncio, que se esforçou por submeter a Igreja como parte da sua obra centralizadora.

Constâncio foi educado para assumir o poder dentro de uma corte que já era cristã, tendo recebido desde cedo a orientação religiosa determinada pelo seu pai (DOWNEY, 1957, p. 53). Como consequência, a familiaridade do príncipe com a Igreja, tanto do ponto de vista da Teologia quanto da própria estrutura eclesial, permitiu-lhe considerar o cristianismo do mesmo modo que os imperadores de outrora haviam feito com o paganismo, ou seja, uma religião diretamente dependente do Estado, o que Constantino, o pioneiro da união Estado/Igreja, jamais poderia pretender. Constâncio fez parte de uma geração de soberanos que não tinha mais a memória de uma Igreja exterior ao Estado e por isso tinha uma concepção muito particular das prerrogativas religiosas que o distanciavam de Constantino. A ingerência férrea de Constâncio sobre a Igreja não resultou, no entanto, de nenhuma particularidade do seu caráter e muito menos de uma estratégia política preconcebida, como supõe Gigli (1949, p. 101) ao afirmar que [...] *eliminada qualquer possibilidade de utilização do paganismo, no qual não acreditava, Constâncio escolheu no âmbito do cristianismo a confissão que melhor podia servir ao seu programa estatal*. Considerar o assunto nesses termos seria atribuir à ação de Constâncio um pragmatismo excessivo, resultado de um cálculo estrito entre custo e benefício, e não de uma convicção religiosa própria do imperador. Na verdade, a opção de Constâncio pelo arianismo não encerra em si mesma nada de excepcional, uma vez que múltiplas correntes de interpretação a respeito da natureza de Cristo que vigoravam no Oriente apresentavam matizes subordinacionistas diversas, incluindo-se aí as teses de Orígenes, um dos mais notáveis intelectuais cristãos de toda a História da Igreja. O que nos parece ter ocorrido no momento em que Constâncio se filiou ao arianismo foi uma solução de compromisso entre um imperador recém-nomeado, que necessitava fortalecer as suas bases de governo, e uma fração do episcopado, ávida em obter o auxílio imperial contra os seus oponentes (SOZ. III, 1, 2-3). Para tanto, os prelados orientais não hesitaram em tributar apoio incondicional ao imperador em troca da condenação de Atanásio e seus partidários e da ocupação das principais sés do Oriente, o que, por sua vez, reforçava ainda mais as pretensões de Constâncio em intervir na organização eclesial, fato condenado com veemência pelo clero ocidental. Para que essa aliança fosse selada de modo satisfatório, a atuação de Eusébio de Nicomédia revelou-se fundamental.

Eusébio de Nicomédia, ex-aluno da escola de Luciano de Antioquia e de Ário, foi durante mais de duas décadas o principal líder subordinacionista do Oriente e um dos primeiros a tributar apoio aos sacerdotes arianos depostos por Alexandre de Alexandria por volta de 308, quando a polêmica se encontrava nos seus primórdios. Exilado pelo Concílio de Nicéia, Eusébio, que retornara um pouco depois à cena política por intermédio de Constança, a irmã de Constantino que havia desposado Licínio, tornou-se em pouco tempo conselheiro do próprio imperador, a quem, inclusive, batizou em seu leito de morte, em 337. Inimigo mortal de Atanásio e um dos principais responsáveis pela deposição do bispo em Tiro-Jerusalém, Eusébio de Nicomédia fez-se ainda mais influente sob o governo de Constâncio II. Em 338, foi trasladado para a sé de Constantinopla por intervenção direta do imperador, o qual não admitia que Paulo, apoiado pelos nicenos, sucedesse a Alexandre como bispo da capital (SOZ. III, 4-3). A posição privilegiada de Eusébio permitiu-lhe interferir diretamente para aumentar a influência do episcopado ariano no Oriente, obtendo inclusive uma segunda condenação e a deposição de Atanásio no Concílio de Antioquia, em 339. Aos poucos, as principais sées do Oriente foram ocupadas por bispos afinados com as diretrizes religiosas de Eusébio e Constâncio, o que possibilitou a identificação notável do episcopado oriental com a causa ariana. A preocupação do imperador com a manutenção a todo custo da liderança sobre o conjunto dos bispos orientais levou-o, inclusive, a exercer um controle estrito sobre a delegação de bispos que se dirigiu ao Concílio de Sárdica em 343, os quais foram acompanhados e instruídos por dois emissários imperiais, o *comes* Musoniano e o *castrensis* Euséquio, cuja incumbência era impedir qualquer tentativa de defecção. A presença dos orientais ao Concílio, no entanto, foi efêmera. Constatados os pontos discordantes com os demais colegas, os bispos despediram-se abruptamente, sob o pretexto de celebrar uma vitória recente do imperador na guerra contra os persas (ATHAN. *Hist. Arian.* III, 15-6).

O Concílio de Sárdica representou um autêntico divisor de águas, demonstrando que as posições teológicas do clero ocidental e oriental eram irreduzíveis entre si. Na prática, a decisão do Concílio de que os sacerdotes nicenos exilados fossem reintegrados às suas respectivas sées só se cumpriu mediante uma declaração de guerra dirigida por Constante a Constâncio em 345 (SOC. II, XXII). Mesmo assim, as retaliações contra os nicenos jamais foram suspensas, como nos demonstra o episódio da detenção de Paulo de Constantinopla por Flávio Filippo e seu posterior estrangulamento em Cucuso,

a despeito da disposição de Constante em proteger os proscritos (ATHAN. *Hist. Arian.* I, 7). A morte do imperador no início de 350, em virtude do golpe militar perpetrado por Magnêncio, significou um duro golpe para os nicenos, que perdiam assim a proteção oficial contra as investidas de Constâncio. De fato, durante a década de 350, a ingerência do imperador sobre a Igreja tornou-se mais intensa do que nunca. Os concílios mais importantes reuniam-se sob a sua convocação e com a supervisão de funcionários imperiais, o imperador intervinha diretamente na fixação dos símbolos de fé, os defensores de uma política religiosa independente do controle estatal eram sumariamente exilados ou mesmo assassinados, e uma extensa rede de bispos favoráveis ao regime começava a expandir-se no Ocidente, mediante uma política consistente de substituição dos líderes niceianos pelos arianos em todas as localidades onde o compromisso com a casa imperial fosse hesitante.

O domínio de Constâncio sobre a extensão do *orbis romanorum* não representou, evidentemente, a introdução do arianismo nos territórios ocidentais, como se todo o Ocidente tivesse sido durante décadas refratário *per se* às doutrinas subordinacionistas tão características do Oriente. De fato, Potâmio de Olyssipona (Lisbona), que se tornará durante a década de 350 o mais importante agente da política imperial pró-ariana nos limites ocidentais do Império, havia-se filiado aos eusebianos antes da vitória de Constâncio sobre Magnêncio (MESLIN, 1967, p. 33). Do mesmo modo, Valente de Mursa e Ursácio de Singidunum, que, juntamente com Germínio de Sírmio, se tornaram os conselheiros mais influentes de Constâncio II, já haviam participado do Concílio de Tiro-Jerusalém em 335, ocasião em que integraram a comitiva enviada a Mareótiis com o objetivo de averiguar a veracidade das acusações apresentadas pelos melecianos contra Atanásio (BARNES, 1981, p. 237). Valente, Ursácio e Germínio ocupavam sés localizadas nas províncias danubianas, território de língua latina que, havia décadas, constituía o posto avançado da teologia subordinacionista no Ocidente. Por isso, Constâncio logo tratou de controlar Sírmio, metrópole religiosa da região, fazendo depor Fotino e substituindo-o por Germínio de Cízico em 351, após um julgamento realizado no próprio palácio imperial (SOZ. IV, 6, 14-6). A partir daí, as investidas de Constâncio sobre o episcopado ocidental com o intuito de submetê-lo à sua autoridade tornaram-se cada vez mais agressivas.

Em 353, aproveitando a comemoração das suas tricenárias em Arles, Constâncio reuniu um concílio de bispos gauleses a fim de obter a ratificação da condenação de Atanásio, o reconhecimento de George da Capadócia como

novo bispo de Alexandria e a união de todo o episcopado, tendo, muito provavelmente redigido uma *epistula* especificando todos os detalhes que desejava ver aprovados, o que conferia ao documento força de lei (GIRARDET, 1974, p. 70). Na ocasião, Paulino de Trévis foi deposto e exilado por se ter recusado a subscrever a decisão imperial. Em pouco tempo, Saturnino, bispo de Arles, e Paterno, bispo de Périgueux, converteram-se nos principais sustentáculos da ação imperial nas Gálias (MESLIN, 1967, p. 34). Dois anos mais tarde, a *epistula* elaborada em Arles foi apresentada diante do Concílio de Milão, convocado com a finalidade de obter dos bispos italianos a mesma adesão aos princípios da política religiosa imperial manifestada pelos gauleses. Instado a aquiescer à condenação de Atanásio, Eusébio de Vercelli condicionou sua rendição à aceitação do credo de Nicéia por parte dos bispos, no que foi prontamente apoiado por Dionísio de Milão. Furioso, Valente de Mursa lançou-se sobre Dionísio, arrancando o credo de suas mãos e fazendo-o em pedaços. Uma intensa comoção tomou conta da assembléia e da população milanesa que aguardava a decisão do Concílio, o que determinou a rápida transferência do Concílio da igreja de Milão para o palácio (HIL. *Frag.* I, XI, 3). Aí, devido à relutância dos bispos em se submeter à vontade imperial, Constâncio pronunciou pessoalmente a seguinte sentença: *O que eu desejo deve ser considerado um cânone, pois os chamados bispos da Síria me deixam falar assim. Por essa razão, ou vocês obedecem ou serão exilados* (COLEMAN-NORTON, 1966, p. 237).

A declaração de Constâncio, embora sucinta, revelava os fundamentos de toda uma política imperial relacionada à Igreja. Em primeiro lugar, o que logo desperta nossa atenção é a concepção de Constâncio de que os bispos não constituíam um poder independente da vontade imperial, mas deveriam submeter-se às orientações do soberano, que possuía uma inegável autoridade em matéria de fé, sendo apto tanto quanto os bispos para pronunciar decisões canônicas. Em segundo lugar, a passagem deixa-nos entrever com clareza a condição de dependência assumida pelo episcopado oriental perante o imperador. Constâncio, inclusive, recorreu à ironia para diminuir a dignidade dos bispos orientais que aceitavam que o imperador opinasse livremente nos assuntos de interesse da Igreja. Diante de tais circunstâncias, não havia razão alguma para que os bispos do Ocidente se comportassem de modo diferente do de seus congêneres orientais.

O Concílio de Milão encerrou-se com mais três bispos exilados: Dionísio, o próprio titular da sé, Lúçifer de Cagliari e Eusébio de Vercelli, o pivô da crise que exigiu a intervenção pessoal do imperador. Para a sé de Milão, deixada

vaga, Constâncio nomeou Auxêncio da Capadócia, um oriental que sequer dominava o latim. Pouco depois, foi a vez de Máximo de Nápoles, substituído por Zózimo. Terminado o concílio, Valente de Mursa e Ursácio de Singidunum percorreram os territórios ocidentais, recolhendo assinaturas a favor das decisões de Arles e Milão. Como nos informa Atanásio (ATHAN. *Hist. Arian.* IV,31,7),

[...] ordens foram enviadas aos territórios mais distantes, e notários despachados para cada cidade, e [oficiais] palatinos, com ameaças aos bispos e magistrados, determinando aos magistrados que pressionassem os bispos, e informando aos bispos que ou eles subscreviam contra Atanásio e entravam em comunhão com os arianos, ou sofreriam a punição do exílio, enquanto o povo que os apoiava compreenderia que cadeias, insultos, flagelos e perda das suas possessões seriam a parte que lhes caberia. Essas ordens não foram negligenciadas, pois os comissários tinham em sua companhia o clero de Ursácio e Valente a inspirá-los com zelo e para informar o imperador se os magistrados negligenciavam ou não suas tarefas.

Desse momento em diante, praticamente todo o episcopado italiano se encontrou sob a tutela do imperador, restando apenas obter a rendição de Libério, o bispo de Roma, cada vez mais isolado. Constâncio não tardou a exigir a submissão de Libério, determinando que o bispo fosse conduzido a Milão por Leôncio, então Prefeito da *Urbs*, o qual cumpriu a ordem no silêncio da noite, a fim de não acirrar os ânimos da população romana, por demais unida ao seu bispo (AMM. XV, VII, 6-10). Após uma áspera altercação com o imperador no palácio, Libério foi exilado em Beréia, na Trácia, de onde só retornou dois anos mais tarde, mediante a subscrição da 1.^a Fórmula de Sirmio, elaborada em 351. A capitulação de Libério revelava de modo incontestado o nível de intervenção de Constâncio sobre o episcopado do Ocidente, fato que se comprova também na rendição de Óssio de Córdoba, o responsável pela presidência do legendário Concílio de Nicéia. Denunciado ao imperador por Potâmio de Lisbóna, que em troca foi agraciado com um *fundus fiscalis*, Óssio finalmente cedeu às investidas dos arianos, subscrevendo a 2.^a Fórmula de Sirmio de 357, a qual condenava o emprego tanto do termo *homoousios* quanto do termo *homoiousios*, pelo fato de ambos não se encontrarem consignados nas Escrituras (SOZ. IV, 12, 6). A partir de então, a vitória de Constâncio e de seus bispos palatinos encontrou-se assegurada. Entretanto, se no plano político o imperador controlava o episcopado praticamente sem resistência, o mesmo não ocorria em termos simbólicos, tendo a sua interferência sobre a Igreja do Ocidente desencadeado furiosas diatribes por parte dos perseguidos, os quais

se incumbiram de produzir uma imagem absolutamente desfavorável de Constâncio II, a exemplo de Hilário, bispo de Poitiers.

O imperador, anjo de Satã

EM 356, POR OCASIÃO DO SÍNODO DE BÉZIERS, presidido por Saturnino de Arles, constataram-se os dois últimos exílios de bispos ocidentais sob o governo de Constâncio II: tratava-se de Hilário de Poitiers e de Rodânio de Toulouse, depostos justamente por não terem concordado em subscrever a carta sinodal de Milão (BARNES, 1992, p. 137). Hilário foi exilado na Frígia, sem que o imperador tivesse nomeado um substituto para a sé de Poitiers.⁵ No exílio, o bispo dedicou-se ao seu tratado sobre os concílios, passando em revista as profissões de fé pronunciadas pelos bispos orientais no decorrer da controvérsia ariana. Presente ao concílio de Selêucia, em 359, Hilário dirigiu-se em seguida para Constantinopla, cidade que, por força da enérgica atuação de seu bispo, Macedônio, contra os nicenos e novacianos, se convertera no baluarte do arianismo (CLUGNET, 1999). Pouco depois do Concílio de Constantinopla, ocorrido em 360, que ratificava o credo homeano de Rimini e Selêucia, Hilário compôs a sua obra *In Constantium*, um violento libelo dirigido contra o imperador, cuja imagem foi tratada de modo absolutamente desprezível, permitindo-nos avaliar o quanto a atuação de Constâncio no domínio religioso causava aversão aos nicenos.

Em primeiro lugar, o manifesto foi construído sob uma ótica eminentemente messiânica, sendo as ações de Constâncio tidas como o cumprimento da profecia evangélica anunciada por Cristo, segundo a qual haveria no futuro um tempo de renúncia da verdadeira doutrina em prol dos ensinamentos difundidos pelos falsos apóstolos, os quais são identificados na obra com os principais articuladores da política ariana do imperador, ou seja, Ursácio de Singidunum, Valente de Mursa e o próprio Saturnino de Arles, rival de Hilário (*In Const.*, 2). Constâncio, por sua vez, foi equiparado ao Anticristo, ao anjo de Satã, reinando sobre a terra na ausência do Salvador, enquanto o arianismo foi classificado como a sinagoga do Anticristo em oposição à Igreja, razão pela qual Hilário conclamou a comunidade dos fiéis à resistência por intermédio do martírio (*In Const.*, 1). Na opinião do autor, a perseguição movida por Constâncio contra a Igreja foi mais cruel do que aquela verificada sob Nero e Décio, pois, em lugar de recorrer à tortura e à violência, Constâncio agiu de modo insidioso, vencendo do interior a resistência dos cristãos. Comparando a perseguição à Igreja no passado e no presente, declarou Hilário (*In Const.*, 5):

O combate de agora nos opõe a um perseguidor que nos engana, a um inimigo que nos lisonjeia, a Constâncio, o Anticristo: ele não nos chicoteia as costas, mas nos acaricia o ventre, ele não proscree nossa vida, mas nos enriquece por nossa morte; ele não nos empurra por meio da prisão em direção à liberdade, mas nos satisfaz em seu palácio pela servidão; ele não nos dilacera os flancos, mas nos invade o coração; ele não nos corta a cabeça com sua espada, mas nos mata a alma por seu ouro; ele não ameaça com a fogueira em público, mas acende a geena privadamente. Ele não discute com medo de ser vencido, mas lisonjeia para dominar; ele confessa o Cristo para o negar; ele faz reinar a unidade para impedir a paz; ele sufoca as heresias para suprimir os cristãos; ele cumula de honras o sacerdócio para que não haja mais bispos; ele constrói igrejas para destruir a fé. Ele tem somente a Ti nas palavras, ele tem somente a Ti na boca, mas ele faz absolutamente tudo para que não se creia que Tu és Deus como o Pai.

Hilário, ao denunciar a perfídia de Constâncio, filiou-se de modo voluntário à tradição dos antigos profetas bíblicos, os quais, por vezes, aparecem nas Escrituras admoestando os reis em virtude de um comportamento inadequado, como fez João Batista diante de Herodes (*In Const.*, 6). Segundo o autor, as denúncias contra os reis não devem ser compreendidas como demonstrações de insolência, mas como testemunho de fé. Assim é que Hilário (*In Const.*, 6) atacava Constâncio nos seguintes termos:

Eu grito em tua face, Constâncio, o que teria declarado a Nero, o que Décio e Maximiano teriam ouvido de minha boca: tu combates contra Deus, tu te desembestas contra a Igreja, tu persegues os santos, tu odeias os pregadores do Cristo, tu esmagas a religião, tirano não mais em matéria profana, mas em matéria religiosa. Eis aqui, ao meu ver, o que te faz cúmplice destes perseguidores, o que tu tens em comum com eles. Mas eis aqui, presente, o que te é próprio: tu te passas falsamente por cristão, tu que és o novo inimigo de Cristo; precursor do Anticristo, tu cumpres seus mistérios de trevas; tu inventas fórmulas de fé, embora tua vida seja contrária à fé; e tu ensinas a heresia enquanto ignoras a piedade; tu recompensas tuas criaturas com o episcopado e tu substituis os bons bispos pelos maus. [...] Tu infliges os mais cruéis tratamentos sem atrair sobre ti o ódio das mortes gloriosas. Por um triunfo novo e prodigioso de teu gênio, tu superas o diabo e persegues sem martirizar.

Filho de Satã, o artesão da morte humana, Constâncio, ao negar a identidade entre Cristo e o Pai, opunha-se ao próprio Deus que havia proclamado “este é o meu filho bem amado em quem me comprazo”, o que levou Hilário (*In Const.*, 9) a censurá-lo nos seguintes termos: [...] *homem, tu corriges Deus; podridão, tu regulas a vida; noite, tu iluminas a luz; infiel, tu promulgas a fé; ímpio, tu simulas a piedade.* Por meio de seus editos, Constâncio aterrorizava a

Igreja inteira, do Oriente ao Ocidente. Substituindo os antigos bispos por bispos heréticos, o imperador abandonava ao diabo o mundo inteiro pelo qual Cristo sofreu (*In Const.*, 15). Voltando-se contra os bispos, Constâncio condenou ao mesmo tempo a memória dos santos padres reunidos em Nicéia, desonrando inclusive seu pai e tornando-se assim o adversário da religião divina e o inimigo da memória dos santos (*In Const.*, 27).

Os ataques dirigidos por Hilário de Poitiers à pessoa de Constâncio II, apresentado ora como Filho de Satã, ora como Anjo de Satã, ou mesmo como o Anticristo, não deixam de ser surpreendentes quando analisamos o significado bíblico de tais imagens e sua utilização pelos autores cristãos do Império Romano. O termo Anticristo só aparece de modo inequívoco no Novo Testamento, mais especificamente nas epístolas de João. Na primeira delas (1 Jo 2, 18-22), o termo é empregado no plural e no singular. No plural, indica a multiplicidade daqueles que negam que Jesus seja o Cristo, os quais se constituem como antecedentes de um Anticristo singular, cuja vinda anunciaria o final dos tempos. Mais à frente, na mesma epístola, João define os anticristos como sendo os falsos profetas que negam a encarnação de Jesus (1 Jo, 4, 1-6). Já na segunda epístola (2 Jo, 7), o autor retorna ao assunto, identificando os anticristos como aqueles que não confessam a Jesus Cristo encarnado. A utilização do termo por João leva-nos a crer que já fosse bastante conhecido na época de redação das epístolas, fazendo parte de toda uma tradição apocalíptica que supunha a existência de um supremo adversário de Deus ou do Messias, cujo confronto derradeiro se daria justamente antes do Juízo Final (MCKENZIE, 1984, p. 49). Paulo havia-se referido, nos seguintes termos, a essa tradição, na segunda epístola aos Tessalonicenses (2,1-5), ao tratar dos acontecimentos que assinalariam o fim dos tempos:

Quanto à vinda de nosso senhor Jesus Cristo, e à nossa reunião com ele, rogamo-vos, irmãos, que não percais tão depressa a serenidade de espírito, e não vos perturbeis nem por palavra profética, nem por carta que se diga vir de nós, como se o Dia do Senhor já estivesse próximo. Não vos deixeis enganar de modo algum por pessoa alguma; porque deve vir primeiro a apostasia, e aparecer o homem ímpio, o filho da perdição, o adversário, que se levanta contra tudo que se chama Deus, ou recebe um culto, chegando a sentar-se pessoalmente no templo de Deus, e querendo passar por Deus.

A imagem do Anticristo como adversário supremo de Deus a ser vencido por ocasião da Parusia, do retorno escatológico de Cristo, foi retomada ao longo do Império Romano, especialmente nas ocasiões de acirramento da perseguição

aos cristãos. Assim é que, por meio de um sincretismo entre tradições pagãs e judaico-cristãs conservadas nos Oráculos Sibílinos, o tema do retorno de Nero, o primeiro dos perseguidores, na qualidade de precursor do Anticristo, tomou forma, sendo desenvolvido por Comodiano no contexto das perseguições de Décio e Valeriano (GAGÉ, 1968, p. 301). Nesse caso, no entanto, Nero não se confundeu completamente com o Anticristo, mas somente o precede. No início do século IV, narrando a morte dos perseguidores e a expectativa de uma igreja triunfante, Lactânio (*De mort. pers.* 8-9) rejeitou o tema do retorno de Nero como anúncio da vinda do Anticristo, como não poderia deixar de ser. Em meados do século IV, em face da intervenção de Constâncio sobre a Igreja, reavivou-se a tradição escatológica de alguns setores do episcopado, e com ela a imagem do Anticristo foi recuperada como um elemento de resistência simbólica às pretensões do imperador de submeter os bispos que, segundo Hilário (*In Const.*, 16), não podiam ser comandados por ninguém.

Embora a imagem do Anticristo já tivesse sido associada outrora a outros imperadores, a identificação de um imperador cristão como Filho de Satã era algo inusitado, atestando em termos simbólicos a intensidade que os conflitos religiosos haviam assumido no IV século, fruto das pretensões de Constâncio II em controlar o episcopado. A ação de Constâncio II no domínio religioso não era nova, se vista sob o ângulo das prerrogativas tradicionais dos imperadores romanos, os quais possuíam ampla autonomia em matéria religiosa. A novidade agora era a extensão dessas prerrogativas sobre a Igreja, que, durante três séculos, viveu à margem de qualquer interferência imperial para controlá-la, excetuando-se obviamente as tentativas de repressão. Afora as implicações ideológicas do controle exercido por Constâncio II sobre a Igreja, temos indícios de que esse tipo de iniciativa visava a colocar à disposição do Estado a hierarquia clerical comandada pelos bispos, pois, como assinala Carney (1971, p. 14), num contexto em que a burocracia eclesiástica absorvia indivíduos com boa formação intelectual, que possuíam liderança no seio das suas comunidades, a experiência descrita pelo conceito de “cesaropapismo” exprime a tentativa de utilização dessa hierarquia a favor do Estado.

Diversos autores têm-se referido amiúde à política religiosa de Constâncio nos termos de fundação da primeira experiência cesaropapista da história, o que não deixa de ser assunto de controvérsias. O próprio termo “cesaropapismo”, como esclarece Dagron (1996, p. 290-291), é de utilização discutível, uma vez que comporta uma forte conotação pejorativa. Formulado pelos ocidentais para definir a submissão da Igreja Oriental ao *basileus* de Bizâncio, o conceito

exprimiam muito mais o desejo de independência dos papas diante do poder secular dos reis ocidentais, mediante a denúncia das pretensões do imperador bizantino em controlar uma entidade completamente autônoma como era a Igreja, do que o verdadeiro teor da relação Estado/Igreja na sociedade bizantina. De qualquer modo, o “cesaropapismo” traduz sempre uma relação de sujeição do poder religioso ao poder laico, o qual se vale da força para interferir em uma área de competência que não é a sua. Os pressupostos subjacentes ao emprego do conceito habilitam-nos de antemão a descartá-lo, quando se trata de avaliar a interferência de Constâncio sobre a Igreja do seu tempo, pelo simples fato de que a distinção teórica entre autoridade religiosa e autoridade secular no Baixo Império, a despeito do que pensa Gaudemet (1958, p. 270), não era uma realidade *política*, mas apenas um desejo de alguns setores do episcopado, principalmente no Ocidente. De fato, os rudimentos do que mais tarde viria a constituir o direito canônico medieval só começaram a ser formulados no final do IV século, justamente como resultado da nova posição da Igreja diante do Estado (GWATKIN e WHITNEY, 1936, p. 178). As primeiras manifestações de um *ius ecclesiasticum* independente remontam às duas últimas décadas do século, com as epístolas papais (*decretales*) elaboradas por Sirício, prescrevendo aos bispos do Ocidente a conduta a seguir em diversos assuntos (DANIÉLOU e MARROU, 1984 p. 315). Com Constâncio, é praticamente impossível falar na existência de dois poderes, um de ascendência secular, representado pelo imperador, e outro de ascendência confessional, representado pelos bispos cristãos, realidade que indivíduos como Hilário de Poitiers se recusavam terminantemente a reconhecer.

NOTAS

¹ Trabalho apresentado durante o IX Simpósio de História Antiga, ocorrido em Porto Alegre, entre 2 e 6 de setembro de 2002. Na ocasião, tivemos a satisfação de contar com a contribuição das Professoras Ana Teresa Marques Gonçalves, Margarida Maria de Carvalho e Andréia Dorini, às quais dedicamos um agradecimento especial.

² De acordo com Elias (2000, p. 24), a capacidade de estigmatizar diminui ou até se inverte, quando um grupo deixa de estar em condições de manter seu monopólio das principais fontes de poder existentes numa sociedade e de excluir da participação nessas fontes outros grupos interdependentes – os antigos *outsiders*. Tão logo diminuam as disparidades de força ou, em outras palavras, a desigualdade do equilíbrio de poder, os antigos grupos *outsiders*, por sua vez, tendem a retaliar.

³ A primazia do bispo de Roma no contexto da Igreja cristã resulta, como sabemos, de um longo processo histórico que somente recebeu sua chancela oficial no início do século V, com Valentiniano III. No entanto, a liderança exercida pelo bispo de Roma era, pelo menos desde o final do século II

d.C., um fato incontestável. Já Constantinopla somente foi elevada à condição de patriarcado com o 3.º cânone do Concílio de Constantinopla (381), o qual determinou que o bispo da cidade seria o segundo na hierarquia eclesiástica, perdendo em prestígio apenas para o titular de Roma. A partir de então, Constantinopla passou a conhecida não apenas como a Nova Roma, mas também como a Nova Jerusalém (ANGOLD, 2002, p. 19), embora desde o governo de Constâncio II seu bispo já demonstrasse uma influência considerável no Oriente.

⁴ Empregamos aqui a definição de burocracia elaborada por Carney (1975, p. 52), ou seja, “[...] qualquer grupo de posições oficiais hierarquicamente arranjadas em uma organização formal que persiste no tempo, com *status* simbólico reconhecido e padrões de recrutamento e seleção”.

⁵ Hilário era proveniente da própria região de Poitiers, tendo nascido no início do século IV e morrido, de acordo com o Breviário Romano, em 13 de janeiro de 368. Pertencente a uma distinta família pagã, converteu-se ao cristianismo após iniciar os estudos das Sagradas Escrituras. Seu prestígio permitiu-lhe assumir, por volta de 350, a liderança dos cristãos de Poitiers, cuja comunidade se havia constituído no século III. Nada sabemos dos primeiros bispos da cidade até Hilário, o qual adquiriu notoriedade por conta da sua oposição aos arianos e à política religiosa imperial.

BIBLIOGRAFIA

DOCUMENTAÇÃO PRIMÁRIA IMPRESSA

BÍBLIA. Português. *A Bíblia de Jerusalém*. Edição de Gilberto Gorgulho, Ivo Storniolo e Ana Flora Anderson. São Paulo: Sociedade Bíblica Católica Internacional, 1997.

AMMIANUS MARCELLINUS. *History*. With an English translation by John C. Rolfe. Cambridge: Harvard University Press, 1986.

ATHANASIUS. History of the arians. In: *Christian Classics Ethereal Library*. Disponível em: <<http://www.ccel.org/fathers2>>.

LACTANCIO. *Sobre la muerte de los perseguidores*. Introducción, traducción y notas de Ramón Teja. Madrid: Gredos, 1982.

COLEMAN-NORTON, P. R. *Roman state e Christian church: a collection of legal documents to A.D. 535*. London: S.P.C.K., 1966.

HILAIRE DE POITIERS. *Contre Constance*. Traduction et notes par André Rocher. Paris: Du Cerf, 1987.

HILARY OF POITIERS. *Conflicts of conscience and law in the fourth-century church*. Translated with introduction and notes by Lionel R. Wickham. Liverpool: Liverpool University Press, 1997.

SOZOMÈNE. *Histoire ecclésiastique*. Traduction par A. J. Festugière. Paris: Du Cerf, 1996.

1. SOCRATES. *The ecclesiastical history*. London: Henry G. Bohn, 1853.

REFERÊNCIAS

ANGOLD, M. *Bizâncio, a ponte entre a Antigüidade e a Idade Média*. Rio de Janeiro: Imago, 2002.

BARNES, T. D. *Constantine and Eusebius*. Cambridge: Harvard University Press, 1981.

_____. Hilary of Poitiers on his exile. *Vigiliae Christianae*, 46, Leiden, 129-40, 1992.

CARNEY, T. F. *Bureaucracy in traditional society: romano-byzantine bureaucracy viewed from within*. Lawrence: Coronado Press, 1971.

- _____. *The shape of the past: models and antiquity*. Lawrence: Coronado Press, 1975.
- CLUGNET, L. St. Hilary of Poitiers. In: KNIGHT, K. (Ed.). *Catholic encyclopedia*. Disponível em: <<http://www.newadvent.org>>.
- DAGRON, G. *Empereur et prêtre: étude sur le "césaropapisme" byzantin*. Paris: Gallimard, 1996.
- DANIÉLOU, J.; MARROU, H. I. *Nova história da Igreja*. Petrópolis: Vozes, v. 1, 1984.
- DOWNEY, G. Education in the christian roman empire: christians and pagans theories under Constantine and his successors. *Speculum*, Cambridge, v. 32, p. 48-61, 1957.
- ELIAS, N. *Os estabelecidos e os outsiders*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- GAGÉ, J. *Basileia; les césars, les rois d'orient et les "mages"*. Paris: Les Belles Lettres, 1968.
- GAUDEMET, J. *L'Église dans l'empire romain*. Paris: Sirey, 1958.
- GIGLI, G. *L'ortodossia, l'arianesimo e la politica di Costanzo II: (337-361)*. Roma: Perrella, 1949.
- GIRARDET, K. M. Constance II et l'édit d'Arles. In: KANNENGIESSER, C. (Ed.). *Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie*. Paris: Beauchesne, 1974. p. 63-91.
- GWATKIN, H. M.; WHITNEY, J. P. *The Cambridge medieval history*. Cambridge: Cambridge University Press, v.1, 1936.
- HUNT, E. D. Did Constantius have "court bishops"? *Studia Patristica*, Leuven, p. 86-90, 1989.
- McKENZIE, J. L. *Dicionário bíblico*. São Paulo: Paulus, 1984.
- MESLIN, M. *Les ariens d'occident*. Paris: Du Seuil, 1967.
- O'GRADY, J. *Heresia*. São Paulo: Mercuryo, 1994.
- PIERINI, F. *A idade antiga; curso de história da Igreja I*. São Paulo: Paulus, 1998.
- PIETRI, Ch. De la "partitio" de l'empire Chrétien à l'unité sous Costance: la querelle arienne et le premier "césaropapisme". In: PIETRI, Ch.; MAYEUR, J. M. *Histoire du christianisme: (250-430)*. Paris: Desclée, 1995. p. 289-335.
- PIETRI, Ch. La politique de Constance II: un premier "césaropapisme" ou "l'imitatio Constantini"? In: DILE, A. (Org.). *L'Église et l'empire au IV siècle*. Vandoeuvres-Genève: Fondation Hardt, 1987.
- SIMON, M.; BENOIT, A. *Judaísmo e cristianismo antigo*. São Paulo: Pioneira, 1987.