

A REDESCOBERTA DE ORÍGENES NA REFLEXÃO FILOSÓFICO-POLÍTICA ENTRE OS SÉCULOS XIV E XVI

THE REDISCOVERY OF ORIGEN'S PHILOSOPHICO-POLITICAL THOUGHT IN THE XIV TO XVI CENTURIES

MARCO RIZZI*

Resumo: O texto procura mostrar como Orígenes, tido como apolítico, a partir de sua leitura do Novo Testamento e especialmente das cartas de Paulo aos Romanos 13,1 e de Mateus 22,21, trata dos limites da submissão da alma às autoridades terrenas, algo necessário enquanto não se dá o fim da história, quando cessará o combate cósmico entre Cristo e o diabo. Essa leitura de Orígenes foi retomada por Ambrósio e depois reproposta na Idade Média e no Renascimento por pensadores como Marsílio de Pádua, Erasmo e Melanchton. Ademais, a leitura de Orígenes influenciou a iconografia representativa do dito “dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus”.

Palavras-chave: Orígenes, *potestas*, religião e política, livre-arbítrio.

Abstract: This paper, based on Origen's reading of the New Testament, especially the letter of Paul to the Romans 13.1 and Matthew 22.21, shows how Origen, considered to have been apolitical, dealt with the limits of the submission of the soul to earthly authorities – a submission that is necessary as long as history continues and the cosmic battle between Christ and the devil has not ceased. This reading of Origen was taken up by Ambrose and then re-proposed in the Middle Ages and the Renaissance by thinkers such as Marsilius of Padua, Erasmus and Melanchthon. Moreover, the reading of Origen influenced the representation in iconography of the saying: “give to Caesar what is Caesar's and to God what is God's.”

Keywords: Origen, *potestas*, religion and politics, free will.

* Marco Rizzi é professor de Literatura cristã antiga na Università Cattolica Sacro Cuore di Milano (Itália). E-mail: marco.rizzi@unicatt.it.

A presença de Orígenes na Idade Média e no Renascimento é um tema certamente conhecido e muito estudado, basta citar os dois estudos fundamentais (ambos dos anos cinquenta do século passado) de Henri de Lubac¹ e Jean Godin². Todavia, na Idade Média, Orígenes é considerado principalmente um grande exegeta, talvez o maior depois de Agostinho e ao mesmo nível deste; certamente um mestre de espiritualidade, mas um teólogo, pelo menos, discutível. Será o Renascimento, graças sobretudo a Erasmo, que recuperará o ensinamento teológico do Orígenes, principalmente a sua doutrina anti-agostiniana do livre-arbítrio; a esse respeito, é célebre o aforisma de Erasmo: “Uma página de Orígenes ensina mais filosofia cristã do que dez páginas de Agostinho”³.

Entre os aspectos da recuperação medieval e renascentista de Orígenes, trazidos à luz pela historiografia mais recente, não há qualquer menção ao seu pensamento político. Aliás, Orígenes é comumente considerado um pensador totalmente *unpolitisch* (apolítico). É assim que Erik Peterson o definiu em um célebre panfleto de 1935, *Der Monotheismus als politisches Problem*⁴, escrito durante a polêmica com o jurista próximo ao nazismo Carl Schmitt em torno ao conceito de teologia política. O julgamento de Peterson estava certamente influenciado pelo fato de que Panfilo foi aluno de Orígenes, e Panfilo, por sua vez, foi mestre de Eusébio de Cesareia, e este se tornou o maior ideólogo de Constantino e do compromisso entre política e religião que Peterson considerava incompatível com o cristianismo. Em suma, Orígenes seria *unpolitisch* porque teria permitido que o seu aluno indireto, Eusébio, se tornasse, como dizia Franz Overbeck, “o cabeleireiro da corte de Constantino”⁵.

Minha apresentação se propõe a mostrar, ao contrário, que Orígenes desenvolveu uma concepção própria e original a respeito da relação entre religião cristã e poder político, estreitamente ligada à ideia de livre-arbítrio.

¹ H. DE LUBAC. *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*. 4 v., Paris: Aubier, 1959-1964; idem, *Histoire et esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris: Aubier, 1950.

² J. GODIN, *Erasme, lecteur d'Origène*. Genève, Librairie Droz, 1982.

³ *Plus me docet Christianae philosophiae unica Origenis pagina quam decem Augustini (Opus epistolarum Desiderii Erasmi Roterodami, v. III, Epist. 844, 337)*.

⁴ E. PETERSON, *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Leipzig: Hegner, 1935, p. 71.

⁵ F.C. OVERBECK, *Über die Anfänge der Kirchen-geschichtsschreibung. Programm zur Rektoratsfeier der Universität Basel*. Basel 1892, p. 28.

Essa concepção, retomada por Ambrósio no império cristão, foi depois reproposta e discutida durante a Idade Média e o Renascimento por figuras como Marsílio de Pádua, Erasmo, Melanchton⁶; e, por fim, essa concepção determinou também uma importante mudança na iconografia da passagem do evangelho de Mateus (22, 21): “dai a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus”⁷.

1. POTESTAS, IMAGO E LIVRE-ARBÍTRIO: A TEOLOGIA POLÍTICA DE ORÍGENES

Para o cristianismo antigo, o texto que servia de ponto de partida para toda a reflexão sobre a relação com a autoridade política era o versículo inicial do capítulo 13 da carta de Paulo aos Romanos: “Toda alma sujeitar-se às autoridades superiores (*sublimiores potestates*) pois não há autoridade que não venha de Deus; as autoridades que existem foram por ele estabelecidas.” (*Rm* 13, 1). Essas palavras, ou semelhantes, são recorrentes nos primeiros dois séculos depois de Cristo, para testemunhar a lealdade dos cristãos em relação ao Império, na primeira epístola de Pedro, em Justino, em Irineu, na literatura martirológica. No século III d.C., Orígenes é o primeiro a analisá-las em seu *Comentário à Epístola aos Romanos*, do qual possuímos a tradução latina feita por Rufino; deste modo, o comentário de Orígenes ficou conhecido e foi utilizado na Ocidente latino durante a Idade Média, até a *editio princeps*, publicada em Veneza em 1506.

Orígenes desenvolve a exegese de *Rm* 13,1, baseado na concepção antropológica peculiar que deriva da primeira epístola de Paulo aos Tessalonicenses, em que o apóstolo afirma que o homem é constituído por “espírito, alma e corpo” (*1Ts* 5, 23). Orígenes observa que desses três componentes é a alma, não o corpo e nem o espírito, que deve ser submissa às *sublimiores potestates*. Na concepção de Orígenes, a alma (*psyché*) representa o elemento intermediário da subjetividade humana, sede do livre-arbítrio, que pode voltar-se para o elemento superior, o espírito (*pneuma*), ou para o elemento inferior, a carne (*sarx*); enquanto o homem não se torna completamente espiritual, a sua alma deve necessariamente submeter-se à autoridade

⁶ Já tratei estas questões com mais detalhes no M. RIZZI, *Cesare e Dio. Potere spirituale e potere secolare in Occidente*, Bologna: Il Mulino, 2009.

⁷ A esse respeito, ver M. RIZZI, “Plenitudo potestatis: dalla teologia politica alla teoria dello stato assoluto”, *Annali di storia moderna e contemporanea*. XVI (2010), p. 153-164.

constituída, com um ato voluntário do livre arbítrio⁸. De fato, afirma Orígenes, Paulo impõe a submissão às autoridades terrenas porque nossa alma ainda não se livrou das ligações com este mundo, mas ainda está ligada a este por sua incapacidade de se elevar ao nível espiritual. Para legitimar, e ao mesmo tempo limitar as implicações desta afirmação, Orígenes cita o dito de Jesus em *Mt* 22, 21, deslocando a imagem da moeda para a alma do crente: “O apóstolo ordena que a alma seja submissa às autoridades do mundo porque o Senhor disse que todos os que têm sobre si a inscrição de César restituam a César o que é de César”⁹. Trazer em si a imagem e a inscrição de César significa não ter ainda transcendido a dimensão da carne, que liga a alma a este mundo. Somente quem pertence totalmente ao espírito restaurou na sua alma à imagem e semelhança de Deus, segundo a qual foi criado. Nessa perspectiva, o “dar a César” é necessário pela própria condição do homem, que vive em um mundo sensível. Por causa da encarnação, até mesmo Cristo, que absolutamente não trazia em si a imagem de César, príncipe deste mundo, pagou o tributo que lhe foi exigido em Cafarnaum, por ele mesmo e por Pedro, segundo o evangelho de Mateus (*Mt* 17, 21-24). Orígenes interliga estreitamente esses textos entre si, comentando a expressão “devolvi a todos o quanto é devido, a quem o tributo o tributo [...]” (*Rm* 13, 7), conclui:

Também de nosso Senhor Jesus Cristo, posto na carne, foi exigido o tributo, tributo que ele afirma pagar não como devedor, mas justamente para não escandalizá-los (*Mt* 17, 24). Ora, se ele, que nada tinha em si que pertencesse a César, e no qual o príncipe deste mundo não encontrou nada que lhe fosse próprio, mesmo sendo Ele livre, pagou todavia o tributo, será então muito mais necessário que nós paguemos esses tributos da carne e de nossos comércios [...]!¹⁰

⁸ Sobre a antropologia de Orígenes, ver H. CROUZEL. *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris: Aubier, 1956; J. DUPUIS. *L'esprit de l'homme. Étude sur l'anthropologie religieuse d'Origène*, Desclée de Brouwer, Bruges 1967.

⁹ *Si verum nondum tales sumus sed communis ad huc anima est in nobis quae habeat aliquid huius mundi quae sit in aliquo alligata negotiis huic praecepta apostolus ponit et dicit ut subiecta sit potestatibus mundi; quia et Dominus dixit ut hi qui habent in se superscriptionem Caesaris reddant Caesari quae sunt Caesaris* (Orig. *Comm. Rm.* IX 26).

¹⁰ *Exactum est tributum etiam Dominus Noster Iesus Christus in carne positus; quod idcirco se dicit exsolvere non quo debitor sit sed ne scandalizet eos. Quod si ille qui nihil habebat in se Caesaris et in quo princeps huius mundi veniens non invenit quicquam de suis cum liber esset solvit tamen tributum [...] quanto magis nos necesse est ita tributa carnis expendere et negotiationis nostrae [...]?* (Orig. *Comm. Rm.* IX 30).

O pagamento do tributo prescrito por Paulo e pelas duas passagens do evangelho de Mateus indica tanto o dever de pagar especificamente as taxas como sinal de submissão ao poder terreno, como, em geral, a necessidade de prover a todas as incumbências determinadas por nossa condição mortal, da qual a sujeição política é um componente inelutável. A conexão entre esses textos e a sua interpretação é constante na obra de Orígenes e pareceria indicar certa indiferença da parte dele pela condição concreta, histórica e política, dos cristãos neste mundo. A meu ver não é isso. Orígenes pode parecer indiferente à realidade mundana, *unpolitisch*, porque na sua visão essa realidade goza de uma autonomia própria que foi diretamente ordenada por Deus, que imprimiu no mundo uma *lex naturae* precisa¹¹. Orígenes responde com clareza à interrogação acerca da obediência devida a uma autoridade perseguidora e não-cristã. Interpretando a afirmação paulina segundo a qual não há autoridade que não provenha de Deus (*Rm* 13, 1), Orígenes compara a *potestas* terrena aos cinco sentidos que cada um de nós pode dirigir ao bem ou ao mal; do mesmo modo pode comportar-se também quem exercita o poder político, que por isso será julgado no final dos tempos¹². Note-se a simetria entre a obediência e o exercício da *potestas*: ambos são determinados pela alma, sede do livre-arbítrio individual. Não é só isso, a partir dessa ideia e com uma audácia exegética sem igual, Orígenes indica para a *potestas* política um âmbito de jurisdição específico e autônomo. De fato, a autoridade secular carrega a espada e é ministro de Deus (*Rm* 13, 4), porque os apóstolos, reunidos no assim chamado concílio de Jerusalém (*At* 15) se limitaram a ditar aos cristãos preceitos de caráter religioso – abster-se dos ídolos, do sangue e da fornicção – sem indicar nenhuma norma específica nem para o homicídio ou para o furto, nem para os outros crimes que são punidos pelas leis divinas e humanas. Ora – prossegue Orígenes – isso certamente não quer dizer que nos cristãos devam observar somente os preceitos estabelecidos pelos apóstolos, mas, conclui Orígenes, assim foi disposto diretamente pelo Espírito Santo:

Visto que todos os outros crimes são punidos pelas leis seculares, parecia supérfluo que agora fossem proibidas por uma lei divina aquelas ações

¹¹ Sobre o tema da lei em Orígenes ver a dissertação de R. ROUKEMA, *The diversity of laws in Origen's Commentary on Romans*. Amsterdam: Free University Press, 1988; especificamente sobre a lei natural W.A. BANNER, "Origen and the tradition of natural law concepts", *Dumbarton Oaks papers*, 8 (1954), 49-82.

¹² Orig. *Comm. Rm.* IX 26.

que são castigadas suficientemente pela lei humana; assim o Espírito Santo determina ordens somente para as ações sobre as quais a lei humana não tinha dito nada, e que pareciam convir à religião¹³.

A *lex naturae* assume aqui um valor autônomo, juntamente ao poder político que a deve respeitar e fazer com que a respeite; desse modo, a lei cristã pode limitar a sua aplicação somente ao específico âmbito religioso, isto é, espiritual e inteligível. De fato, a encarnação de Cristo e a pregação dos apóstolos anulou a lei mosaica, que unia lei humana e lei divina; agora, ao contrário, a nova lei dos cristãos tem natureza exclusivamente espiritual. Naturalmente, além da *lex naturae*, o poder político tem um outro limite, como indica a frase de Pedro nos Atos: “é necessário obedecer a Deus mais do que aos homens” (At 5, 9). Na economia do Novo Testamento, é tarefa do livre arbítrio do homem tomar essa decisão.

Nesse quadro, para Orígenes, um ordenamento perfeitamente conforme a Cristo implicaria no fim da dimensão “mundana” dos homens, a sua adesão integral ao cristianismo e às suas exigências espirituais; daí resultaria a inutilidade do poder, a paz universal e a unidade plena do gênero humano. Mas isso, obviamente, só será possível no fim da história, quando tiver terminado o conflito cósmico entre Cristo e o diabo, do qual a luta individual da alma, combatida entre o espírito e a carne, é um reflexo¹⁴. Mesmo fazendo parte do ordenamento do mundo por obra de Deus, o poder político é privado de toda dimensão que supere o horizonte mundano e as concretas situações históricas nas quais os governantes e os cristãos devem exercitar o seu livre-arbítrio para obedecer à lei natural, e ainda mais à lei espiritual trazida ao mundo pelo Logos encarnado.

¹³ [...] *Neque cetera crimina quae divinis et humanis legibus puniuntur. Quod si illa sola quae supra memoravit observanda dicit esse Christianis videbitur eis de ceteris dedisse licentiam. Sed vide ordinationem Spiritus Sancti; quoniam quidem cetera crimina saeculi legibus vindicantur et superfluum videbatur ea nunc divina lege prohibere quae sufficienter humana lege plectuntur illa sola de quibus nihil humana lex dixerat religioni tamen videbantur convenire decernit* (Orig. *Comm. Rm.* IX 28).

¹⁴ Orig. *C. Cels.* VIII 72; sobre os aspectos políticos do debate entre Celso e Orígenes ver M. RIZZI, *Problematiche politiche nel dibattito tra Celso ed Origene*, em L. PERRONE (ed.), “Discorsi di verità. Paganesimo, giudaismo e cristianesimo nel Contro Celso di Origene”. *Atti del II Convegno del Gruppo Italiano di Ricerca su “Origene e la Tradizione Alessandrina”*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1998, p. 171-206.

Ambrósio é herdeiro direto da exegese teológico-política de Orígenes¹⁵. Ao comentar a segunda tentação de Jesus no deserto, Ambrósio observa que parece que ela contradiria a afirmação de Paulo, em *Rm* 13, segundo a qual todo poder vem de Deus.¹⁶ Mas para Ambrósio a contradição é somente aparente, porque a marca diabólica do poder é causada exclusivamente pela *ambitio* humana¹⁷. Mais uma vez é decisivo o livre-arbítrio do indivíduo, porque, segundo Ambrósio, não há culpa nos cargos políticos, mas em quem os exerce, e o ordenamento previsto por Deus para o mundo não pode ser contestado, mas somente o comportamento de quem o administra¹⁸.

Ambrósio não se detém nessa observação de cunho moral. No *Sermo contra Auxentium* de 386, diante da ordem de ceder ao imperador Valentiniano II, ariano, o uso das basílicas milanesas, Ambrósio se remete a Orígenes e ao seu comentário à *Carta aos Romanos*, cujo conhecimento direto por parte de Ambrósio é confirmado pela primeira carta do epistolário ambrosiano¹⁹. Também o bispo de Milão se concentra sobre a *imago*, em relação à praxe pela qual a imagem do imperador recebia honras também nas igrejas²⁰:

Portanto, também eu digo àqueles que me dirigem as suas objeções: “Mostrai-me a moeda” Jesus viu a moeda de César e disse: “Dai a César

¹⁵ Ver M. RIZZI, *Some remarks on Ambrose's political theology*, Thessaloniki, no prelo. Parece-me inadequados os dois estudos de L.L. FIELD, *Liberty, Dominion and the Two Swords. On the Origins of Western Political Theology*. Notre Dame: Notre Dame University Press, 1999, p. 185-235 sobre Ambrósio; K. GROSS-ALBENHAUSEN, *Imperator christianissimus. Der christliche Kaiser bei Ambrosius und Johannes Chrysostomus*. Frankfurt am Main: Marthe Clauss, 1999. Mais adequado J.H.W.G. LIEBESCHUETZ, *Ambrose and John Chrysostom. Clerics between desert and empire*. Oxford: Oxford University Press, 2011.. N.B. MCLYNN, *Ambrose of Milan. Church and Court in a Christian Capital*. Berkeley – Los Angeles: University of California Press, 1994.

¹⁶ “Te darei todo esse poder e a glória desses reinos, porque ela foi colocada nas minhas mãos e eu a dou a quem eu quiser” (*Lc* 4, 6).

¹⁷ Ambr. *Exp. Luc.* IV 29.

¹⁸ *Non ergo muneris aliqua culpa est, sed ministri, nec Dei potest ordinatio displicere, sed administrantis actio* (Ambr. *Exp. Luc.* IV 29).

¹⁹ Ambr. *Epist.* I 1,16-21. Sobre a dependência de Ambrósio do comentário de Orígenes ver W. WILBRAND, “Ambrosius und der Kommentar des Origenes zum Römerbrief”, *Biblische Zeitschrift*, 8 (1910), 26-32; mais geralmente, H. SAVON, “Ambroise lecteur d’Origène”, in L.F. Pizzolato – M. RIZZI (ed.), *Nec timeo mori. Atti del congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte di sant’Ambrogio*. Milano: Vita e Pensiero, 1998, p. 221-234.

²⁰ Ver Opt. Mil. *Adv. Don.* III 12, comentado por H. KRUSE, *Studien zur offiziellen Geltung des Kaiserbildes im römischen Reiche*. Schöning: Paderborn, , 1934, p. 105 s.

o que é de César e a Deus o que é de Deus”. Talvez pela ocupação das basílicas que pertencem à Igreja podem exibir uma moeda de César? Mas na igreja conheço só uma imagem, a imagem do Deus invisível, da qual Deus disse: “Façamos o homem à nossa imagem e semelhança” (*Gn* 1, 26). Aquela imagem a respeito da qual está escrito que Jesus é “o esplendor da sua glória e imagem da sua substância” (*Hb* 1, 3). Nessa imagem vejo o pai, como disse o próprio Senhor Jesus: “Quem me vê, vê também a meu pai” (*Jo*. 14, 9). Não é, de fato, separada do Pai essa imagem que me ensinou a unidade da Trindade, dizendo: “Eu e o Pai somos uma coisa só” (*Jo* 10, 30)²¹.

A imagem de Cristo homem-Deus é, para Ambrósio, a única imagem admissível na igreja, enquanto imagem do invisível; de modo algum pode encontrar espaço aí a *imago imperatoris*. Para Ambrósio, o tributo é de César e não lhe é recusado, mas a igreja é de Deus e da mesma forma não deve ser entregue a César, porque o templo de Deus não pode fazer parte dos direitos de César²².

Sobre esse pano de fundo, a proibição de ligar a imagem do imperador a Deus, em nome da imagem de Cristo homem-Deus, ícone do invisível, se revela decisiva. Está claro que Ambrósio se opunha a uma reivindicação política – o direito imperial sobre todo edifício – e, ao mesmo tempo, teológica – a recusa ariana da igualdade entre as três pessoas da Trindade. Contudo, Ambrósio defende o espaço eclesial contra as pretensões do poder político não com argumentos jurídicos ou políticos, mas a partir da convicção segunda a qual na igreja desaparecem, de algum modo, as distinções terrenas, porque nela se restabelece para todo homem a sua natureza de criação à imagem de Deus. No espaço físico do edifício eclesiástico está contido, simbolicamente, outro espaço, o da igreja espiritual e do Verbo, imagem do invisível presente na sua igreja visível reunida em oração, assim como a divindade estava presente no corpo humano de Jesus. É aqui, sobretudo,

²¹ *Ergo et ego dico illis qui mihi obiciunt: “Ostendite mihi denarium”. Iesus Caesaris denarium vidit et ait: “Reddite Caesari quae Caesaris sunt et quae dei sunt Deo.” Numquid de ecclesiae basilicis occupandis possunt denarium offerre Caesaris? Sed in ecclesia unam imaginem novi, hoc est imeginem Dei invisibilis de qua dixit Deus: “Faciamus hominem ad imginem et similitudinem nostram”; illam imaginem de qua scriptum est quia Christus “splendor gloriae et imago substantiae eius”. In ista imagine Patrem cerno sicut dixit ipse dominus Iesus: “Qui me videt videt et Patrem”. Non enim haec imago a Patre est separata, quae unitatem me docuit Trinitatis dicens: “Ego et Pater unum sumus (Ambr. Epist. X 75a (Sermo contra Auxentium), 31 s.).*

²² Ambr. Epist. X 75a, 35.

que “é necessário obedecer a Deus mais do que aos homens”. No contexto histórico do império cristão, a distinção de Orígenes entre alma e espírito encontrou uma nova aplicação, que recorta dentro do espaço público um espaço exclusivamente reservado ao espírito, sobre o qual nem mesmo o imperador cristão pode exercer sua jurisdição.

A voz de Ambrósio, porém, não teve eco, as condições históricas mudaram e com elas também a atitude dos cristãos em relação ao poder, devido à queda do império do Ocidente que viu a igreja e os bispos tomar o lugar das estruturas políticas e administrativas romanas. Ao lado desse dado histórico, no plano teológico, há a reflexão de Agostinho, que via na autoridade política o freio necessário à maldade intrínseca do homem causada pelo pecado que o tornava incapaz de um exercício pleno do livre-arbítrio; por fim, ao longo dos séculos seguintes, o papado se afirmou cada vez mais como centro de legitimação religiosa do poder secular, reivindicando só para si a plenitude do poder, *plenitudo potestatis*, e seu papel como *vicarius Christi*.²³

3. MARSÍLIO E MUDANÇA NA IDADE MÉDIA

Exatamente para recusar a pretensa superioridade da *potestas* papal, Marsílio de Pádua tenta fundar conceitualmente a autonomia do poder civil no *Defensor Pacis* (1324)²⁴. Nesse poderoso esforço se reencontram em alguns pontos decisivos as mesmas passagens exegético-políticas de Orígenes e de Ambrósio, que são explicitamente citadas²⁵. Em um contexto profundamente diferente e historicamente distante, os resultados não serão diferentes.

Marsílio²⁶ reconhece sem hesitação a origem a partir de Deus de toda forma de *potestas*, citando *Rm* 13 e Agostinho²⁷. No capítulo quarto da *Dictio secunda*, Marsílio quer mostrar que Cristo tinha recusado o governo deste mundo e, sobretudo, tinha ordenado a todos os cristãos, inclusive os

²³ Ver RIZZI, *Cesare e Dio*, 90-111.

²⁴ Em geral sobre Marsílio e o *Defensor pacis*, ver C.J. Nederman, *Community and Consent. The Secular Political Theory of Marsiglio od Padua's Defensor Pacis*. Lanham: Rowman & Littlefield, 1995.

²⁵ Sobre a relevância da argumentação exegetica em o *Defensor pacis*, ver F.J. CESAR, “Divine and Human Writings in Marsilius of Padua’s Defensor Pacis: Expressions of Truth”, em G. MORENO-RIANO (ed.), *The World of Marsilius of Padua*. Tournout: Brepols: 2006, p. 109-123, especialmente p. 113-119.

²⁶ *Defensor pacis* I 9,2.

²⁷ Aug. *De Civ. Dei*, V 21. Sobre a relação entre Marsílio e Agostinho, um assunto pouco estudado, ver C. CONDREN, “On Interpreting Marsilius’ Use of St. Augustine”, *Augustiniana*, XXV (1975), 217-222.

sacerdotes, submeterem-se às *potestates* terrenas. Para isso Marsílio recorre a série exegética de *Mt* 17 e 22 e *Rm* 13, e invoca a autoridade de Ambrósio em *Contra Auxentium*, de Crisóstomo, de Jerônimo e de Orígenes, mas não recorre à autoridade de Agostinho²⁸. Quando chega à conclusão, Marsílio retoma desde o começo o seu raciocínio e, contra Jerônimo, remete o leitor à interpretação de Orígenes de *Mt* 22, considerando-a mais correta:

Portanto, seguindo o comentário de Orígenes, que me parece ter interpretado o significado profundo do texto do evangelista melhor do que Jerônimo, afirmo [...] [que] Cristo não negou que os cidadãos fossem obrigados a pagar o tributo, na acepção que indica qualquer taxa, tanto que depois ele disse, sem isentar ninguém: “dai a César o que é de César”. São Paulo expressou a mesma ideia, conforme a de Cristo, no capítulo 13 da *Epístola aos Romanos*, quando disse: “é por isso que pagais tributos, pois que se trata de ministros de Deus”, referindo-se aos governantes. [...] Cristo, com aquelas palavras, quis ensinar aos apóstolos e aos seus sucessores a pagar os tributos a qualquer um e em todas as circunstâncias, mesmo que indevidas, e não discutir a legitimidade dos tributos. Este foi um conselho, e não um preceito, que Cristo quis por em prática pela humildade da carne que tinha assumido. Por isso Cristo ensinou aos apóstolos a fazer assim²⁹.

Devem ser ressaltados dois aspectos dessa citação, ambos derivados de Orígenes. Em primeiro lugar, também para Marsílio Cristo é obrigado a pagar imposto por causa da encarnação; e em segundo lugar, a distinção entre preceito, que deve ser obrigatoriamente observado, e conselho, que deve ser avaliado caso a caso, limita a dimensão do poder político. De fato, Jesus paga o tributo exclusivamente por humildade e para não causar escândalo, como já havia observado Orígenes, não por um dever absoluto. Marsílio introduz essa limitação para justificar a oposição da comunidade política (desprovida de caracterização religiosa) a um eventual governo despótico. Desse modo,

²⁸ *Defensor pacis* II 4,9 s.

²⁹ *Et propterea conformiter Origeni, quem credo in hac parte magis habuisse intencionem evangeliste, quam Ieronimum, dico [...] [quod] tributum [...] Christus non negavit filios terre debere, quinimo de tali postmodum dixit, nemine eximendo 'Reddite que Caesaris sunt Caesari; quod etiam Christo conformiter expressit apostolus ad Romanos 13º, dum dixit: 'Ideo enim tributa prestatis, principibus scilicet, ministri enim Dei sunt. [...] Voluit autem Christus ex verbis predictis tributa etiam indebita alicui et quandoque solvere potius, ac apostolum et sibi successores solvenda docere, quam pro talibus contendere. Hec enim fuit iusticia consilii, non precepti, quam Christus pro humilitate carnis quam sumpserat voluit adimplere ac adimpleri docere; quod etiam instar Christi docebat apostolus fieri (Defensor pacis II 4,11).*

Marsílio pode fundamentar a resistência ao poder sem se referir às palavras de Pedro nos *Atos dos apóstolos*.

O capítulo seguinte, o capítulo IX, Marsílio dedica à “relação que os atos humanos têm com a lei divina e com o juiz da vida futura, Cristo, e em que relação esses atos estão, neste mundo, com o doutro de tal lei, que é o bispo ou o sacerdote”³⁰. Marsílio reivindica a autonomia da jurisdição civil em relação àquela religiosa com uma argumentação origeniana, citando mais uma vez *Mt 22* e *Rm 13*, e retomando a ideia segundo a qual a vinda de Cristo marcou a definitiva separação entre lei humana e lei divina, desde que a primeira não transgrida a segunda. De fato, se Cristo tivesse querido que os sacerdotes cristãos fossem juízes para proferir sentenças neste mundo a respeito das ações seculares dos homens, teria certamente inserido na lei evangélica preceitos desse tipo, como tinha acontecido com a legislação mosaica; mas Cristo não o fez – conclui Marsílio – porque estava convencido que semelhantes preceitos estavam (ou deviam estar) contidos nas leis humanas. Por isso Paulo ordena a toda alma obedecer a tais leis e a todos que governarem baseados nela, desde que essa lei não conflitem com a lei da salvação eterna. Marsílio acrescenta que em *Mt 22* a expressão “César” indica qualquer governante, inclusive, portanto, os governantes não cristãos, argumento este que na Idade Média era bastante debatido³¹.

Dessa maneira, o pontífice e os bispos podem declarar-se vigários de Cristo somente e limitadamente à função sacerdotal, enquanto quem governa segundo a lei humana é ministro de Deus para manter a ordem e punir os maus, como foi indicado por São Paulo. Marsílio acrescenta uma glosa decisiva: essa função de governo pressupõe, por sua própria natureza, um superior e um súdito. Assim, a ideia de origem divina do poder se transforma em relação “natural” - isto é, disposta indiretamente por Deus por

³⁰ *De humanorum actuum relacionem ad legem divinam et iudicem alterius seculi, Christum videlicet, qualiter etiam ad doctorem legis eiusdem, episcopum sive sacerdotem, in hoc seculo comparentur (Defensor pacis IX 1).*

³¹ *Si voluisset Christus sacerdotes Nove Legis iudices esse secundum ipsam tercie significationis, iudicio coactivo videlicet, contentiosos hominum actus in hoc seculo per talem diffiniendo sententiam, tradidisset utique in lege huiusmodi speciali precepta talium, quemadmodum Moysi fecit in Antiqua Lege [...]. Verum huiusmodi precepta in evangelica lege non tradidit Christus, sed tradita vel tradenda suppusuit in humanibus legibus, quas observari et principatibus secundum eas omnem animam humanam obedire precepit, in his saltem que non adversarentur legis salutis eterne. Unde Matthei 22º et Marci 11º: ‘Reddite que sunt Cesaris, Cesari’, per Cesarem significans quemlibet principantem. Sic etiam apostolus ad Romanos 13º, nec reiterare piget: ‘Omnis anima subdita sit potestatibus sublimioribus (Defensor pacis II 9,9).*

meio da natureza do mundo – entre quem governa e é governado. Não se trata somente de uma crítica radical à pretensão absolutista do papado, mas também da volta a uma tradição exegético-política do cristianismo antigo, que depois de Agostinho tinha sido totalmente abandonada³².

4. A IMPOSSÍVEL UTOPIA DE ERASMO

Erasmus se ocupa da *Epístola aos Romanos* e de Orígenes para questões teológicas mais relevantes do que as vistas até aqui; todavia, também a dimensão política tem um papel na sua exegese³³. Em 1516 aparece a nova edição do *Novo Testamento* de Erasmo, que consagra a sua fama de filólogo e, ao mesmo tempo, de reformador eclesiástico, por sua convicção de que somente a volta ao autêntico espírito do Evangelho poderia solucionar a crise da Igreja. Nos escritos que acompanham aquela grande façanha teológica e filológica, entre 1515 e 1517, Erasmo volta, em várias ocasiões, à exegese teológico-política de *Rm 13*; primeiramente na *Paráfrase da Epístola aos Romanos* e nas *Anotações Sobre o Novo Testamento*, e, sobretudo, na *Instituição do Príncipe Cristão*, escrita provavelmente em 1515 (mas publicada no ano seguinte) para o Arquiduque Carlos, o futuro Carlos V. Erasmo supera definitivamente as concepções medievais e desenha uma nova figura de príncipe cristão, educado nas virtudes clássicas e na piedade evangélica, ligado aos ideais do bem-comum e da paz universal. Essas obras pintam a utopia impossível da *respublica christiana* de Erasmo, que depois de poucos anos será anulada no plano teológico pela Reforma e, no plano político, pelo nascimento do Estado absolutista. Essas obras se revelam estreitamente dependentes da tradição exegética origeniana; Erasmo, de fato, fundamenta

³² Mesmo a teoria conciliarista que encontramos no *Defensor Pacis* é traçado por Marsílio nesta tradição com uma referência explícita a Ambrósio em *Contra Auxentium*: “Estamos de acordo com Ambrósio nisto: estabelecer os envolvidos no cuidado das almas, bispos ou padres ou outros ministros dos templos, não tem o direito de César, na sua pessoa, mas a universalidade dos fiéis ou da pessoa ou pessoas a quem a universalidade dos fiéis transmitiu esta autoridade. Assim, contra os imperadores, sempre a ele recorreu a multidão dos fiéis, da qual ele havia sido nomeado bispo” (*Defensor Pacis* II 28, 17).

³³ Para um perfil intelectual de Erasmo, ver J.C. MARGOLIN. *Érasme, précepteur de l'Europe*. Paris: Julliard, 1995; mais recente e sintético D. Ménager, *Érasme*. Paris: Desclée, 2003. Especificamente sobre seu pensamento político, ver E. VON KOERBER. *Die Staatstheorie des Erasmus von Rotterdam*. Berlin: Dunker & Humblot, 1967; J.D. TRACY, *The politics of Erasmus. A Pacifist Intellectual and His Political Milieu*. Toronto: University of Toronto Press, 1978, mais perto das posições de Erasmo sobre a política de seu tempo que da dimensão teórica de seu pensamento.

a sua interpretação de *Rm* 13, 1 sobre uma tripartição das realidades, que é equivalente, do ponto de vista das implicações políticas, à tripartição feita por Orígenes (ambos se baseiam em *1Ts* 5,23). Há realidades verdadeiramente celestes, que o cristão deve antepor a tudo, porque pertencem exclusivamente a Cristo; outras realidades, como as paixões e os vícios, devem, ao contrário, ser absolutamente evitadas; e, por fim, existe uma classe, por assim dizer, mediana, que por si não é nem boa nem má, e todavia é necessária para manter a estabilidade e a concórdia sobre a terra; essa classe inclui o poder político³⁴. Trata-se de uma cristianização da antiga doutrina estoica dos *adiaphora*, as “realidades indiferentes”, entre as quais, agora, está também a dimensão coletiva do Estado, comparada ao raciocínio estoico que se interessava exclusivamente pela prática individual da virtude; a preocupação com o Estado não só não representa mais a maior demonstração da virtude individual, como acontecia no estoicismo romano de Cícero; pelo contrário, uma organizada administração da *respublica* constitui somente uma condição para que o homem possa exercitar plenamente as específicas virtudes cristãs por meio do exercício do livre arbítrio.

Dirigindo-se ao jovem príncipe, Erasmo define um espaço específico para o exercício da *potestas* terrena e a submissão a ela; como em Orígenes, esse espaço consiste no livre arbítrio do soberano e dos súditos:

Quanto mais elevado for aquilo sobre o que exerce teu poder, tanto mais deve reinar com magnificência e esplendor. Pensa na sua grandeza que defende a liberdade e a dignidade dos súditos. Deus mesmo, não querendo dominar pela força, deu o livre arbítrio aos anjos e aos homens, para tornar o seu domínio mais esplêndido e augusto³⁵.

Em todos esses escritos, Erasmo limita cuidadosamente a autoridade do soberano à única tarefa de garantir a *concordia reipublicae*; se trata de uma

³⁴ *Totam enim rerum summam, in tria genera dividamus licebit. In ea quae vere coelestia sunt, quae tanquam Christo peculiaria, sunt ubique rebus omnibus anteponenda. In ea quae prorsus sunt buius mundi, veluti cupiditates ac vitia. Haec vobis sunt omnibus modis fugienda. In medium quoddam genus, quod per se neque bonum, neque malum, sed necessarium tamen pro totius reipublicae statu concordiaque tuenda* (*Erasmi opera omnia*, v. VII, Leiden 1703, 820).

³⁵ *Quo praestantius est, in quod geris imperium, hoc magnificentius ac splendidius regnas. Consulit igitur tuae maiestati qui civium libertatem ac dignitatem tuetur. Deus ipse, ne coactis imperaret, et angelis et hominibus liberum dedit arbitrium, quo splendidius et augustius redderet imperium suum* (*Opera omnia Desiderii Erasmi Roterdamiiani*. v. IV 1. Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1974, 166).

realidade que, depois de Cristo, se torna central, dado que a lei religiosa agora está limitada somente às realidades celestes. Erasmo retoma aqui a ideia de Orígenes, atribuindo a separação entre lei humana e lei divina não mais aos apóstolos reunidos no Concílio de Jerusalém, mas diretamente a Cristo, que não decretou as lei humanas nem as ab-rogou, mas simplesmente, segundo Erasmo, as ignorou, para fazer outras coisas mais importantes. Por isso, conclui Erasmo, todos que pertencem ao gênero humano devem deixar-se guiar pelas leis públicas, e obedecer aos magistrados, que cumprem um dever estabelecido por Deus ao punir os malvados; e limitadamente a esse dever, conclui Erasmo, o poder desses magistrados deriva de Deus³⁶.

A superação da lei de Moisés depois da vinda de Cristo é reforçada um pouco mais adiante por Erasmo; o preceito do amor, porém, não é um simples cumprimento ou superação da lei mosaica, mas representa a essência íntima do comportamento cristão. Se falta o amor, não são suficientes as leis, por mais numerosas que sejam; mas se, ao contrário, há o amor, não há necessidade de outras leis, porque o amor conduz o homem a fazer espontaneamente o que é ordenado pelas inúmeras prescrições³⁷.

Naturalmente, para Erasmo como para Orígenes, o preceito do amor é vinculante somente em uma perfeita e hipotética *respublica christiana*, e, portanto, nas situações históricas concretas o papel dos governantes permanece indispensável. Assim, a autonomia e a drástica “desteologização” da *potestas* terrena são os ideais propostos por Erasmo ao seu jovem príncipe, outra vez graças à exegese de *Rm* 13, *Mt* 17 e 22, conforme a linha indicada por Orígenes; porém, Erasmo acrescenta uma cuidadosa análise do contexto em que todas as afirmações tinham sido feitas:

Não deixe de notar que tudo o que se diz nas escrituras evangélicas ou apostólicas sobre o dever de tolerar os patrões, obedecer aos superiores, honrar os reis, pagar os tributos, se refere aos princípios pagãos, porque

³⁶ *Ferenda persecutio, ferendum et mundanum imperium, etiamsi sit aliquanto iniquo, ne cum vos persequantur, iusto titulo facere videantur, si publicas leges ab omnibus receptas, soli reiceritis, quas Christus ut non sanxit, ita nec reprobavit, sed velut ignoravit, nimirum aliud agens. Quisquis igitur est hominum, pareat publicis legibus: obtemperet magistratibus, qui quaecumque Dei gerunt imaginem, et in malis puniendis utcumque Dei negotium agunt. Atque hactenus sane potestas illorum a Deo proficiscitur* (Erasmii opera omnia, v. VII, 820).

³⁷ *Si caritas absit, nullae leges, quamlibet multae, sufficiunt. Si adsit, non aliis est opus legibus, quando haec una dictat efficacius, quidquid innumeris legum praescriptis iubetur* (Erasmii opera omnia, v. VII, 820). Sobre estas questões, ver O. SCHOTTENLOHER. “Lex naturae und Lec Christi bei Erasmus”, in *Scrinium Erasmianum*, v. II, Leiden: Brill, 1969, 253-299.

naquele empo não havia princípio cristãos. Paulo manda tolerar os magistrados ímpios para que a ordem política não seja subvertida, desde que eles cumpram o seu dever e não ordenem impiedades. O príncipe pagão exige honra, Paulo ordena que tal honra lhe seja prestada; o príncipe pagão que lhe paguem os impostos, Paulo manda que lhe sejam pagos. Aquele exige um tributo, o apóstolo ordena que se lhe dê. Não por isso um cristão se torna pior, e aqueles magistrados têm um certo direito, nem é o caso de irritá-los em vão. Mas a propósito dos cristãos, o que acrescenta o mesmo Paulo? “Vós – diz ele – não deveis pagar entre vós nenhum outro tributo que não seja aquele do amor recíproco”. Ou por acaso Cristo devia a César um tributo somente pelo fato que, como se lê, lhe pagava uma didracma? O próprio Cristo, no Evangelho, diante da pergunta insidiosa se gente dedicada às coisas de Deus, como se considerava ele, deveria pagar tributo a César, mandou que lhe fosse mostrada uma moeda e perguntou de quem era a imagem e a inscrição sobre a moeda, como se ele mesmo não soubesse de quem eram; e diante da resposta, “de César”, àqueles que o tentavam com malícia respondeu ambigualmente: “Dai então a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus”, ao mesmo tempo aludindo à pergunta insidiosa e aproveitando a ocasião para convidar à piedade para com Deus, a quem tudo devemos. Era como se Cristo dissesse: “A César, que eu não sei quem é, vede vós o que deveis; mas vede antes o que deveis a Deus: eu ajo em nome de dele e não me nome de César”³⁸.

A longa citação merecia ser apresentada por inteiro: nessas palavras se estabelece uma firme ligação com o pensamento dos primeiros séculos do cristianismo, que apaga de uma só vez as incrustações que se sobrepueram,

³⁸ *Ne te fugiat, quidquid in evangelicis aut apostolicis litteris de tolerandis dominis, de parendo praefectis, de honorandis regibus, de pendendo tributo dictum est, id est ad ethnicos principes esse referendum, quod ea tempestate nondum essent principes ulli christiani. Tolerari iubet impios magistratus, ne quid perturbetur ordo civitatis, modo suo fungantur officio, modo ne imperent impia. Honorem exigit ethnicus princeps. Paulus iubet dependi. Vectigal exigit, vult solvi vectigal. Tributum exigit, iubet dari tributum, Nihil enim deterior fit his rebus homo christianus, et illi suum quoddam habent ius neque sunt per occasionem irritandi. At quid de christianis addit? Vos, inquit, inter vos nemini quicquam debeatis, nisi invicem diligatis. Alioqui num ideo Christus debebat Caesari tributum, quia legitur solvisse didrachmum? Idem in evangelio cum insidiosae rogaretur, num gens ut tum putabatur deo dicata census deberet caesari, nomisma iubet exhiberi, exhibitum non agnoscit et velut ignarus, cuius sit imago et inscriptio sciscitantur, cum reponsum esset caesaris esse, malitiose tentantibus ambigue respondit: ‘Date Caesari quae sunt Caesaris, quae Dei sunt Deo’, simul eludens insidiosam quaestionem et per occasionem ad Dei pietatem invitans, cui debemus omnia. Perinde quasi dixisset: Caesari, quem ignoro, quid debeatis vos videritis. Illud potius spectate, quid debeatis Deo, cuius negotio ago, non Caesaris (Opera omnia Desiderii Erasmi Roterdami, v. IV 1, 166).*

ao longo de mais de um milênio, às palavras de Paulo e de Jesus. Erasmo ressalta também a ambiguidade da resposta de Jesus, para mostrar a sua natureza estritamente religiosa, que não pode ser interpretada em sentido jurídico ou político; todavia, as palavras de Erasmo, como aquelas de Ambrósio, puderam soar somente por poucos anos: pouco depois, as controvérsias confessionais e as guerras religiosas, das quais o próprio Carlos V será um dos protagonistas, determinariam condições históricas profundamente diferentes das que tornaram possíveis aquelas palavras.

5. MELANCHTON CONTRA ORÍGENES

Não por acaso Melanchton vê em Orígenes e em sua exegese da *Epístola aos Romanos* um objetivo polêmico depois que tinha abandonado a ideia de conciliar o humanismo de Erasmo, no qual se formara, com as exigências da Reforma de Lutero³⁹. Se nas primeiras reflexões políticas de Melanchton ainda está presente a influência das posições de Erasmo⁴⁰, sobretudo da *Instituição do Príncipe Cristão*, no *Comentário à Epístola aos Romanos*, de 1532, Melanchton se distanciará abertamente da exegese de Orígenes (e, implicitamente, da de Erasmo), para ressaltar a legitimidade e a intangibilidade teológica do poder constituído. De resto, Melanchton tinha chegado à conclusão que Orígenes era o sofista por excelência, adulterador do preceito evangélico, por causa de sua propensão para a exegese de tipo alegórico que parecia a Melanchton arbitrária e desprovida de objetividade. “Antiorigenismo” e antropologia negativa se fundem assim na introdução, o *Argumentum*, que Melanchton coloca no início de sua obra:

Quando [Paulo] disputa sobre coisas tão importantes, remissão dos pecados, justificação, certeza da consciência, se pode facilmente compreender que isso não é feito, principal e somente, com o objetivo de nos livrar dos ritos judaicos. Mas aqui Orígenes se engana, ele não distinguia entre justiça civil e a justiça que é exigida por Deus. Ele considerava que os ho-

³⁹ Sobre a tomada de distância de Melanchton da exegese de Erasmo, ver N. KUROPKA, *Philipp Melanchthon. Wissenschaft und Gesellschaft: ein Gelehrter im Dienst der Kirche (1526-1532)*. Tübingen: Mohr, 2002, p. 192-199, porém sem referência a Orígenes; mais em geral, ver T. WENGERT, *Human Freedom, Christian Righteousness. Philip Melanchthon's Exegetical Dispute with Erasmus of Rotterdam*. New York: Oxford University Press, 1997.

⁴⁰ Ver J.M. ESTES, *Peace, Order and the Glory of God. Secular Authority and the Church in the Thought of Luther and Melanchthon, 1518-1559*. Leiden: Brill, 2005, p. 58-61, que corrige o estudo clássico de W. MAURER, *Der junge Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation*, 2 v., Göttingen: Vandenhoeck, 1967-1969, aqui II, 28-34.

mens, mediante a observância da justiça civil, ou seja, dos costumes civis, satisfariam também a lei divina, se estivessem justificados diante de Deus⁴¹.

Melanchton, além disso, não aceita a ideia que a função normativa e o valor especificamente religioso do decálogo mosaico tenham terminado com a nova estruturação do Evangelho. Como já vimos, ao comentar *Rm 13*, Orígenes tinha insistido no fato de que toda legislação humana, desde que conforme a lei natural, podia garantir a convivência humana sobre a terra, sem particular consequências sobre o compromisso do crente de transcender a sua experiência mundana para encaminhar sua própria ascensão a Deus. Já na primeira redação dos *Loci Communes*, de 1521, Melanchton tinha estabelecido uma equivalência substancial entre uma “lei natural” que consistia no conhecimento de alguns princípios impressos por Deus na alma humana, e o decálogo mosaico, dividido entre a primeira tábuas, dedicada ao deveres em relação a Deus (os três primeiros mandamentos), e a segunda tábuas, dedicada aos deveres dos homens entre si (os mandamentos restantes)⁴². A sua posição permanecerá inalterada em todas as obras posteriores; todavia, para Melanchton, Paulo negou a capacidade do homem de observar a lei, tanto a mosaica como a natural, mostrando-o assim merecedor da ira e da punição eterna de Deus, por causa da natureza humana intrinsecamente corrompida, na qual estão radicados o ódio, o desprezo e a ignorância em relação ao Criador. O respeito pela lei exterior, por mais que seja escrupuloso e atento, não está em condições de apagar a real condição da natureza humana, e o ensinamento de Paulo, para Melanchton, desmente a posição de Orígenes⁴³.

Assim, a separação realizada por Orígenes entes lei mosaica e direito civil, com a conseqüente limitação do preceito religioso ao que transcende o direito humano, é anulada pela inclusão na órbita da natureza corrupta de toda forma de ordenamento terreno. A conseqüência política de semelhante

⁴¹ *Cum itaque [Paulus] de rebus tantis, de remissione peccatorum, de iustificatione, de certitudine conscientiae disputet, facile intellegi potest non hoc praecipue aut solum agit, ut liberemur aludaicis ritibus. Sed hoc fefellit Origenem. Non discernerebat inter civilem iustitiam et iustitiam quam lex Dei requirit. Putabat homines civili iustitia, i.e. moribus civilibus legi Dei satisfacere ac iustos esse coram Deo (Melanchthons Werke in Auswabl. Studienausgabe, V, Römerbriefkommentar 1532, Gütersloh: Mohn, 1965, p. 31).*

⁴² *Melanchthons Werke in Auswabl. Studienausgabe, II,1, Loci Communes von 1521. Loci praecipui theologici von 1559, Bertelsmann, Gütersloh 1952, 180-182. A este respeito, ver A. RAUNIO. “Divine and Natural Law in Luther and Melanchthon”, in V. Mäkinen (ed.), *Lutheran Reformation and the Law*. Leiden: Brill, 2005, p. 21-61.*

⁴³ *Melanchthons Werke, V, Römerbriefkommentar 1532, 302.*

abordagem antropológica, mais do que teológica, é o pleno legitimismo político. Melanchton abandona a interpretação erasmiana que via nas palavras de *Rm 13* o assentimento de Deus à ação dos magistrados a favor da paz e do bem comum; para ele essas palavras afirmam a intangibilidade absoluta do poder constituído: o cristão deve, antes de qualquer outra coisa, saber que o evangelho de Jesus e a pregação cristã não criaram, nem podem criar, novas formas políticas (*politia*), mas ordenam honrar as formas existentes. Melanchthon quer acusar aqueles que, como os anabatistas e os camponeses, tentaram subverter ou mesmo apenas modificar a situação da comunidade (*civilem statum*), a partir dos ensinamentos evangélicos: “Essa é, portanto, a forma política do evangelho: saber que o evangelho aprova as magistraturas e as formas políticas presentes, confirma a sua autoridade e não institui novas formas políticas”⁴⁴.

Melanchton prossegue no mesmo caminho de Lutero em direção à completa submissão do homem, que não se pode subtrair, de modo algum, à *potestas terrena*. Melanchton repropõe a exegese mais simples e tradicional de *Rm 13, 1*, segundo a qual a expressão “toda alma” equivale a “todos os homens”, fundamentando-a filologicamente com a referência ao uso hebraico; e a especifica indicando “pios, ímpios, perfeitos, imperfeitos”⁴⁵, em polémica com as pretensões dos movimentos anabatistas e entusiastas, mas também contra Orígenes, que considerava o “espírito” do homem livre diante da *potestas terrena*. Esta, por sua vez, para Melanchton, não conhece limitação alguma, muito menos partindo de *Mt 22*, que ele evita citar; em relação a *Rm 13,4*, Melanchton não hesita em definir o governante *vicarius* de Deus: “E visto que ele é ‘ministro de Deus’, devemos obedecer aos magistrados como as vigários de Deus, o que o próprio Paulo acrescenta na afirmação seguinte, quase como conclusão necessária do que disse antes”⁴⁶. Na realidade, Paulo usa somente as expressões *minister Dei* e *vindex Dei*, sem aludir a vicariato nenhum; a interpretação forçada de Melanchton, que se remete à terminologia

⁴⁴ *Haec est igitur politia evangelii: scire quod evangelium approbet praesentes magistratus et politias et horum auctoritatem confirmet nec constituat novas politias (Melanchthons Werke, V, Römerbriefkommentar 1532, 303).*

⁴⁵ *Omnis anima Hebraice dictum est pro omnibus hominibus. Iubet enim omnes pios, impios, perfectos, imperfectos oboedire magistratibus (Melanchthons Werke, V, Römerbriefkommentar 1532, 303).*

⁴⁶ *Et quia “Dei minister est”, facile intellegi potest nos debere magistratibus tamquam Dei vicariis parere, id quod in proxima sententia Paulus ipse addidit quasi conclusionem ex superioribus effectam (Melanchthons Werke, V, Römerbriefkommentar 1532, 320).*

característica da teologia política medieval, mostra a sua determinação, que o faz abandonar sua costumeira precisão filológica. A *potestas* terrena, no texto paulino assim reinterpretado, se torna uma manifestação direta da autoridade de Deus. Paulo não ordena obedecer a ela devido às penas corporais ou civis, mas sim para evitar a ira divina e as penas eternas; se trata, enfim, de uma obrigação de consciência mais vinculante⁴⁷.

Indubitavelmente, porém, a legislação mosaica foi superada pelos desenvolvimentos históricos; assim Melanchton, na segunda edição dos *Loci communes*, de 1535, depois de ter criticado expressamente Orígenes na primeira e na segunda *regula*, sobre o tema *de magistratibus civilibus et dignitate rerum politicarum*, com a terceira afirma não só que o decálogo mosaico, mas qualquer legislação histórica não conflitante com as *leges naturae* é completamente compatível com o ordenamento desejado pelo Deus cristão, mais uma vez baseado em *Rm 13* e ainda em polêmica com Orígenes⁴⁸. Todavia, na conclusão dessa seção, Melanchton ressalta como, em última análise, a legislação mosaica representa o modelo mais alto, no qual a lei divina e a *lex naturae* se encontram perfeitamente conciliadas. Citando Aristóteles, que definia o governante “guardião da lei (*phylax nomou*)”, Melanchton conclui:

Se procuras quais são os deveres dos governantes, medita sobre essa definição e imagine um governante em cujo pescoço estão penduradas as duas tábuas da lei mosaica. Dessas o guardião deve ser o político, porque diz respeito à disciplina exterior. De fato, essas são as sumas leis, das quais derivam, como de uma fonte, todas as outras leis honestas, necessariamente mais numerosas, que podem governar a vida política e é o fórum⁴⁹.

⁴⁷ Melanchthons Werke, V, *Römerbriefkommentar 1532*, 321.

⁴⁸ *Evangelium non praecipit, ut nostrae politiae regantur legibus forensibus Mosi, nec novam aliquam corporalem politiam constituit, sed iubet nos praesentibus magistratibus ac legibus obtemperare, quae tamen non pugnant cum legibus naturae, et praecipit ut praesentes politias tuere et ornare studeamus. Sic enim inquit diserte Paulus: “omnis anima potestati quae praeest”, hoc est praesenti potestati, “oboediat”. (...) Evangelium est, ministerium spiritus nec constituit certam corporalem politiam, sed sinit nos uti dissimilibus politisi gentium ut dissimilibus dierum spatiis, modo ut Leges non pugnent cum iure naturae, sed approbent onesta facta et puniant turpia. Nam banc regular iudex christianus sequi debet, quam et Paulus recitat Rom. 13: “magistratus tribuat honorem recte factis et puniat turpia”. Quae vero sint honesta, quae turpia in moribus, diudicat lex naturae (Melanchthons Werke, II,1, *Loci Communes*, 721-2).*

⁴⁹ *Dixi praecipua, quae in Ecclesia de causis et dignitate politici ordinis et magistratuum scire necesse est. Nunc etiam multa de officiis gubernatorum dicenda essent, sed non est nostri instituti completi totam politicam doctrinam. Extant libri philosophorum et iuriconsultorum, qui continent officia magistratum. Nos tamen brevi regula summam indicabimus. Aristoteles erudite tradidit definitionem magistratum paucissimis verbis, quae tamen evoluta continent*

Certamente, ao mencionar a necessidade de “outras leis mais numerosas”, Melancthon abre, de fato, um hiato decisivo que levará a autonomia dos governantes na produção legislativa e, com isso, ao nascimento da teologia política secularizada, ou seja, da política moderna e do seu novo objeto, o Estado absoluto. Mas essa é outra história, que não deve ser contada aqui.

6. CONCLUSÃO: AS TRANSFORMAÇÕES DA ICONOGRAFIA DE *Mt 22, 21*

Um debate teológico político quinhentista, acima reconstruído, acarretou também uma transformação iconográfica. Com efeito, o episódio evangélico de *Mt 22, 21*, aparece iconograficamente em algumas obras medievais, nas quais a ênfase está na conotação negativa dos interlocutores de Jesus, em sentido anti-hebraico, ou em ressaltar a sabedoria de Jesus, como “verdadeiro dialético”, segundo a definição de Santo Agostinho, em condições de desmascarar a insidiosa tentativa dos fariseus e herodianos de colocá-lo em dificuldade⁵⁰. Essas características do episódio são reforçadas pelo esquema iconográfico que opõe frontalmente Jesus, sozinho ou acompanhado de um apóstolo, no máximo, à multidão de interlocutores, representados como leigos diante do mestre, assim como aparece no altar de Cambrai (o tríptico da Redenção) de Vrancke van der Stock, de meados do século XV, agora no Prado⁵¹, ou na tradição das miniaturas e das gravuras daquele período. A representação mais célebre desse episódio, porém, é a de Perugino, nos afrescos laterais da capela Sistina, dedicados à vida de Cristo⁵². O episódio de *Mt 21, 22* é colocado no fundo, à esquerda, atrás do episódio da entrega das chaves a Pedro; enquanto que, à direita, aparece o episódio, relatado em Jo 8, 59 dos judeus que desistem de lapidar Cristo que escapa do Templo (esse episódio indica que a Igreja sempre fugirá de seus inimigos). A afirmação

amplissimam doctrinam: archon esti phylax nomou. Cum quaeres, quae sint officia magistratum, cogita banc definitionem, et tibi pingito Magistratum, cui de collo pendant tabulae due legis Mosi. Harum custos esse debet politicus gubernator, quod ad externam disciplinam attinet. Nam hae sunt summae leges, ex quibus ceterae honestae leges omnes, ut necesse est plures esse, quae vitam politicam et forum regant, tamquam ex fontibus derivantur (Melancthon's Werke, II,1, Loci Communes, 721-2).

⁵⁰ Aug. C. *Cresc.* I 17, 21-18, 22.

⁵¹ Números de inventário P1890 e P1892.

⁵² Para a interpretação destes afrescos, ver L.D. ETTLINGER. *The Sistine Chapel before Michelangelo. Religious Imagery and Papal Primacy*. Oxford: Oxford University Press, 1965, p. 104-119. Sobre os *tituli* apostos nas pinturas de volta e totalmente legíveis após a restauração de 1965, ver D. D'AMICO, “I tituli delle scene laterali della Cappella Sistina: una funzione mistagógica”, *Arte cristiana*, XCIV (2006), 41-54.

da primazia de Pedro, representada pelas duas chaves (a de ouro para o céu para o qual olha, a de ferro para a terra, à qual é endereçada), adverte o espectador que são Cristo e seu vigário sobre a terra que devem estabelecer os limites entre a jurisdição eclesiástica e qualquer outra jurisdição terrena, isto é, os limites entre César e Deus. Nisso consiste a *plenitudo potestatis* do pontífice, combatida por Marsílio, da qual depende todo poder terreno: *omnia potestas a Deo*, como está dito em *Rm 13*, mas com uma decisiva glossa: *omnia potestas a Deo per pontificem*.

Uma representação diferente do episódio de *Mt 22, 21* aparece nas primeiras duas décadas do século XVI com Tiziano: a novidade consiste na figura solitária do interlocutor de Jesus e na posição não mais frontal e direta entre Cristo e seu interlocutor; há aqui uma clara defasagem entre os pontos de vista dos protagonistas, com Cristo que dá as costas e olha de soslaio o judeu. O quadro, agora na Gemäldegalerie Alte Meister de Dresden⁵³, foi feito por Tiziano para enfeitar a porta do armário que continha a coleção de medalhas e moedas antigas de Alfonso I d'Este, entre 1516 e 1518. A escolha do episódio está ligada ao conteúdo do armário, todavia, uma iconografia tão nova tinha outras implicações. Já foi notada⁵⁴ a conexão com uma moeda de Alfonso I que traz a inscrição *que sunt Dei Deo*; se trata de propaganda para sustentar a difícil condição na qual se encontrava o Duque de Ferrara devido ao conflito com o papa Júlio II e seus sucessores. Outros elementos para o esclarecimento do significado teológico-político do quadro surgem da comparação com outra tela de Tiziano, conservada na National Gallery de Londres⁵⁵. Em uma carta de 26 de outubro de 1568 endereçada ao destinatário deste último quadro, Felipe II, Tiziano afirma tê-lo terminado e de tê-lo enviado à Espanha. Mas o exame de raio X do quadro revelou que a moeda mostrada a Jesus trazia, originalmente, a inscrição “Ferrara”, que foi posteriormente apagada, por ocasião do envio do quadro para a Espanha. Em relação ao primeiro quadro, reaparece – sempre à margem – um segundo interlocutor, que dá um tom um pouco mais “público” e menos intimista à cena; todavia, o olhar de Cristo está ainda deslocado, não está mais na direção do interlocutor, como ficamos sabendo que era antes pelo exame de raio X; é assim ressaltado um paralelismo da cabeça com o peremptório gesto de Jesus, que desta vez indica com a esquerda o

⁵³ Número de inventário 169.

⁵⁴ N. PENNY, *National Gallery Catalogues. The sixteenth-century Italian paintings*, v. II: *Venice 1540-1600*, London 2008, p. 264.

⁵⁵ Número de inventário 224. Os dados a seguir estão em PENNY. *National Gallery Catalogues*, p. 260-267.

céu, enquanto a direita retoma a posição do quadro precedente, porém mais distanciada da moeda, que não é nem mesmo tocada. Este ponto não deve ser subestimado, pois como vimos, para Orígenes a imagem contida na moeda era sinal do pertencimento a este mundo, contraposta à imagem do divino que Cristo conservava em si, e que o homem devia reconstruir em sua própria alma, abandonando a “inscrição de César” que caracteriza todas as coisas deste mundo. É interessante observar que o ano de 1516 é não somente a data *post quem* da realização do primeiro quadro, mas também a data da publicação do *Institutio principis Christiani* de Erasmo: duas gravuras em 1516, em Basileia e Leuven, e em 1518 é publicada a primeira edição italiana por Aldo Manuzio, que reúne escritos políticos de Erasmo e de Plutarco, traduzidos por Erasmo. Essa obra se encontra na biblioteca de Baldassare Castiglione, que a utiliza para a segunda redação do *Cortegiano*, realizada em 1520. O abandono do esquema iconográfico do Jesus “verdadeiro dialético” que desmascara os judeus, por um Jesus espiritual que indica o seu reino nos céus, parece ecoar as posições de Erasmo, que era bem conhecido em Ferrara, onde exerceu uma longa influência na cultura da corte local, assim como na corte foi sempre forte o “partido” dos intelectuais “erasmianos” que se formaram no tempo de Carlos V, a começar por Gattinara.

Se na pintura para Alfonso d’Este a ênfase parece estar, sobretudo, na mensagem que *Mt 22, 21* implica para o príncipe cristão (daí seu uso privado e o tom mais intimista), na reelaboração para Felipe II a separação entre os dois âmbitos é mais clara, como indicam a posição das mãos de Cristo e o afastamento de Jesus do auditório mais marcado. Se o quadro tivesse sido pensado originariamente para a corte de Ferrara, a prudência política provavelmente teria sugerido que ele permanecesse no ateliê vêneto de Tiziano. A ritualização para um soberano já absoluto como Felipe II, e os acontecimentos religiosos da primeira metade do século XVI permitiam, ao contrário, a exibição de um Cristo mais distante e indiferente, e ao mesmo tempo menos indulgente, menos propenso aos seus interlocutores terrenos, que não são mais príncipes, mas já são apenas súditos.

A partir de Tiziano a difusão da iconografia de *Mt 22, 21* nos novos termos teológico-políticos é notável, com um forte aumento entre os séculos XVI e XVII, quando se afirmou o poder das monarquias absolutas. A influência de Tiziano aparece já no quadro de Giovanni Busi, conhecido como Giovanni Cariani, nas primeiras décadas do século XVI para a Basílica de Santa Maria in

Vado, em Ferrara, onde assistimos a fusão dos dois modelos iconográficos⁵⁶. Cristo aparece nesse quadro circundado por numerosos interlocutores, mas eles estão atrás dele e do sacerdote judeu que lhe mostra a moeda, e não na frente. A posição das mãos é semelhante à do quadro da National Gallery. Uma cópia exata do quadro de Tiziano já aparece por volta de 1530, obra talvez de Benvenuto Tisi conhecido como “Il Garofalo”, ou de algum artista de Ferrara, que se encontra agora no Museu degli Uffizi⁵⁷. Também quando, como no caso do quadro do ateliê de Rubens, que se encontra no castelo de Weißenstein⁵⁸, em Pommersfelden na Baviera, a obra se distancia de uma imitação mais direta do modelo veneziano, a referência à diferença dos horizontes permanece igualmente enfatizada. Seria necessário, sem dúvida, estudar mais profundamente os fatos relativos à encomenda de tais obras, sobretudo aquelas mais diretamente ligadas a Tiziano, durante o período entre a segunda metade do século XVI e a primeira metade do século XVII, como no caso de uma tela de Van Dyck que agora está Palazzo Bianco em Gênova⁵⁹; mas também as variações iconográficas sobre o tema, como no caso do caravaggístico francês Valentin de Boulogne na *Chambre du Roi* do castelo de Versailles⁶⁰. Esses pintores, e muitos outros, recebiam encomendas de clientes laicos e nobres, e não eclesiásticos. Contudo, vale a pena notar como não se trata aqui de uma explicação da separação entre dois âmbitos, ou entre duas *potestates*, a espiritual e a secular, mas da reivindicação, por parte da *potestas* secular da jurisdição exclusiva nos assuntos políticos, ficando a *potestas* espiritual então restrita ao alto céu, como indica o ato de Jesus, e como novas condições históricas determinaram sobre a terra.

Recebido em maio 2013

Aceito em agosto 2013

⁵⁶ Agora na Pinacoteca Nacional de Ferrara, número de inventário 95.

⁵⁷ Número de inventário 1353.

⁵⁸ Número de inventário 482.

⁵⁹ Número de inventário PB 191.

⁶⁰ Número de inventário 530.