

O grande físico do século XX estava correcto na sua pesquisa sobre a relatividade. Ele acreditava que uma “simetria” de base era a origem da unificação das várias forças. Contudo, usara um método errado, pretendendo unir a força da gravidade com a força electromagnética, em vez de usar a força nuclear. Einstein optou conscientemente por não incluir a força nuclear, o que se compreende por ser a mais enigmática das quatro.

Apesar de tudo, Einstein não percebeu que a chave para a teoria do campo unitário se referenciava no seguimento da Relatividade Geral.

Ultrapassando Einstein, surgiu uma teoria que poderá resolver um dos problemas científicos do século ao unir as quatro forças da natureza.¹⁵

No centro deste argumento está a verificação de que as quatro forças, que governam o Universo, são diferentes manifestações de uma “força unificada”

Se a Relatividade Restrita mantém intacta e reafirma a conexão espaço-temporal, então o mesmo se poderá dizer da teoria da Relatividade Generalizada. Esta teoria determina a natureza e evolução espaço-temporal curvada e a sua expressão gravitacional.

Newton, com efeito, descobriu que a física celeste e a telúrica poderiam estar unidas pela lei universal da gravidade, bem como Maxwell descobrira a unidade da electricidade e do magnetismo. Todavia, a contribuição, definida por Einstein, residiu na unificação do espaço-tempo como invariante absoluto.

RAMIRO DÉLIO BORGES DE MENESES

A importância do *exemplum* davídico na teologia política alto-medieval: a conversão de Recaredo e as origens da *ordinatio regis visigótica*

«*Quid est pietas nisi voluntas grata in parentes?*»

M. Tullius Cicero, *Pro Plancio Oratio*, 33, 80.

1. Considerações prévias¹

1. Não é apenas ao modelo constantiniano que S. Gregório Magno recorre para ilustrar, junto dos *reges* ocidentais, a sua concepção do *christianus rector*². O Papa recorre, também, à figura do rei David. E isto principalmente em relação aos reis visigodos. Como se sabe, em 589, um ano antes de S. Gregório Magno ascender à *Cathedra Petri*, o III Concílio de Toledo, condenou energicamente a heresia ariana³. Consolidou-se,

¹ Salvo indicação em contrário, todas as observações entre parênteses rectos e todos os sublinhados são nossos.

² Sobre este ponto, veja-se Pietrina Pellegrini, *Sic enim Constantinus quondam piissimus imperator. L'immagine di Costantino in Gregorio Magno*, *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo*, n.º 103, 2000-2001, pp. 1-32.

³ Sobre o III Concílio de Toledo, cfr. José Orlandis / Domingo Ramos-Lissón, *Historia de los*

¹⁵ Rindler, W. – *Essential Relativity*, second edition, Springer-Verlag, New York, 1977, 5-40.

assim, o passo decisivo dado pelo rei Recaredo ⁴ que, em 587, se convertera já à Fé Católica ⁵. Ora é curioso verificar o seguinte: na carta que dirigiu, em 599, ao «*rex Visigothorum*» depois da sua conversão, S. Gregório Magno, ao contrário do que sucedera com Etelberto, *rex Anglorum* ⁶, não utiliza o *exemplum constantinianum* para sublinhar os deveres de Recaredo enquanto *christianus rector*. Em vez disso, prefere comparar o «*rex Visigothorum*» ao rei David ⁷. Na verdade, o Papa começa, a este respeito, por louvar o rei visigodo por não ter cedido às lisonjas dos Judeus que, a troco de dinheiro, pretendiam evitar a promulgação de uma «*constitutio-nem quandam contra Iudaeorum perfidiam*». Perante isto, S. Gregório Magno não hesita em comparar o «*sacrificium*» de Recaredo à libação de David em honra de Javé descrita no Primeiro Livro dos Paralipómenos. O rei bíblico, desejando matar a sede com a água de uma cisterna situada às portas de Belém, cidade ocupada pelos Filisteus, arriscara, para isso, a

Concilios de la España Romana y Visigoda. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1986, pp. 197-226.

⁴ Para a biografia do rei Recaredo, pode ver-se J. R. Martindale, *The Prosopography of the Later Roman Empire*. Vol. IIIB – A.D. 527-641. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, pp. 1079-1080.

⁵ Cfr. *Concilium Toletanum Tertium*, ed. J.- P. Migne, *PL (Patrologia Latina)*, tomo 84, cols. 341-350. Na col. 346, lê-se: «*Tunc episcopi omnes una cum clericis suis primoresque gentis Gothicae pari consentione dixerunt: Licet hoc quod fraternitas atque paternitas vestra a nobis cupit audire vel fieri, jam olim conversionis nostrae tempore egerimus, quando secuti gloriosissimum dominum nostrum Recaredum regem ad Dei Ecclesiam transivimus, et perfidiam Arianam cum omnibus superstitionibus suis anathematizavimus pariter et abjecimus: (...)*».

⁶ Cfr. *Registrum Epistularum*, XI, 37, ed. Dag Norberg, *CCL (Corpus Christianorum: Series Latina)*, vol. CXL A. Turnholti: Brepols, 1982, pp. 929-932. Referindo-se a Etelberto, escreve, com efeito, S. Gregório Magno: «*Sic enim Constantinus quondam piissimus imperator Romanam rempublicam a peruersis idolorum cultibus reuocans omnipotenti Deo domino nostro Iesu Christo secum subdidit seque cum subiectis populis tota ad eum mente conuertit*». Sobre o rei Etelberto e a sua conversão ao Cristianismo, cfr. Roger Collins, *Early Medieval Europe: 300-1000*. Second Edition. Houndmills, Basingstoke, Hampshire / New York: Palgrave, 1999, pp. 179-186. Veja-se, ainda, Arnold Angenendt, *Das Frühmittelalter: die abendländische Christenheit von 400 bis 900*. 3. Auflage. Stuttgart / Berlin / Köln: Verlag W. Kohlhammer, 2001, pp. 223-224. Sublinhando a importância da missão anglo-saxónica na compreensão do pensamento gregoriano acerca dos regna bárbaros estabelecidos no Ocidente, cfr. Vera Paronetto, *Gregorio Magno tra romani e «barbari»*, *Vetera Christianorum*, anno 23 – fasc. 1, 1986, p. 187.

⁷ Sobre este ponto, veja-se Suzanne Teillet, *Des Goths à la nation gothique. Les origines de l'idée de nation en Occident du V^e au VII^e siècle*, Paris: Les Belles Lettres, 1984, pp. 347-349. Referindo-se à concepção gregoriana do *rex christianus*, escreve (p. 347): «*La notion de royauté, chez Grégoire, se définit par son rattachement à la royauté israélite, de caractère à la fois religieux et national, plus qu'en continuité avec l'idéologie impériale qui reste, à ses yeux, impossible à transposer directement aux nouveaux royaumes. Ainsi les exemples de Grégoire relatifs à la royauté sont-ils pris à l'Ancien Testament plutôt qu'à l'Empire chrétien*».

vida de três dos seus «*principes*». Tendo estes valentes regressado com a água, arrependeu-se David de, uma vez mais, ter colocado em perigo a vida dos seus grandes apenas para satisfazer um capricho. Recusou-se, então, a bebê-la e ofereceu-a em libação ao Senhor ⁸. Se esta atitude de David fora agradável a Deus, tanto mais o tinha sido a conduta de Recaredo que, em vez de se limitar a sacrificar água, se privara de ouro para agradar ao seu Senhor ⁹. A partir daqui, o Papa vai descrevendo as principais virtudes que Recaredo, enquanto *rex christianus*, deve praticar ¹⁰. Repare-se que para o Papa o *rex christianus* deve, em primeiro lugar, cultivar a «*humilitas cordis*» ¹¹. Este aspecto é muito importante. Não nos esqueçamos, com efeito, que para S. Gregório Magno o fenómeno político já só faz sentido à luz das categorias da teologia cristã. É, com efeito, significativo que para S. Gregório Magno a génese do poder temporal esteja directamente ligada ao aparecimento do pecado no mundo. Na verdade, Deus criou os homens iguais entre si e exercendo o domínio apenas

⁸ Cfr. *Liber Primus Paralipomenon*, XI, 15-19.

⁹ Cfr. *Registrum Epistularum*, IX, 229, *CCL*, cit., pp. 807-808. Escreve o Papa: «*Praeterea indico quia creuit de uestro opere in laudibus Dei hoc quod dilectissimo filio meo Probino presbytero narrante cognoui, quia, cum uestra excellentia [o rei Recaredo] constitutionem quandam contra Iudaeorum perfidiam dedisset, hi de quibus prolata fuerat rectitudinem uestrae mentis inflectere pecuniarum summam offerendo moliti sunt. Quam excellentiam uestra [o rei Recaredo] contempsit et omnipotentis Dei placere iudicio requirens auro innocentiam praetulit*». E, logo a seguir, refere: «*Qua in re mihi David regis factum ad memoriam uenit: cui dum concupita aqua de cisterna Bethleemica, quae inter hostiles cuneos habebatur, ab obsequentibus militibus fuisset allata, protinus dixit: Absit a me, ut sanguinem hominum istorum bibam. Quam quia fudit et bibere noluit, scriptum est: Libauit eam Domino*». E conclui, dizendo: «*Si igitur ab armato rege in sacrificium Dei uersa est aqua contempta, pensemus quale sacrificium omnipotenti Deo rex obtulit, qui pro amore illius non aquam sed aurum accipere contempsit? Itaque, fili excellentissime, [o rei Recaredo] fidenter dicam quia libasti aurum Domino, quod contra eum habere nolui. Magna sunt haec et omnipotentis Dei laudi tribuenda*».

¹⁰ *Registrum Epistularum*, IX, 229, *CCL*, cit., p. 808. Escreve, a dada altura, S. Gregório Magno: «*Oportet ergo excellentiam uestram [o rei Recaredo] in tanto hoc de conuersione gentis subditae munere, quod accepit, summopere custodire prius humilitatem cordis ac deinde munditiam corporis. Cum enim scriptum sit: Omnīs qui se exaltat humiliabitur et qui se humiliat exaltabitur, profecto liquet quia ille ueraciter alta amat, qui mentem suam ab humilitatis radice non desecat*». Como muito bem diz Suzanne Teillet, *Des Goths à la nation gothique...*, cit., pp. 357-358: «*Cette «utilité collective», ce «bien commun» des peuples en quoi consiste la fin du pouvoir, c'est d'abord son bien moral, qui implique aussi son bien matériel. Le souverain est, en effet, l'instrument de la providence divine, dans sa fonction de gouvernement des hommes. l'ordre politique se confondant avec l'ordre moral*». E acrescenta: «*De fait, le pouvoir requiert, de la part de celui qui l'exerce, un certain nombre d'exigences morales*».

¹¹ Neste sentido, cfr. Suzanne Teillet, *Des Goths à la nation gothique...*, cit., p. 362: «*Au yeux de Grégoire, l'humilité est aussi une vertu fondamentale du prince, garantie d'un pouvoir légitime et justement exercé, comme il l'affirme, par exemple, au roi Recarède, auquel il la recommande*».

sobre os animais. Foi a desobediência à *Lex Dei* que conduziu os povos à desordem do pecado e levou ao aparecimento entre os homens dos *regna* e dos *reges*¹². Assim, o sentido profundo do político enquanto fenómeno de poder acaba por residir nisto: o poder temporal é ao mesmo tempo uma *consequência* do pecado e um *remédio* disposto pela Providência Divina para a sua superação. Tratar de política significa, antes de mais, exortar os soberanos à prática das virtudes cristãs. Os *rectores hominum* devem, em primeiro lugar, cultivar a *humilitas*, lembrando-se, a todo o momento, do Juízo Divino, pois o seu poder foi-lhes concedido não para satisfazerem uma vã *superbia*, mas para corrigirem, castigarem os pecados dos súbditos¹³. Mas para isso é necessário que os titulares do poder se convertam, eles próprios, à *Lex Christi*, se transformem, verdadeiramente, em *instrumenti Dei*. Na verdade – e isto é muito importante – se toda autoridade secular contribui sempre para a realização do Plano Providencial de Deus, nem por isso se apaga a natureza maligna, pecaminosa desse mesmo poder. De facto, a origem divina do poder, a sua vinculação aos insondáveis desígnios de Deus mais do que conferir legitimidade a toda e qualquer situação política, contribui, isso sim, para sublinhar a necessidade do poder temporal se colocar ao serviço desses mesmos desígnios. Ou seja, nascido da fraqueza humana, o poder político só se legitima plenamente quando procura, antes de mais, conduzir os povos à «*vera iustitia*»,

¹² Cfr. *Moralia in Iob*, XXVI, 26, ed. Marci Adriaen, CCL, vol. CXLIII B. Turnholiti: Brepols, 1985, p. 1301: «*Cunctos quippe natura aequales genuit, ut autem alii ad regendum aliis committantur, non eos natura, sed culpa postponit*». A influência do pensamento agostiniano é aqui particularmente nítida. S. Gregório Magno limita-se, em grande medida, a adaptar o pensamento de Santo Agostinho à *societas christiana* do seu tempo, sem, contudo, lhe alterar a substância. Sobre este ponto, ver R. A. Markus, *The Sacred and the Secular: From Augustine to Gregory the Great*, *The Journal of Theological Studies*, new series – vol. 36, part 1 (April 1985), pp. 84-96. Com efeito, escreve Santo Agostinho, *De Civitate Dei*, XIX, 15, ed. Emanuel Hoffmann, CSEL (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*), vol. XXXX (sect. V, pars 2 – libri XIII-XII). Pragae / Vindobonae / Lipsiae: Academia Litterarum Caesarea Vindobonensis, 1900, pp. 399-401: «*Hoc naturalis ordo praescribit, ita Deus hominem condidit. Nam: Dominetur, inquit, piscium maris et uolatilium caeli et omnium repentium, quae repunt super terram. Rationalem factum ad imaginem suam noluit nisi irrationabilibus dominari: non hominem homini, sed hominem pecori. Inde primi iusti pastores pecorum magis quam reges hominum constituti sunt (...)*». Um pouco mais adiante, afirma lapidarmente: «*Prima ergo seruitutis causa peccatum est, ut homo homini condicionis uinculo subderetur: quod non fit nisi Deo iudicante, aput quem non est iniquitas et nouit diuersas poenas meritis distribuere delinquentium*».

¹³ Cfr. *Moralia in Iob*, XXVI, 26, CCL, cit., pp. 1301-1302: «*Tanto ergo apud Dominum obligatiores sumus quanto apud homines inulte peccamus. Disciplina autem nostra subditos tanto diuino iudicio liberos reddit, quanto hic eorum culpas sine uindicta non deserit. Seruanda itaque est in corde humilitas, et in opere disciplina*». O sublinhado é nosso. Este aspecto aparece já realçado por Santo Agostinho, *De Civitate Dei*, XIX, 15, CSEL, cit., p. 401: «*Hominibus autem illo pacis ordine, quo aliis alii subiecti sunt, sicut prodest humilitas seruientibus, ita nocet superbia dominantibus*».

quando, em último termo, prossegue, também ele, o fim supremo e último da *salus animarum*. O poder não existe para satisfazer a *dominandi libido*, a *superbia* dos *reges*; serve, isso sim, para libertar os súbditos do *imperium peccati*, do *imperium Antichristi*¹⁴. S. Gregório Magno limita-se, assim, a tirar todas as consequências do grande princípio que preside ao seu pensamento: o poder temporal, como todas as realidades humanas, só faz sentido *intra Ecclesiam*. Os soberanos estão, deste modo, integrados na *societas fidelium* e têm, por conseguinte, de observar os *praecepta Dei*, de obedecer às orientações do *ordo sacerdotalis*. Se os súbditos devem submeter-se à autoridade constituída enquanto manifestação da Divina Providência, é porque, em último termo, os respectivos soberanos terão um dia de prestar contas a Deus, ao Supremo Juiz do uso que fizeram do seu poder¹⁵. Ou seja, os poderosos, os *rectores* serão responsáveis perante Deus se não utilizarem a autoridade que lhes foi por Ele confiada para julgar, corrigir os pecados dos seus súbditos, se, em suma, não prosseguirem o fim supremo e último da *salus animarum*¹⁶. O soberano está, pois, como qualquer outro cristão, integrado na *societas fidelium*. O poder temporal, como se vê, situa-se *intra Ecclesiam* e não *extra Ecclesiam*.

Deste modo, S. Gregório Magno, quando se dirige ao rei Recaredo afirmando, de forma peremptória, que só ama verdadeiramente as coisas do alto aquele que cultiva a *humilitas*, pretende, antes de mais, dizer-lhe isto: sem esta virtude não é possível conceber um *rex* verdadeiramente legítimo. A *superbia*, a *dominandi libido*, ao impedir os *potentes huius saeculi* de reconhecerem o *imperium* da *Voluntas Dei*, ataca os próprios fundamentos da *christiana societas*. Ou seja, uma vez que no *Orbis Christianus* a *Voluntas Dei* é, em última instância, a fonte de todo o poder legítimo e a *superbia* conduz ao desprezo da mesma por parte dos *rectores hominum*, então um rei soberbo, um rei que não cultiva a «*humilitas*

¹⁴ Afirma, com toda a clareza, S. Gregório Magno, *Moralia in Iob*, XXVI, 26, CCL, cit., p. 1301: «*Summus itaque locus bene regitur, cum is qui praeest uitis potius quam fratribus dominatur*». E, um pouco adiante, acrescenta: «*Vitii ergo se debent rectores erigere, quorum et causa praeferuntur; et cum delinquentes corrigunt, solliciti attendant, ut per disciplinam culpas quidem iure potestatis feriant, sed per humilitatis custodiam aequales se ipsis fratribus qui corriguntur agnoscant*».

¹⁵ S. Gregório Magno é claro a este respeito. Cfr. *Moralia in Iob*, XXV, 16, CCL, cit., p. 1261: «*Sed quia rectores habent iudicem suum [Deus], magna cautela subditorum est non temere uitam iudicare regentium*».

¹⁶ Cfr. *Moralia in Iob*, XXV, 16, CCL, cit., p. 1261: «*Quamuis etiam subditorum uitia, quae a magistris modo uel dissimulantur iudicari, uel nequeunt, eius procul dubio iudicio reseruantur*». E isto porque Deus «*(...) per magistros [ou seja, os governantes] quidem uitam iudicat plebium, sed per semetipsum facta examinat magistrorum [os rectores, como se referiu]*».

cordis» não poder ser considerado um rei legítimo. Não é por acaso, aliás, que S. Gregório Magno se refere à importância da humildade a propósito daquele que é, aos seus olhos, o principal múnus de um *rex christianus*: contribuir, nos limites da sua vocação, para a *conversio*, a *salus animarum* dos seus súbditos. Efectivamente, do citado passo retira-se que sem a «*humilitas cordis*» o rei não pode levar a bom termo esta missão, precisamente aquela que, antes de mais, justifica a autoridade que Deus lhe concedeu. Em suma, se o *rex christianus*, por ser soberbo, não contribui para a salvação dos seus súbditos, não existe nada que legitime o seu poder. Nesta linha, S. Gregório Magno não hesita em reforçar a seguinte ideia: o exercício legítimo e justo da autoridade é, antes de mais, uma expressão das virtudes do *rex christianus*.

Uma vez esclarecidos os fundamentos em que deve assentar a legitimidade de um *rex christianus*, S. Gregório Magno vai, por assim dizer, especificar o modo como Recaredo deve exercer a sua autoridade para, um dia, poder alcançar os «*gaudia aeterna*»¹⁷. Repare-se que S. Gregório Magno se limita aqui a insistir na necessidade do *rex christianus* cultivar a «*humilitas cordis*»: se Recaredo não exercer o poder com *humildade*, se o exercer «*cum regnandi gloria animo*» ou seja, se não alçar o respeito pela *Voluntas Dei* a critério supremo da sua acção política, então acaba por se deixar escravizar pela *ira*. E ao deixar que a *ira* tome conta da sua alma, o *rex* deixa de exercer legitimamente a sua autoridade, pois perde a capacidade de distinguir as acções cruéis, más, das acções justas: cego pela *ira*, o soberano passa a considerar justas e boas decisões que, à luz da *Lex Dei*, são objectivamente cruéis e contrárias à justiça.

2. É significativo, com efeito, que S. Gregório Magno, para exortar o «*rex Visigothorum*» a encarnar a sua visão do *christianus rector* acabe por optar pelo modelo da monarquia davídica em detrimento da figura de Constantino, «*piissimus imperator*». Se o Papa pretende que Recaredo

¹⁷ Cfr. S. Gregório Magno, *Registrum Epistularum*, IX, 229, CCL, cit., p. 809. Escreve o Papa: «*Ipsa quoque regni gubernacula erga subiectos magno sunt moderamine temperanda, ne potestas menti subripiat. Tunc enim regnum bene regitur, cum regnandi gloria animo non dominatur. Curandum quoque est ne ira subripiat, ne fiat citius omne quod licet. Ira quippe, etiam cum delinquentium culpas exsequitur, non debet menti quasi domina praeire sed post rationis tergum uelut ancilla famulari, ut ad faciem iussa ueniet. Nam si semel mentem possidens ceperit, iustum esse deputat etiam quod crudeliter facit. Hinc enim scriptum est: Ira uiri iustitiam Dei non operatur; hinc rursum dicitur: Sit omnis homo uelox ad audiendum, tardus autem ad loquendum et tardus ad iram [Epistola Catholica Beati Iacobi, I, 19-20]. Haec autem uos auctore Deo omnia seruare non ambigo*».

assuma, na *christiana societas*, o mesmo papel que Etelberto e recorre a imagens distintas para atingir esse objectivo, então só podemos concluir o seguinte: existia algo na sensibilidade do rei visigodo que levava S. Gregório Magno, na sua estratégia pastoral (chamemos-lhe assim), a preferir o *exemplum* davídico. Na altura em que a carta (datada de Agosto de 599) foi redigida existia já, com toda a certeza, um especial nexo que ligava a monarquia visigótica à monarquia davídica. E essa ligação tinha, certamente, a ver com a recente conversão do rei ao Catolicismo. Se essa ligação existisse já durante o período ariano, o Papa, muito provavelmente, não recorreria à figura do rei David. Como é evidente, S. Gregório Magno queria, através da carta, levar o recém-convertido rei a perseverar na nova Fé, a cumprir integralmente os deveres que decorriam da sua condição de *filius Ecclesiae*. Não faria, pois, qualquer sentido recuperar imagens, modelos utilizados pela monarquia visigótica antes da conversão de Recaredo. Tudo visto, entendemos que este ponto só pode ser adequadamente esclarecido se o relacionarmos com o problema da unção régia entre os Visigodos. Vejamos.

2. O problema da origem da unção régia entre os Visigodos. Algumas reflexões.

1. Como se sabe, a origem da unção dos reis visigodos, da «*ordinatio regis*» é muito discutida¹⁸. A principal causa das dificuldades com que se deparam os historiadores prende-se, antes de mais nada, com a escassez de fontes que permitam, com algum grau de segurança, lançar luz sobre esta questão. Com efeito, só chegou até nós um testemunho claro e indiscutível que permite provar a existência desta prática na Espanha visigótica: o relato da *ordinatio* do rei Vamba, ocorrida em Setembro de 672, feito por Juliano, futuro bispo de Toledo, no seu *Liber de Historia Galliae*¹⁹.

¹⁸ Sobre este ponto, veja-se a síntese de Robert-Henri Bautier, *Sacres et couronnements sous les Carolingiens et les premiers Capétiens: recherches sur la genèse du sacre royal français. In Recherches sur l'histoire de la France médiévale. Des Mérovingiens aux premiers Capétiens*, Hampshire / Brookfield: Variorum, 1991, II – pp. 10-11, nota 10.

¹⁹ Cfr. S. Juliano de Toledo, *Liber de Historia Galliae*, ed. J.-P. Migne, PL, tomo 96, cols. 765-766. Escreve, a dada altura, este Autor (col. 766): «*At ubi ventum est quo sanctae unctionis susciperet signum in praetoriensi ecclesia, sanctorum scilicet Petri et Pauli, regio jam cultu conspicuus ante altare diuinum consistens, ex more fidem populis reddidit. Deinde curuatis genibus oleum benedictionis per sacri Quirici pontificis manus vertici ejus refunditur, et benedictionis copia exhibetur, uti statim signum hoc salutis emicuit. Nam mox e vertice ipso, ubi oleum ipsum perfusum fuerat, evaporatio*

Contudo, se só conhecemos esta descrição da «*ordinatio regis*», a verdade é que a relativa minúcia com que a cerimónia aparece relatada na referida obra de Juliano de Toledo torna difícil admitir que tenha sido concebida, *ad hoc*, para o rei Vamba. Com efeito, parece evidente que, ainda antes deste soberano, o rito da unção, pelo seu peculiar significado teológico-político, era já considerado um sinal visível da legitimidade do novo *rex*. Mas, se assim é, coloca-se imediatamente o problema de saber *quando* se terá iniciado a prática de recorrer à unção com o fim específico de legitimar o poder real, de atribuir ao rei um carisma especial capaz de justificar a sua autoridade junto dos súbditos.

Já vimos que S. Gregório Magno, na citada carta de 599, compara Recaredo ao rei David. Esta invocação expressa do rei bíblico como *exemplum* para Recaredo permite-nos concluir que o Papa via, de algum modo, reproduzidos na monarquia visigótica de então os traços fundamentais que, segundo a Sagrada Escritura, definiam a monarquia davídica. Ora nas fontes veterotestamentárias a unção aparece-nos claramente como a manifestação sensível da *Voluntas Dei*, fonte última da legitimidade de David enquanto rei de Israel. Se assim é, se a *unctio regis* se situa no próprio âmago da imagem bíblica do *rex*, parece-nos plausível concluir o seguinte: S. Gregório Magno não teria recorrido à figura do rei David com o objetivo de exortar Recaredo a cumprir os seus deveres de *christianus rector* se o rei visigótico não tivesse já sido submetido ao rito da unção. Mas atenção: isto que se acaba de dizer não significa que o rito da *ordinatio regis*, tal como aparece descrito por Juliano de Toledo, tivesse sido, já então, observado. De modo nenhum. Mais do que revelar a existência, nessa altura, de um *ordo* litúrgico utilizado, especificamente, na *unctio regis*, a carta do Papa permite concluir, isso sim, que o rei visigodo tinha recebido uma unção a que se podia já atribuir um específico significado teológico-político semelhante ao da unção do rei bíblico. Ou seja, a unção recebida por Recaredo permitia já evocar, no espírito de S. Gregório Magno, a unção recebida pelo rei David. Efectivamente, não nos podemos esquecer que o Papa utiliza a força simbólica do *exemplum* davídico na *primeira carta* que dirigiu ao rei visigodo após a sua conversão ao Catolicismo. E isto, como se viu, para apresentar, junto de Recaredo, o modelo de *christianus rector* sufragado pelo Romano Pontífice. Ou seja,

quaedam fumo similis in modum columnae sese erexit in capite, et e loco ipso capitis apud visa est proliis, quae utique signum quoddam felicitatis securitatis portenderet. A minúcia da descrição, como se acaba de ver, é evidente.

para S. Gregório Magno o dever de um soberano observar os *praecepta christiana*, de responder à sua vocação de *christianus rector* deriva única e exclusivamente da sua condição de cristão, de *filius Ecclesiae*. Dito por outras palavras, o simples facto da conversão *espiritual* de Recaredo à ortodoxia católica altera imediatamente a imagem *temporal* do rei visigodo: este é, agora, um *rex christianus*. Ora se o acto de conversão ao Catolicismo, de abandono da heresia ariana por parte de Recaredo possui, por sua própria natureza, um alcance não só teológico mas também político, então é evidente que esta realidade teológico-política se reflecte, forçosamente, no plano litúrgico, ritual. Perante isto não custa, com efeito, admitir que o rito utilizado na admissão de Recaredo à ortodoxia e que fez dele um verdadeiro e próprio *filius Ecclesiae* adquira, aos olhos de S. Gregório Magno, um significado político óbvio: o de o investir no múnus de *rex christianus*, transmitindo-lhe, por essa via, o poder legítimo. Assim se dá pleno sentido litúrgico à visão gregoriana do *christianus rector*. Repare-se, com efeito, no seguinte: ao mesmo tempo que concede legitimidade ao poder real, o rito de admissão de Recaredo à ortodoxia é um sinal dos deveres que a sua nova condição lhe impõe. Se para S. Gregório Magno o poder temporal se situa *intra Ecclesiam* e não *extra Ecclesiam* isto significa, antes de mais nada, que sem a conversão do soberano à *Lex Christi* não é possível exercer uma autoridade *legítima*. Mas esta *conversão* à verdadeira Fé não se reduz à mera ostentação do *nomen christianum*, antes exige que o *rex* respeite escrupulosamente os *praecepta christiana*, ou seja, que encarne o modelo gregoriano de *christianus rector*. Deste modo, o rito de conversão de Recaredo ao Catolicismo tendia não só a assinalar a nova fonte de legitimidade do poder régio como a exprimir o sentido que devia ser dado ao seu exercício.

2. Mas – perguntar-se-á – porque razão terá o Papa associado o rito que recebeu Recaredo entre os crentes ortodoxos à figura do rei David? Existirá alguma semelhança entre o ritual que, nos termos expostos, veio, em último termo, legitimar a autoridade do rei visigótico e o rito que, segundo a Sagrada Escritura, exprimia a legitimidade da monarquia davídica? Parece-nos que sim. E isto porque ambos os rituais recorrem à *unção*. Efectivamente, a prática comum seguida na Igreja Católica de Espanha não impunha um novo baptismo aos arianos convertidos à Fé Católica. Seguia-se, em vez disso, um ritual distinto, criado especificamente para estes casos. Ora nesta liturgia, a profissão de fé – baseada, essencialmente, na abjuração da heresia ariana e seus erros – era confirmada pelo rito da

imposição das mãos e pela *unção* (*chrisma*) do converso²⁰. Ora é precisamente a este rito que S. Gregório de Tours se refere quando escreve: «*Tunc intellegens veritatem, Richaredus, postposita altercatione, se catholicae lege subdidit et, acceptum signaculum beatae crucis cum crismatis unctioe, credidit Iesum Christum, filium Dei, aequalem Patri cum Spiritu Sancto, regnantem in saecula saeculorum. Amen.*»²¹. Repare-se, com efeito, que a *unctio* recebida por Recaredo é aqui claramente associada à sua *conversão* à «*catholica lex*», à *professio fidei* na ortodoxia trinitária, parte fundamental, como vimos, do rito de admissão dos arianos à comunidade católica descrito no *Liber Ordinum* da Igreja Visigótica²².

Por seu turno, convém sublinhar que este rito não era exclusivo da Igreja Hispânica. S. Gregório Magno conhecia-o muito bem. Efectivamente, tendo sido consultado acerca do modo como deviam os hereges nestorianos ser admitidos na comunidade católica, S. Gregório Magno envia uma carta, em Julho de 601, a Quiricus e aos outros bispos católicos da «*Hiberia*», da Espanha. Nessa epístola, o Papa recorda-lhes a prática normalmente seguida, nesta matéria, em relação aos conversos vindos de várias seitas cristológicas²³. É evidente, pois, que o Papa, ao escrever a

²⁰ Cfr. Marius Férotin, *Le Liber Ordinum en usage dans l'Église Wisigothique et Mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle*. Réimpression de l'édition de 1904 et supplément de bibliographie générale de la liturgie hispanique, préparés et présentés par Anthony Ward. Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae» Subsidia 83 / Instrumenta Liturgica Quarreriensia 6. Roma: C.L.V. Edizioni Liturgicae, 1996, cols. 100-103. Segundo este eminente beneditino, finda a abjuração dos erros arianos e a profissão de fé, dizia o ministro que presidia à cerimónia: «*Et ego te chrismo in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti, in remissione omnium peccatorum, ut habeas uitam eternam. Amen.*». Segue-se, então, a «*oratio confirmationis*». Determina, com efeito, o *Liber Ordinum*: «*Post hec inponit ei manum, et dicit orationem confirmationis*». Esta *oratio* vem, por assim dizer, densificar o alcance espiritual da *unção*, do ritual do *chrisma* e da imposição das mãos. Com efeito, pede-se a Deus que conceda os dons da Sua Graça ao recém-convertido para que este persevere na verdadeira Fé e obedeça sempre à Sua Vontade: só assim poderá beneficiar, já neste mundo, da protecção divina e alcançar, na outra vida, a palma da eterna glória. Diz, a dada altura, o *Liber Ordinum* (op. cit., cols. 102-103): «*Da ergo ei, Domine, spiritum sapientie et intellectus, spiritum consilii et fortitudinis, spiritum scientie et pietatis, et confirma in eum spiritum diuini timoris: ut, coniunctus fidei populo tuo et electis tuis adgregatus, tue obediat uoluntati, nemoque eum de manu tua rapiat, sed in uera fide atque catholica, ad quam te inspirante accessit, in ea te custodiende per omnia perseueret: ut et in hoc seculo a malis tua protectione custodiat, et in futuro tua dextera coronetur. Amen.*».

²¹ Cfr. *Historiarum Libri X*, in *MGH SS rer. Merov. (Monumenta Germaniae Historica, Scriptores Rerum Merovingicarum)*, tom. I, part. I, fasc. II (Lib. VI – X), curavit Bruno Krusch, Hannoverae, 1942, p. 429. Sobre S. Gregório de Tours e a sua obra, ver R. Schieffer, *Gregor von Tours*, in *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, herausgegeben von Siegmund Döpp / Wilhelm Geerlings. Freiburg / Basel / Wien: Herder, 2002, pp. 306-307.

²² Neste sentido, veja-se Abilio Barbero de Aguilera, *La sociedad visigoda y su entorno histórico*. Madrid: Siglo XXI de España Editores, 1992, pp. 67-68.

²³ Cfr. *Registrum Epistularum*, XI, 52, *CCL*, cit., pp. 952-956. Escreve o Papa (pp. 952-953):

citada carta a Recaredo, estava em condições de associar o ritual observado na admissão do rei à Igreja Católica ao rito que marcava a investidura dos reis bíblicos, do rei David. A imposição das mãos e a *unção* – tal como apareciam na referida liturgia do *Liber Ordinum* – não só marcavam o momento do ingresso do herege *in matrem suam Ecclesiam* como eram sinal dos deveres que a verdadeira Fé lhe impunha: os termos da *oratio confirmationis* são claros a este respeito, como se viu. Na verdade, quando S. Gregório Magno escrevia ao rei visigótico exortando-o a observar os seus deveres de *christianus rector* limitava-se, no seu espírito, a explicitar, no caso concreto, as obrigações que passavam a impender sobre todos os antigos arianos desde a sua admissão à *Ecclesia Christi*. E isto porque, como se viu, não existe uma diferença de natureza entre os deveres, em geral, do cristão e os deveres do soberano enquanto tal: qualquer que seja a posição dos fiéis na *christiana societas* todos devem obediência à *Lex Christi*. Aos *Dei antistites* cabe apenas, por isso mesmo, a definição, em concreto, de um modelo de conduta adequado ao papel que cada cristão é chamado a desempenhar na *Ecclesia Christi*. Ou seja, por outras palavras, ao *ordo sacerdotalis* cabe a orientação pastoral dos *christifideles*, tendo sempre em vista o fim supremo e último da *salus animarum*.

Nestes termos, o rito que marcava a passagem de Recaredo do arianismo para o Catolicismo, que fazia dele um *filius Ecclesiae* acabava por ter, aos olhos de S. Gregório Magno, o mesmo significado teológico-político da *unção* do rei David: sem estes ritos não era possível conceber, em ambos os casos, a legitimidade do poder real. A *unção* traduz aqui uma manifestação sensível da *Voluntas Dei* sem a qual nenhuma autoridade humana podia já, legitimamente, existir. Assim se dá expressão litúrgica à realidade teológico-política em que assenta a *christiana societas*: se «*extra Ecclesiam nulla salus*», então, necessariamente, «*extra Ecclesiam nullum imperium*». Compreende-se, pois, que na primeira carta dirigida ao rei visigodo depois da sua conversão à ortodoxia, S. Gregório Magno recorra à figura do rei David para instruir Recaredo acerca dos seus deveres de *rex christianus*, de rei católico. O Papa procurava, portanto, chamar a atenção do rei para todas as implicações da sua conversão ao Catolicismo. Ou seja e em suma S. Gregório Magno pretendia, em último

«*Et quidem ab antiqua patrum institutione didicimus, ut, quilibet apud haeresim in Trinitatis nomine baptizantur, cum ad sanctam ecclesiam redeunt, aut unctione crismatis aut impositione manus aut sola professione fidei ad sinum matris ecclesiae reuocentur. Vnde Arrianos per impositionem manus Occidens, per unctionem uero sancti crismatis ad ingressum catholicae Oriens reformat.*».

termo, esclarecer Recaredo acerca do significado profundo do rito que o fizera ingressar na *Ecclesia Christi*. Ora no cerne deste rito, como se viu, estava a imposição das mãos acompanhada de uma *unção*. Ao ser administrada a um *rex*, esta *unção* evocava imediatamente o *exemplum* do rei David. A coerência do pensamento gregoriano é, pois, evidente.

3. Significa isto, portanto, que para S. Gregório Magno a *unctio* administrada a Recaredo durante o rito que marcou a sua passagem do arianismo para o Catolicismo tendia já a ser assimilada, no seu significado teológico-político, à *unção* recebida pelo rei David descrita na Bíblia. Mas isto não significa – como, aliás, já tivemos ocasião de sublinhar – que, nessa altura, se tenha já criado um rito autónomo, destinado exclusivamente à «*ordinatio regis*». O problema do momento em que se terá operado essa transformação mantém-se, pois, de pé. Mas mais importante do que fixar a data em que o rito da «*ordinatio regis*» terá aparecido é, sem dúvida nenhuma, provar que a *unctio* já era vista como sinal da legitimidade do poder real antes da investidura do rei Vamba (672). Na verdade, antes dessa data existem indícios claros que tornam plausível concluir que a *unção* do rei era vista, já então, como cerimónia específica destinada a fundamentar liturgicamente a sua legitimidade. Parece, por isso, pouco provável que Juliano de Toledo descreva, na obra atrás referida, a primeira *ordinatio regis* de um soberano visigodo²⁴.

²⁴ Concordamos, pois, com Marc Bloch, *Les Rois Thaumaturges. Étude sur le caractère sur-naturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*. Nouvelle Édition. Préface de Jacques Le Goff. Paris: Gallimard, 1998, p. 461, quando escreve: «*En somme, l'introduction du rite est certainement antérieure à Wamba. Mais peut-on préciser la date? Dom Férotin ne pense pas que les textes le permettent* [cfr. Marius Férotin, *Le Liber Ordinum...*, cit., col. 498]». Na p. 462, uma vez mais, afirma: «*En somme, bien qu'on doive tenir pour certain que l'onction royale s'introduisit en Espagne avant 672, nos textes ne nous permettent absolument pas de déterminer la date précise de son apparition*». A observação entre parênteses rectos é nossa. Repare-se, porém, no seguinte: este Autor não considera a hipótese de o rito de admissão de Recaredo à ortodoxia ter, já então, o alcance teológico-político próprio da *unção* régia. Limita-se, tão-só, a duvidar que a *ordinatio regis* tenha sido introduzida, enquanto tal, no tempo de Recaredo (cfr. *op. cit.*, pp. 461-462). A nossa opinião a este respeito é muito clara. Se, como deixámos dito, a *unção* recebida por Recaredo durante o rito que assinalou a sua entrada na *Ecclesia Christi* tendia já a ser associada, no seu significado teológico-político, à *unção* dos reis bíblicos, isto não quer dizer, mais uma vez o afirmamos, que desde logo se tenha criado um outro rito, uma *nova unção*, agora destinada, especificamente, ao rei e independente da liturgia – descrita no citado *Liber Ordinum* da Igreja Visigótica – utilizada na admissão dos arianos à Fé Católica. Neste ponto estamos, portanto, de acordo com Marc Bloch: é pouco provável que o rito da *ordinatio regis* existisse já, como liturgia autónoma, no tempo do rei Recaredo. Neste sentido, ver, também, Marius Férotin, *Le Liber Ordinum...*, cit., col. 498. Referindo-se ao rito da *unctio regis*, afirma: «*Il n'est pas possible de fixer la date de son institution; mais il semble bien que ce rite solennel n'était pas en usage sous Récarède et ses premiers successeurs*».

Com efeito, o IV Concílio de Toledo²⁵, reunido em 633, não hesita em condenar todos aqueles que faltem ao juramento de fidelidade prestado ao rei, revoltando-se contra o «*christus Domini*», contra o «*ungido do Senhor*». E isto recorrendo a *loci* bíblicos que sublinham o carácter sagrado comunicado àqueles que receberam a *unção*²⁶. Não é, pois, por acaso que os padres conciliares fundamentam o dever de respeito pelo juramento de obediência prestado ao rei, de obediência à sua autoridade em dois passos bíblicos que se referem directamente ao carisma transmitido aos *reges* através da *unção*. A citação a este propósito do *exemplum* davidico não deixa lugar a dúvidas: tendo Saul à sua mercê, David proíbe que lhe toquem. Apesar de ter pecado, de se ter deixado dominar pela ira, pela inveja, Saul é o «*christus Domini*», o unguido do Senhor: ninguém – a não ser Deus – pode julgá-lo, pode tirar-lhe a vida²⁷. Repare-se que para David respeitar o «*christus Domini*» é, tão-só, a expressão de um dever de *justiça*. Uma vez que Deus, através da *unção*, dá a conhecer a *Sua Vontade*, então Saul, o *ungido do Senhor*, é rei *porque* Deus quer. Ou seja, o seu poder é legítimo porque exprime a *Voluntas Dei*. Se, como se viu, ao respeitar a pessoa do rei, do «*christus Domini*» David entende que está a

²⁵ Sobre o IV Concílio de Toledo, veja-se José Orlandis / Domingo Ramos-Lissón, *Historia de los Concilios de la España Romana y Visigoda*, cit., pp. 261-298.

²⁶ Cfr. *Concilium Toletanum Quartum*, ed. J.- P. Migne, PL, tomo 84, cols. 385-386. Diz-se, efectivamente, no Cânone LXXV: «*Post instituta quaedam ecclesiastici ordinis vel decreta quae ad quorundam pertinent disciplinam, postrema nobis cunctis sacerdotibus sententia est pro robore notrorum regum et stabilitate gentis Gothorum pontificale ultimum sub Deo iudice ferre decretum: multarum quippe gentium, ut fama est, tanta exstat perfidia animorum, ut fidem sacramento promissam regibus suis observare contemnunt, et ore simulent juramenti professionem dum retineant mente perfidiae impietatem, jurant enim regibus suis et fidem quam pollicentur praevaricant; nec metuumt volumen illud iudicii Dei, per quod inducitur maledictio multaque poenarum comminatio super eos qui jurant in nomine Dei mendaciter*». Um pouco adiante, utiliza-se esta imagem lapidar: «*Quis enim adeo furiosus est qui caput suum manu propria desecet?*». Logo a seguir, acrescenta-se: «*Illi ut notum est immemores salutis suae propria manu se ipsos interimunt, in semetipsos suosque reges proprias convertendo vires, et dum Dominus dicat: Nolite tangere christos meos [Psalmus 104 (105), 15]; et David: Quis, inquit, extendet manum suam in christum Domini et innocens erit? [Liber Primus Samuelis (Primus Regum), XXVI, 9]*». Conclui-se, pois, dizendo: «*Sacrilegium quippe est, si violetur a gentibus regum suorum promissa fides, quia non solum in eis fit pacti transgressio, sed et in Deum quidem in cuius nomine pollicetur ipsa promissio*».

²⁷ Neste sentido, depois do passo citado no Cânone LXXV, lê-se: «*Et dixit David: Vivit Dominus, quia nisi Dominus percusserit eum, aut dies eius venerit ut moriatur, aut in praelium descendens perierit: propitius sit mihi Dominus ne extendam manum meam in christum Domini (...)*». Cfr. *Liber Primus Samuelis (Primus Regum)*, XXVI, 10-11. E, mais adiante, acrescenta: «*Dominus autem retribuet unicuique secundum iustitiam suam et fidem: tradidit enim te [o rei Saul] Dominus hodie in manum meam, et nolui extendere manum meam in christum Domini. Et sicut magnificata est anima tua hodie in oculis meis, sic magnificetur anima mea in oculis Domini, et liberet me de omni angustia*». Ver *Liber Primus Samuelis (Primus Regum)*, XXVI, 23-24.

cumprir um dever de justiça, que está a submeter-se à *iustitia*, então só podemos concluir isto: a *iustitia* é, antes de mais nada, uma manifestação da *Voluntas Dei*. Um acto é *justo* na exacta medida em que está de acordo com a Vontade de Deus. Não existe, por isso, a *iustitia*, sem mais, mas apenas a «*iustitia sua*», a *iustitia Dei*. A referência a este episódio bíblico no citado Cànone LXXV do IV Concílio de Toledo prova claramente que esta visão hebraica da *iustitia* transitou para a tradição cristã, sendo utilizada para moldar o conceito de legitimidade do poder adoptado pela *christiana societas*. Deste modo, perante a densidade teológica do conceito de justiça, a legitimidade do poder temporal, do poder real também só pode obter-se no plano teológico, sobrenatural. Não atentando contra a vida do rei Saul, David espera, por isso, que Deus o proteja: a própria glória temporal a que o *rex christianus* pode aspirar depende do grau da sua submissão à *Voluntas Dei*, da medida em que praticar a *iustitia*²⁸. Isto mostra, com toda a clareza, que no espírito dos padres conciliares a *unção* estava já intimamente ligada à pessoa do rei, ao ponto de o próprio fundamento da sua *autoridade* repousar neste rito e no seu significado teológico-político. Deste modo, parece-nos legítimo concluir que, nesta altura, existia já uma cerimónia destinada especificamente à *unção* dos reis visigodos, uma *ordinatio regis* enquanto rito autónomo.

4. Para esta conclusão contribui, ainda, um aspecto muito importante. Como se acaba de ver, a *unctio* dá expressão litúrgica à legitimidade do poder real exactamente porque sublinha a sua origem divina. Mas – de acordo com o que já tivemos ocasião de explicar – a afirmação da origem divina do poder mais do que legitimar, sem mais, a autoridade temporal exprime, isso sim, a necessidade do seu exercício se conformar com a *Lex Christi*. Ou seja, a *unção régia*, ao projectar liturgicamente a *Voluntas Dei* no campo político, não fundamenta apenas o dever dos súbditos obedecerem ao *rex a Deo designatus*. A *unção* é, paralelamente, sinal dos deveres que impendem sobre o soberano enquanto *rex christianus*. Esta ligação indissociável que existe entre o dever do povo respeitar e obedecer ao rei e o dever do rei governar o seu povo «*cum iustitia et pietate*» está patente no texto do Cànone LXXV. A violação de qualquer um destes deveres é severamente sancionada com «*anathema*» em duas fórmulas claramente paralelas²⁹.

Logo a seguir, vai-se pôr em relevo o outro grande efeito teológico-político da *unção régia*: o dever do rei exercer a sua autoridade de acordo com os *praecepta christiana*³⁰.

Ora o primeiro dos efeitos teológico-políticos da *unção régia* atrás referido – o dever do *populus* respeitar o rei, o *christus Domini* – aparece, no Cànone LXXV, intimamente ligado ao *juramento de fidelidade* prestado pelos súbditos ao *rex*. Na verdade, os padres conciliares, ao condenarem, energicamente, todas as revoltas contra o *rex*, não se fundamentam, apenas, no grave pecado que resulta da violação do *juramento de fidelidade* prestado pelos povos ao soberano. Sente-se a necessidade de ir mais além e de esclarecer a fonte última do dever de respeito pela autoridade real, pois, de algum modo, só assim é possível explicar o próprio sentido do *juramento de fidelidade* imposto aos súbditos. É neste ponto, como vimos, que se referem os citados *loci* bíblicos respeitantes ao valor da *unção régia*. Perante a proximidade existente entre as fórmulas que condenam as revoltas contra o *rex* e o exercício injusto do poder por parte deste – ambas expressão do valor, do sentido profundo da *unctio* – é evidente que a referida ligação do *juramento* prestado pelo povo ao valor da *unctio* não podia deixar de implicar a existência paralela de um *juramento* prestado pelo rei, também ele intimamente ligado ao sentido teológico-político da *unção*³¹.

Quicumque igitur a nobis vel totius Hispaniae populis qualibet conjuratione vel studio sacramentum fidei suae, quod pro patriae gentisque Gothorum statu vel conservatione regiae salutis pollicitus est, temeraverit aut regem nece atrectaverit, aut potestate regni exuerit, aut praesumptione tyrannica regni fastigium usurpaverit, anathema sit in conspectu Dei Patris et angelorum, atque ab Ecclesia catholica quam perjurio profanaverit efficiatur extraneus et ab omni coetu Christianorum alienus cum omnibus impietatis suae sociis, quia oportet ut una poena teneat obnoxios quos similis error invenerit implicatos». E esta condenação é enfaticamente repetida por três vezes para não deixar lugar a quaisquer dúvidas.

³⁰ Dizem os padres conciliares, dirigindo-se ao rei Sisenando (cfr. Cànone LXXV, *Concilium Toletanum Quartum*, cit., col. 385): «*Te quoque praesentem regem futurosque aetatum sequentium principes humilitate qua debemus deposcimus, ut moderati et mites erga subjectos existentes cum iustitia et pietate populos a Deo vobis creditis regatis, bonamque vicissitudinem qui vos constituit largitori Christo respondeatis, regnantes in humilitate cordis cum studio bonae actionis (...) ut dum omnia haec auctore Deo pio a vobis moderamine conservantur, et reges in populis, et populi in regibus, et Deus in utrisque laetetur*». Nestes termos, determina o Concílio (*Concilium Toletanum Quartum*, cit., col. 386): «*Sane de futuris regibus hanc sententiam promulgamus: Ut si quis ex eis contra reverentiam legum superba dominatione et fastu regio in flagitiis et facinore sive cupiditate crudelissimam potestatem in populis exercuerit, anathematis sententia a Christo Domino condemnatur, et habeat a Deo separationem atque iudicium propter quod praesumpserit prava agere et in perniciem regnum convertere*».

³¹ Sobre este ponto, ver Abilio Barbero / Marcelo Vigil, *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*, Barcelona: Editorial Crítica, 1978, p. 179: «*La teoría político-religiosa cobra su pleno significado al referirse a la relación de dependencia en que se hallaba el rey respecto a Dios,*

²⁸ É por isso que o rei Saul, arrependido, diz a David: «*Benedictus tu, fili mi David: et qui dem faciens facies, et potens poteris*». Cfr. *Liber Primus Samuelis (Primus Regum)*, XXVI, 23-25.

²⁹ Diz, com efeito, o Cànone LXXV (*Concilium Toletanum Quartum*, cit., col. 384): «(...)

Ora quando os padres conciliares se referem à *unctio* estão, antes de mais nada, a pensar – como é evidente – no próprio *rito*, na cerimónia em que alguém é *materialmente ungido*³². Quer isto dizer que esta associação entre o *juramento* e a *unção* constante do Cânone LXXV não pode deixar de se entender, antes de mais, em termos litúrgicos. Ou seja, se o Cânone LXXV permite, de algum modo, concluir pela existência, nessa época, do rito da *unção* entre os Visigodos, a associação da *unctio* ao *juramento de fidelidade* – também patente no texto conciliar, como se viu – leva-nos, forçosamente, a ponderar a hipótese do ritual da *ordinatio regis* incluir, também, um *juramento*. Apesar do silêncio do *Liber Ordinum* (tal como o conhecemos) não autorizar conclusões definitivas nesta matéria, uma análise atenta do Cânone LXXV permite-nos, de algum modo, fixar o *conteúdo* desse *juramento de fidelidade*. Independentemente da disciplina concreta da cerimónia – que não conhecemos com exactidão – é evidente, perante o exposto, que o *juramento* só pode ter por conteúdo os deveres que a *unção* impõe ao soberano visigodo enquanto *rex christianus*. Bastamos, por isso, olhar para a descrição das obrigações do rei constante do Cânone LXXV para ficarmos com uma ideia mais ou menos precisa do conteúdo do *juramento* proferido pelo reis visigodos durante a *ordinatio regis*³³. Como se vê, a primeira parte da *ordinatio regis* – a chamada *professio fidei* – era nem mais nem menos do que um *juramento de fidelidade* que o soberano prestava a Deus e ao seu povo: o *rex* comprometia-se, através dele, a exercer a sua autoridade «*cum justitia et pietate*», ou seja, respeitando os *praecepta christiana*. Só depois de feita a *professio fidei* é que se seguia a *unção* propriamente dita³⁴. Deixava-se, assim, bem claro que a legitimidade transmitida ao rei através da *unção* dependia do cumprimento

relación en la que estaban también la Iglesia y sus representantes y el pueblo en general». E, mais adiante, esclarecem: «Es decir, que la profesión de fe del rey y del pueblo era también un juramento de fidelidad a Dios en reconocimiento de su dependencia, y cuya ruptura llevaba consigo penas por infidelidad».

³² Neste sentido, cfr. Marc Bloch, *Les Rois Thaumaturges...*, cit., p. 67. Referindo-se à *unctio regis* bíblica, sublinha: «Mais l'Ancien Testament n'était pas seulement une source de symboles; il donna le modèle d'une institution très concrète».

³³ Sobre este ponto, veja-se Marius Férotin, *Le Liber Ordinum...*, cit., col. 500. Escreve este Autor: «Nous trouvons dans ce rite solennel [a *ordinatio regis*] deux parties bien distinctes: 1° *La professio fidei, ou serment prêté par le prince à Dieu et aux peuples qu'il allait régir*. Nous n'en avons plus la formule; mais il serait assez aisé de la reconstituer, grâce aux textes des conciles de Tolède». E, significativamente, acrescenta: «*Un des plus remarquables est le solennel avertissement donné au roi Sisenandus par les Pères du grand concile national de 633*».

³⁴ Cfr. Marius Férotin, *op. cit.*, col. 501.

da *professio fidei*, do juramento que este acabara de fazer. Estes dois momentos da *ordinatio regis* constituem, pois, uma unidade de sentido que se exprime admiravelmente na própria harmonia da cerimónia litúrgica.

5. Ora tudo o que temos vindo a dizer revela-nos que nesta época a legitimidade do *rex* já só era pensável à luz da teologia cristã. E se assim é, compreende-se que a interpretação dessa legitimidade dependa, em cada caso concreto, de um juízo dos *Dei antistites*³⁵. Foi isto que se passou, precisamente, com o rei Sisenando. Tendo subido ao trono em 631 no seguimento de uma revolta que conduziu à abdicação do seu predecessor, o rei Suíntila, Sisenando tem plena consciência de que a sua autoridade não é legítima. Só assim se explica que apesar de exercer, *de facto*, o poder real há já dois anos, sinta ainda o escrúpulo de recorrer às fontes teológicas de legitimidade próprias da *christiana societas* para justificar o seu poder. Com efeito, Sisenando percebe imediatamente que só pode consolidar o seu trono se recorrer à *auctoritas sacrata* do *ordo sacerdotalis*. E isto precisamente porque se a legitimidade do poder temporal, como vimos, assenta apenas em considerações de natureza teológica, então só os *Dei antistites* – que receberam, *ex divina dispensatione*, o poder de interpretar os *principia christiana* – podem, em último termo, declarar se determinado *rex* é ou não um soberano legítimo. Nestes termos, Sisenando convoca o já referido IV Concílio de Toledo com o objectivo de «*faire ratifier son accession au trône*»³⁶. Na verdade, só a *auctoritas sacrata* dos *Dei antistites* podia transformar um *usurpador* num rei de pleno direito³⁷. Ou seja, o *ordo sacerdotalis* tem o poder de *julgar* os *reges christiani*, de verificar até que ponto o sentido teológico-político da *ordinatio regis* foi por

³⁵ Escreve, a este respeito, Abilio Barbero de Aguilera, *La sociedad visigoda y su entorno histórico*, cit., p. 55: «Pero si la cualidad real equivalía a del elegido de Dios, esta elección sólo podía ser hecha por los representantes de Cristo en la tierra, la asamblea sacerdotal reunida en concilio. La fonte del poder conciliar nacía de las palabras de Cristo numerosas veces repetidas: «donde quiera que se hallaren dos o tres congregados en mi nombre, allí estaré yo en medio de ellos»».

³⁶ Cfr. Louis Bréhier / René Aigrain, *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*. Vol. 5 – Grégoire le Grand, les États barbares et la conquête arabe (590-757). Publiée sous la direction de Augustin Fliche & Victor Martin. Paris: Bloud & Gay, 1938, p. 240.

³⁷ Neste sentido, veja-se José Orlandis / Domingo Ramos-Lissón, *Historia de los Concilios de la España Romana y Visigoda*, cit., p. 296. Escrevem estes Autores: «El Concilio IV de Toledo, en su calidad de suprema autoridad espiritual, hubo de afrontar, como última tarea, el juicio contra el depuesto rey Suíntila y otorgar la convalidación eclesiástica al golpe de fuerza que le había privado del trono». E, significativamente, acrescentam: «Esta sanción tenía singular importancia, ya que de ella dependía, en fin de cuentas, la legitimidad del monarca reinante, Sisenando».

eles assumido no exercício da sua autoridade. Deste modo, os padres conciliares afirmam, com toda a clareza, o seguinte: quando um soberano não cumpre os *praecepta christiana*, quando pratica *scelera* e se entrega à iniquidade está, *ipso facto*, a negar a sua dignidade de *rex*. É o que sucedeu, precisamente, com o rei Suíntila que, consciente da sua indignidade, abdicou voluntariamente do trono³⁸.

Repare-se que Sisenando cometeu, ao revoltar-se contra o rei Suíntila, uma das faltas mais severamente sancionadas pelo IV Concílio de Toledo, como tivemos ocasião de mostrar. Contudo, o peso dos *Dei antistites* é de tal modo decisivo na definição da legitimidade do poder real que o próprio Concílio se permite, mesmo assim, declarar Sisenando rei legítimo *ex auctoritate sua*. Ou seja, determinar se um rei respeitou ou não a *Lex Christi* depende apenas da *auctoritas sacrata pontificum*, do alto critério dos *Dei antistites*, intérpretes autênticos da *Voluntas Dei*. É, pois, evidente a consolidação na Espanha Visigótica do modelo gregoriano de *christiana societas*.

3. O significado teológico-político da unção régia e a influência veterotestamentária na concepção ocidental das relações entre o poder espiritual e o poder temporal: a figura do *rex christianus*

1. A adopção deste rito pela monarquia visigótica vem confirmar, de forma clara, o que já dissemos: à medida que as instituições da *christiana societas* se vão consolidando, o pensamento eclesiástico toma consciência da continuidade existente entre o modelo hebraico de relações entre o poder espiritual e temporal e a visão ocidental do *rex christianus*, do seu papel na *Ecclesia Christi*. A importância que o recurso ao *exemplum* davídico assume na pregação de S. Gregório Magno constitui um eloquente exemplo do que se acaba de dizer. E isto porque a monarquia bíblica vem dar um fundamento teológico específico à maneira como a Igreja Romana tendia a ver o fenómeno político. Com efeito, o *rex* conservava aqui um carácter secular irreduzível, não se podendo nunca confundir com os

³⁸ Com efeito, diz lapidarmente o referido Cãnone LXXV: «*De Suintilane vero qui scelera propria metuens se ipsum regno privavit et potestatis fascibus exiit (...)*». Sobre este problema, veja-se Rosine Letinier, *Le rôle politique des conciles de l'Espagne wisigothique*, RHD (Revue Historique de Droit Français et Étranger), 75^e année, n^o 4 – octobre-décembre 1997, pp. 618-620.

sacerdotes. No entanto, a afirmação clara da *Voluntas Dei* – manifestada sensivelmente através da *unção* – como fonte suprema da legitimidade política vem situar a compreensão do poder temporal no plano teológico³⁹. Como se acaba de ver, o Papa sublinha aqui, muito claramente, a origem divina do poder real e o seu significado teológico profundo. Sem a unção, sem os «*spiritalia dona*» que, através deste rito, Deus concede ao «*electus rector*» ninguém pode, verdadeiramente, assumir o múnus de *rex christianus*. Se – de acordo com o que já tivemos ocasião de explicar – S. Gregório Magno situa o fenómeno político *intra Ecclesiam* e não *extra Ecclesiam*, então o poder temporal tende, por isso mesmo, a ser compreendido no plano teológico. Ou seja, o poder secular acaba, também ele, por ser considerado uma manifestação do Espírito. Nestes termos, o rei, o *christus Domini* é, antes de mais, aquele em que opera a Graça, o Espírito Santo. O profundo significado teológico que, aos olhos do Papa, assume o exercício da *regalis potestas* exige do *christianus rector* uma comunhão espiritual intensa com Deus. Só assim será possível sublimar as suas fragilidades, evitar a *superbia* e transformar-se, como David, num verdadeiro e próprio *rex iustitiae*⁴⁰.

³⁹ Cfr. S. Gregório Magno, *Expositiones in Librum Primum Regum*, VI, 96, ed. Patricius Verbraken, CCL, vol. CXLIV. Turnholti: Brepols, 1963, pp. 603-604. Ao comentar o passo que alude à unção de David por parte de Samuel, afirma: «*Et, quia per ministerium hominum spiritalia in electis rectoribus dona cumulantur, adiunctum est: Et directus est spiritus Domini in David in die illa et in reliquum [Liber Primum Regum (Primus Samuelis), XVI, 13]. Spiritus quippe domini post unctionem dirigitur: quia foris sacramenta percipimus, intus sancti spiritus gratia replemur. Foris namque homo, intus deus operatur, non homo. Foris namque homo surgit, intus se spiritus dirigit: quia ordinem religionis homo homini praebebat; sed in eum, cui ordo datur, spiritus dirigitur, ut foris sublimitatem suscipiat ordinis et intus robur spiritus sancti. Foris ordo committitur, ut, quae dei sunt, agere debeat; intus dirigitur spiritus, ut, quod iniungitur, potenter agat. Magnum quippe est onus ordinis, magna fragilitas carnis. Onus ergo tantum quia debili committitur, dirigitur spiritus, ut debilis roboretur et magnum onus tanto gratius ferat, quando se omnipotens spiritus fortius ad ferendum iuuat*».

⁴⁰ Afirma, por isso, S. Gregório Magno: «*Nam sequitur: Et ait Dominus: Surge et unge eum: ipse est enim [Liber Primum Regum (Primus Samuelis), XVI, 12]. Quid est: Surge et unge eum? An tantus erat paruulus, ut sedendo ungi non posset? Sedendo quippe tangere alta non possumus. Magna ergo est uirtus, magna celsitudo humilium, si ad eorum summa nec prophetae pertingunt. (...) Nam foris humilem quasi sedendo conspicit; sed interius eius meritum, nisi se in interna contemplatione erigat, non agnoscit. Surgere ergo rector [o profeta Samuel] praecipitur: quia, cui tanta uult sacramenta impendere, eius ante cognoscere meritorum sublimitatem debet*». E esclarece: «*Quid est ergo, quod dicitur: Surge et unge eum: quia ipse est, nisi: 'Sublimi sublimia sacramenta sublimiter praebe'?* Nam saepe indiscreti pastores neglegentem et reprobam accedentium uitam sciunt et eos promouere non metuunt. Hi profecto et ungi et non surgunt: quia, quibus sacramenta unctionis tribuunt, in alto situs meritorum loco non cernunt. Quando igitur doctor sublimis [David] ostenditur, eius ordinator [o profeta Samuel] surgere monetur: quia ad ministerium tunc digne tribuuntur sacramenta unctionis,

2. Atente-se, ainda, no seguinte. Deste passo resulta, com toda a clareza, que só os profetas, os «pastores» podem administrar a *unção*. Mais: ao aconselhar os sacerdotes, os «ordinatores» a não ungirem, a não elevarem à dignidade de *christus Domini*, de *rex christianus* quem leve uma vida pouco virtuosa, apartada da *Lex Christi*, S. Gregório Magno está a afirmar, implicitamente, que é aos «pastores» que compete tal decisão. Por outras palavras: se apenas os sacerdotes podem, em concreto, determinar quem vive ou não de acordo com a *Voluntas Dei*, quem é ou não um *peccador* então, de acordo com o exposto, só a *auctoritas sacrata pontificum* pode, em último termo, determinar quem deve ser *ungido*, quem deve ser elevado à *realeza*. Sem o *placet do ordo sacerdotalis* a legitimidade do poder temporal não é, sequer, pensável. Por outro lado, se a *unção*, enquanto veículo da Graça, cria as condições espirituais que permitem ao *rex christianus* cumprir a sua missão, é também, nessa medida, sinal das *obrigações* que impendem sobre o soberano. Efectivamente, o vínculo sobrenatural gerado pela *unctio* exige que o rei responda, esteja à altura da sua vocação de *christus Domini*. Deve, por isso, exercer o seu poder de harmonia com o *nomen christianum* que ostenta: de outro modo, o soberano será apenas um *rex fictus*, hipócrita, nunca um autêntico *rex christianus*. A dignitas de «*electus rector*» depende da *unção* na medida em que esta exprime a grandeza moral do soberano a quem é administrada. Se assim não for, se o rei não praticar a *iustitia*, não procurar realizar, *in temporalibus*, a *Voluntas Dei*, então o «*Spiritus Domini*» acaba por o abandonar, como aconteceu a Saul⁴¹. Repare-se, mais uma vez, que a desobediência à *Voluntas Dei*, a *superbia* é assimilada à *idolatria*. Desrespeitar a *Voluntas Domini* significa negar o próprio Deus: e ao colocar-se fora da comunidade dos crentes, Saul não pode continuar a exercer a sua autoridade de *rex a Deo designatus*, de *christus Domini*. Afirma-se, assim, que fora da *congregatio fidelium* não pode existir poder legítimo. Nestes termos, sem o *Spiritus Domini*, sem a

cum ungens in alta respicitur sublimitate uirtutis. De quo nimirum 'quia ipse est'. Si ergo ipse est, alius non est: quia, nisi his uirtutibus fulgeat, necesse est, ut ordinem tantae celsitudinis non adtingat. Conclui, pois, o Papa: «(...) *nullus debet subire culmen regiminis, qui robur non habet magni operis, scilicet contemplationis scientiam et feruorem caritatis*». Ver S. Gregório Magno, *Expositiones in Librum Primum Regum*, VI, 93, CCL, cit., pp. 601-602

⁴¹ Cfr. *Liber Primus Regum (Primus Samuelis)*, XV, 22-23 e XVI, 14. Diz-se aí com toda a clareza: «*Et ait Samuel: Numquid uult Dominus holocausta et victimas, et non potius ut obediat voci Domini? Melior est enim obedientia quam victimas: et auscultare magis quam offerre adipem arietum. Quoniam quasi peccatum ariolandi est, repugnare: et quasi scelus idolatriae, nolle acquiescere. Pro eo ergo quod abiiecisti sermonem Domini, abiicit te Dominus ne sis rex*». Ou seja, «*Spiritus autem Domini recessit a Saul (...)*».

assistência da Graça, o rei nunca conseguirá superar a sua «*fragilitas*», nunca poderá cumprir a sua missão de «*christianus rector*». Ou seja, por outras palavras, a sua autoridade deixará de ser legítima⁴².

Convém, aqui, atentar, uma vez mais, neste aspecto: repare-se que estas palavras de Gregório Magno não se dirigem, especificamente, aos *reges*. O Papa recorre ao *exemplum* de David, «*typus electorum*», com o objectivo de edificar, em geral, qualquer cristão, especialmente os monges romanos a quem se dirigiam, antes de mais, estas «*expositiones*»⁴³. Querirá isto dizer que é abusivo aplicar estas considerações aos *reges christiani*, ver nelas a fixação das condições de que depende a sua legitimidade enquanto soberanos? A resposta não pode deixar de ser negativa. E a razão é muito simples: ao retirar do passo bíblico que alude à *unctio regis* de David uma lição espiritual válida não apenas para o seu auditório eclesiástico, mas também para todos os fiéis e, conseqüentemente, para os reis cristãos S. Gregório Magno está, precisamente, a revelar a essência do seu pensamento⁴⁴. Com efeito, para o Papa não existe nenhuma diferença essencial entre um cristão, sem mais, e um *rei* cristão, ou mesmo um dignitário

⁴² Escreve, por isso, S. Gregório Magno, logo a seguir ao passo atrás citado (*op. loc. cit.*): «*Sed dirigi spiritus dicitur, ut conuersus a rege superbo sentiat. Se ergo spiritus in alterum dirigit, quando eiusdem spiritus gratia superbos ac fictos fugit. Vnde etiam scriptum est: Spiritus domini disciplinae effugiet fictum [Liber Sapientiae, I, 5] Hinc etiam per semetipsum in euangelio ait: Spiritus, ubi uult, spirat, et uocem eius audis et nescis, unde ueniat aut quo uadat [Evangelium Secundum Ioannem, III, 8]. Spiritus quidem uenit et uadit: quia reprobos deserit, electos adsumit. Et, quia iudicium omnipotentis dei imperscrutabile est, unde ueniet et quo uadat, homo nescit: quia sciri non potest, qui in gratia, quam recipit, perseuerare in perpetuum debet*». David, porque foi fiel à graça recebida através da *unção*, continuou a ser inspirado pelo *Spiritus Domini* e, nesta medida, é um verdadeiro «*typus electorum*». Afirma o Papa (*op. loc. cit.*): «*Vnde et in typo electorum de Dauid dicitur: Directus est spiritus domini in Dauid a die illa et in reliquum. In die quidem unctionis dirigitur, quando sic foris Christi sacramenta percipimus, ut intus sancti spiritus gratia repleamur*». E, imediatamente a seguir, sublinha: «*Et in reliquum dirigitur spiritus, qui a gratia, quam recipit, numquam recedit*».

⁴³ Sobre este ponto, veja-se Patricius Verbraken, *op. cit.*, p. VII e R. A. Markus, *Gregory the Great on Kings: Rulers and Preachers in the Commentary on I Kings*. In *The Church and Sovereignty c. 590-1918. Essays in honour of Michael Wilks*, edited by Diana Wood, Oxford, UK / Cambridge, Massachusetts: Basil Blackwell, 1991, pp. 7-8.

⁴⁴ Cfr. Suzanne Teillet, *Des Goths à la nation gothique...*, cit., p. 348. Esta Autora chega mesmo a afirmar: «*Comme tout baptisé, le roi «chrétien» est «oint», «christus»: l'onction du baptême est venue remplacer, pour le roi chrétien, l'onction royale qui la préfigurait dans la royauté juive*». E, em nota, esclarece: «*Cet aspect de l'onction chrétienne, en relation avec l'onction royale et l'onction sacerdotale de l'ancienne Alliance, sera mis en valeur par Isidore de Séville (...). Il n'est donc pas étonnant que l'onction royale chrétienne ait vu le jour en Espagne wisigothique (...)*». Nesta linha, acrescenta: «*Enfin, un troisième aspect confère à cette conception du roi chrétien son caractère religieux: elle s'inspire aussi du gouvernement pastoral de l'abbé dans son monastère, de l'évêque dans son Église*».

eclesiástico. Todos pertencem à *Ecclesia Christi* porque todos receberam o *Spiritus Domini* no baptismo: são, por isso, *chamados* a ser fiéis à Graça, a submeter-se inteiramente à *Voluntas Dei*. Todos têm, portanto, vocação para imitar David, «*typus electorum*»: a Graça, o *Spiritus Domini* recebido através do baptismo, da *unctio regis* só permanece nos baptizados, nos ungidos se estes se conservarem até ao fim fiéis à sua vocação cristã⁴⁵.

Neste termos, S. Gregório Magno acaba, significativamente, por estabelecer um nexa directo entre a figura de David e a tradição eclesiástica cristã, entre David, «*typus electorum*», e os *electi* cristãos⁴⁶. Significa isto, portanto, que para S. Gregório Magno – como já várias vezes dissemos – o rito da *unctio regis* se limita a exprimir o dever do *rex christianus* ser fiel, enquanto tal, à sua vocação cristã. É a isto que, em última instância, se reduz o conceito gregoriano de legitimidade do poder temporal: rei legítimo é aquele que, como qualquer bom cristão, põe em prática, na sua vida, a *Lex Christi*. Se o seu papel na *christiana societas* é exercer a autoridade temporal, então, muito simplesmente, deve exercê-la de acordo com a *Voluntas Dei*: rei legítimo é, pois, para S. Gregório Magno, sinónimo de rei que vive inteiramente de acordo com as exigências da sua Fé, de *rex christianus* em sentido verdadeiro e próprio.

Ora se o poder só pode ser pensado à luz da teologia e, por seu turno, o rei conserva uma fisionomia eminentemente secular, então temos de concluir o seguinte: o soberano temporal não pode, por sua própria natureza, situar-se no centro da *christiana societas*. Na monarquia cristã, à semelhança do que se passa com a monarquia hebraica, não é o fenómeno

⁴⁵ Cfr. S. Gregório Magno, *Expositiones in Librum Primum Regum*, VI, 96, CCL, cit., pp. 604-605: «*Quisquis enim redemptoris nostri fidem suscipit, cum ei per redemptionis nostrae baptismum renascitur, spiritus sancti gratia ab omni peccato redimitur. Vnde et electis redemptis eiusdem spiritus sancti donum insinuans apostolus ait: In quo signati estis in die redemptionis [Epistola ad Ephesios, IV, 30]. Si ergo consideremus populum dudum in circumcissione superbum spiritum sanctum amittere, uidemus pariter in baptizatos eiusdem spiritus directionem. In quo nos quidem dirigimur, quia per superbiam illi spiritus sancti gratiam perdiderunt. Quid est ergo, quod dicitur: In die illa et reliquum, nisi quia sancti spiritus gratia sic recipitur, ut in ea electi usque in finem perseuerare doceantur? (...) Dirigitur ergo spiritus in electis tantum in die illa in reliquum: quia reprobis in exortu fidei per spiritum sanctum peccata dimittuntur, sed spiritus sancti gratiam postmodum per iniquitatem perdunt. Dirigitur namque in reliquum, sed in David: quia manu fortis interpretatur. Manu quidem fortis est, qui diabolo praeualet et bonum, quod accipit, per perseuerantiam usque in finem tenet. De quibus certe dominus ait: Qui perseuerauerit usque in finem, hic saluus erit [Evangelium Secundum Matthaeum, X, 22]».*

⁴⁶ Com efeito, conclui, lapidariamente, o Papa: «*Quod si uniuersalis ecclesiae status adspicitur, spiritus domini in David in reliquum directum uidemus: quia electos sanctae ecclesiae ab eiusdem ecclesiae primordiis spiritus sancti gratia replere coepit, quos usque ad mundi finem custodire non desinit*». Não se podia ser mais claro e incisivo.

político que se exprime através de categorias teológicas ou, muito menos, que implica, por si só, um fenómeno religioso. Não. A *Ecclesia* enquanto comunidade dos fiéis assente em vínculos de natureza religiosa é anterior e superior à comunidade política, ou seja, possui uma identidade própria perfeitamente distinta da *societas politica*. Numa linha de pensamento de raiz claramente veterotestamentária tende-se a considerar que a autoridade temporal, enquanto tal, não constitui expressão *imediate* do fenómeno de poder numa comunidade que, como a *Ecclesia*, se define em termos religiosos. Deste modo, o poder temporal é sentido, antes de mais, como um *corpo estranho* introduzido no seio da comunidade dos crentes por causa das fragilidades, dos *peccados* dos homens. O poder temporal, em si mesmo considerado, só pode, portanto, redimir-se se assumir, também ele, os fins próprios da *Ecclesia* enquanto *societas perfecta*, se contribuir para a *salus animarum*. Ou seja, a *societas politica* não pode existir por si só; tem sempre de submeter-se à *societas fidelium*, de aceitar que os seus membros antes de serem *súbditos* devem ser considerados *cristãos*.

3. Com efeito, é fundamental ter-se presente que a identidade de Israel enquanto povo se define, antes de mais, em termos religiosos e não em termos étnicos: judeu é todo aquele que se submete à Vontade de Javé tal como se encontra revelada na *Torah*, na *Lex Dei*⁴⁷. Quer isto dizer que no Povo Eleito o fenómeno religioso precede, de algum modo, o fenómeno político. Ou seja, Israel só é pensável enquanto sociedade politicamente organizada se for compreendido, antes de mais, como uma *societas fidelium*, como uma comunidade de todos os que reconhecem o Verdadeiro Deus e se submetem aos Seus *praecepta*. Deste modo, quando em Israel se coloca, de forma premente, o problema da instituição da realeza – devido, antes de mais, à grave ameaça representada pelos Filisteus que, vencendo os Israelitas, tinham mesmo logrado apoderar-se da Arca da Aliança⁴⁸ – a reflexão sobre o papel do rei, do poder temporal que daí deriva não podia deixar de partir da identidade teológica que define o

⁴⁷ Neste sentido, cfr. William A. Irwin, *The Hebrews*. In H. A. Frankfort / John A. Wilson / Thorkild Jacobsen, *The Intellectual Adventure of Ancient Man. An Essay on Speculative Thought in the Ancient Near East*. With revised bibliographies, Chicago & London: The University of Chicago Press, 1977, pp. 326-328. Afirma aí com toda a clareza: «*The foreigner who submitted to circumcision and who manifested loyalty to Israel's faith and institutions became a good Israelite (...)*». E, um pouco adiante, conclui, dizendo: «*In final essence membership in the nation Israel was a spiritual matter; it was a question of loyalty*».

⁴⁸ Ver *Liber Primus Samuelis (Primus Regum)*, IV, 10-11.

Povo Eleito. E numa comunidade que se pensa, em primeiro lugar, em termos religiosos, não custa perceber que o rei, instituído para fazer face a problemas de ordem temporal, conservará sempre uma fisionomia excessivamente contingente para se poder substituir aos sacerdotes, aos profetas na direcção do Povo Eleito, isto é, na interpretação, em cada momento, da *Voluntas Dei*⁴⁹. Nestes termos, a aceitação da monarquia em Israel só é possível se o rei conseguir justificar a sua autoridade nos quadros da teologia hebraica, isto é, se se submeter inteiramente à *Voluntas Dei* tal como era transmitida pelos sacerdotes e, em especial, pelos profetas⁵⁰. Ou seja, a existência de uma instituição secular, da monarquia no seio de um povo definido teologicamente como a sociedade dos crentes em Javé exige, forçosamente, que o poder real seja tutelado – quer na sua origem, quer no seu exercício – pela *auctoritas sacrata* de sacerdotes e profetas, especialmente vocacionados, pelo seu carisma, para a interpretação da *Voluntas Dei*. Cabe, pois, aos sacerdotes e profetas presidir à escolha do novo rei e garantir que este, durante o seu governo, respeita plenamente a identidade teológica do Povo Eleito, a Realeza de Javé sobre Israel expressa através da *Torah*, da *Lex Dei*⁵¹. Fora da constituição religiosa israelita, chamemos-lhe

⁴⁹ Isto mesmo sublinha o jurista e historiador judeu Ze'ev W. Falk no seu belo livro *Hebrew Law in Biblical Times*. Second Edition. Provo, Utah / Winona Lake, Indiana: Brigham Young University Press / Eisenbrauns, 2001, pp. 29-32. Escreve, com efeito, este Autor (p. 31): «*In spite of the charismatic origin of Israelite kingship, it did not, originally, confer divine status upon the leader. The king was thought to be appointed and even adopted by God; he mediated between God and the people and represented them before each other. But there did not exist in Israel the idea of the "divine king" whose main function was to be head of the ritual*». E, à luz deste esclarecimento fundamental, acrescenta: «*The Hebrew king, as well as the judge, was called to fulfil a political task, in the course of which he also took upon himself the religious functions*». Neste sentido, veja-se, igualmente, Henri Frankfort, *Kingship and the Gods. A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*. With a new Preface by Samuel Noah Kramer. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1977, p. 342: «*But the king played little part in the cult. He did not, as a rule, sacrifice; that was the task of the priests. He did not interpret the divine will; that, again, was the task of the priests, who cast lots for an oracle. Moreover, the divine intentions were sometimes made known in a more dramatic way when prophets – men possessed – cried, "Thus saith the Lord". These prophets were often in open conflict with the king precisely because the secular character of the king entitled them to censor him*».

⁵⁰ Neste sentido, afirma Ze'ev W. Falk, *op. cit.*, p. 31: «*Though commissioned by God to administer justice (...), Israelite kings were not, at least in theory, to act as legislators. Deuteronomy 17:18-19 (...) emphasized their submission to priestly law*».

⁵¹ Nesta linha, afirma Ze'ev W. Falk, *op. cit.*, pp. 31-32: «*Hebrew kingship was based on two covenants that defined the duties of the crown toward God and toward the people. The king's relationship to the divinity was conceived as that of a vassal toward his overlord. He was installed in the office by divine election, on condition that he remain loyal to God and keep his laws (...)*». E, significativamente, acrescenta: «*Whenever the king transgressed the terms of this covenant, he could be criticized*

assim, não é, pois, possível conceber-se um poder político, uma monarquia legítima. A singularidade do pensamento teológico-político hebraico reside, por um lado, na consciência da natureza contingente, puramente temporal do poder político que, assim, não se confunde nem se substitui à autoridade de sacerdotes e profetas; e, por outro, na compreensão da necessidade de, por isso mesmo, procurar no plano teológico a sua justificação, vinculando-o à *Voluntas Dei*. Em suma, o dever do rei realizar politicamente o plano providencial de Javé, de submeter a sua acção política à *Voluntas Dei* não coloca em causa – antes pressupõe – a feição eminentemente secular do seu cargo. E isto porque, como se viu, a instituição monárquica se veio enxertar na *societas fidelium* israelita precisamente para assumir o múnus de enfrentar os obstáculos temporais que impediam a realização plena da sua vocação sobrenatural. Ou seja, o fim último que justifica o poder temporal tem de ser compreendido, forçosamente, à luz da teologia hebraica, sem que a monarquia perca, por isso, o seu carácter secular.

É esta imagem de um rei distinto dos sacerdotes, de um rei que se ocupa, antes de mais, das coisas deste mundo sem deixar, por isso, de reconhecer o relevo espiritual do seu múnus que vem entroncar, claramente, na visão gregoriana do *rex christianus*, dando-lhe um fundamento teológico-escriturístico preciso. Ora tudo isto que se acaba de dizer exprime-se sensivelmente através do ritual da *unção régia*. A densidade teológico-política deste rito só pode, no entanto, ser adequadamente compreendida no quadro das riquíssimas tradições dos povos semitas que então habitavam o Próximo Oriente Antigo. A importância das fontes cuneiformes na fixação do sentido profundo da unção dos reis israelitas torna-as, por essa via, igualmente relevantes para o esclarecimento da *ordinatio regis* cristã, da imagem eclesíastica do *rex christianus* que, como se viu, tanto deve à tradição veterotestamentária⁵².

by priests and prophets. Should he pay no heed to the warning, the prophet might even choose another king, whom he thought more suitable. God would then be assumed to have rejected the unworthy ruler and to have elected a better one in his place».

⁵² Veja-se Marc Bloch, *Les Rois Thaumaturges...*, *cit.*, pp. 67-68. Afirma, com toda a clareza, este Autor: «*(...) car c'est de ces antiques civilisations syriennes ou cananéennes, rendues si étrangement familières aux chrétiens du VII^e et du VIII^e siècle par la lecture de la Bible, que l'onction royale nous est venue. Les fils d'Israël, entre autres, la pratiquaient. Chez eux, du reste, comme probablement autour d'eux, l'onction n'était pas propre aux rois. Elle tenait une place de premier ordre dans tout le cérémonial hébraïque; elle constituait le procédé normal pour transférer un homme ou un objet de la catégorie du profane à la catégorie du sacré*». E, logo a seguir, acrescenta: «*Dans cette application générale, les chrétiens l'empruntèrent à l'Ancienne Loi*».

4. Convém, antes de mais, sublinhar o seguinte: toda a simbologia da *unctio* assenta numa ideia de *purificação*. E isto porque, por exemplo, a unção com óleo do corpo dos enfermos empregava-se frequentemente na medicina mesopotâmica, sendo também utilizada como cosmético⁵³. Ora uma vez que o conceito de *purificação* estava no centro da religião mesopotâmica é evidente que a *unção com óleo* não podia deixar de alcançar um profundo significado religioso e cultural. A importância da *unção* na *limpeza* do corpo facilmente se transpunha para o plano simbólico, exprimindo aí a *purificação* ritual daqueles a quem era administrada⁵⁴. E se assim é, se a *unção* passa a ser o símbolo da *pureza religiosa* compreende-se que os sacerdotes com o dever de presidir aos *ritos de purificação* tenham de ser os puros, os *ungidos* por excelência, ou seja, os *pašišū*. A palavra acádica *pašišū* (à letra, *ungidos*) identificava, pois, uma categoria de sacerdotes que se ocupava, precisamente, dos *ritos de purificação*⁵⁵.

⁵³ Neste sentido, cfr. *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam*, ed. a Alberto Colunga et Laurentio Turrado. Decima Editio. Matriti: Biblioteca de Autores Cristianos, 1999, p. 1236. Diz-se aí, no *Index Biblicus Doctrinalis*, a propósito da palavra *Unctio*: «*valde in usu apud Hebraeos sicut in genere apud Orientales, sive ad tuendam sanitatem ob nimios calores sive ad foetorem e cute expellendum (...)*». Sobre este ponto, cfr. Sophie Lafont, *Nouvelles données sur la royauté mésopotamienne*, *RHD*, 73^e année, n^o 4 – octobre-décembre 1995, pp. 485-486. Veja-se, igualmente, *anointing*, in Jeremy Black / Anthony Green, *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia. An Illustrated Dictionary*. Illustrations by Tessa Rickards. Austin: University of Texas Press, p. 34 e Jean Bottéro, *Magie et Médecine à Babylone*. In *Initiation à l'Orient Ancien. De Sumer à la Bible*. Paris: Éditions du Seuil, 1992, pp. 206-208. Este Autor cita aí (p. 207) uma carta (escrita em 670 a.C.) enviada ao rei assírio Asarhaddon por um médico em que este, a dada altura, refere: «*J'avais déjà préparé deux ou trois fois ce remède, à base d'huile*». O sublinhado é nosso. Ver, ainda, Morris Jastrow JR., *Anointing (Semitic)*, in *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. Edited by James Hastings with the assistance of John A. Selbie and Louis H. Gray. Vol. I. Reprint. Edinburgh / New York: T. & T. Clark / Charles Scribner's Sons, 1971, p. 557: «*The cleansing qualities of unguents appear also to have been recognized at an early period in Babylonia, as well as their power in the prevention of diseases of the skin, so common in hot and moist climates*».

⁵⁴ Cfr. Meir Malul, *Studies in Mesopotamian Legal Symbolism*. AOAT (Alter Orient und Altes Testament) 221. Kevelaer: Verlag Butzon & Bercker / Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1988, p. 47, nota 32: «*The purificatory qualities of oil need hardly be overestimated in view of its prevalent use throughout Mesopotamian history in everyday life and ritual (...)*».

⁵⁵ Cfr. *anointing e priests and priestesses*, in Jeremy Black / Anthony Green, *op. cit.*, pp. 34 e 149-150, respectivamente. Veja-se, também, Ernst Kutsch, *Salbung als Rechtsakt im Alten Testament und im Alten Orient*. BZAW (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft) 87. Berlin: Verlag Alfred Töpelmann, 1963, p. 27, nota 55. A respeito das palavras *pašišum* (*ungir*) e *pašišum* (*ungido*), ver Jeremy Black / Andrew George / Nicholas Postgate, *A Concise Dictionary of Akkadian*. Santag. Arbeiten und Untersuchungen zur Keilschriftkunde 5. 2nd (corrected) printing. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2000, p. 269. Sobre a importância dos ritos de purificação no Próximo Oriente Antigo, cfr. Wolfram von Soden, *Einführung in die Altorientalistik*. 2., unveränderte Auflage. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992, pp. 188-189. Para a tradução inglesa, cfr. *The Ancient Orient. An Introduction to the Study of the Ancient Near East*. Translated by Donald G. Schley. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1994, pp. 197-198.

Por seu turno, esta ligação da *unctio* à ideia de *pureza* não podia esgotar-se, como é evidente, no domínio religioso. Na verdade, a própria densidade teológica dos conceitos de *pureza*, *purificação* reflecte-se, forçosamente, no plano moral e *jurídico*: *puro* é aquilo que é *bom*, *justo*. Existe, pois, uma continuidade de significado entre a *pureza religiosa* e a *pureza moral*, a *justiça*. Ou seja, o *bom* e o *justo* participam da mesma essência precisamente porque, em último termo, ambos constituem expressão de um mesmo fundamento teológico⁵⁶. Nestes termos, é óbvio que a *unção* não podia deixar de ser amplamente utilizada na vida jurídica. Ao *purificar* todos aqueles que a recebiam, a *unção* tinha a virtude de criar nos *ungidos* as disposições necessárias ao cumprimento dos seus deveres, à prática da *justiça*. Era, por isso, muito utilizada na celebração de contratos e tratados, onde aparecia a conceder densidade teológico-jurídica ao princípio *pacta sunt servanda*⁵⁷. A *unção* tinha, por isso, como efeito maior elevar o *ungido* a um estado superior de pureza e integridade que o predispunha a responder a uma vocação religiosa e moral mais exigente e, por isso, mais elevada. Basta, a este respeito, referir que os escravos, ao serem manumitidos, eram submetidos ao rito da *unção*: ao ascenderem à categoria de homens livres tinham, por isso mesmo, de ser *purificados*, preparando-se, assim, para assumir as exigências da sua nova condição⁵⁸.

⁵⁶ Neste sentido, veja-se Russ VerSteege, *Early Mesopotamian Law*. Durham, North Carolina: Carolina Academic Press, 2000, p. 44: «*The most ancient Mesopotamians considered justice to have been a gift from the gods*». E, um pouco mais à frente, acrescenta: «*Justice and goodness were related concepts in Mesopotamian mythology*».

⁵⁷ Cfr. Sophie Lafont, *RHD*, *cit.*, pp. 486-488. Sobre o papel da unção com óleo no cerimonial que acompanhava a compra e venda de imóveis, cfr. Meir Malul, *Studies in Mesopotamian Legal Symbolism*, *cit.*, pp. 346-363; Ernst Kutsch, *Salbung als Rechtsakt...*, *cit.*, pp. 18-19 e Yochanan Muffs, *Studies in the Aramaic Legal Papyri from Elephantine*. With Prolegomenon by Baruch A. Levine. HdO (Handbuch der Orientalistik) 66. Leiden / Boston: 2003, p. 100, nota 4 e respectiva *addenda* na p. 199 e p. 137, *maxime* nota 2.

⁵⁸ Cfr. Meir Malul, *Studies in Mesopotamian Legal Symbolism*, *cit.*, pp. 41-51; Ernst Kutsch, *Salbung als Rechtsakt...*, *cit.*, pp. 16-18; Yochanan Muffs, *Studies in the Aramaic Legal Papyri from Elephantine*, *cit.*, p. 110 e Raymond Westbrook, *Old Babylonian Period*. In *A History of Ancient Near Eastern Law*. Edited by Raymond Westbrook. Vol. I. HdO 72-1. Leiden / Boston: 2003, p. 384. Escreve, a este respeito, Sophie Lafont, *RHD*, *cit.*, p. 487: «*(...) l'affranchi mésopotamien est élevé au rang d'homme libre par un rite de purification du front, qui semble consister dans une friction d'huile destinée à faire briller le visage de l'ancien esclave*». E, logo a seguir, refere: «*Un texte de Ugarit documente cette cérémonie pour une servante; le versement d'huile sur sa tête l'a «rendue pure comme le dieu-Soleil*». Este último aspecto é muito importante. Com efeito, não é por acaso que o deus Samas – nome acádico para Utu, divindade solar suméria – é, por excelência, o *deus da justiça*. Neste sentido, cfr. Russ VerSteege, *Early Mesopotamian Law*, *cit.*, p. 44 e Utu (*Samas*), in Jeremy Black / Anthony Green, *op. cit.*, pp. 182-184. Veja-se, por exemplo, o documento oriundo da cidade de Sippar, datado da época de Hammurabi (período babilónico antigo), publicado e traduzido por M. Schorr, *Urkunden*

Significa isto que ao purificar o *ungido* a *unção* predispõe-o à prática da justiça, constitui o sinal visível do seu novo estatuto, com as suas especiais obrigações e responsabilidades. Ou seja, ao mesmo tempo que *justifica* a nova dignidade do *ungido* a *unctio* sublinha as condições de que depende a legitimidade dessa posição: o *ungido* deve conservar-se *puro como o deus Samas*, ou seja, deve praticar a *justiça*.

Ora, precisamente, a *unção* também era administrada aos soberanos, aos *reis*. Efectivamente, sabemos hoje que já nos inícios do II milénio a.C. se praticava a *unção régia* na Mesopotâmia. E isto principalmente devido ao testemunho de uma tabuinha encontrada nos arquivos reais de Mari, antiga cidade-estado situada no Médio Eufrates⁵⁹. Com efeito, numa carta enviada a Zimri-Lim, rei de Mari, um dos seus funcionários comunica-lhe as palavras de um profeta que, falando em nome do deus Addu, dirige várias exortações ao monarca⁶⁰. Este documento é muito importante. Repare-se que nessa profecia se afirma enfaticamente a origem divina do poder não tanto para legitimar a autoridade real mas sim para sublinhar os deveres do soberano para com o deus Addu e para com os seus súbditos. É precisamente porque Zimri-Lim recebeu o poder do deus Addu que deve submeter-se à sua vontade e ouvir as exortações do seu profeta. Se o não fizer, a sua autoridade deixa de ser legítima e Addu retirar-lhe-á o reino: é assim que o profeta interpreta a conquista de Mari por Samsi-Addu, rei de Ekkalatum, cidade do Alto Tigre, no tempo do rei Yahdun-Lim, seu tio⁶¹. Só depois de esclarecido, nestes termos, o significado profundo da origem divina da autoridade de Zimri-Lim, é que o profeta se refere expressamente à *unção* enquanto sinal da protecção de Addu. Ou seja, a força, o poder transmitido a Zimri-Lim pela *unção*, ao exprimir o especial nexó que o liga a Addu, pressupõe sempre a submissão do rei

des altbabylonischen Zivil- und Prozessrechts. VAB (Vorderasiatische Bibliothek) 5. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1913, n.º 27 (pp. 51-52).

⁵⁹ Ainda reflectindo a opinião desfavorável quanto à existência desta prática na Mesopotâmia, veja-se Ernst Kutsch, *Salbung als Rechtsakt...*, cit., pp. 40-41. Depois da descoberta da referida tabuinha de Mari, tais reservas deixaram de ter sentido. Como afirma Sophie Lafont, *RHD*, cit., p. 489: «Ce bilan négatif est aujourd'hui périmé. Grâce à la tablette de Mari citée plus haut, on sait désormais que le roi amorrite reçoit l'onction du dieu Addu».

⁶⁰ Sobre este assunto, cfr. Dominique Charpin, *Prophètes et rois dans le Proche-Orient amorrite*. In *Prophètes et Rois. Bible et Proche-Orient*. Collectif édité sous la direction de André Lemaire. Paris: Les Éditions du Cerf, 2001, pp. 21-53.

⁶¹ Lê-se, com efeito, na referida carta de Mari (citada por Sophie Lafont, *op. cit.*, pp. 480-481): «(...) Ainsi parle Addu: "J'avais donné tout le pays à Yahdun-Lim et, grâce à mes armes, il n'a pas eu de rival au combat. (Mais) il a abandonné mon parti et le pays que je lui avais donné, je l'ai donné à Samsi-Addu».

às *admonitiones* do deus. É por isso que, segundo a profecia, só então Addu esclarece a conduta que espera do rei Zimri-Lim, do *seu ungado*: administrar diligentemente a justiça a todos os que a ele recorrerem⁶². Como se vê, também aqui a *unctio*, ao marcar a ascensão de Zimri-Lim à realeza por vontade de Addu, manifesta, em linguagem ritual, o modelo de rei que se impõe ao novo soberano. Dito de outra maneira, o rei porque o é, porque foi *ungido* tem de ser, forçosamente, um rei justo, um *rei de justiça*⁶³: a sua *realeza* só se manterá se nele resplandecer a *pureza do deus Šamaš*.

Semelhante concepção da monarquia está patente no Código de Hammurabi: este soberano apresenta-se aí, logo no prólogo, como «o rei inteligente, obediente a Samas»⁶⁴. A missão de fazer reinar a justiça entre os súbditos aparece, no Código de Hammurabi, directamente ligada à origem divina do poder real⁶⁵. Nesta linha, o rei escolhido pela divindade

⁶² Assim, segundo a profecia que consta da citada carta de Mari, diz, lapidarmente, o deus Addu ao rei Zimri-Lim (*op. loc. cit.*): «Je t'ai oint de l'huile de ma victoire et nul ne s'est tenu face à toi». E, com este fundamento, acrescenta, logo a seguir, a seguinte exortação: «*Ecoute cette seule parole de moi: lorsque quelqu'un qui aura un procès en appellera à toi en te disant: «on m'a fait du tort», tiens-toi debout et rends-lui jugement; réponds lui droitement. Voilà ce que je désire de toi*». Veja-se, igualmente, *Le profetie di Mari*. A cura di Luigi Cagni. Testi del Vicino Oriente Antico 2. Brescia: Paideia Editrice, 1995, p. 90.

⁶³ Veja-se Paul Garelli / Jean-Marie Durand / Hatice Gonnet / Catherine Breniquet, *Le Proche-Orient Asiatique*. Tomo I – *Des origines aux invasions des peuples de la mer*. 3^e édition refondue. Paris: PUF, 1997, p. 123. Afirma-se aí de modo expressivo: «Le roi mésopotamien, «pasteur de ses peuples», devait leur assurer à la fois la prospérité et la justice. Cette notion de «justice royale» est une des caractéristiques essentielles de l'exercice de son pouvoir».

⁶⁴ Cfr. *O Código de Hammurabi*. Introdução, tradução do texto cuneiforme e comentários de Emanuel Bouzon. 8^a edição. Petrópolis: Editora Vozes, p. 41.

⁶⁵ Diz-se, com efeito, no prólogo deste Código: «(...) Anum [deus do céu, figura suprema do panteão sumério. Cfr. *O Código de Hammurabi*, cit., p. 39, nota 1 e An (Anu), in Jeremy Black / Anthony Green, *op. cit.*, p. 30] e Enlil [filho de An (Anu) e pai do deus Utu (Samas) na mitologia suméria. Ver Enlil (Ellil), in Jeremy Black / Anthony Green, *op. cit.*, pp. 76-77] pronunciaram o meu nome, [cfr. *Hammurabi's Laws*. Text, translation and glossary by M. E. J. Richardson. Sheffield: Sheffield Academic Press, p. 29. Richardson apresenta, para este passo, a seguinte tradução: «(...) Anu and Enlil ordained Hammurabi (...) para alegrar os homens, Hammurabi, o príncipe piedoso, temente a deus, para fazer surgir justiça na terra, para eliminar o mau e o perverso, para que o forte não oprima o fraco, para, como o sol, levantar-se sobre os cabeças-pretas [trata-se, segundo Emanuel Bouzon, de «uma expressão idiomática da língua suméria para designar "homem" em geral e mais especialmente o povo sumério». Cfr. *O Código de Hammurabi*, cit., p. 40, nota 10] e iluminar o país». Entendemos ser preferível traduzir o original acádico «*kīma Šamaš*» por «*como Šamaš*» em vez de «*como o sol*». E isto porque só assim fica claro o nexó teológico que, de acordo com o exposto, liga o rei ao deus solar Šamaš, *deus da justiça*. Neste sentido, veja-se a tradução de M. E. J. Richardson, *Hammurabi's Laws*, cit., p. 31. Basta recordar que na própria estela onde o Código está inscrito «(...) está esculpida, em baixo-relevo, a imagem do rei Hammurabi, de pé e em atitude reverente com a mão direita levantada, diante de uma divindade, provavelmente o deus solar Šamaš, que, sentado em seu

para fazer brilhar a justiça entre os homens, o *rei de justiça* exprime-se através da imagem do soberano como *pastor* do seu povo ⁶⁶. Ao proclamarse, insistentemente, como «*sar misarim*», ou seja, «*rei de justiça*», o soberano procura, antes de mais, sublinhar a legitimidade do seu poder e a consequente força dos seus preceitos. O próprio Código, ao provar a fidelidade do rei ao deus Samas, pretende revelar até que ponto Hammurabi associava a sua legitimidade como soberano ao integral cumprimento da missão de *rei de justiça* ⁶⁷. Não é por ter recebido dos deuses a sua autoridade que o soberano se considera, sem mais, um rei legítimo. A afirmação da origem divina do poder serve antes de mais nada, como se viu, para lembrar ao rei que a legitimidade do seu poder depende do *uso* que dele fizer: só se praticar a justiça ⁶⁸, se assumir plenamente o papel de «*šar mišarim*», de «*rei de justiça*» pode, verdadeiramente, ser considerado um soberano legítimo ⁶⁹.

trono, *entrega ao rei as insígnias do poder real e o encarrega de estabelecer a justiça e o direito no país*». Cfr. *O Código de Hammurabi*, cit., p. 24.

⁶⁶ Lê-se no prólogo do referido Código, logo a seguir ao passo acabado de citar: «*Eu (sou) Hammurabi, o pastor, chamado por Enlil (...)*». Ver *O Código de Hammurabi*, cit., p. 40. Na tradução de M. E. J. Richardson, temos: «*I am Hammurabi, Enlil's chosen shepherd (...)*». Cfr. *Hammurabi's Laws*, cit., p. 31.

⁶⁷ Só assim é possível compreender, por exemplo, o seguinte passo do epílogo deste Código em que Hammurabi se dirige ao seu povo e aos reis futuros, exortando-os a respeitar os seus preceitos: «*Eu sou Hammurabi, o rei da justiça, a quem Šamaš deu a verdade. Minhas palavras são escolhidas, minhas obras não têm igual; só para o tolo elas são vazias, para o sábio elas conduzem à glória*». E continua: «*Se esse homem respeitar as minhas palavras que escrevi em minha estela, não rescindir minha lei, não revogar minhas palavras e não alterar os meus estatutos, esse homem (será) como eu um rei de justiça. Que Šamaš alongue o seu cetro, que ele apascente o seu povo na justiça*». Cfr. *O Código de Hammurabi*, cit., p. 224.

⁶⁸ Neste sentido, cfr. Raymond Westbrook, *The Character of Ancient Near Eastern Law*. In *A History of Ancient Near Eastern Law*, cit., p. 26: «*Moreover, continued legitimacy depended on the king fulfilling the mandate that the gods assigned to him, the most important element of which from the legal perspective was the duty to do justice*». E, um pouco mais adiante, acrescenta: «*The king, therefore, was not in law an absolute ruler. Although not answerable to a human tribunal, he was subject to the jurisdiction of the gods. Failure to fulfill his divine mandate could lead to divine punishment, which might affect not only himself but also his entire kingdom*».

⁶⁹ Sobre este ponto, veja-se Shalom M. Paul, *Studies in the Book of the Covenant in the light of Cuneiform and Biblical Law*. Supplements to Vetus Testamentum, vol. XVIII. Leiden: Brill, 1970, pp. 11-26. Concordamos plenamente com este Autor quando escreve (op. cit., p. 23): «*Just as the engraved relief of the king in the presentation scene atop the stele has been interpreted as a means by which Hammurabi's image would permanently be in the presence of Shamash, so, too, the prologue and epilogue to LH [Laws of Hammurabi] may be understood as one grand auto-panegyric to bring the attention of that deity to bear upon the deeds and accomplishments of the king. By dedicating his life to the service of his people and his gods, he would thereby justify his divine election as king and legislator*». E, mais à frente, acrescenta (p. 25): «*(...) the ultimate goal of the law collections was to*

Ora nos termos da citada carta de Mari, como vimos, a *unção* aparece claramente a dar expressão sensível, ritual a esta concepção teológico-jurídica do «*rei de justiça*». O *ungido* é, através deste rito, elevado à realeza o que, por si só, implica a *purificação* do novo rei simbolizada pela *unção*: o soberano tem de assumir a condição de «*rei de justiça*», de ser fiel a Samas e julgar rectamente todos os súbditos ⁷⁰. Ou seja, o profundo significado teológico do múnus de administrar a justiça faz dele a função que, por excelência, define a realeza ⁷¹. O exercício do poder real exige, por isso, um especial carisma, um estado de *pureza* – transmitido pela *unção* ⁷² – que, por isso mesmo, impõe ao novo rei, ao *ungido* o dever de *justificar* a sua autoridade junto dos deuses e dos homens através de uma conduta justa ⁷³.

give tangible evidence to the gods that the king was a sar mesarim». Cita, então, o grande orientalista Jacob J. Finkelstein: «*(...) Their primary purpose was to lay before the public, posterity, future kings, and, above all, the gods, evidence of the king's execution of his divinely ordained mandate to have been 'the Faithful Shepherd' and the šar mēšarim*». Por fim, conclui: «*Thus Mesopotamian legal corpora, with their personal prologue and epilogue frames, are primarily reports to the gods delivered by the king in order to vindicate his royal office of šar mēšarim*». Cfr. op. cit., pp. 25-26. Veja-se, igualmente, Raymond Westbrook, *Old Babylonian Period*. In *A History of Ancient Near Eastern Law*, cit., pp. 363-364.

⁷⁰ Diz-se, com efeito, no epílogo do Código de Hammurabi: «*Por ordem de Šamaš, o grande juiz do céu e da terra, possa minha justiça manifestar-se no país, pela palavra de Marduk, meu Senhor [trata-se do deus protector de Babel (Babilónia), cujo culto se estendeu, depois, a toda a Mesopotâmia, acompanhando a expansão política desta cidade. Cfr. O Código de Hammurabi, cit., p. 39, nota 4 e Marduk, in Jeremy Black / Anthony Green, op. cit., pp. 128-129] (...). Que o homem oprimido, que está implicado em um processo, venha diante da minha estátua de rei da justiça, leia, atentamente, minha estela escrita e ouça minhas palavras preciosas. Que minha estela resolva sua questão, ele veja o seu direito, o seu coração se dilate! "Hammurabi é o senhor, que é como um pai carnal para os povos, ele preocupou-se intensamente com a palavra de Marduk, seu senhor, e conseguiu o triunfo de Marduk em cima e em baixo, e assim assegurou para sempre a felicidade do povo e obteve justiça no país"*». Cfr. *O Código de Hammurabi*, cit., p. 223.

⁷¹ Sobre a jurisdição régia e o papel do rei na administração da justiça durante o período babilónico antigo, cfr. Eva Dombradi, *Die Darstellung des Rechtsaustrags in den altbabylonischen Prozessurkunden*. Halbband I – *Die Gestaltung der altbabylonischen Prozessurkunden*. Der altbabylonische Zivilprozess. FAOS (Freiburger altorientalische Studien) 20,1. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1996, pp. 215-221. Veja-se, também, Arnold Walther, *Das altbabylonische Gerichtswesen*. LSS (Leipziger semitistische Studien) VI, 4-6. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1917, pp. 80-105 e Julius Georg Lautner, *Die richterliche Entscheidung und die Streitbeendigung im altbabylonischen Prozessrechte*. Leipziger rechtswissenschaftliche Studien – Heft 3. Leipzig: Verlag von Theodor Weicher, 1922, pp. 78-81 e 83-86.

⁷² E esta *purificação* implica, de certo modo, a transmissão ao rei do *carisma*, da *força* necessárias ao exercício do seu elevado múnus. Existe, pois, uma simbiose entre o efeito purificador e fortificante da *unção*, na medida em que esta exprime a elevação daquele que a recebe ao estatuto de *sar mesarim*, de *rex iustitiae*. Não nos parece, pois, adequado, separar os dois referidos efeitos da *unção*, como faz Ernst Kutsch, que trata, em capítulos distintos, da *unção* «*als Reinigung*» e da *unção* «*als Mitteilung von Kraft, Macht, Ehre*». Cfr. *Salbung als Rechtsakt...*, cit., pp. 16-33 e 33-63.

⁷³ Neste sentido, lê-se no epílogo do Código de Hammurabi: «*Eu (sou) Hammurabi, o rei*

5. Perante tudo o que se acaba de dizer, não é difícil aproximar o «*sar misarim*» babilónico da imagem hebraica do *rei de justiça* messiânico. Com efeito, o *Ungido do Senhor*, o *Christus Domini* é expressamente definido como *rei de justiça*, ao ser considerado «*sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech*»⁷⁴. Efectivamente, este *Melchisedech* prefigura o *Messias de Deus*, o *Christus Domini* precisamente porque deve ser considerado, antes de mais, um *rei de justiça*. É isto mesmo que S. Paulo sublinha ao ver no original hebraico מלכי־צדק (*malki-sedeq*) o título messiânico de βασιλεὺς δικαιοσύνης», ou seja, *rei de justiça*⁷⁵.

Como se vê, a *unção* aparece directamente ligada à imagem do *rei de justiça*: ao ser *ungido* o novo soberano é *purificado*, ou seja, recebe a Graça de Deus que o predispõe à prática da *justiça*⁷⁶. Ora, como já sabemos, o conceito de *iustitia* está no centro da teologia hebraica precisamente porque exprime a submissão à Vontade de Javé: *justo* é todo aquele que observa a *Torah*, a *Lex Dei*. Nestes termos, aquilo que fundamenta a especial posição ocupada pelo *ungido*, pelo *christus Domini* no seio do Povo Eleito é, precisamente, a sua *submissão* à *Voluntas Dei*. Se se afastar da *Torah*, o soberano está a ser infiel à missão de *rex iustitiae* a que fora chamado através da *unctio*: ao negar, nessa medida, a sua dignidade

perfeito. Para com os cabeças-pretas, que Enlil me deu de presente e dos quais Marduk me deu o pastoreio, não fui negligente, nem deixei cair os braços: eu lhes procurei sempre lugares de paz, resolvi dificuldades graves, fiz-lhes aparecer a luz». E, um pouco adiante, acrescenta: «Eu fiz os povos dos lugares habitarem em verdes prados, ninguém os atormentará. Os grandes deuses chamaram-me, eu sou o pastor salvador, cujo cetro é reto, minha sombra benéfica está estendida sobre minha cidade».

⁷⁴ Cfr. *Psalmus* 109 (110), 4.

⁷⁵ Cfr. *Epistola ad Hebraeos*, VII, 1-3. Sobre este ponto, veja-se, ainda, Melcisedek, in Franciscus Zorell, *Lexicon Graecum Novi Testamenti*. Editio quinta. Roma: Editrice Pontificio Instituto Biblico, 1999, col. 813.

⁷⁶ Neste sentido, escreve Louis Isaac Rabinowitz, *King, Kingship*, in *Encyclopaedia Judaica*, vol. 10. Jerusalem: The Macmillan Company, 1971, col. 1013: «(...) the king was anointed with oil by a priest and / or a prophet and thereby became the reigning monarch, YHWH [Javé]'s Anointed (Meshi'ah YHWH). The anointment, which represented the change in status as well as the sanctification and appointment to the post, was a sacral act, not confined to kings. The anointing of kings is mentioned in the descriptions of the coronations of Solomon and Joash, as well as David (II Sam. 5:1 ff.) and Jehoahaz (II Kings 23:30). The sacral character of the anointment is seen in the stories of the secret anointing of the future kings Saul (I Sam. 9:1 ff.) and David (I Sam. 16:13). They were, according to these stories, secretly anointed by Samuel and were immediately inspired by the spirit of God. The anointment bestowed upon the king the status "YHWH's anointed", the ruler chosen by YHWH». E, mais adiante, acrescenta (cols. 1016-1017): «One of the chief traits of the king in the biblical view is his capacity to judge justly. The list of David's ministers opens with the words "...and David executed justice and righteousness unto all his people (II Sam. 8:15)». Conclui, pois, este Autor: «This is clearly an essential element of the monarchical concept. The king is the supreme judge in the land, and the people come to him in search of justice».

de *ungido do Senhor* está, por isso mesmo, a renunciar à realeza⁷⁷. Sem *unção*, sem fidelidade ao profundo significado teológico deste rito não é, pois, possível conceber um poder legítimo, uma *realeza* verdadeira e própria. Compreende-se, por isso, que o citado *Psalmus* 109 (110) fosse cantado durante a cerimónia de investidura, de *unção* dos reis de Israel, juntamente, por exemplo, com o *Psalmus* 100 (101)⁷⁸.

Ora se o rei enquanto *ungido do Senhor* deve, antes de mais, fazer reinar a *justiça* e se esta se identifica com a submissão à *Voluntas Dei* então temos, forçosamente, de tirar a seguinte conclusão: o poder real, a realeza existe, em último termo, para cumprir um desígnio de natureza teológica, para realizar, no plano temporal, a Vontade de Javé. O sentido profundo do que se acaba de dizer só pode, porém, ser adequadamente compreendido se, uma vez mais, tivermos em conta que os intérpretes por excelência da *Voluntas Dei* são os sacerdotes e profetas. Deste modo, se a legitimidade do poder real depende, como vimos, da sua submissão à *Torah*, à Vontade de Javé então é evidente que essa legitimidade acaba por ser *transmitida* ao *rex* através dos sacerdotes e profetas. É esta realidade teológico-política que, precisamente, ganha expressão sensível através da *unctio regis*. A estrutura central do rito não podia, pois, deixar de consistir na administração ao rei *por parte de sacerdotes e profetas* da *unção* purificadora. Ou seja, a submissão à *Voluntas Dei* – e, por conseguinte, a legitimidade do poder real – não se pode conceber sem submissão, sem respeito pela primazia de sacerdotes e profetas numa sociedade que, como

⁷⁷ Neste sentido, veja-se Pierre Debergé, *Enquête sur le Pouvoir. Approche biblique et théologique*. Montrouge: Nouvelle Cité, 1997, p. 23-25. Escreve este Autor (p. 23): «Très vite s'imposa, en effet, l'importance capitale du choix de Dieu: car si ce choix faisait du roi biblique un élu de Dieu (IS 9,16), cette élection exigeait du roi qu'il exerce son pouvoir dans la fidélité à la royauté divine. D'où l'insistance sur le fait que, proclamé «roi» par le peuple (IS 11,15), Saül, le premier roi d'Israël, avait d'abord été oint par YHWH (IS 10,1)». Na p. 24, diz: «(...) en Israël la légitimité d'un roi vient de sa désignation par YHWH (...)». Mais abaixo, continua: «De manière générale, un rite manifeste l'importance de ce choix premier de Dieu: l'onction». E explica: «En effet, à travers le rite de l'onction et l'affirmation que le roi n'est que fils adoptif de YHWH, la tradition biblique s'efforcera toujours de rappeler que le roi d'Israël n'existe que par rapport à YHWH dont il doit rendre visible la royauté et le dessein de salut sur le monde». Nesta linha, acrescenta (p. 25): «Enfin, parce qu'elle rappelle la mainmise de YHWH sur le roi et signifie que le roi reçoit son pouvoir de la force même de Dieu, l'onction, qui est une «concession de pouvoir», soumet le roi à la loi de Dieu (Dt. 17,14)». Finalmente, com toda a clareza, conclui: «(...) le roi doit être le reflet de la justice de Dieu, le défenseur de ceux qui sont sans défense, et l'on comprendra qu'il ait pour mission d'assurer la justice en n'oubliant jamais son rôle de «protecteur attitré du pauvre, de la veuve, de l'orphelin et de l'opprimé».

⁷⁸ Veja-se, no entanto, a opinião de Louis Isaac Rabinowitz, *op cit.*, col. 1014.

dissemos, se define, antes de, mais, em termos teológicos. É aqui, exactamente, que se verifica o ponto de contacto profundo entre a tradição hebraica e a mundividência cristã de raiz agostiniana em que assenta o pensamento de S. Gregório Magno acerca do papel dos *reges*, do poder temporal numa *christiana societas*. Com efeito, a tendência para situar a compreensão da *iustitia* no plano teológico está patente no pensamento de Santo Agostinho⁷⁹. É, precisamente, atendendo à densidade teológica deste conceito – praticar a *justiça*, ser *justo* significa, antes de mais, submeter-se à *Lex Christi* – que, para Santo Agostinho, a autoridade temporal legítima, a realza verdadeira e própria só existe se assumir a vocação profunda de realizar a *Voluntas Dei*, a *Lex Christi*. É a esta luz que, em último termo, se tem de interpretar a famosa frase de Santo Agostinho: «*Remota itaque iustitia, quid sunt regna, nisi magna latrocinia?*»⁸⁰. Como se vê, o Santo Bispo de Hipona acaba aqui por recuperar a imagem hebraica do «*rex iustitiae*», o mesmo é dizer, do *christus Domini*. Só assim é possível entender o sentido profundo da *unctio regis* no *Orbis Christianus*⁸¹.

6. Mas repare-se que esta visão da *societas christiana* se baseia, precisamente, na *diferente dignidade* da *societas fidelium* e da *societas politica*. Este aspecto é muito importante, pois é através dele que podemos compreender o fundamento e o sentido profundo da *iurisdictio divisa* na

⁷⁹ Cfr. *De Civitate Dei*, XIX, 23, CSEL, cit., p. 418. A *iustitia* enquanto condição indispensável à existência de toda e qualquer comunidade política aparece aí claramente identificada com a submissão da *civitas* à *Lex Dei*: o Estado, a *res publica* identifica-se com a *societas fidelium* organizada politicamente. Escreve, com efeito, Santo Agostinho: «*Quapropter ubi non est ista iustitia, ut secundum suam gratiam civitati oboedienti Deus imperet unus et sumus, ne cuiquam sacrificet nisi tantum sibi, et per hoc in omnibus hominibus ad eandem civitatem pertinentibus adque oboedientibus Deo animus etiam corpori adque ratio iustis ordine legitimo fideliter imperet; ut, quem ad modum iustus unus, ita coetus populusque iustorum vivat ex fide, quae operatur per dilectionem, qua homo diligit Deum, sicut diligendus est Deus, et proximum sicut semet ipsum, — ubi ergo non est ista iustitia, profecto non est coetus hominum iuris consensu et utilitatis communione sociatus*». E conclui: «*Quod si non est, utique populus non est, si vera est haec populi definitio. Ergo nec res publica est, quia res populi non est, ubi ipse populus non est*». Um pouco mais adiante, acrescenta (pp. 419-420): «*Generaliter quippe civitas in piorum, cui non imperat Deus oboedienti sibi (...) caret iustitiae veritate*».

⁸⁰ Cfr. *De Civitate Dei*, IV, 4, ed. Emanuel Hoffmann, CSEL, vol. XXXX (sect. V, pars 1 – libri I-XIII). Praeae / Vindobonae / Lipsiae: Academia Litterarum Caesarea Vindobonensis, 1899, p. 166.

⁸¹ Sobre este ponto, veja-se Sophie Lafont, *RHD*, cit., p. 493. Esta Autora, aliás, já antes intuira a importância do testemunho das fontes cuneiformes e bíblicas na compreensão do papel do *rex christianus* na Cristandade Ocidental. Afirma, com efeito, Sophie Lafont (*op. cit.*, p. 473): «*Le roi, choisi par les dieux, reçoit l'onction et rend la justice. Le souverain amorrite apparaît ainsi très proche de figures familières de notre Occident médiéval. L'aspect sacré de la fonction royale n'est donc plus une exclusivité biblique. Quant à la justice, elle délimite les attributions du prince, dont la mission est de faire régner sur terre l'ordre divin*».

Cristandade Ocidental. Com efeito, a distinção entre o poder espiritual e o poder temporal, entre a *auctoritas sacrata pontificum* e a *regalis potestas* não é senão uma consequência necessária da posição superior ocupada pela *societas fidelium* em relação à *societas politica* no *Orbis Christianus*. Se, como vimos, o fenómeno político é, antes de mais nada, expressão da fragilidade, da natureza pecaminosa dos homens, então os soberanos deste mundo são, *ipso facto*, instrumentos do mal e do pecado. Para poderem ser instrumentos do bem, para *serem salvos* os *reges*, a *societas politica* tem de ser *integrada* na *societas fidelium*, na *Ecclesia*. Ou seja, o poder secular, os *reges* têm de se submeter à orientação do poder espiritual, da *auctoritas sacrata pontificum* para se legitimarem. Nestes termos, negar a *iurisdictio divisa* significa, precisamente, negar a *hierarquia de dignidade* em que se baseia a *christiana societas*. E isto porque ao confundir-se o espiritual e o temporal se está, forçosamente, a amesquinhar o poder espiritual, a *auctoritas sacrata pontificum*, negando o *gravius pondus* que, no *Orbis Christianus*, deve caber ao *ordo sacerdotalis*. Se a Igreja, *societas fidelium*, precede e dá sentido à *societas politica* então os detentores do poder espiritual, os *Dei antistites* têm por missão *orientar* os titulares do poder temporal, os *reges* por forma a garantir que a autoridade política é exercida de acordo com os *praecepta christiana*. Este dever de orientar os *reges* que impende sobre os membros do *ordo sacerdotalis* justifica-se porque estes, enquanto sacerdotes, estão mais próximos das fontes teológicas da identidade cristã, fundamento da *christiana societas*. Nestes termos, a subsistência do *Orbis Christianus* depende disto: os *Dei antistites* só podem levar a bom termo a missão de orientar os *reges* se agirem como tais, ou seja, se exercerem a sua autoridade segundo critérios puramente espirituais. No momento em que a sua acção se deixar contaminar por critérios puramente temporais – passando para segundo plano, nessa medida, o fim supremo e último da *salus animarum* – a justificação do *gravius pondus sacerdotum* desaparece. Se se comportam como os «*potentes huius saeculi*» os *antistites* estão a renunciar à *dignitas* sacerdotal, estão a admitir que mais do que *orientar* os outros devem, isso sim, *ser orientados*. Em suma, da defesa da *iurisdictio divisa* depende, em último termo, a legitimidade, numa *christiana societas*, do *gravius pondus sacerdotum*. Ora se a legitimidade do poder real – como várias vezes se disse – já só era pensável em termos teológicos e se a *unção*, como procurámos demonstrar, exprimia liturgicamente essa legitimidade, então é evidente que o poder de administrar a *unctio regis* pertencia, em exclusivo, aos *Dei antistites* enquanto intérpretes autênticos da *Voluntas Dei*. Perante isto compreende-se

imediatamente que a *unctio regis* não pode deixar de constituir uma manifestação litúrgica do *gravius pondus sacerdotum*. Estamos aqui perante a materialização da imagem gregoriana do *rex christianus* que – quer quanto à origem, quer quanto ao exercício – alicerça a sua autoridade na *Voluntas Dei* e, nessa medida, depende da *auctoritas sacrata pontificum*: são os *antistites* que *transmitem* ao rei o poder *legítimo* através da *ordinatio regis* e que acompanham e *julgam* o uso que o soberano faz desse poder, esclarecendo-o, através das suas *admonitiones*, acerca das exigências que a condição de *rex christianus* lhe impõe.

Nestes termos, é evidente que o sentido primacial da *unctio regis* não passa pelo reconhecimento ao *rex christianus* de poderes sacerdotais. Criado por via eclesiástica a partir de modelos veterotestamentários, este rito *pressupõe* o princípio da *iurisdictio divisa*, ou seja, os assuntos de índole espiritual inserem-se na esfera de competência do *ordo sacerdotalis* e não podem ser tratados, enquanto tais, pelo poder temporal, pelos *reges*. Além disso, o princípio do *gravius pondus sacerdotum* vem, como vimos, reforçar esta conclusão, pois se os *Dei antistites*, numa *christiana societas*, gozam, no quadro da *iurisdictio divisa*, de um *gravius pondus* que se projecta *in temporalibus*, isto significa que, por maioria de razão, os soberanos temporais não podem concorrer, *in spiritualibus*, com o *ordo sacerdotalis*. Admiti-lo seria destruir a *hierarquia* de dignidade em que se fundamenta a *christiana societas* e tornar impossível aceitar-se a *unctio regis* enquanto veículo de transmissão ao *rex* do poder *legítimo*.

Há, no entanto, quem não veja as coisas da mesma maneira. É o caso de María Valverde Castro que, recentemente, estudou a monarquia visigótica. Não podemos concordar com muitas das suas afirmações⁸². É evidente que a pessoa do rei, ao receber a *unção*, assumia um carácter sagrado – na linha da tradição veterotestamentária, como vimos – e, nessa medida, assumia uma posição superior em relação ao *populus* e, muito

⁸² Cfr. María R. Valverde Castro, *Ideología, simbolismo, y ejercicio del poder real en la monarquía visigoda: un proceso de cambio*. Acta Salmanticensia, Estudios Históricos & Geográficos 110. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2000, pp. 205-206. A dada altura, escreve: «Dado que la unción, por tratarse de un sacramento, debía ser administrada por un representante del clero, algunos autores han visto en este acto religioso una expresión ritual de la supremacía de los sacerdotes frente al príncipe. Pero, lejos de considerar que la unción sea un indicio de que la institución monárquica ha quedado subordinada a la Iglesia, nosotros consideramos que la unción no hizo sino reforzar la autoridad del soberano. El ungimiento confería simbólicamente al monarca el carácter sagrado que poseía según los postulados teocráticos, alcanzando así un status superior al del resto de los nobles del reino, y al dejar de ser un personaje meramente civil, quedaba facultado para intervenir también en asuntos eclesiásticos, lo que, en cierta medida, lo situaba por encima de la misma Iglesia».

especialmente, em relação à aristocracia. Ninguém duvida, pois, que a recuperação, por via eclesiástica, da unção bíblica procurava dar, por assim dizer, visibilidade litúrgica ao profundo significado teológico-político da posição ocupada pelo *rex christianus*, pelo rei *legítimo* e, por essa via, combater o *morbus gothorum*, as constantes revoltas e conspirações contra os reis que habitualmente agitavam a vida política visigoda⁸³. Contudo, aquilo que importa sublinhar é que essa posição de privilégio assumida pelo rei se deve, antes de mais nada, à Igreja, à *auctoritas sacrata pontificum*. É precisamente porque a unção é um monopólio clerical – como a própria Autora reconhece, aliás⁸⁴ – que o reforço da autoridade real por ela veiculada depende de uma intervenção dos *Dei antistites*. Em último termo, a própria consolidação do trono em relação à poderosa influência da aristocracia, dos grandes do reino depende da legitimidade reconhecida ao monarca pelos *sacerdotes* através da unção. Ou seja, o próprio *status* superior do rei em relação à nobreza garantido pela *unctio regis* de que nos fala esta Autora implica, por si mesmo, a existência de uma *hierarquia* de dignidades entre o *rex christianus* e os *Dei antistites*, entre a *regalis potestas* e a *auctoritas sacrata pontificum*⁸⁵. Só assim é possível entender a razão que leva Sisenando, senhor *de facto* do poder real desde 631, a assumir diante do referido IV Concílio de Toledo (reunido em 633) uma postura de humilde impetrante: o rei bem sabia, como já tivemos ocasião de sublinhar, que só os *Dei antistites*, os padres conciliares podiam *legitimar* a sua subida ao trono, podiam, com a sua *auctoritas sacrata*, transformar um usurpador num soberano *legítimo*, num verdadeiro *rex christianus*⁸⁶. Não compreendemos, portanto, como é possível

⁸³ Sobre este ponto, ver Michael McCormick, *Eternal Victory: Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium and the Early Medieval West*. Cambridge: Cambridge University Press / Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1999, pp. 315-323.

⁸⁴ Ver María R. Valverde Castro, *op. cit.*, p. 205, nota 116: «(...) la unción fue, por su misma naturaleza, un monopolio clerical».

⁸⁵ Neste sentido, escreve Abilio Barbero de Aguilera, *La sociedad visigoda y su entorno histórico*, cit., pp. 55-56: «Un nuevo rito, el de la unción real, sancionaba en la práctica toda esta teoría político-religiosa. La unción era recibida por el monarca recién elegido de manos de un obispo que representaba a la Iglesia». E, logo a seguir, afirma lapidariamente: «Se expresaba así, de forma ritual, la supremacía de los sacerdotes sobre el príncipe, conforme al pensamiento de Gelasio e Isidoro de Sevilla».

⁸⁶ Cfr. *Concilium Toletanum Quartum*, ed. J.- P. Migne, PL, tomo 84, cols. 363-364. Com efeito, diz o preâmbulo, referindo-se à convocação do Concílio por parte de Sisenando: «Hic quippe dum in basilica beatissimae et sanctae martyris Leocadiae omnium nostrum pariter jam coetus adesset, tali pro merito fidei suae cum magnificentissimis et nobilissimis viris ingressus primum coram sacerdotibus Dei humo prostratus cum lacrymis et gemitibus pro se [o rei Sisenando] interveniendum Deo postulavit (...)».

dizer-se que o rei, depois de ver legitimado o seu poder através da unção eclesiástica, passava a situar-se acima da Igreja. E isto tanto mais que a referida Autora sublinha, judiciosamente, a atitude humilde de Sisenando perante os padres conciliares, patente, como se viu, no citado preâmbulo do IV Concílio de Toledo ⁸⁷.

Além disso, a unção – como já procurámos esclarecer – não confere ao rei o carisma sacerdotal, pelo que este, de harmonia com o exposto, não goza de qualquer legitimidade para intervir *in spiritualibus*. A unção limita-se, isso sim, a transformar o soberano num *rex christianus*, mas sem colocar em causa a sua pertença ao *ordo laicalis*. E isto claramente na linha da tradição hebraica, em que o carácter sagrado do *christus Domini* não punha em causa a fisionomia secular, mundana do rei que, por isso mesmo, se mantinha numa posição subalterna em relação aos *profetas*, intérpretes por excelência da *Voluntas Dei*. Ora, como já vimos, se a legitimidade do poder secular já só era pensável no plano teológico então um dos principais deveres do soberano enquanto *rector christianus* era, como não podia deixar de ser, contribuir, nos limites da sua vocação, para o fim supremo e último da *salus animarum*. Mas dizer-se que o monarca é, na qualidade de *rex christianus*, co-responsável pelo destino eterno dos seus súbditos, que deve, nessa medida, *proteger* a Igreja é muito diferente de se dizer que o rei exercia *poderes eclesiásticos* verdadeiros e próprios. Ou seja, uma coisa é sublinhar o relevo espiritual que o exercício do poder régio indiscutivelmente assumia na *christiana societas* e, por essa via, na vida da *Ecclesia*; outra, muito diversa, é afirmar que o rei, *christus Domini*, exercia o poder espiritual, o poder eclesiástico. O pensamento de Santo Isidoro de Sevilha – que, como se sabe, presidiu ao IV Concílio de Toledo – confirma o que se acaba de dizer ⁸⁸. Deste modo – e isto é que

⁸⁷ Veja-se, com efeito, María R. Valverde Castro, *op. cit.*, p. 207: «Sisenando se presentó ante el IV Concilio de Toledo humo prostratus cum lacrymis et gemitibus pro se interveniendum Deo postulavit (...), donde quizá pueda descubrirse una súplica del rey a los obispos para que sancionaran y legitimaran su gobierno».

⁸⁸ Cfr. Santo Isidoro de Sevilha, *Sententiarum Libri Tres*, lib. III, cap. LI, 4-6, ed. J.-P. Migne, *PL*, tomo 83, cols. 723-724: «*Principes saeculi nonnunquam intra Ecclesiam potestatis adeptae culmina tenent, ut per eandem potestatem disciplinam ecclesiasticam muniant. Caeterum intra Ecclesiam potestates necessariae non essent, nisi ut, quod non praevaleret sacerdos efficere per doctrinae sermonem, potestas hoc imperet per disciplinae terrorem*». E continua: «*Saepe per regnum terrenum coeleste regnum proficit, ut qui intra Ecclesiam positi contra fidem et disciplinam Ecclesiae agunt, rigore principum conterantur; ipsamque disciplinam, quam Ecclesiae humilitas exercere non praevaleret, cervicibus superbiorum potestas principalis imponat; et ut venerationem mereatur, virtute potestatis impertiat*». Conclui, por fim, com toda a clareza: «*Cognoscant principes saeculi Deo debere se rationem reddere propter Ecclesiam, quam a Christo tuendam suscipiunt. Nam*

interessa sublinhar – quando o rei se preocupava com questões do foro eclesiástico, quando tomava a iniciativa de convocar concílios onde, antes de mais, eram tratados problemas espirituais, fazia-o não com a consciência de se substituir aos *Dei antistites*, mas sim de os *ajudar*, com os meios que a Divina Providência lhe confiou, a velar pela *salus animarum* dos seus súbditos: é disto, é do empenho posto no cumprimento da sua missão de *Defensor Ecclesiae* que o *rex christianus* terá, um dia, de prestar contas diante de Deus. O modelo da monarquia davídica ⁸⁹ vai, deste modo, ser expressamente utilizado para moldar a imagem do *rex christianus*, do *rex iustitiae* que, cultivando a *humilitas cordis*, faz da *Voluntas Dei* o critério supremo da sua acção política ^{90 91}. Como se vê, o dever do rei e dos súbditos se submeterem às *leges* aparece como um dever de *justiça* imposto pelos «*iussa celestia*». Ou seja, a *iustitia* exprime, precisamente,

sive augeatur per fideles principes, sive solvatur, ille ab eis rationem exiget, qui eorum potestati suam Ecclesiam creditur.

⁸⁹ Cfr. Santo Isidoro de Sevilha, *Sententiarum Libri Tres*, lib. III, cap. XLIX, 1-4, in J.-P. Migne, *PL*, tomo 83, cols. 720-721: «*Qui recte utitur regni potestate, ita se praestare omnibus debet, ut quanto magis honoris celsitudine claret, tanto semetipsum mente humiliet, proponens sibi exemplum humilitatis David, qui desuis meritis non tumuit, sed humiliter sese dejiciens, dixit: Vilis incedam, et vilior apparebo ante Deum, qui elegit me (II Reg. VI, 22)*». E continua: «*Qui recte utitur regni potestate formam iustitiae factis magis quam verbis instituit. Iste nulla prosperitate erigitur, nulla adversitate turbatur; non innititur propriis viribus, nec a Domino recedit cor ejus; regni fastigio humili praesidet animo; non eum delectat iniquitas, non inflamat cupiditas; (...)*». Mais adiante, acrescenta: «*Prodesse ergo debet populis principatus, non nocere; nec dominando premere, sed descendendo consulere, ut vere sit utile hoc potestatis insigne, et dono Dei pro tutione utantur membrorum Christi. Membra quippe Christi fideles sunt populi, quos dum ea potestate, quam accipiunt, optime regunt, bonam utique vicissitudinem Deo largitori restitunt*». Por fim, conclui: «*Bonus rex facilius ad justitiam a delicto regreditur quam de justitia ad delictum transfertur, ut noveris hic esse casum, illic propositum. In proposito ejus esse debet nunquam egredi a veritate. Quod si casu titubare contigerit, mox resurgere*».

⁹⁰ Cfr. Código Visigótico, II, 1, 2 (versão ervigiana), in *MGH, Leges Nationum Germanicarum*, tomo I – *Leges Visigothorum*, ed. Karolus Zeumer, Hannoverae / Lipsiae, 1902, p. 46: «*Omnipotens rerum dominus et conditor unus, providens commoda humane salutis, discere iustitiam habitatores terre, sacre legis sacris decenter imperabit oraculis. Et quia solius tam immense divinitatis imperiis hec cordibus imprimuntur humanis, convenit omnium terrenorum quamvis excellentissimas potestates illi colla submittere mentis, cui etiam militie celestis famulatur dignitas servitutis. Quapropter si obediendum est Deo, diligenda est iustitia; que si fuerit dilecta, erit instanter operandum in illa, quam quisque tunc verius et ardentius diligit, cum unius equitatis sententia cum proximo semetipsum adstringit. Gratanter ergo iussa celestia amplectentes, damus modestas simul nobis et subditis leges, quibus ita et nostri culminis clementia et succedentium regum nobitas adfutura una cum regimonia nostri generali multitudine universa obedire decernitur hac parere iubetur, ut nullis factionibus a custodia legum, que incitur subditis, sese alienam reddat cuiuslibet persona vel potentia dignitatis, quatenus subiectos ad reverentiam legis inpellat necessitas, principis voluntas*».

⁹¹ Neste sentido, veja-se Arnold Angenendt, *Das Frühmittelalter...*, cit., pp. 166-167. Como conclui lapidarmente este Autor: «*Der König steht immer nur in der Kirche, niemals über ihr*».

a obediência devida à *Voluntas Dei*. Sem referência a Deus, as exigências impostas pela justiça, deixam, em último termo, de ter sentido. O rei tem, apenas, de se submeter ao *divinitatis imperium* e aprender (*discere*) o sentido verdadeiro da *iustitia* que lhe é revelado por Deus ⁹².

⁹² Importa, com efeito, referir um aspecto muito importante que prova até que ponto o conceito de justiça foi renovado pela teologia cristã. Com efeito, a cristianização da ideia de *iustitia* torna-se inseparável da *clementia*: a própria *iustitia*, em último termo, só se realiza plenamente na *miseriordia*. Neste sentido, ver Suzanne Teillet, *Des Goths à la nation gothique...*, cit., pp. 359-361. Antes de mais nada, escreve esta Autora (p. 359): «*La première vertu du souverain doit donc être la vertu de religion ou de soumission à Dieu. (...) Tenu de respecter les lois divines, le prince chrétien doit s'efforcer d'honorer Dieu, de faire resplendir la vraie foi (...)*». Mais adiante, acrescenta: «*C'est également dans la mesure où le prince observe fidèlement ses devoirs religieux, qu'il peut régner avec justice et, par conséquent, être un roi digne de ce nom*». Nestes termos, Suzanne Teillet não hesita em afirmar: «*(...) le roi doit aussi pratiquer une certaine ascèse, qui lui permette d'acquérir les trois autres vertus royales essentielles: la clémence, qu'il doit concilier avec la justice, et l'humilité*». E esclarece (p. 360): «*(...) ce qui est original chez Grégoire [S. Gregório Magno], et chez les écrivains wisigothiques qui s'inspirent de lui, c'est que cette vertu est toujours considérée en relation avec celle qui lui est apparemment opposée, la justice. (...) Pour Grégoire, comme jadis pour Ambroise [Santo Ambrósio] et pour Augustin [Santo Agostinho], et comme plus tard pour Isidore de Séville, il s'agit là de deux vertus complémentaires, également fondamentales pour le prince dans leur exercice simultané, chacune d'elles, pratiquée sans l'autre, risquant de dégénérer*». Ora isto só pode ser entendido no plano teológico, à luz da Revelação, isto é, se nos referirmos a Deus e à Sua Justiça. Na verdade, a *iustificatio*, a salvação dos homens é sempre uma manifestação da Graça, uma *iustitia* que não deixa nunca de ser *miseriordia* e que com ela se confunde no mistério da ação salvífica de Deus. E é, precisamente, esta *iustitia* inseparável da *clementia* que Santo Isidoro de Sevilha aconselha os *reges* a praticar, quando afirma (*op. cit.*, lib. III, cap. L, 3, col. 721): «*Reddere malum pro malo vicissitudo iustitiae est: sed qui clementiam addit iustitiae, non malum pro malo culpatis reddit, sed bonum pro malo offensis im ertit*». Mais adiante, acrescenta (*op. cit.*, lib. III, cap. LII, 4-5, col. 724): «*Omnis qui recte iudicat stateram in manu gestat, et in utroque penso iustitiam et misericordiam portat. Sed per iustitiam reddit peccati sententiam, per misericordiam peccantis temperat poenam, ut justo libramine quaedam per aequitatem corrigat, quaedam vero per miserationem indulgeat. Qui Dei iudicia oculis suis proponit, semper timens, tremensque in omni negotio reformidat, ne, de iustitiae tramite devians, cadat; et unde non justificatur, inde potius condemnetur*». Não é de admirar, à luz do exposto, que este passo de Santo Isidoro de Sevilha tenha sido recebido por Graciano no seu *Decretum*. Cfr. *Decretum*, D. XLV, c. 10, in *Corpus Iuris Canonici*, ed. Aemilius Friedberg. Vol. I. Graz: Akademische Druck – U. Verlagsanstalt, 1959, cols. 164-165. Para uma interessante análise teológico-jurídica deste problema, cfr. Edouard Hamel, *La miséricorde, une sorte de justice supérieure?*, in *In libertatem vocati estis (Gal 5, 13)*. *Miscellanea Bernhard Häring expleto sexagesimo quinto aetatis anno a collegis et ex-alumnis in donum natalitium oblata*, curantibus H. Boelaars et R. Tremblay, Studia Moralia XV, Roma: Academia Alfonsiana, 1977, pp. 585-598. Veja-se, ainda, Oliver O'Donovan, *Law, Moderation and Forgiveness, Gregorianum*, vol. 82, fasc. 4 – 2001, pp. 625-636. Partindo da análise de uma carta enviada por Santo Agostinho ao governador Macedonius (*Epistula* 153, do ano 414), em que se defende a intercessão pelos condenados praticada pelos bispos cristãos, escreve este Autor (p. 625): «*The argument for forgiveness in the public realm treats the work of public justice as essentially caught up in the church's mission of reconciliation and redemption*». Mais adiante, reconhece, lapidarmente, a densidade teológica do conceito cristão de justiça, inseparável da *miseriordia* (p. 629): «*God's decisive act of justice was a constitutive act: "just" by virtue of the justice it brought about*

4. Conclusão

1. A grande conclusão que tiramos do nosso trabalho prende-se com a importância do pensamento hebraico na compreensão da teologia política cristã transmitida à Idade Média. Aqui, como noutros domínios, o brocardo «*ex Oriente lux*» faz, uma vez mais, pleno sentido. Trata-se de um aspecto muitas vezes negligenciado pelos autores que se ocupam do pensamento político cristão, apesar do cuidado e atenção que indiscutivelmente merece ⁹³. E isto, antes de mais, porque exige uma abordagem interdisciplinar que poucos estão em condições de empreender, pelo menos com critérios rigorosamente científicos. Apesar de todas estas limitações, entendemos dever debruçar-nos – na medida das nossas possibilidades – sobre esta problemática. Não é, com efeito, possível compreender a essência do pensamento político cristão se esquecermos que toda a reflexão cristã sobre o fenómeno político parte de pressupostos teológicos. Ora o sentido profundo da teologia cristã não pode ser entendido senão no quadro global da Revelação, tal como consta da *Historia Salutis*. Dito por outras palavras: as concepções hebraicas e cristãs acerca do homem e do mundo acabam, em último termo, por se definir à luz de uma mesma identidade teológica. E é, precisamente, com base nessas categorias teológicas que o fenómeno político vai ser compreendido.

no solely by its response to obligation, and it took form as an act of forgiveness». E acrescenta: «*(...) a Christian understanding of justice is incompatible with one that defines it solely in terms of discharging obligations*». Por fim, conclui (p. 635): «*(...) we cannot proceed as though human judgement lay outside the reach of redemption, impenetrably walled off from the grace of God. Even this activity is exposed to the mission of the church, to the word of the Gospel and to the transforming power of the Holy Spirit. We may and should look for an echo of redemption in the work of civil justice, too, as the ordinary practices of public judgment are themselves touched by the demand for renunciation. They, too, must resign their judgment to God's in accepting the lacunae that their accomplishments betray; but as they do so, they are permitted to reflect the unity of truth and grace which we discern in God's deed of justification*». Não se podia ser mais claro e incisivo.

⁹³ Neste sentido, reconhece Jean Touchard, *Histoire des Idées Politiques*. Tome I – *Des origines au XVIII^e siècle*. Paris: PUF, 2001, p. 117: «*La pensée hébraïque présente une importance sans rapport avec les brèves indications contenues dans ce chapitre [refere-se ao capítulo intitulado «La pensée politique du christianisme jusqu'à saint Augustin»]. Non seulement elle marque d'une façon évidente les Evangiles ainsi que l'oeuvre de saint Paul, mais elle exerce une influence directe sur certaines conceptions de la chrétienté et de l'Empire au Moyen Age*». A observação entre parênteses retos e o sublinhado são nossos. Apraz-nos, contudo, registar que esta tendência para dar pouco relevo à tradição hebraica nas obras gerais sobre o pensamento político ocidental parece estar a alterar-se. Veja-se, por exemplo, a importante obra de Philippe Nemo, *Histoire des Idées Politiques dans l'Antiquité et au Moyen Age*. Paris: PUF, 1998. Com efeito, a parte deste livro dedicada ao Ocidente Cristão inicia-se, significativamente, com um longo capítulo – estende-se da p. 449 à p. 520 – dedicado às «*idées «politiques» de la Bible*», cobrindo o Antigo e o Novo Testamento.

Um dos aspectos mais importantes do contributo semítico para a compreensão da teologia política cristã prende-se, precisamente, com o conceito de *iustitia*. Como tivemos ocasião de referir, no centro da teologia judaica está o reconhecimento de Javé como o único Deus verdadeiro e a consequente submissão à Sua Vontade. O pecado maior que o homem pode cometer é, por isso, a *idolatria*, pois sem aceitação do Deus Vivo não é possível acatar os Seus preceitos; e sem respeito pela *Lex Dei* não existe salvação. Ora a *justiça* exprime, exactamente, o respeito pela *Voluntas Dei*: *justos* são aqueles que observam, na sua vida, a Vontade de Deus, tal como aparece revelada na *Torah*, na *Lex Dei*. A densidade teológica do conceito hebraico de *justiça* foi recebido pela tradição cristã. Quer isto dizer, portanto, que a *iustitia* passa a perspectivar-se, em primeiro lugar, à luz da vida sobrenatural do homem e suas exigências. Ou seja, sem referência a Deus deixa, em rigor, de ser possível conceber uma justiça verdadeira e própria. Atendendo à centralidade do conceito de justiça na teologia hebraica, não admira que o Messias de Deus, o *Christus Dominus* se defina, precisamente, como o *Rex Iustitiae* por excelência. Enquanto *Ungido do Senhor*, o Messias é chamado a redimir a Humanidade através de uma obediência completa e absoluta à *Voluntas Dei*. Pertencendo à dinastia davídica, o Messias realiza em plenitude o plano salvífico de Deus, a *Historia Salutis* iniciada com os profetas, *voces Dei*. Ao administrarem a *unctio* aos reis de Israel, os profetas dão à realeza um sentido claramente providencial: a sua missão traduz-se, uma vez mais, no cumprimento da *Voluntas Dei*. Ou seja, o rei, enquanto *ungido do Senhor*, deve assumir-se, antes de mais, como um *rex iustitiae*. Não custa, pois, perceber a importância que o rito da *unctio regis* vai alcançar na Idade Média Ocidental. Por um lado, a *unção* afirma, nitidamente, a *origem divina* do poder real ao mesmo tempo que sublinha as condições de que depende a sua legitimidade: o soberano só pode ser considerado legítimo se se converter num *instrumentum Dei*, se procurar, em primeiro lugar, a *salus animarum* dos seus súbditos. Mas, por outro lado, a *unção*, uma vez que é administrada apenas pelos *antistites* – herdeiros do carisma profético na interpretação da *Voluntas Dei* – afirma, igualmente, o princípio da *iurisdictio divisa*, indissociável do *gravius pondus* reconhecido ao *ordo sacerdotalis*. Pois se a missão do rei, nos termos expostos, só pode ser compreendida à luz da Fé, a verdade é que o soberano, enquanto tal, depende, nessa medida, da *auctoritas sacrata pontificum*. Dito de outra maneira: o relevo espiritual que indiscutivelmente assume, para os súbditos, o exercício do poder real, o comportamento do

rei⁹⁴ não faz dele o primeiro intérprete da *Voluntas Dei* no seio da *christiana societas*. Não. Antes sublinha, precisamente, que sem o carisma dos *sacerdotes* o rei nunca entenderá a essência do seu múnus nem conseguirá, por isso, cumprir a vocação de *rex iustitiae* de que depende a sua legitimidade enquanto soberano. Ou seja, o rei, apesar de responsável pela *salus animarum* dos seus súbditos, continua a ser um chefe temporal: o seu múnus não se confunde nem, muito menos, se substitui ao dos *Dei antistites*. Mas como a sua missão, em último termo, só adquire pleno sentido no plano espiritual, o rei apenas pode realizar plenamente a sua vocação de *rex christianus*, de *rex iustitiae* se reconhecer o *gravius pondus sacerdotum*, se aceitar a orientação daqueles que receberam, *iure divino*, o carisma para interpretar, em cada momento histórico, a *Voluntas Dei*. A *unctio regis*, recebida da tradição hebraica, acaba, como se vê, por dar expressão litúrgica aos princípios básicos da teologia política cristã. Daí que o rito assuma, no Ocidente, lugar central no processo de investidura e legitimação dos reis^{95 96}.

CARLOS SARDINHA

Assistente da Faculdade de Direito da Universidade Católica Portuguesa (Lisboa)
Mestre em Direito (Ciências Histórico-Jurídicas)

⁹⁴ Cfr. Santo Isidoro de Sevilha, *Sententiarum Libri Tres*, lib. III, cap. L, 6, ed. J.- P. Migne, PL, tomo 83, col. 722: «*Reges vitam subditorum facile exemplis suis vel aedificant, vel subvertunt, ideoque principem non oportet delinquere, ne formam peccandi faciat peccati ejus impunita licentia. Nam rex qui ruit in vitii cito viam ostendit erroris, sicut legitur de Jeroboam, qui peccavit et peccare fecit Israel (Eccli. XLVII, 29). Illi namque ascribitur, quidquid exemplo ejus a subditis perpetratur*». Já, aliás, no Cap. XLVIII, 7 (*op. cit.*, col. 719) se afirmara: «*Reges a recte agendo vocati sunt, ideoque recte faciendo regis nomen tenetur, peccando amittitur*». E, um pouco mais adiante, conclui lapidariamente: «*Recte enim illi reges vocantur, qui tam semetipsos, quam subjectos, bene regendo modificare noverunt*».

⁹⁵ Veja-se, por exemplo, *Concilium Toletanum Duodecimum*, ed. J.- P. Migne, PL, tomo 84, col. 471. Diz o Cãnone I: «*Etenim sub qua pace vel ordine serenissimus Ervigius princeps regni conscenderit culmen, regnandique per sacrosanctam unctionem suscepit potestatem*» E, um pouco mais adiante, diz-se de forma lapidar: «*(...) ut qui ante tempora in occultis Dei iudicis praescitus est regnaturus, nunc manifesto in tempore generaliter omnium sacerdotum habeatur definitionibus consecratus (...)* Unde, his praecognitis atque praescitis, serviendum est sub Deo coeli praedicto principi nostro Ervigio regi cum pia devotione, obsequendum etiam promptissima voluntate, agendum et intendendum quidquid ejus saluti proficiat, quidquid genti vel utilitatibus patriae suae consulat: *unde non erit jam deinceps aut ab anathematis sententia alienus, aut a divinae animadversionis ultione securus, quisquis superbe contra salutem ejus deinceps aut erexerit vocem aut commoverit caedam aut quamcunque exquisierit laedendi occasionem*». Não podemos, portanto, deixar de concordar com Michel Zimmermann quando, ao interpretar este passo, observa: «*Comme interprète de la volonté divine, l'Église confisque la procédure de légitimation*». Cfr. *Les Sacres des Rois Wisigoths*. In *Clovis: histoire et mémoire. Le baptême de Clovis, son écho à travers l'histoire*. Sous la direction de Michel Ruche. Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1997, p. 25.