

humanitas

Vol. XXIX-XXX

IMPrensa DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
INSTITUTO DE ESTUDOS CLÁSSICOS

HUMANITAS

VOLS. XXIX-XXX



COIMBRA

MCMLXXVII-MCMLXXVIII

O CRISTIANISMO E A ESCRAVATURA NO IMPÉRIO ROMANO *

INTRODUÇÃO

É um facto histórico que a partir dos fins do séc. I — quando o Cristianismo começava a sua implantação no Império Romano — se deu uma mudança significativa, quer quanto ao número de escravos, quer quanto às condições de vida de muitos deles.

As explicações para este facto divergem muito de autor para autor. Uns acentuam a importância dos factores económicos e sócio-políticos; outros a influência duma nova mentalidade, devida sobretudo à filosofia estóica; outros ainda, os elementos de ordem religiosa, concretamente o Cristianismo. Nós julgamos que a solução não consiste em privilegiar um desses factores, num sentido exclusivista. Qualquer deles contribuiu certamente a seu modo.

O novo condicionalismo económico-social criado pelo fim das guerras de conquista é um factor importante. A guerra fora sempre a grande fonte da escravatura (1). Com o fim das conquistas, decresceu muito a quantidade da mão-de-obra servil. Esta diminuição, por sua vez, provocou uma grande mudança nas estruturas económicas, sobretudo agrícolas. A produção directa nos grandes latifúndios, através de autênticos exércitos de escravos, deu lugar à produção indirecta: as grandes propriedades foram divididas em pequenas parcelas e distribuídas por rendeiros, muitas vezes escravos, que deviam pagar a renda estipulada e dar uns tantos dias de trabalho na reserva do senhor. Estes colonos estavam obrigatoriamente presos à terra, mas

* Trabalho apresentado no âmbito das actividades escolares da cadeira de História das sociedades grega e romana. Cf. lista das siglas utilizadas, pp. 202-203.

(1) Cf. H. LÉVY-BRUHL, «Théorie de l'Esclavage», *Revue Générale du Droit, de la Legislation et de Jurisprudence*, 55 (1931), p. 156: «La seule source originaire véritable de l'esclavage est donc la guerre ou la piratarie».

esta nova situação dava uma grande independência e personalidade a esses 'servi casati' estabelecidos no seu 'mansum' com a sua casa e a sua família. Era uma situação muito diferente da escravatura clássica.

Mas também no campo da filosofia sopravam ventos novos, sobretudo no estoicismo. Quando se trata de saber qual foi de facto a importância deste elemento, os autores dividem-se. Nós julgamos que não é de minimizar o carácter realmente avançado dos postulados teóricos a que chegou o estoicismo, mas também se não deve exagerar a sua influência real na vida sócio-política do Império.

De facto, é inegável o carácter progressista das doutrinas estóicas sobre a igualdade natural de todos os homens e, concretamente, pelo menos a partir do séc. I a.C., sobre a dignidade dos escravos (1). Cícero, por exemplo, ensina que todos os homens, conjuntamente com os deuses, formam uma só sociedade «una civitas communis» (2). Séneca defende energeticamente o conceito de fraternidade humana: «membra sumus corporis magni; natura nos cognatos edidit» (3) e proclama expressamente a igualdade entre livres e escravos (4). Estes são qualificados de «contubernales» e «humiles amici» (5) e os senhores exortados a «servis imperare moderate» (6).

No entanto estas belíssimas afirmações ficam apenas no campo da filosofia. Como observa Chateaubriand, «o estoicismo escreveu um capítulo com letra de ouro para a abolição da escravatura, mas só no campo da filosofia» (7). Apesar de muitos estóicos terem ocupado cargos governamentais, nenhum deles tentou fazer passar para o plano da consciência social e das instituições jurídicas os princípios que defendiam teoricamente. Séneca, por exemplo, que foi perceptor de Nero e, mais tarde, «chefe do seu governo» durante oito anos, não deixou qualquer traço da sua doutrina na legislação do seu tempo, apesar de ele próprio reconhecer que recebera do imperador poderes

(1) Cf. Biondo BIONDI, *Il Diritto Romano*, Bologna 1957, p. 72-73 e 269-270, e H. WALLON, *Histoire de l'Esclavage dans l'Antiquité*, III, Paris, 21879, pp. 19-20.

(2) *De Legibus*, I, 7, 23.

(3) *Epistulae ad Lucillum*, 95, 52.

(4) *Ep. ad Luc.*, 47, 10.

(5) *Ep. ad Luc.*, 47, 1.

(6) *De Clementia*, 1, 18.

(7) Citado por BIONDI, *Il Diritto Romano*, p. 270.

quase ilimitados (1). Nem sequer Marco Aurélio, um imperador estóico, «philosophiae plenus», apesar da sua grande actividade legislativa, deixou qualquer lei nova que mitigasse a condição dos escravos. Antes, segundo um seu biógrafo, «ius magis vetus restituit quam novum» (2).

Tudo isto mostra, talvez, que a filosofia estóica não pretendia ser traduzida em normas jurídicas nem aspirava a atingir a consciência da grande massa. Como filosofia elitista, tendia a agir sobretudo no íntimo das consciências. Pelo menos, é um facto que nunca penetrou no campo jurídico e que foi muito reduzida a sua repercussão na consciência social da época (3).

Factor mais influente foi, sem dúvida, o Cristianismo (4). Ao contrário da filosofia estóica, apresentava-se com toda a força própria duma religião; não se orientava a atingir apenas uma pequena elite culta, mas a converter todo o povo, a transformar toda a vida e a ser norma pessoal e social do agir. Por isso a sua propagação no Império determinou uma notável mudança na consciência social e teve, sobretudo no séc. IV, grande repercussão no Direito Romano.

(1) Cf. BIONDI, *Il Diritto Romano*, pp. 74-75 e 270.

(2) Cf. BIONDI, *Il Diritto Romano*, p. 75. Sobre M. Aurélio, cf. WALLON, *Hist. de l'Esclavage*, III, pp. 42-43.

(3) Cf. Jean DANÉLOU — Henri MARROU, *Nouvelle Histoire de l'Eglise. I: Des Origines à Gregoire le Grand*, Paris 1963, p. 362, onde se aceita que já no direito romano clássico do Alto-Império houve uma tendência muito acentuada para melhorar a condição servil, devido à influência do estoicismo.

(4) Discute-se ainda hoje qual a relação que terá, de facto, existido entre o cristianismo e o estoicismo, concretamente entre Séneca e S. Paulo e as respectivas doutrinas. Apenas sabemos que são muitos os pontos de contacto, não só no conteúdo mas até na terminologia. É de salientar que as perseguições imperiais contra os cristãos foram muitas vezes, sobretudo no séc. I, também contra os estóicos. Podemos portanto supor que alguma coisa de comum havia efectivamente entre eles. Sobre este ponto, cf.: M. SORDI, *Il Cristianesimo e Roma*, Bologna 1956, p. 461 sq.; P. BÉNOIT, *Exégèse et Théologie*, II, Paris 1961, pp. 383-414: «Séneque et S. Paul»; L. CERFAUX, «Le Monde païen vu par S. Paul» in *Studia Hellenistica* 1948, pp. 155-156; A. JAGU, «S. Paul et le Stoicisme», *Revue des Sciences Religieuses* 1958, pp. 225-250; M. POBLENZ, «Paulus und die Stoa», *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 1949, pp. 69-104; J. N. SEVENSTER, *Paul and Seneca* Leiden 1961; L. ALSTON, *Stoic and Christian in the Second Century*, London 1906; L. SPANNEUT, *Le Stoicisme des Pères de l'Eglise de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris, 1957; A. RODRIGUEZ, «Incrustación de la Moral de Séneca en la Revelación Cristiana» in *Actas del Congreso Internacional de Filosofía en Conmemoración de Séneca en el XIX Centenario de su Muerte*, III, Madrid, 1967, pp. 211-215.

Julgamos que isto é hoje absolutamente inegável. Mesmo os autores com uma visão materialista da história têm de aceitar que houve, pelo menos, uma coincidência entre a afirmação progressiva do Cristianismo na sociedade romana e essa mudança que se operou na consciência social e no Direito, no referente à escravatura.

Raymond Bloch e Jean Cousin, por exemplo, acentuam muito a importância dos novos condicionalismos económicos e sócio-políticos. Referem, concretamente, o 'socialismo estatal' e a 'burocracia ligada à economia dirigida' que, a partir de Diocleciano, aproximaram as condições do homem livre e do escravo numa submissão comum ao imperador e ao Estado. Dizem que este factor é bem mais poderoso que qualquer 'prédica ideológica'. Reconhecem no entanto que o sentimento cristão de fraternidade e a sua aspiração igualitária 'concordavam' com esta corrente social — e socializante — e que foi com o Cristianismo que 'audaciosamente' se deu um grande passo em frente, embora o caminho tivesse sido preparado pelos factos de natureza económica e sócio-política (1).

A este propósito, W. L. Westermann (2) cita o já clássico artigo de E. J. Jonkers (3) que, embora defenda a tese de que a atitude cristã frente à escravatura não foi devida apenas à força interna da sua doutrina e da sua 'caridade', mas sobretudo à pressão dos novos condicionalismos económicos, acaba por ter de admitir que a influência do Cristianismo foi, de facto, decisiva.

Mais moderada é a opinião do próprio Westermann. Segundo ele, as grandes mudanças históricas só se dão quando se verifica uma convergência das forças de natureza material e espiritual que constituem o mundo (4). O abandono da escravatura, por exemplo, foi o resultado da convergência de diversas forças. Entre estas estava, sem dúvida, 'algo profundamente latente na moral cristã desde o seu início' que se tornou, depois, plenamente eficiente quando se operaram determinadas mudanças materiais provocadas pelos novos métodos de

(1) Cf. Raymond BLOCH — Jean COUSIN, *Roma e o Seu Destino* (trad. portuguesa), Lisboa — Rio de Janeiro 1964, Ed. Cosmos, pp. 303-304.

(2) W. L. WESTERMANN, *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity*, Philadelphia 1955, pp. 153-154.

(3) E. J. JONKERS, «De l'Influence du Christianisme sur la Législation Relative à l'Esclavage dans l'Antiquité», *Mnemosyne*, I (1933-34), pp. 241-280.

(4) Cf. WESTERMANN, *The Slave Systems*, p. 162.

produção dentro dum novo quadro de relações de trabalho (1). Segundo este autor, as mudanças materiais seriam condições necessárias para que as forças de ordem espiritual, latentes já no Cristianismo desde o seu início (e não fruto dos novos condicionalismos económicos, como queria Jonkers), se pudessem desenvolver e produzir os seus efeitos: o abandono da escravatura.

Westermann nunca define claramente em que consiste esse «algo latente» no Cristianismo desde o seu início, que se desenvolveu depois quando as novas condições materiais o permitiram. Analisando, porém, as conclusões do seu capítulo sobre o Cristianismo e a escravatura, encontramos aí alguns elementos que nos parecem pertinentes.

Refere, antes de mais, a doutrina cristã sobre a igualdade e fraternidade de todos os homens. No entanto ele acrescenta que este não é o elemento mais surpreendente e mais específico, pois essa doutrina havia já sido expressa no Império, sobretudo pelo estoicismo, antes de o Cristianismo aí se afirmar. O mesmo se pode dizer da prática da fraternidade que, sendo de facto uma característica importante da vida das primeiras comunidades cristãs, não era muito diferente da prática que se estabelecera nas associações dos ‘coloni’ e nos ‘collegia’ dos artesãos e das classes laboriosas, incluindo os escravos, onde os sócios se tratavam mutuamente por ‘irmãos’ (2). Este facto é tanto mais de ter em conta, quanto sabemos que essas associações das classes pobres e dos escravos foram o campo privilegiado para a expansão do Cristianismo no Império (3).

O elemento novo e mais característico estava, segundo Westermann, na força da fé cristã, pela qual os crentes viam em Deus o Pai de todos os homens. Esta fé imprimia uma tal intimidade nas relações mútuas dos cristãos e destes com o seu Deus, que se tornou capaz de destruir todas as barreiras sociais como nunca fora conseguido antes. De facto, os ‘collegia’ e outras ‘corporações profissionais’ propunham-se agrupar os homens como irmãos, mas só horizontalmente, isto é, enquanto se encontravam num mesmo nível, segundo a sua profissão ou condição social. A fraternidade cristã, porém, unia todos os homens também verticalmente e em profundidade, independentemente dos seus estratos sociais. Eram todos iguais, filhos de Deus e participantes

(1) Cf. WESTERMANN, *The Slave Systems*, p. 161.

(2) Cf. WESTERMANN, *The Slave Systems*, p. 151.

(3) R. H. BARROW, *Slavery in the Roman Empire*, New York 1968, p. 164.

da mesma salvação. Por isso todos podiam fazer parte da fraternidade cristã, quer fossem pobres ou ricos, romanos ou judeus, homens ou mulheres, livres ou escravos.

Era, pois, a intimidade desta fé num Deus Amigo e Pai de todos que criava esse clima de profunda fraternidade entre todos os 'irmãos': a tal 'caridade' de que falava Jonkers. Mas Westermann salienta ainda a influência dum outro elemento que aumentava muito a união entre os cristãos. Trata-se da importância dada nas comunidades primitivas aos aspectos miraculosos, emocionais e místicos da experiência religiosa, partilhada conjuntamente pelos senhores dos escravos e pelos próprios escravos. Seria através desta fé e deste partilhar da mesma experiência religiosa que o Cristianismo se tornou portador duma força interna capaz de acabar com a escravatura, logo que as condições materiais da sociedade o permitissem.

É dentro deste quadro que iremos desenvolver o nosso trabalho. Começaremos por uma análise da doutrina bíblica e patrística sobre a escravatura; veremos depois os seus efeitos na vida interna das comunidades cristãs dos primeiros séculos; analisaremos finalmente a sua influência na opinião pública e, sobretudo, nas novas instituições jurídicas do Império a partir do séc. IV.

Limitamo-nos, portanto, a estudar os elementos internos ao próprio Cristianismo e a sua força, independentemente de todos os outros factores económicos, políticos ou culturais que condicionaram a afirmação do Cristianismo na sociedade romana. É um trabalho necessariamente parcial, pois consideramos que só um estudo de todos os factores pode pretender explicar qualquer facto histórico (1).

(1) Recusamos deste modo qualquer teoria da história, segundo a qual a causalidade histórica se dá apenas num sentido único e irreversível, a partir dos sistemas ideológicos (idealismo) ou dos sistemas económicos (materialismo). Aproximamo-nos mais da explicação 'culturalista' ou 'estruturalista' de K. Lewin e de Malinowsky (cf. CLAUSSE, *La Relativité Educationnelle*, Bruxelles 1975, pp. 24-28). Segundo esta perspectiva, a sociedade é um todo dinâmico e forma uma estrutura em que todos os seus elementos são interdependentes e interactuantes. A mudança de um implica a mudança de todos os outros e a evolução do todo.

I PARTE

A ESCRAVATURA NA BÍBLIA

O Novo Testamento é produto da comunidade cristã primitiva: reflecte a sua vida e contém o fundamento programático da sua existência, tal como da existência posterior da Igreja. Os cristãos não deixariam de continuamente se reportarem ao seu conteúdo, para manter a frescura da sua doutrina e alimentar o dinamismo da sua acção. Mais concretamente, a atitude da Igreja primitiva sobre a escravatura iria ser decisiva na determinação da atitude que sobre ela haveriam de tomar posteriormente os cristãos.

Por sua vez, as primeiras comunidades cristãs dependiam totalmente de Jesus. Os apóstolos, que com ele conviveram, não cessavam de o tornar presente como razão de ser da vida cristã. Jesus tinha vivido e actuado numa sociedade determinada, com estruturas e instituições definidas, e era o seu comportamento em relação a essa sociedade que servia de orientação para o comportamento dos primeiros cristãos.

Sendo assim, conhecer e compreender os dados do Novo Testamento sobre a escravatura significa conhecer a sua existência e a sua prática na Palestina dos primórdios da era cristã, determinar a atitude de Jesus e analisar as suas repercussões na doutrina e acção da Igreja primitiva.

I — A ESCRAVATURA NA PALESTINA DO TEMPO DE JESUS

A escravatura na sociedade judaica é pelo menos tão antiga como a nação israelita. Assim o indica o espaço significativo que aos escravos dedica já o chamado «Código da Aliança» (1), um conjunto de leis casuísticas que datam dos primeiros tempos da instalação defi-

(1) Ex 21, 22-23, 19.

nitiva dos israelitas em Canaan, no séc. XII a.C. (1). Posteriormente tal instituição foi sendo regulamentada por outras leis, particularmente as do Dt 15,12-18; 21,10-14 (2) e do Lv 25,3-14 (3). À volta dos primórdios da era cristã toda essa legislação era objecto de estudo e de actualização por parte de diversos rabinos. As suas reflexões foram depois fixadas por escrito na Mischna (séc. II d.C.) e no Talmud. O próprio NT, nomeadamente os Evangelhos, faz-se eco da prática corrente da escravatura na Palestina.

Mas, ao falar-se de escravos na Palestina, deve fazer-se uma distinção entre israelitas e estrangeiros. Tal como noutras sociedades, também aí a escravatura, em sentido estrito, era uma instituição essencialmente internacional. Chegou mesmo a ser proibido por lei que um israelita fosse tratado como escravo por outro israelita (4). E no caso de ser vendido a um estrangeiro, «então um dos seus irmãos (no sentido de concidadãos) resgatá-lo-á» (5).

Porém, a existência de tal legislação já de si é indício de que a prática se processava de modo diferente. Trata-se, aliás, duma lei relativamente recente. Nehemias na segunda metade do séc. V não apela para ela, ao abolir certas situações de servidão entre os judeus (6). Outros textos legislativos, bem mais antigos, admitem e regulamentam a escravatura entre israelitas: o «Código da Aliança» em Ex 21,1-11 e, mais tarde, Dt 15,12-18. Em qualquer destes textos os escravos são chamados «hebreus». Na época neotestamentária existiam igualmente escravos judeus na Palestina, embora o seu número não fosse muito elevado (7).

(1) Cf. M. NOTH, *Das zweite Buch Mose. Exodus*, ATD 5, Göttingen 1968, pp. 140-141.

(2) O Deuterónimo é um livro cujo conteúdo mais antigo — Dt 4-30 — data pelo menos dos sécs. VIII-VII. O seu texto de 15, 12-18 é considerado reelaboração actualizante de Ex 2, 1-11 (cf. G. VON RAD, *Das fünfte Buch Mose. Deuteronomium*, ATD 8, Göttingen 1968, pp. 16-19).

(3) O Levítico foi provavelmente redigido depois do exílio dos judeus na Babilónia entre 596 e 538 (cf. M. NOTH, *Das dritte Buch Mose. Leviticus*, ATD 6, Göttingen 1966, p. 6).

(4) Cf. Lev 25, 39-40.

(5) Lv 25, 48.

(6) Cf. Ne 5,1-13.

(7) Tal é a opinião fundamentada de J. JEREMIAS, *Jerusalem zur Zeit Jesu. Kulturgeschichtliche Untersuchung zur neutestamentlichen Zeitgeschichte*, II Teil: Die sozialen Verhältnisse, Göttingen 1962, A. Reich und Arm, pp. 25-26; B. Hoch und Niedrig, p. 184.

As causas que podiam levar um judeu a tornar-se escravo estavam normalmente relacionadas com uma situação de miséria, própria ou da família. A história do direito israelita supõe uma evolução na fixação dessas causas. Na época neotestamentária resumiam-se a três (1):

— Os motivos mais correntes parecem ter sido o furto e as dívidas não pagas. Segundo a exegese rabínica de Ex 21,2 um ladrão que não pudesse restituir devia ser vendido para que o roubo fosse pago. 2Rs 4,1-7; Is 50,1 e Ne 5,1-5 supõem a aplicação da mesma lei para os devedores insolventes. Na época neotestamentária esta lei era aplicada apenas aos israelitas do sexo masculino (2). A venda podia ser feita apenas a judeus. Herodes Magno, entretanto, decidiu que a venda se fizesse também a estrangeiros.

— Segundo Lv 25,39-43 um israelita adulto do sexo masculino em estado de extrema miséria podia vender-se voluntariamente. Tratava-se certamente dum gesto de desespero. Lv 25, 47-52 permitia que a venda se fizesse a um estrangeiro, mas impunha que a família ficasse com direito de resgate.

— Em razão de Ex 21,7 a «patria potestas» concedia ao pai israelita o direito de vender a judeus as suas próprias filhas, mas unicamente as menores e só até à idade de 12 anos. Na maior parte das vezes a filha era destinada a tornar-se mais tarde esposa do comprador ou do seu filho. Caso contrário, devia ser libertada ao atingir os 12 anos (3).

O escravo judeu em Israel gozava dum estatuto jurídico tendente a favorecer-lhe uma situação muito mais confortável que a do comum

(1) Cf. J. JEREMIAS, *Jerusalem*, IIB, pp. 184-186; R. DE VAUX, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, t. I, Paris 1961, pp. 129-130; A.-G. BARROIS, *Manuel d'Archéologie Biblique*, t. II, Paris 1953, pp. 211-212; F. NÖTSCHER, *Biblische Altertumskunde*, Bonn 1940, p. 142; H. GULZOW, *Christentum und Sklaverei in den ersten drei Jahrhunderten*, Bonn 1969, p. 17 n. 2.

(2) É por isso que a parábola de Mt 18, 23-35, que supõe a venda da mulher e dos filhos dum devedor insolvente, reflecte certamente uma legislação estranha ao direito israelita (cf. J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen 1977, pp. 208-209; J. SCHMID, *Das Evangelium nach Matthäus*, Regensburg 1965, pp. 275-276.

(3) Cf. Ex 21,8.

dos escravos. A ponto de se poder duvidar se a denominação de escravo corresponde de facto totalmente a tal situação⁽¹⁾. Assim:

— Um judeu do sexo masculino não podia ser escravo doutro judeu mais de seis anos completos⁽²⁾, a não ser que, voluntariamente, quisesse ficar ao serviço do seu proprietário enquanto este visse. Isto acontecia — aliás raramente — ou para se não voltar à miséria anterior ou então porque se tinha casado com uma escrava não israelita do mesmo proprietário⁽³⁾. Antes do sétimo ano podia ser libertado por resgate⁽⁴⁾. Se se tratava duma escrava judia, devia ser libertada com a morte do seu senhor ou aos 12 anos, caso não tivesse casado com o senhor ou o seu filho.

— Juridicamente equiparado a um filho maior, o escravo judeu tinha direito ao mesmo tratamento que o seu dono. Não se podia exigir dele um trabalho de escravo; não podia ser tratado com dureza, mas como um mercenário ou um hóspede⁽⁵⁾. Mais concretamente, tinha direito a ser bem alimentado e bem vestido, juntamente com a mulher e os filhos no caso de ser casado, e a possuir bens que serviam para o resgate⁽⁶⁾. Podia ser testemunha

(1) Cf. J. JEREMIAS, *Jerusalem*, IIB, p. 184 n. 95.

(2) Cf. Ex 21,2; Dt 15,12, onde se não faz distinção entre homem e mulher. Jo 8,35 faz-se eco dessa legislação: «O escravo não fica em casa para sempre». Esta duração de 6 anos é independente do ano sabático, celebrado fixamente de 7 em 7 anos ao ritmo dos trabalhos no cultivo dos campos, para o qual havia uma legislação muito pouco clara acerca do perdão das dívidas (cf. Dt 15,1-2). Para os escravo, o sétimo ano contava-se a partir do momento em que se tinha caído na escravidão (cf. VÁRIOS, *Traduction Oecuménique de la Bible* (TOB). *Ancien Testament*, Paris 1976, p. 134 n. f, contra a opinião não fundamentada de J. LEIPOLDT-W. GRUNDMANN, *Umwelt des Urchristentums*, I, Berlin 1965, p. 202). A libertação de todos os escravos exigida para o ano jubilar — a celebrar de 50 em 50 anos (cf. Lv 25,39ss) — não era praticada no tempo de Jesus e provavelmente nunca o foi (cf. R. DE VAUX, *ibidem*, pp. 137.270; M. NOTH, *Leviticus*, pp. 167-168.

(3) Cf. Ex 21,4-5.

(4) Este limite na duração da escravidão explica o preço relativamente baixo dum escravo judeu — entre 1 e 10 minas — comparado com o preço dum escravo estrangeiro — em média entre 15 e 20 minas (cf. J. JEREMIAS, *Jerusalem*, IIB, p. 184; H. GULZOW, *ibidem*, p. 17 n. 4).

(5) Cf. Lv 5,39-43.

(6) Os bens adquiridos com trabalho de escravo pertenciam ao senhor (cf. Mt 25,14-30; Lc 19,13-27).

em tribunal. O próprio NT faz-se eco de todo este tratamento ao afirmar: «O discípulo não está acima do mestre, nem o escravo acima do senhor; basta ao discípulo ser como o mestre e ao escravo como o senhor»⁽¹⁾. Havia apenas um caso em que o escravo judeu estava privado, como já vimos, dum direito: se ele casou com uma escrava pagã dada pelo proprietário, segundo Ex 21,4, quer a escrava quer os filhos eram propriedade perpétua do senhor.

Embora na prática muitas destas regalias fossem provavelmente esquecidas, a verdade é que o escravo judeu era considerado dum modo muito diferente dum escravo estrangeiro. É que os filhos de Israel, resgatados por Deus da escravidão do Egipto, não podiam ser escravos dos homens⁽²⁾.

O verdadeiro escravo em Israel era sempre estrangeiro. «O escravo ou a escrava que pretendais adquirir, devem sair dos povos que vos rodeiam» — legisla-se em Lv 25,44.

Tal como acontecia noutros povos, a maior parte deles eram prisioneiros de guerra. O *Deuterónimo* fornece indicações muito claras nesse sentido: quando a cidade a combater ficava fora do território dado por Deus a Israel, se os seus habitantes se rendiam, eram reduzidos à obrigação da corveia e do trabalho; se resistiam, deviam ser mortos os homens, sendo as mulheres e as crianças reduzidas à escravidão. Quando a cidade se situava em território de Israel, toda ela estava votada ao anátema: devia ser totalmente destruída, para se significar a sua consagração a Deus, considerado seu verdadeiro senhor e vencedor⁽³⁾. Segundo dá a entender Flávio José, Herodes Magno deve ter reduzido muitos árabes à escravidão, durante a guerra que lhes moveu para dilatar o território sob a sua jurisdição, poucos decénios antes da era cristã. Por isso se encontram em Jerusalém escravos

(1) Mt 10,24-25; cf. Jo 13,16; 15,20.

(2) Lv 25,55.

(3) Cf. Dt 20,10-18. Esta lei, quanto à sua última parte, é considerada irreal, na medida em que foi escrita quando a conquista do país era um facto passado longínquo. É provável, entretanto, que se fundamente em anátemas, como os descritos em Jos 6,17-21; 8,26; 10,28s; 1Sam 15,3. Mas, duvida-se se alguma vez foi posta em prática de modo absoluto (cf. R. DE VAUX, *ibidem*, p. 127; TOB, AT, p. 421 n.r.).

com nomes árabes: Jo 18,10 fala de Malcos, escravo do Sumo-Sacerdote, e Flávio José refere Corinto, guarda de corpo de Herodes (1).

Já na época neotestamentária a maior parte dos escravos ou nasciam na casa do senhor ou eram comprados no mercado. Em Jerusalém havia uma pedra onde se expunham os escravos para serem vendidos. Era abastecida com escravos vindos sobretudo da Síria, transportados através de Tiro por mercadores fenícios (2).

A grande maioria destes escravos era destinada ao serviço doméstico. O seu trabalho na indústria, no tempo neotestamentário, não é testemunhado, e na agricultura também não deviam ser muitos (3). Aliás mesmo nos tempos passados, as suas ocupações deviam ser sobretudo no serviço doméstico, já que a legislação veterotestamentária a seu respeito pressupõe sempre escravos domésticos. No tempo de Jesus deviam ser em grande número na corte de Herodes (4) e nas casas da nobreza sacerdotal (5).

Ao entrar numa família judaica, o escravo pagão sujeitava-se a um rito de entrada no judaísmo: um banho, que para os homens era acrescido da circuncisão (6). No séc. III d.C. concedia-se ao escravo um ano para reflexão sobre a sua entrada no judaísmo; se recusasse a conversão, devia ser vendido a não-judeus. Mas na época anterior procedia-se imediatamente à circuncisão (7).

O escravo caía então numa situação particularmente ambígua: embora circuncidado, com o que devia ser considerado judeu, continuava a não ser tido como membro da comunidade, enquanto não

(1) Cf. J. JEREMIAS, *Jerusalem*, IIB, p. 219.

(2) Cf. J. JEREMIAS, *Jerusalem*, I, p. 50.

(3) Os evangelhos mencionam diversas vezes escravos na agricultura (cf. Mt 13,27-30; Lc 17,7-10; 15,22), mas sobretudo jornaleiros (cf. Mt 9,27-38; 20,1-16; Lc 10,2; 15,17-19; Jo 4,35).

(4) De notar, a este propósito, as referências do NT a escravos na corte de reis: Mt 22,3-10; Lc 19,12-27. Neste último passo os vv. 12.14.17.19.27 referem-se provavelmente a Arquelau e às suas tentativas para ocupar o trono do seu defunto pai Herodes Magno, no ano 4 a.C. (cf. J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse*, p. 56).

(5) Cf. as referências a escravos dos Sumos Sacerdotes na história da paixão e morte de Jesus: Mc 14,47 par; Jo 18, 10.18.26. Para outras referências extra-bíblicas cf. J. JEREMIAS, *Jerusalem*, IIB, pp. 218-219.

(6) Cf. Gn 17,12.23.27.

(7) Cf. J. JEREMIAS, IIB, pp. 221-222; H. GULZOW, *ibidem*, p. 18 n.2.

fosse libertado. Tal situação acabava por se reflectir no seu estatuto social e religioso, também ele ambíguo:

— Por um lado, o escravo era uma «coisa», uma propriedade absoluta do dono, que dele se servia como queria. Por isso, não podia possuir qualquer bem, viesse donde viesse. Podia ser vendido, dado, emprestado ou herdado como qualquer objecto. Sobretudo encontrava-se indefeso contra os maus tratos e os castigos. Era equiparado a um animal: «Para o asno o penso, a vara e a carga; para o escravo o pão, a correcção e o trabalho» (1). Se, por vezes, se aconselhava um tratamento humano, era unicamente para interesse do proprietário (2). No campo propriamente jurídico era considerado inapto para testemunhar e incapaz de contrair matrimónio válido. A criança nascida da união dum israelita com uma escrava era escravo e pertencia ao proprietário da mãe (3). Também na esfera religiosa estavam vedados aos escravos a maioria dos direitos: no templo, não podia, por exemplo, impôr as mãos sobre a cabeça da vítima; na sinagoga, a sua presença não contava para o número das dez pessoas exigidas para a oração pública e não podia fazer a leitura. Em contrapartida, os deveres religiosos eram também muito reduzidos. Pelo menos, não estavam obrigados aos actos religiosos que deviam ser realizados num momento determinado, uma vez que o escravo não era senhor do seu tempo (4).

— Por outro lado, havia toda uma legislação que, pela protecção concedida aos escravos, tornava a sua situação muito mais suportável e mais humana do que noutras sociedades do mundo antigo. Assim, por exemplo, a mutilação dum olho ou dum dente do escravo, ou duma das vinte e quatro extremidades dos mem-

(1) Sir 33,25.

(2) Cf. Sir 33,32-33.

(3) Cf. Ex 21,4. Gal 4,21-23 parece supor este princípio, ao interpretar a condição de Ismael, filho de Abraão e da sua escrava Agar (cf Gn 16). Contrariamente, aquele que nascesse da união dum escravo com uma israelita, era considerado judeu, embora a união fosse inválida (cf. J. JEREMIAS, *Jerusalem*, IIB, p. 224 n. 70).

(4) Cf. J. JEREMIAS, IIB, pp. 222-223; H. GULZOW, *ibidem*, p. 19; G. KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, II, 1933-42, p. 274.

bros (1) pelo senhor e na presença de testemunhas implicava a libertação do escravo (2); o assassinio premeditado do escravo, caso viesse a morrer no espaço de 24 horas após a agressão, era punido com a pena capital, segundo Ex 21,20-21; por causa de Dt 23, 15-16 os rabinos do início da era cristã julgavam que os senhores judeus não podiam vender os escravos a um pagão, embora na prática isto fosse seguido apenas nos círculos de estritos observadores da lei. Nesta mesma linha se explicam determinados direitos religiosos: direito ao repouso de sábado, como todo o israelita (3); direito a participarem na festa da Páscoa, incluindo a refeição pascal (4); direito a fazer votos, sempre que isso não compromettesse e senhor no seu cumprimento (5). No campo dos deveres religiosos, a pouco eram obrigados: praticamente estavam equiparados às mulheres, também elas submetidas a senhores (6). Por vezes aconselhava-se humanidade no tratamento dos escravos. Para isso invocavam-se motivos relacionados com o interesse do proprietário (7) e também motivos religiosos: escravos e senhores eram considerados criaturas do mesmo Deus (8).

Apesar de tudo isto, a condição do escravo, considerada no seu todo, continuava pesada e revoltante. Era mesmo tida como uma das maiores injúrias. Só assim se compreende a indignação com que os ouvintes de Jesus se revoltam, quando ele os trata por escravos (9).

(1) Dedos das mãos e dos pés, orelhas, ponta do nariz e membro viril, ou extremidades dos seios nas mulheres (cf. J. JEREMIAS, *Jerusalem*, IIB, p. 208).

(2) Tal legislação fundamentava-se na exegese rabínica de Ex 21,26-27.

(3) Cf. Ex 20,10; Dt 5,14.

(4) Cf. Ex 14,44.

(5) Cf. J. JEREMIAS, *Jerusalem*, IIB, p. 223; H. GULZOW, *ibidem* pp. 18-19.

(6) A esse propósito J. JEREMIAS, *Jerusalem*, IIB, p. 223 n. 57: «öfter werden Frauen, Sklaven und Minderjährige zusammen genannt». Cf. G. KITTEL, *ibidem*, p. 274.

(7) Cf. Sir 33,25-33.

(8) Cf. Job 31,13-15.

(9) Cf. Jo 8,32-35. A esse propósito G. KITTEL, *ibidem*, p. 274: «So kommt es, daß für das Rabbinat das Wort Sklave eine der schwersten Beschimpfungen enthält, mit denen man einen Menschen belegen kann».

2 — A ATITUDE DE JESUS

É muito difícil determinar a atitude real de Jesus em relação à escravidão. As dificuldades vêm-nos sobretudo da natureza das principais fontes que possuímos para o conhecimento histórico de Jesus: os Evangelhos. Estes não podem considerar-se uma crónica ou biografia de Jesus. As condições em que se processou a sua formação proibem até que sejam interpretados como documentos estritamente históricos. Entre a vida e morte de Jesus e a elaboração definitiva dos Evangelhos interpõe-se um período de pelo menos 30/40 anos, o tempo em que se foram formando as diversas tradições que viriam a ser fixadas pelos evangelistas. Ora essa formação deu-se em condições nada propícias ao rigor histórico:

1. De Jesus apenas se transmitia o que interessava à vida eclesial. Nesse sentido havia uma preocupação, não tanto em se ser preciso e rigoroso no que se contava, como sobretudo em responder às situações e problemas das primeiras comunidades cristãs. Consequências: esqueciam-se muitos elementos da vida de Jesus; os dados geográficos e cronológicos eram mínimos, senão nulos; acaba por se narrar mais a vida da Igreja do que a de Jesus.

2. Todos os acontecimentos e palavras de Jesus eram interpretados e transmitidos sob a influência decisiva da fé cristã na sua ressurreição e exaltação — algo que ultrapassa as possibilidades duma verificação histórica. Consequência: os relatos, por vezes, testemunham mais a fé na ressurreição de Jesus do que a realidade histórica.

3. A transmissão fazia-se sobretudo em meios populares e por via oral, pelo menos nos primeiros decénios — o método menos ideal para uma precisão histórica, apesar dos recursos mnemo-técnicos em uso no meio e na época.

4. Os evangelistas, mais do que historiadores, consideravam-se teólogos, na medida em que, ao fixarem por escrito as tradições orais, se preocupavam com problemas de fé, e não tanto de história.

Perante tudo isto, é muito difícil uma reconstituição rigorosamente histórica e completa da vida de Jesus (1).

Ora estas dificuldades, que se encontram de modo geral em relação a toda a vida de Jesus, aumentam no caso particular da sua atitude para com a instituição da escravatura. O que os Evangelhos nos transmitem directamente a esse respeito é quase nulo. Limitam-se praticamente a uma série de parábolas que, enquanto ambientadas no meio sócio-económico palestinese, deixam escapar algumas informações acerca da escravatura na Palestina. Mas duma tomada de posição de Jesus acerca do problema social e jurídico dos escravos, não há qualquer informação directa. Porquê?

Parece-nos de rejeitar a hipótese, segundo a qual a situação dos escravos não teria chamado a atenção de Jesus. É certo que os escravos na Palestina não eram muitos; é certo também que a maioria deles eram domésticos e como tais usufruíam da instituição social básica — a família, que lhes proporcionava trabalho, protecção e meios de subsistência (2). Mas os escravos existiam e a sua situação social e humana, como vimos, era desprezível e indesejável (3). Ora os Evangelhos testemunham a cada passo a solicitude de Jesus para com os mais desprezados da sociedade do seu tempo (4). Nada mais natural do que os escravos estarem incluídos. Portanto, pelo menos em princípio, pode concluir-se que Jesus deve ter tomado posição em relação à escravatura. Resta saber em que sentido.

Esperar-se-ia talvez uma tomada de posição no sentido duma condenação directa e radical (5). Ora isto não aparece imediatamente

(1) A este propósito é extensa a bibliografia. Por exemplo: M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen 1919; R. BULTMANN, *Die Geschichte des Synoptischen Tradition*, Göttingen 1921; G. BORNKAMM, *Jesus von Nazareth*, Stuttgart 1963; X. LÉON-DUFOUR, *Les Évangiles et l'Histoire de Jésus*, Paris 1963.

(2) Cf. R. DE VAUX, *ibidem*, p. 132.

(3) J. JEREMIAS, *Jerusalem*, IIB, pp. 224 sqq., percorrendo os diversos níveis da escala social da Palestina do tempo de Jesus, coloca abaixo dos escravos apenas os Samaritanos, cuja situação se deve considerar apenas diferente e não pior que a dos escravos.

(4) De entre outras passagens, cf. Lc 4.18-19; 6,20-26; Mt 11, 4-5.

(5) É nesse sentido que se manifesta S. SCHULZ, *Gott ist kein Sklavenhalter. Die Geschichte einer verspäteten Revolution*, Zürich 1972, p. 139, com uma ponta de desilusão não contida: «Für uns heute gehört die institutionelle Sklaverei der Vergangenheit an. Nichts destoweniger ist es mehr als unverständlich, daß das Neue Testa-

nos Evangelhos. Mas também não aparece nada que possa levar a concluir pela sua aprovação. É verdade que Jesus nos seus ensinamentos alude com frequência à condição dos escravos, mas fá-lo geralmente em parábolas, isto é, em termos de comparação (1). Trata-se, pois, duma referência a um «status quo», sem qualquer indicação imediata de aprovação ou condenação. Aliás, pôr o problema assim, em sistema de alternativa, talvez seja ficar aquém do alcance próprio da intenção de Jesus. Nos Evangelhos fala-se, de facto, da escravatura e até mesmo duma certa atitude de Jesus em relação a ela, mas num sentido novo e talvez inesperado.

Tal como acontecia na tradição veterotestamentária, também nos Evangelhos o termo *δοῦλος* ou outros da mesma raiz, não são usados num sentido absolutamente unívoco (2). Em sentido estrito significa o escravo — alguém que alienou a sua liberdade e que coercitivamente está sob a dependência e o poder de outro. Assim aparece em diversos acontecimentos (3) e na maior parte das parábolas em que intervêm escravos (4).

Já de si é significativa esta referência à condição ou actuação de escravos em relação aos senhores, como termo de comparação no ensinamento de Jesus. O escravo aparece aí, sem dúvida, como alguém privado de toda a liberdade. Porém, o modo como se fala nele não revela o mínimo sinal de desprezo ou repugnância. O que não acontecia na cultura grega ou helenista ou mesmo no judaísmo contemporâneo de Jesus. Nos Evangelhos o escravo é tratado como uma pessoa. Mais ainda: como uma pessoa que merece toda a consideração. É o que se pode concluir, se analisarmos os três tipos de personagens que têm no comportamento dos escravos o seu termo de comparação: os chefes

ment (...) weder die Institution der Sklaverei verworfen noch gar aufgrund seiner schlechthin zentralen Botschaft von der bereits anbrechenden Herrschaft und Gerechtigkeit Gottes die Abschaffung der Sklaverei gefordert hat!»

(1) Cf. Mt 10,24-25; 18,23-32; 24,45-51; 25,14-30; Mc 13,34; Lc 12,37-38; 17,7-10.

(2) Sobre os diversos significados do termo *δοῦλος* e derivados e a sua evolução semântica no AT, cf. R. DE VAUX, *ibidem*, 125-126; G. KITTEL, *ibidem*, 268-272.

(3) Cura do escravo dum centurião: Lc 7,2-10; escravos do Sumo Sacerdote na história da paixão: Mc 14,47 par e Jo 18,18; intervenção de escravos no relato da cura do filho dum funcionário real: Jo 4,51.

(4) Mt 10, 24-25; 13,25-27; 21,34-36 par; 22,3-10 par; 24,45-51 par; 25,14-30; Mc 13,34; Lc 12,37-38; 15,22; 17,7-10.

religiosos da comunidade judaica (1), os profetas (2), os discípulos de Jesus (3). Do outro lado, como senhor, aparece sempre a mesma pessoa: Deus (4).

Já no AT as relações entre Deus e os súbditos são apresentadas à maneira das relações entre um senhor e os seus escravos (5). Isto acontece depois de, também no AT, os súbditos do rei, especialmente os seus mercenários, oficiais e ministros serem declarados *δοῦλοι* do rei, devido ao carácter absoluto do poder real e à sujeição e serviço que ele exigia. Da mesma maneira as relações dos fiéis com o seu Deus são apresentadas à imagem das relações com o soberano terrestre. Nessa altura o termo acaba por constituir um título honorífico, aplicado, por exemplo, a Abraão, Moisés, Josué, David e ao misterioso servo de Javé do livro de Isaías (6). Note-se, entretanto, que, mesmo nestas novas aplicações, o termo conserva a sua conotação primitiva de sujeição e serviço incondicional.

Jesus introduz uma novidade na sua aplicação: exige aos seus discípulos que nas suas relações mútuas assumam o comportamento de sujeição e serviço, próprio dos escravos: «Sabeis como os governantes das nações fazem sentir o seu domínio sobre elas e os magnates a sua autoridade. Não deve ser assim entre vós. Quem quiser ser grande entre vós faça-se vosso servo *διάκονος* e quem quiser ser o primeiro entre vós faça-se escravo *δοῦλος* de todos» (7). O ideal que deve animar os discípulos de Jesus contrasta, assim, com o princípio vigente nas relações humanas normais. Os soberanos da terra atingem o seu prestígio e mantêm os seus lugares através do domínio e da opressão violenta dos seus súbditos. A ambição dos discípulos de Jesus orienta-se no sentido contrário: para eles, a grandeza e a primazia consistem na renúncia a si próprios e no serviço incondicional dos outros.

(1) Cf. Mt 24,45-51; 25,14-30; Mc 13,33-38; Lc 17,7-10. Isto se situarmos estas parábolas ao nível do seu significado quando pronunciadas por Jesus; ao nível eclesial ou redaccional posterior podem ter sentidos diferentes.

(2) Cf. Mt 21,34-36; 22,1-10.

(3) Cf. Mt 10,24-25; 18,23-35.

(4) À excepção de Mc 10,24-25, em que é Jesus.

(5) Como eco disso cf. no NT a confissão de Maria em Lc 1,38 e Simeão em Lc 2,29.

(6) Cf. Is 42,1-7; 49,1-9; 50,4-9; 52,13-53,12.

(7) Mc 10,43-44. Sobre a provável origem destas palavras na boca de Jesus cf. E. SCHWEIZER, *Das Evangelium nach Markus*, NTD 1, Göttingen 1973, pp. 124-125.

O princípio atinge o auge do paradoxo, quando a Igreja primitiva nos apresenta o próprio Jesus a pô-lo em prática: na cena em que Jesus, na última ceia antes da sua morte, toma a iniciativa de lavar os pés aos seus discípulos (1). Lavar os pés aos outros era tarefa dos escravos mais desprezados (2). Os escravos judeus não estavam obrigados a fazê-lo (3). Que o gesto era chocante, verifica-se na recusa de Pedro (4). Mas para os discípulos tinha o valor de exemplo a seguir: «Se eu vos lavei os pés, sendo senhor e mestre, também vós deveis lavar os pés uns aos outros» (5). No fundo tratava-se dum gesto de carácter simbólico, em que se punha em prática o mandamento novo: «Que vos ameis uns aos outros, como eu vos amei» (6). Um mandamento que os discípulos põem em prática, na medida em que como *δοῦλοι* renunciam a si próprios e se colocam ao serviço incondicional dos outros.

Haverá em tudo isto uma condenação do esquema tradicional escravo-senhor e da realidade nele contida?

Mais do que duma condenação deverá falar-se talvez duma rejeição. Jesus, de facto, não parece condenar nem defender por si os princípios por que se regia a sociedade. Refere-os simplesmente e, mais uma vez, como um «status quo». Rejeita, porém, que sejam eles a actuarem no âmbito das relações entre os seus discípulos. É apenas a eles que se dirige as suas palavras. Aí o método da rejeição consiste inesperadamente numa inversão do esquema: todos devem tornar-se «escravos» uns dos outros... mas sem «senhores». Os «senhores» devem ser os primeiros a tomarem a iniciativa do serviço. Nesta perspectiva, não há dúvida que todo o esquema é destruído.

(1) Cf. Jo 13,4-6. Segundo H. KAHLEFELD, «Gründonnerstag. Joh 13,1-15», in H. KAHLEFELD — O. KNOCH, *Die Episteln und Evangelien der Sonn- und Festtage*, 2, pp. 230-231, a lavagem dos pés dos discípulos por Jesus é uma encenação das seguintes palavras, pronunciadas realmente por Jesus: «Quem é o maior? O que está sentado à mesa ou o que serve? Não é o que está sentado à mesa? Ora eu estou no meio de vós como aquele que serve». (Lc 22,27). Portanto ainda que a cena não seja original, ela reflecte palavras originais de Jesus.

(2) Cf. 1Sam 24,41.

(3) Cf. R. DE VAUX, *ibidem*, p. 134, G. KITTEL, *ibidem*, 280-281.

(4) Cf. Jo 13,6.

(5) Jo 13,14.

(6) Jo 15,12; cf. Jo 13,34.

3. A ATITUDE DOS PRIMEIROS CRISTÃOS

Não há dúvida que a escravatura interessou os primeiros cristãos. A existência de muitos escravos entre eles assim o exigia. Em relação à comunidade cristã de Corinto, por exemplo, a maior parte dos seus membros provinha das classes sociais mais baixas, conforme indicação de Paulo numa das cartas que lhe enviou: «Não há entre vós muitos sábios segundo a carne (ou seja, aos olhos humanos), nem muitos poderosos, nem muitos nobres. Mas o que é louco no mundo é que Deus escolheu para confundir os sábios; o que é fraco no mundo é que Deus escolheu para confundir o que é forte; o que no mundo é vil (*ἀγενῆ* à letra: *sem nascimento*) e desprezado, aquilo que nada é, é que Deus escolheu para reduzir a nada o que é» (1). Por sua vez, na lista de vinte e sete pessoas a quem o mesmo Paulo envia uma saudação especial em Rom 16,1-16 cerca de metade dos nomes são considerados típicos de escravos ou libertos (2). Igualmente aos cristãos de Filipos manda uma saudação especial dos cristãos da «casa de César» — uma expressão que engloba todo o pessoal do imperador ao serviço do governador de Éfeso, incluindo numerosos escravos e libertos (3). Neste mesmo sentido se compreendem também as alusões dos Actos dos Apóstolos à conversão de diversas personagens juntamente com as suas «casas» (4). Isto significa que uma grande parte, talvez a quase totalidade dos primeiros escravos cristãos, ao abraçarem a fé, seguiam os seus senhores. Tratava-se aliás dum passo normal, se se tem em conta a estrutura da sociedade judaica e romana, em que a instituição familiar desempenhava um papel fundamental (5). Finalmente, indicativa da alta percentagem de escravos entre os primeiros cristãos é a frequência com que a eles se alude, quer em afirmações sobre a unidade e igualdade de todos (6); quer nas orientações quanto ao comportamento dos escla-

(1) 1Cor 1,26-28.

(2) Cf. TOB, NT, Paris 1972, p. 487 n.s.; H. SCHLIER, *Der Römerbrief*, Herder 1977, pp. 444-446; P. ALTHAUS, *Der Brief an die Römer*, NTD 6, Göttingen 1970, p. 150.

(3) Fil 4,22; cf. TOB, NT, p. 596 n.f.

(4) Cf. Act 10,2.7.24; 16,15.31.34; 18,8 (cf. 1Cor 1,16).

(5) Cf. H. GULZOW, *ibidem*, pp. 26-27.42-47.

(6) Cf. 1Cor 12,13; Gal 3,28; Col 3,11; Apoc 6,15; 13,16; 19,18.

vos e às relações escravo-senhor (1); quer ainda como ilustração no tratamento do tema doutrinal escravidão-libertação (2).

Há, sobretudo, um princípio básico que parece ter estado bem presente na definição da condição de cada membro da Igreja: o princípio da unidade e da igualdade entre todos: «Não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher, pois todos vós sois um só em Cristo» (3). O ponto de partida para afirmações como esta era sempre o baptismo — o rito da iniciação e da entrada na comunidade cristã. Com ele todas as diferenças religiosas, sociais e naturais, próprias do «homem velho» (4), são suprimidas. Porque nele todos «bebem de um só Espírito» (5), todos «são revestidos de Cristo» (6), que é um em todos (7). A partir de então, o que conta é a condição idêntica em todos os membros da Igreja, na qual todos formam um só corpo.

Quais as conseqüências deste princípio? Implicava ele a abolição da instituição da escravatura entre os cristãos?

É provável que nalguns meios tenham surgido movimentos nesse sentido, nomeadamente em Corinto entre cristãos de tendência gnóstica. Eram entusiastas que pretendiam transpor imediatamente para o dia-a-dia e levar até às últimas conseqüências o princípio da unidade e igualdade de todos em Cristo: entre cristãos deviam ser abolidas todas as diferenças sociais: os senhores cristãos deviam libertar os seus escravos cristãos; estes deviam lutar pela emancipação total. A isso não era certamente estranha a legislação do AT sobre os escravos judeus na sociedade judaica: a situação relativamente privilegiada de tais escravos devia ser aprofundada e alargada em relação aos escravos cristãos que tinham outros cristãos por senhores (8).

Estas teriam sido as circunstâncias que provocaram o esclarecimento de Paulo em 1Cor 7,20-24: «Que cada um permaneça na condi-

(1) Cf. 1Cor 7,21-23; Ef 6,5-9; Col 3,22-4,1; Film 10-19; 1Tim 6,1-2; Tit 2, 9-10; 1Ped 2,18-22.

(2) Rom 6,16-20; Gal 4,1-7; 2Ped 2,19.

(3) Gal 3,28; cf. 1Cor 12,13; Col 3,11.

(4) Col 3,9.

(5) 1Cor 12,13.

(6) Gal 3,27.

(7) Col 3,11.

(8) Cf. H. GULZOW, *ibidem*, pp. 45-46.55-56; S. SCHULZ, *ibidem*, pp. 165-167; H.-D. WENDLAND, *Die Briefe an die Korinther*, NTD 7, Göttingen 1972, p. 59.

ção em que se encontrava, quando foi chamado. Eras escravo, quando foste chamado? Não te preocupes. Mas ainda que te possas tornar livre, aproveita antes a condição de escravo (1). Porque o escravo que foi chamado no Senhor é um liberto do Senhor. Assim como o que foi chamado sendo livre é um escravo de Cristo. Fostes comprados por grande preço. Não vos torneis escravos dos homens. Que cada um, irmãos, permaneça diante de Deus na condição em que se encontrava quando foi chamado».

Aqui está um princípio que Paulo certamente estabeleceu para a vida de todas as suas comunidades (2). O cristão deve permanecer na condição social em que o encontrou o chamamento à comunidade de Cristo. Foi como homem determinado, escravo ou livre, que recebeu o chamamento, e é como tal, no seu lugar social, que deve dar provas dele. Por outro lado, com a entrada na Igreja, deu-se uma autêntica inversão social, à semelhança da que era preconizada por Cristo no Evangelho: o que era escravo tornou-se liberto de Cristo e o que era livre tornou-se escravo de Cristo. Embora aqui a linguagem passe a ser sobretudo metafórica, e reafirmação desta inversão social significa, pelo menos, que deixam de existir as desigualdades na Igreja. Ora, é muito importante que a defesa desta igualdade seja feita na mesma passagem em que se afirma também que as diferenças sociais não devem ser ainda abolidas. Isso significa que os cristãos ao mesmo tempo são todos iguais e continuam a viver socialmente diferenciados, como escravos e senhores. Nisto há evidentemente uma contradição, que só podemos resolver se, para já, nos situarmos em duas esferas distintas: dentro do campo estritamente eclesial, sobre-

(1) O final do versículo 21 em si é ambíguo: *δοῦλος ἐκλήθης; μή σοι μελέτω. ἀλλ' εἰ καὶ δύνασθαι ἐλεύθερος γενέσθαι, μᾶλλον χρῆσαι*. Pode ter dois sentidos: «aproveita de preferência» a ocasião de te libertares; ou «aproveita de preferência» a condição de escravo. O contexto leva-nos a adoptar a segunda interpretação; caso contrário, seriam difíceis de entender as palavras que se seguem acerca da indiferença para com todas as condições terrenas. Tal é a interpretação seguida por H. CONZELMANN, *Der erste Brief an die Korinther*, Göttingen 1969, pp. 152-153; M. ZERWICK, *Analysis Philologica Novi Testamenti*, Romae 1966, p. 372; TOB, NT, p. 504 n.n; H.-D. WENDLAND, *ibidem*, p. 58. Defendem a primeira interpretação E. SCHWEIZER, «Zum Sklavenproblem im Neuen Testament», *Evangelische Theologie* 32 (1972), p. 503 n. 2; G. KITTEL, *ibidem*, pp. 274-275; P. STUHLMACHER, *Der Brief an Philemon*, Neukirchen 1975, pp. 44-45.

(2) Cf. H.-D. WENDLAND, *ibidem*, p. 59.

tudo nas assembleias litúrgicas, todos são iguais, porque todos os crentes são um só em Cristo; foi ele que os libertou do pecado (1), pagando caro o resgate com a sua própria vida (2); criar as divisões ou manter as desigualdades na comunidade de Cristo (3), é retornar à servidão do pecado (4), é voltar a ser «escravo dos homens» (5). Na esfera civil, entretanto, deve cada qual manter-se no seu lugar, porque é aí, como pessoa concreta, na sociedade a que pertence, que deve dar testemunho da sua vivência cristã; não o fazer, significaria uma fuga das realidades terrestres, preconizada pelos gnósticos, e implicaria também fazer-se «escravo dos homens» (6).

Só assim se compreendem as exortações repetidas no sentido de que os escravos cumpram bem a sua função de escravos dentro da sociedade em que vivem. Devem fazê-lo no «temor e respeito» para com os senhores (7), procurando «agradar-lhes e não os contradizer» (8), «evitando qualquer fraude» (9), mas também sem cair em «servilismos, como se se tratasse de agradar aos homens» (10); porque acima de tudo são «escravos de Cristo, que se esforçam por fazer a vontade de Deus» (11); por isso, devem servir «de boa vontade, como quem serve ao Senhor» (12). Os motivos profundos que exigem

(1) Cf. Rom 6, 16sqq.; Gal 4,1-7.

(2) Cf. Rom 3,24-25.

(3) Cf. 1Cor 1,11sqq.; 11,17sqq.

(4) Cf. Rom 6,6sqq.

(5) 1Cor 7,23.

(6) A conjugação deste duplo procedimento já estava implícita nas passagens atrás citadas sobre a unidade e igualdade entre todos os cristãos (cf. 1Cor 12,13; Gal 3,28; Col 3, 11). Dizer, por exemplo, que «não há escravo nem livre» em paralelismo com «não há homem nem mulher» significa que, tal como as diferenças de sexo não são plenamente abolidas, também o não são as diferenças sociais. O que se afirma é que «toutes les différences entre les hommes cessent d'être des séparations» (TOB, NT, p. 557 n.g.). O mesmo indica a imagem do corpo para exprimir a unidade (cf. 1Cor 12,13): assim como o corpo é considerado o princípio unificador dos *diferentes* membros, «de la même façon, le Christ, dans sa personne, est le centre unificateur qui fait de la multitude des chrétiens une réalité une» (TOB, NT, p. 513 n. w).

(7) Ef 6,5; cf. 1Tim 6,1; 1Ped 2,18.

(8) Tit 2,9.

(9) Tit 2,10.

(10) Ef 6,6; cf. Col. 3,22.

(11) Ef 6,6.

(12) Ef 6,7; cf. Col 3,23.

este comportamento são de diversa ordem: pode ser a herança final que Cristo dará como recompensa pelo bem que se fez (1); pode ser o dever de dar testemunho prático do Evangelho, pelo serviço dedicado, «para que o nome de Deus e a doutrina não sejam blasfemados» pelos senhores (2); pode ser ainda porque se considera «uma graça, na perspectiva de Deus, suportar contrariedades que se sofrem injustamente», no caso de os senhores exercerem violências; foi exactamente para isso que os escravos cristãos foram chamados, já que Cristo também sofreu por eles, deixando-lhes assim um exemplo a seguir (3). De facto, nos seus sofrimentos Cristo assumiu uma verdadeira «condição de escravo» (4).

Assim, para fora do âmbito eclesial não foi traçado qualquer programa de libertação de escravos. Tudo se orientava antes, para que a função do escravo dentro da sociedade fosse exercida numa perspectiva cristã. Excluía-se, portanto, qualquer revolução fundada religiosamente (5). Segundo H. Schlier, «die politische Gesellschaft ist niemals identisch mit dem Leib Christi» (6).

E ao nível interno da Igreja? Que rumo levaram as diferenças sociais? Todas elas se encontravam objectivamente anuladas. Mas quais eram as consequências que daí advinham para a prática das relações sociais entre os cristãos?

No dizer de H. Conzelmann, «die Unterschiede in der Welt sind für den Glauben irrelevant» (7). Por isso, Paulo não sentia qualquer

(1) Cf. Ef 6,8; Col 3,24. «Paradoxe de l'ordre chrétien: l'esclavage devient héritier» (TOB, NT, p. 609 n.g.).

(2) 1Tim 6,1; cf. Tit 2,10.

(3) Cf. 1Ped 2,18-25.

(4) 1Ped 2,7. Significará isto uma aprovação da escravatura? «Pierre ne se prononce pas sur la légitimité du système social de son temps, mais trace une ligne de conduite concrète pour le serviteur chrétien» (TOB, NT, pp. 720-721 n.b.). A chamada de atenção para o sofrimento de Cristo compreende-se, se se tem em conta que muitos escravos cristãos no final do séc. I (data provável deste escrito) eram perseguidos e maltratados muitas vezes pelos próprios senhores pagãos, por causa da sua fé: «...weil die heraufziehende Verfolgung gerade für die Sklaven innerhalb heidnischer Häuser besondere Gefahren und Belastungen mit sich bringt, werden sie so ausführlich auf das Leiden Jesu Christi verwiesen» ((W. SCHRAGE, *Die katholischen Briefe*, NTD 10, Göttingen 1973, p. 91).

(5) Cf. H.-D. WENDLAND, *ibidem*, p. 59.

(6) H. SCHLIER, *Der Brief an die Galater*, Göttingen 1971, p. 175 n. 4).

(7) H. CONZELMANN, *Der Brief an die Kolosser*, NTD 8, Göttingen 1972, p. 154.

repugnância em recrutar os seus colaboradores entre a classe servil. Assim aconteceu com Onésimo, um escravo que o Apóstolo converteu ao cristianismo e que a partir de então lhe foi particularmente útil (1). O mesmo aconteceu certamente com os escravos nomeados em Rom 16,3sq. Aliás, a saudação especial que Paulo aí lhes envia é, de si, bastante significativa: «Der Gruß gibt ein Zeichen der Gemeinschaft, der Teilnahme an dem Leben des Anderen. Paulus pflegt die Sitte mit Betonung: das Grüßen in seinen Briefen bezeugt die Brüderschaft miteinander und stärkt sie dadurch» (2).

Pode perguntar-se, entretanto, em que medida é que essa fraternidade era vivida no plano das relações sociais e jurídicas entre escravo e senhor, quando ambos comungavam da mesma fé cristã. Quanto aos escravos, a fraternidade eclesial que os unia aos seus senhores não devia constituir motivo para reivindicar deles a libertação. Antes, segundo 1Tim 6,2 deviam servi-los «ainda melhor porque são crentes e amados (3), que beneficiam dos seus serviços» (4). Quanto aos senhores, também deles se não exige um anulamento imediato da ordem social. Mas exige-se-lhes que nas relações com os escravos evitem as ameaças, os tratem com justiça e equidade. É que ambos têm um único e mesmo senhor no céu, que «não faz acepção de pessoas» (5). E neste caso é já evidente a repercussão da igualdade eclesial na ordem profana. O escravo cristão reencontrava assim a afirmação clara da sua dignidade humana. Ter-se-á ido mais longe?

Paulo na carta a Filémon trata dum caso concreto, particular; «Mais peut-être précisément est-ce parce qu'il s'agissait en l'occurrence d'un cas particulier qu'il en est venu à nous dire, sur les rapports entre maître et esclave, davantage que dans les lettres plus doctrinales» (6). As circunstâncias que provocaram a carta, embora bas-

(1) Cf. Film 10-11.

(2) P. ALTHAUS, *ibidem*, p. 150.

(3) «Amados»: por Deus? ou pelos irmãos? Talvez as duas coisas (cf. TOB, NT, p. 645 n.k.).

(4) No original: *οἱ τῆς εὐσεβείας ἀντιλαμβανόμενοι*. Este participio presente médio tanto pode significar algo que se recebe, e nesse caso refere-se aos senhores que beneficiam dos serviços dos escravos (tradução adoptada); como pode significar algo de que se está incumbido, e então refere-se aos senhores que se aplicam a fazer o bem (aos escravos). Cf. M. ZERWICK, *ibidem*, p. 476.

(5) Ef 6,9; cf. Col 4,1.

(6) TOB, NT, p. 658.

tante obscuras, podem deduzir-se a partir de diversas alusões feitas nela pelo autor. Onésimo, escravo de Filémon, um cristão de Colossos, fugiu ao seu senhor, possivelmente depois de qualquer indelicadeza (1). Tendo encontrado Paulo, provavelmente em Éfeso, gerou-se entre eles uma certa afeição que levou à conversão do escravo ao cristianismo e à sua permanência junto do apóstolo. Porém, tal situação, ao prolongar-se, tornava-se delicada: Paulo, acolhendo um escravo fugitivo, tornava-se cúmplice duma grave infracção do direito privado e Onésimo arriscava-se a ser preso e levado ao seu proprietário, que lhe podia infligir um duro castigo. Por isso, Paulo decidiu reenviar Onésimo a Filémon. Ao mesmo tempo escreveu-lhe uma breve carta em que delicadamente lhe pede que acolha o seu escravo, não apenas como um «irmão muito amado» (2), mas, ainda mais, como se fosse o próprio Paulo (3). Não pedia a libertação de Onésimo, mas confiava que Filémon faria ainda mais do que lhe pedia (4). Pertencia a Filémon compreender o alcance desse «mais». De qualquer modo, Paulo dava a entender, com bastante clareza, confiar que Onésimo, libertado ou não, iria ser reenviado para junto de si em serviço do Evangelho (5).

Como se vê, também neste caso Paulo exige a abolição da escravatura. Talvez tenha visto como seria inútil uma tentativa para abolir um tal sistema. Mas, ao pedir que Onésimo fosse recebido como «um irmão», fazia-o porque certamente achava incompreensível que um cristão fosse proprietário de outro cristão, especialmente tendo em conta Gal 3,27-28 e Col 3,11. Por isso a sua exigência era feita «em nome do amor» (v. 8) (6). Não se podia aceitar facilmente uma distinção dualista rígida entre o plano religioso e o plano civil. «En fait, Paul ne juxtapose pas du tout: la fraternité, l'unité en Christ

(1) Cf. v. 18.

(2) C. 16.

(3) Cf. v. 17.

(4) Cf. v. 21.

(5) Cf. P. STUHLMACHER, *ibidem*, pp. 20sq; TOB, NT, pp. 657-658; H. GULZOW, *ibidem*, pp. 30sqq. A partir de Col 4,7-9, onde Onésimo é nomeado como colaborador de Paulo na vida eclesial, é de concluir que Filémon acedeu ao pedido de Paulo: Onésimo, como escravo ou liberto, foi realmente reenviado para junto do Apóstolo. Cf. P. STUHLMACHER, *ibidem*, pp. 53-54.

(6) Cf. J. A. FITZMYER, «Carta a Filémon», in VÁRIOS, *Comentário Bíblico «San Jerónimo»*, trad. do inglês, t. IV, Madrid 1971, p. 204.

s'empare plutôt de cette relation maître-esclave, la brise et l'accomplit sur un tout autre plan. Onésime sera considéré, non seulement comme un égal, un autre membre de l'Eglise, il sera membre de la famille de Philémon, il sera pleinement frère. Il ne reste donc marge de paternalisme: ce sera une totale fraternité» (1). De facto, é ao mesmo tempo «como homem e como cristão» (2) que Onésimo deve ser fraternalmente recebido por Filémon.

Perante isto pode concluir-se com T. Preiss: «Si le Nouveau Testament n'est pas révolutionnaire, au sens moderne, il est encore moins conservateur: tout ordre social est en fait déboulonné, et passe avec la structure de ce monde» (3).

(1) T. PREISS, «Vie en Christ et Étique Sociale dans l'Épître à Philémon», *Aux Sources de la Tradition Chrétienne*, Festschrift für M. Goguel, Paris, 1950, pp. 177-178.

(2) V. 16: à letra «segundo a carne e segundo o Senhor».

(3) T. PREISS, *ibidem*, p. 179.

II PARTE

A ESCRAVATURA NA PATRÍSTICA

Enquanto o Cristianismo ia fazendo a sua entrada silenciosa, mas eficaz, nos mais diversos sectores do Império, os Padres da Igreja desenvolviam os princípios doutrinários e práticos recebidos de Cristo e dos Apóstolos, sobretudo de S. Paulo, de acordo com as novas condições históricas e sociais em que os cristãos deviam viver.

Analisaremos, primeiro, a atitude geral dos Padres em relação à escravidão e os seus princípios doutrinários fundamentais e, depois, as implicações práticas desses princípios e os resultados alcançados.

I — A ATITUDE GERAL DOS PADRES QUANTO A ESCRAVATURA

Os Padres da Igreja primitiva aceitaram a escravidão como um facto social (1). Nunca reclamaram a sua abolição, nem nunca chegaram a pôr em causa a sua legitimidade como instituição económica e social. Exortam até os escravos a permanecerem nessa sua condição (2) e permitem aos próprios cristãos irem aos mercados comprar escravos (3).

No entanto, embora aceitem a escravidão como um dado de facto, desde o início a consideram como consequência do pecado dos homens, isto é, como oposta ao plano original do Criador e, portanto, como uma desordem, fruto do egoísmo, da avidez e do pecado (4).

(1) Cf. H. WALLON, *Hist. de l'Esclavage*, III, p. 320.

(2) Cf. S. JOÃO CRISÓSTOMO; «In I ad Corinthios homilia», IX, 4-5: PG, t. LXI, col. 156-157.

(3) Cf. «Constitutiones Apostolicae», 1.II, c. LXII; F. X. FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, t. I, Paderborn 1905, p. 179.

(4) Cf. S. JOÃO CRISÓSTOMO, «In Epistolam ad Ephesios homilia», VI, 22,2: PG, t. LXII, col. 156-158; cf. Idem, «In I ad Corinthios homilia», XII, 7: PG, t. LXI col. 105.

Por isso se recusam decididamente a considerá-la como 'lei da natureza'. Antes, manifestam consciência nítida de que ela é contrária à Lei de Deus e da natureza. S. Gregório de Niza, por exemplo, responde assim a um senhor de escravos que pretendia justificar-se e considerar-se inocente: «não vês a monstruosidade da tua vaidosa jactância? Que condenas à escravidão homens que são livres por natureza e que fazes leis em rivalidade com Deus, destruindo a Sua Lei?» (1).

Por isso, embora não encontremos no Cristianismo dos primeiros séculos um propósito claro de intervir socialmente para pôr fim à escravatura como sistema de produção e organização social, não há dúvida que a sua atitude profunda, talvez nem sempre consciente, ia no sentido de se lhe opor. Primeiro, no interior da vida e da organização das assembleias e comunidades cristãs e depois, à medida que a Igreja se foi implantando como força social, nas próprias instituições do Império.

S. João Crisóstomo, por exemplo, nas suas três homilias sobre a Epístola de S. Paulo a Filémon, proclama que a Igreja não faz distinção entre escravos e homens livres (1.^a homilia); chama irmãos aos escravos e exige que todos os cristãos os tratem como tais (2.^a homilia) e apela aos senhores cristãos para que os libertem (3.^a homilia) (2). Santo Ambrósio considera legítimo que um homem tenha escravos ao seu serviço, mas com a condição de ser moderado com eles, de os tratar como companheiros e de os governar como filhos (3). Ora esta atitude significava acabar com a escravatura dentro da própria escravatura. Talvez tenha sido esse o objectivo último dos Padres da Igreja.

A verdade é que nas comunidades cristãs, onde se encontravam como irmãos homens livres, senhores e escravos, reinava um espírito novo, que ia criando uma nova mentalidade e um novo tipo de relações entre os escravos e os seus senhores, o que viria naturalmente a ter consequências também na vida social.

O papa S. Clemente, escrevendo aos cristãos de Corinto na época da perseguição de Domiciano, afirma conhecer muitos cristãos que se entregaram às prisões em resgate de outros e se tornaram voluntaria-

(1) Cf. PG, t. XLIV, col. 644: citado por W. L. WESTERMANN, *The Slave Systems*, p. 160.

(2) Cf. J. QUASTEN, *Patrologia*, II vol., BAC, Madrid 1962, p. 471.

(3) Cf. «Epist. II», 31; PL, t. XVI, col. 887.

mente escravos para, com o dinheiro assim alcançado, alimentarem irmãos necessitados⁽¹⁾. Santo Inácio de Antioquia, no início do séc. II, exorta os cristãos a não desprezarem os escravos e refere o exemplo de algumas comunidades que, através das esmolas dos seus membros, procuravam libertar os escravos⁽²⁾.

Este empenho individual e comunitário pela libertação dos escravos é, sem dúvida, revelador da direcção em que ia o Cristianismo: o fim da escravatura. S. Clemente de Alexandria, no final do séc. II, já condena os que têm muitos escravos⁽³⁾. Dá normas muito concretas aos senhores cristãos para que diminuam o número dos seus escravos, censurando, por exemplo, muito severamente o uso das liteiras⁽⁴⁾. Também S. João Crisóstomo, no séc. IV, falando contra o luxo e a ostentação, aconselhava os ricos a terem menos escravos. Cada um deveria ter apenas os que lhe fossem absolutamente necessários e, segundo ele, bastaria um escravo para cada senhor e até, em muitos casos, um escravo para dois ou três senhores. Aos que lhe respondiam que ele era demasiado rigoroso, aconselhava a que pensassem naqueles que não têm nenhum⁽⁵⁾. Num outro passo dessa mesma homilia, proclama mesmo como ideal cristão que os senhores mandassem ensinar um ofício aos seus escravos e que depois os libertassem⁽⁶⁾. Também as «Constituições Apostólicas», falando do bom uso das riquezas, dizem claramente: «servi-vos do dinheiro para resgatar os santos e libertar os escravos, os prisioneiros e os cativos»⁽⁷⁾.

Tudo isto indica que havia uma tendência para acabar com a escravatura. Ia nessa linha a lógica dos princípios doutrinários desenvolvidos nas assembleias cristãs e na literatura patrística. No entanto, os empenhos imediatos mais visíveis não iam tão longe. Mais do que abolir a escravatura, procuravam minorar os seus inconvenientes e transformá-la, convertendo a mentalidade e o coração das pessoas. Segundo alguns historiadores, esta seria a única atitude possível naquela época. Fosse como fosse, o que é evidente é que os Padres estavam empenhados

(1) Cf. «I Cor.», LV, 2: F. X. FUNK, *Patres Apostolici*, t. I, Tubinga 1901, p. 168.

(2) Cf. «Ad Polycarpum», IV, 3: F. X. FUNK, *ibidem*, p. 168.

(3) Cf. PL, t. VIII, col. 592.

(4) Cf. *ibidem*, col. 609 e 650.

(5) Cf. «In I ad Corinthios homilia», XL, 5: PG, t. LXI, col. 353.

(6) Cf. *ibidem*, col. 354.

(7) L. IV, c. IX.

sobretudo em dignificar os escravos, considerando-os sempre como homens dignos, radicalmente livres e iguais aos seus senhores, e em moderar as atitudes destes para com aqueles, de modo que os tratassem como seus semelhantes e até como irmãos (1). As relações entre uns e outros deveriam ser de amor e serviço recíproco, até se chegar ao ponto de não haver mais escravidão (2). Sem atacar directamente as estruturas sociais, os Padres procuravam, consciente ou inconscientemente, revolucioná-las por dentro e instaurar na própria escravatura relações humanas e fraternas de amor e de serviço recíproco.

Veremos mais adiante os resultados desta estratégia, considerada por uns como 'utopismo cristão' e por outros como 'projecto realista' adaptado às condições da época. Antes, porém, convém referir alguns dos princípios doutrinários que inspiravam a atitude cristã anti-esclavagista.

2 — PRINCÍPIOS DOUTRINAIS FUNDAMENTAIS

O princípio fundamental do Cristianismo frente à escravatura era o da igualdade entre todos os homens, quer fossem livres ou escravos. Todos são filhos de Deus, que ama e chama a todos igualmente, sem olhar a qualquer diferenciação social. Cristo viera para servir e salvar a todos. Por isso todos deviam ter lugar na Sua Igreja, sem qualquer acepção de pessoas (3). Também Minúcio Félix, advogado cristão dos fins do séc. II, se faz eco deste mesmo princípio: «omnes tamen pari sorte nascimur, sola virtute distinguimur» (4) e Santo Ireneu, bispo de Lião na mesma época, escreve: «Ex liberis et ex servis Christus statueret filios Dei, similiter omnibus dans munus Spiritus vivificantis nos» (5).

Portanto este princípio da igualdade radical de todos os homens, afirmado já por S. Paulo, continua a ser desenvolvido pelos Padres ao longo dos primeiros séculos da Igreja. Para ela não há estrangeiros

(1) Cf. S. J. CRISÓSTOMO, «In Epist. ad Ephesios», 1: PG, t. LXII, col. 155.

(2) *Ibidem*, col. 134.

(3) Cf. «Epistola do Pseudo-Bernabé» XIX, 7: F. X. FUNK, *Patres Apostolici*, p. 92.

(4) PL, t. III, col. 354.

(5) «Contra Haereses», IV, 21,3: PG, t. VII, col. 1046.

(principal fonte da escravatura) como não há diferença entre os homens livres e os escravos. São todos iguais, com a mesma dignidade (1).

Aos pagãos que, admirados com a fraternidade que havia entre os cristãos, independentemente da sua condição de homens livres ou de escravos, pediam uma explicação, Lactâncio respondia simplesmente: «quia pares nos credimus» (2). Para Santo Ambrósio não havia dúvida que todos os cristãos eram iguais, porque receberam a mesma adopção divina, tornando-se irmãos, membros do mesmo corpo e participantes da mesma mesa (3). Consequentemente, «os senhores devem servir-se dos seus escravos como de si mesmos, pois eles são homens como nós e Deus é o mesmo tanto para os homens livres como para os escravos. Todos têm a mesma origem e podem ter o mesmo valor moral» (4). Esta referência ao possível valor moral dos escravos é muito significativa numa sociedade em que, também sob este aspecto, eles eram profundamente depreciados. Tinham má fama, porque se julgava comumente que eles eram, por sua própria natureza, indolentes, rebeldes, pouco receptivos à virtude, mentirosos, etc.

A propósito desta má fama dos escravos, S. João Crisóstomo diz peremptoriamente que isso não é devido a qualquer deficiência da sua natureza nem corresponde ao plano de Deus. São as atitudes desumanas dos senhores que fazem que muitos escravos tenham essas atitudes, pois os não educam, os privam de ajuda, de convívio e de amizade e só lhes exigem trabalho. São portanto os senhores, a sua avareza, a sua dureza e os seus maus exemplos, os culpados das más inclinações de muitos escravos (5). Portanto, não há qualquer inferioridade natural dos escravos. Se, sob o aspecto moral ou qualquer outro, eles algumas vezes podem parecer subdesenvolvidos, isso é por culpa da própria sociedade que os marginaliza.

Por este motivo, S. Gregório de Nazianzo convidava os cristãos, habituados ainda à antiga maneira de ver os escravos como inferiores, a que mudassem essa sua mentalidade. «Não consideres indigno — dizia ele aos que estavam para receber o baptismo — ser baptizado

(1) Cf. S. J. CRISÓSTOMO, «Homilia de Resurrectione», 3: PG, t. I, col. 437.

(2) «Divinae Institutiones», V, 16: PL, t. VI, col. 601.

(3) «De Abraham», II, 28: PL, t. XXXVI, col. 396-397.

(4) S. CLEMENTE DE ALEXANDRIA, «Stromata», IV, 8: PG, t. VIII, col. 1277.

(5) Cf. «In Epist. ad Titum homilia», IV, 3: citado por H. WALLON, *Hist. de l'Esclavage*, III, p. 334-335.

com aquele que até agora foi teu escravo; tu hoje és transformado; o que é antigo desaparece e um mesmo distintivo é imposto a todos: Jesus Cristo» (1).

Isto é tanto mais importante, quanto sabemos que nas comunidades cristãs houve sempre, desde o princípio, grande número de escravos. Como refere Orígenes, esse facto constituía mesmo uma das acusações com que Celso e outros pagãos pretendiam humilhar o Cristianismo (2). Mas Orígenes defende-se, afirmando prontamente que os escravos também têm uma alma livre e que todos os homens são igualmente dignos (3).

Quanto a este ponto, a doutrina patrística é clara e unânime. Veremos agora quais foram as suas consequências na organização das comunidades e na vida social dos cristãos.

3 — CONSEQUÊNCIAS PRÁTICAS DOS PRINCÍPIOS DOUTRINAIS

Como já vimos, o Cristianismo primitivo era profundamente igualitário e não olhava à condição social dos seus membros. Considerava todos iguais e qualquer distinção social entre eles devia ficar à porta da Igreja. Na sua perspectiva não tinha qualquer sentido. A escravatura era, por isso, algo inexistente, pois os escravos eram pessoas humanas que deviam ser salvos como qualquer outra pessoa. Talvez por isto mesmo, o Cristianismo permaneceu, durante tanto tempo, alheio às distinções sociais que eram um facto e que dividiam realmente os homens. Esta é a tese de Westermann, que neste aspecto se faz já eco do pensamento de Harnack, segundo o qual, a Igreja primitiva nunca teve consciência do problema da escravatura (4).

No entanto, nós julgamos que, como veremos mais adiante, se não pode exagerar este alheamento da Igreja primitiva em relação ao problema social da escravatura. É um facto que, até ao momento em que a Igreja se tornou grupo maioritário com responsabilidades sociais, ela permaneceu bastante estranha às estruturas sócio-políticas do Império. Sendo, porém, a Igreja dessa época constituída por

(1) «In S. Baptisma»: PG, t. XXXVI, col. 396-397.

(2) Cf. «Contra Celsum», II, 44: PG, t. XI, col. 976-977.

(3) Cf. *ibid.*, III, 54: PG, t. XI, col. 992.

(4) Cf. W. L. WESTERMANN, *The Slave Systems*, p. 150.

pequenos grupos absolutamente minoritários, dificilmente podemos conceber que pudesse ter sido de outra maneira, isto é, dificilmente a Igreja poderia ter tomado com seriedade uma posição frontal contra a escravatura enquanto estrutura social e sistema de produção.

Por tudo isto, o 'igualitarismo' cristão, ao nível das realizações práticas, manifestou-se exclusivamente na organização interna das comunidades cristãs. Foi aí que ele teve os seus reflexos imediatos.

As «Constituições Apostólicas», por exemplo, determinam que nas assembleias não haja qualquer distinção de lugares, à excepção das pessoas idosas, às quais se devem dar os lugares sentados. Os escravos devem ficar misturados no meio dos homens livres e, na devida altura todos devem trocar entre si τὸ ἐν κοίτῳ φίλημα (1). Entre as preces que se faziam, tendo em conta as diversas situações em que se encontravam os cristãos, havia uma pelos que eram esmagados pela cruel escravidão: ὑπὲρ τῶν ἐν πικρᾷ δουλείᾳ καταπονουμένων (2).

Portanto, para lá da mesma oração e da invocação do mesmo Deus como Pai (3), havia ainda a mesma prece pelos que gemiam sob a cruel escravatura. Vemos assim que, ao contrário do que dizia Harnack e Westermann, a Igreja primitiva tinha certa consciência do problema social da escravatura e que reagiu contra ela, a seu modo. Antes de mais, através da oração, manifestando assim o seu pensar, a sua esperança e o seu empenho. Mas não só pela oração. É ainda expressivo desta atitude o facto de as mesmas «Constituições Apostólicas» prescreverem, peremptoriamente, que as comunidades deviam rejeitar qualquer oferta daqueles que maltratassem os seus escravos ou que os deixassem passar fome (4).

Com o mesmo intuito de dignificar os escravos, determina-se ainda que os senhores cristãos devem dar os sábados e os domingos aos seus escravos cristãos, para que estes possam ocupar-se nesses dias da sua formação religiosa. Do mesmo modo se prescreve que na Páscoa lhes concedam duas semanas livres: a da Paixão e a da Ressurreição, para poderem conhecer Aquele que morreu e ressuscitou (5).

(1) Cf. 1. II, c. LVII: F. X. FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, t. I, Paderborn 1905, pp. 160-161.

(2) L. VII, c. X, 15: F. X. FUNK, *ibidem*, pp. 490-491.

(3) Cf. PL, t. XXXVIII, col. 393: «Pater noster (...) hoc dicit servus, hoc dicit dominus eius».

(4) Cf. 1. IV, c. XIX: FUNK, *ibidem*, pp. 230-231.

(5) Cf. 1. VIII, c. XXXIII: FUNK, *ibidem*, pp. 548-539.

Sinal ainda da importância alcançada pelos escravos nas comunidades cristãs é, como já vimos, o seu grande número no interior dessas comunidades (1). Dissemos já como isso era aproveitado pelos adversários do Cristianismo para o ridicularizar como 'religião de escravos', dando a esta expressão todo o sentido pejorativo que ela tinha para eles. Mas o que era considerado como uma infâmia pelos perseguidores do Cristianismo constituía uma glória para os seus apologistas. A este propósito, Barrow cita um texto do 'Octavius' de Minúcio Félix, o advogado romano e apologista cristão do séc. II, que já citámos. Aí se descreve uma polémica entre um pagão, Cecílio, e um cristão, Octávio. O primeiro escarnece do Cristianismo por este acolher a ralé da sociedade: homens ignorantes, escravos e mulheres; Octávio responde-lhe que isso não deve ser motivo de acusação, mas de glória, pois não se pode considerar pobre o que é rico e digno diante de Deus, e os escravos, por exemplo, são dignos diante de Deus (2).

Mas além do número, há ainda outro facto bastante significativo: a facilidade com que alguns deles eram eleitos para funções hierárquicas na Igreja (3). Sabemos que muitos escravos foram ordenados presbíteros e bispos da Igreja primitiva e que na lista dos papas se encontram alguns escravos. Deixando de lado o caso, pouco provável, de o papa S. Clemente ter sido o colaborador de S. Pedro e S. Paulo, a que este faz referência em Fil. 4,3, e um escravo (ou liberto) da família imperial dos Flávios (4), temos os casos de Anacleto (ou Cleto), papa entre 76-90, e de Calixto, que era um escravo fugido e que foi papa entre 217-222 (5).

O modo como os cristãos consideravam o casamento dos escravos é também elucidativo quanto à dignidade que a Igreja lhes reconhecia. Para a legislação romana, não havia entre escravos verdadeiro matri-

(1) Sobre o número dos escravos nas comunidades cristãs primitivas, cf. a obra já citada de WESTERMANN, p. 150 e a de R. H. BARROW, *Slavery in the Roman Empire*, pp. 163-164.

(2) Cf. R. H. BARROW, *Slavery in the Roman Empire*, p. 163.

(3) Cf. S. JERÓNIMO, Epist. LXXXII, 6: PG, t. LXXII, col. 739.

(4) Cf. J. QUASTEN, *Patrologia*, I vol., Madrid 1961, p. 51.

(5) Portanto, parece-nos sem fundamento a opinião de Westermann, na obra já citada, p. 158, onde se diz que o Cristianismo primitivo aceitava escravos entre os seus ministros, mas apenas nos ministérios inferiores. O autor nunca prova esta sua afirmação.

mónio, mas simples 'contubernium' permitido pelo senhor e que durava enquanto este quisesse. A Igreja primitiva, ao contrário, não aceitando a distinção entre livres e escravos, considera tão válido e indissolúvel o casamento de uns como de outros. Mostra, assim, que todos os seus membros são iguais e que o que a sociedade considerava simples 'contubernium' (entre escravos) ou 'concubinatus' (uma espécie de casamento entre um escravo e um livre, que primeiramente foi proibido e mais tarde permitido, embora oficialmente continuasse a ser considerado nulo e sem efeitos civis), era entre os cristãos celebrado sempre como 'sacramento' com toda a dignidade e com os mesmos efeitos do matrimónio entre livres. Quando no séc. III se levantaram dúvidas quanto à legitimidade e validade do 'concubinatus', logo o papa S. Calixto afirma, sem hesitação, a sua legitimidade e validade (1). Deste modo, a Igreja, dando a sua bênção a tais matrimónios, desafiava os preconceitos populares do tempo e a própria legislação imperial; derrubava as fronteiras estabelecidas pela sociedade entre escravos e homens livres e testemunhava a igualdade entre todos os homens (2).

Um outro factor que muitíssimo contribuiu para estreitar a comunhão entre os cristãos, independentemente da sua condição de homens livres ou de escravos, foram as perseguições e o martírio. É o que se pode concluir da leitura dos escritos dos Padres Apologistas e das «Actas dos Mártires» (3).

A participação nos mesmos sofrimentos, na mesma esperança e no mesmo ideal de não renegar a sua fé e de dar corajosamente testemunho de Cristo unia os cristãos, quer fossem escravos ou livres. Sempre,

(1) Cf. S. HIPÓLITO, «Philosophumena», IX, 12: PG, t. XVI, col. 3380.

(2) Cf. QUASTEN, *Patrologia*, I vol., pp. 493-494.

(3) Cf. DUTILLEUL, «Esclavage» in *D.Th.C.*, t. V, col. 465-466; J. GUIRAUD, *Histoire Partiale — Histoire Vraie*, vol. I, Paris 331944, p. 157; PAUL ALLARD, *Les Esclaves Chrétiens*, Paris 51914 (esta edição foi reeditada pela Georg Olms Verlag, Hildesheim — New York 1974), I, II, c. III: «Les esclaves martyrs»; W. L. WESTERMANN, *The Slave Systems*, p. 151, onde o autor refere a importância que tiveram as perseguições na criação duma maior unidade e igualdade entre os cristãos. Não nos parece, porém, aceitável a conclusão que este autor tira desse facto. Segundo ele, essa união de todos diante do perigo comum teria contribuído para que os cristãos, desprezando qualquer distinção entre livres e escravos, não tomassem consciência do problema da escravatura, isto é, o «igualitarismo» cristão teria acabado por ser negativo (um «obstáculo»), enquanto os fazia esquecer a situação social real.

a iminência do perigo tornou os homens mais próximos e irmãos. Mas, além disso, a fé e a coragem dos escravos contribuíu para reabilitar ainda mais, na consciência dos cristãos, a dignidade desses homens e dessas mulheres socialmente desprezados. Isto é tanto mais importante, quanto sabemos que foram muitos os escravos que sofreram o martírio por se dizerem cristãos e serem corajosamente coerentes com a sua fé. A propósito do martírio de Santa Blandina, que era escrava, um texto antigo escreve: «ela mostrou que aquilo que para os homens é vil e desprezível é honrado por Deus com uma grande glória, devido ao amor que ela testemunhou a Cristo» (1). Evelpisto, escravo do imperador e companheiro de martírio de S. Justino, quando lhe perguntaram quem era, respondeu: «*Servus quidem Caesaris sum, sed christianus a Christo ipso libertate donatus*» (2). Esta resposta é bem expressiva da consciência que este escravo e toda a Igreja de então tinham da sua dignidade.

Quando algum dos escravos pagava com a sua própria vida a sua fidelidade a Cristo, como o fizeram as duas mártires Blandina e Felicidade e tantos outros, era celebrado pela Igreja com honras que se negavam ao mais poderoso e nobre dos homens (3). Este era mais um motivo de riso para os pagãos que ridicularizavam o Cristianismo por «honrar como deuses estes condenados à morte» que não passavam de escravos infieis. Eram considerados infieis, porque tiveram a ousadia de ter uma fé e uma dignidade humana que os levava a resistir à vontade dos seus senhores e às leis anti-cristãs do Império. Mas a auréola da sua fidelidade e da coragem do martírio brilhava na Igreja que os celebrava e sobre todos os escravos que se sentiam desse modo dignificados (4).

Quanto à sepultura dos escravos, os romanos costumavam enterrá-los no 'columbarium', mas os cristãos colocavam-nos lado a lado com os homens livres e as inscrições funerárias esqueciam geralmente as diferenças sociais da vida terrena (5).

(1) PG, t. XX, col. 416.

(2) Citado em J. DUTILLEUL, «Esclavage», in *D.Th.C.*, t. V, col. 465.

(3) Cf. J. GUIRAUD, *Histoire Partiale*, p. 157; R. H. BARROW, *Slavery in the Roman Empire*, p. 164, onde se cita o caso das duas mártires Blandina e Felicidade, celebradas pela Igreja primitiva com honras que a Igreja negava ao mais nobre e poderoso dos homens.

(4) Cf. J. GUIRAUD, *Histoire Partiale*, p. 157.

(5) Cf. S. BOUR, «Epigraphie», in *D.Th.C.*, t. V, col. 352.

Não se pode, no entanto, ignorar que a Igreja primitiva nunca exigiu dos seus membros que renunciassem ao serviço dos seus escravos. Aceitava-se que qualquer cristão tivesse os seus escravos, mesmo que estes fossem baptizados. As 'Constituições Apostólicas' recomendam apenas a esses cristãos que têm escravos que os amem e os considerem seus semelhantes, pois que são homens como eles, e que os tratem como filhos ou irmãos no caso de serem cristãos. Igualmente recomenda aos escravos cristãos que devem amar os seus senhores e, no caso de serem cristãos, tratá-los como irmãos na fé e servi-los dedicadamente (1). S. João Crisóstomo descreve do seguinte modo as relações que deveriam existir entre senhores e escravos cristãos: «Que haja reciprocidade de serviço e de subordinação; desse modo já não haverá escravidão. Se senhores e escravos se servirem mutuamente, então é melhor ser escravo nessas condições do que senhor em condições opostas, em que as relações entre uns e outros são marcadas pelo despotismo e pelo servilismo» (2).

É evidente que estamos diante de uma mentalidade absolutamente nova. Levada às suas últimas consequências, significaria necessariamente o fim da escravatura.

No entanto a maior parte dos escravos pertenciam a senhores pagãos e nesses casos não se poderia falar duma reciprocidade de serviço, de amor e de subordinação. Que orientações dava a Igreja a esses escravos que tinham senhores pagãos? Dentro dos princípios já referidos, podemos admitir que os exortava a serem benevolentes para com os seus senhores, mesmo que estes fossem ímpios e maus. É o que se pode deduzir dum texto de S. Justino, onde se diz claramente que os escravos cristãos devem contentar os seus senhores para que estes «não blasfemem da religião», isto é, não se indisponham contra o Cristianismo. Esta atitude inseria-se na preocupação de que os escravos fossem, através da sua benevolência, apóstolos de Cristo junto dos seus senhores. É neste contexto que se deve compreender a exortação aos escravos para que aceitassem livremente permanecer como escravos em casa dos seus senhores e se aproveitassem dessa sua condição para aí servirem como apóstolos de Cristo, tal como Ele próprio se humilhara e se fizera servo para resgatar os que andavam no erro. Assim

(1) Cf. 1. VII, c. XIII.

(2) «In Epist. ad Ephesios homilia», XIX, 5; PG, t. LXII, col. 134.

também eles poderiam ser ocasião de conversão para os seus senhores (1).

É nesta perspectiva que devemos entender este apelo para seguir o exemplo de Cristo que se fizera servo para libertar os homens seus irmãos. Não se pretendia desse modo legitimar ou sublimar a existência da escravidão, para que esta se pudesse perpetuar. Havia apenas uma dupla finalidade:

1 — Dignificar os escravos, que eram uma realidade, com esse exemplo de Cristo que se fizera servo de todos, para que ninguém ousasse desprezá-los (2). É clara esta finalidade num texto de S. João Crisóstomo, onde se recorda, primeiro, o exemplo de S. Paulo que, na sua carta a Filémon, não se envergonhou de chamar a um escravo seu filho, seu irmão e seu amigo e, depois, o exemplo de Cristo: se até Ele se não envergonhou de chamar aos nossos escravos seus irmãos, como poderemos nós ter vergonha de o fazer? (3). Portanto, o exemplo de Cristo feito servo lançava uma nova luz sobre a dignidade dos escravos.

2 — Investir os escravos numa missão a cumprir, como cristãos e enviados de Cristo, no meio da família em que viviam. Era uma missão livremente aceite e não uma imposição servil. Por isso, se lhes dizia que permanecessem voluntariamente na casa dos seus senhores para aí darem testemunho de Cristo e os atraírem à fé. «Se eles virem — dizia S. João Crisóstomo aos escravos, referindo-se aos seus senhores — um escravo a filosofar à luz de Cristo, a mostrar maior domínio de si do que os seus filósofos e a servi-los tão dedicadamente, serão levados a admirar com entusiasmo a força da doutrina cristã, não tanto pelos seus ensinamentos, mas pela prática da sua vida. Deste modo, os escravos pela sua vida virtuosa servirão de mestres aos seus senhores» (4).

Pelo que vimos, muitos aspectos da antiga escravidão desapareceram do interior das comunidades cristãs dos primeiros séculos. Pode-

(1) Cf. S. JUSTINO, «Dialogus cum Tryphone», 134: PG, t. VI, col. 788.

(2) Cf. S. CIRILO de JERUSALÉM, «Catecheses Mistagogicae», XV, 23: PG, t. XXXIII, col. 901.

(3) «In Epist. ad Philem. homilia», II, 3: PG, t. LXII, col. 711.

(4) «In Epist. ad Titum homilia», IV, 3: PG, t. LXII, col. 658.

mos no entanto perguntar: terá sido uma mudança situada apenas ao nível religioso e dentro do espaço das assembleias litúrgicas ou teve também repercussões na vida social dos cristãos? Atendo-nos a alguns testemunhos da época, podemos supor que o novo clima de fraternidade, que caracterizava as assembleias cristãs, se alargou à vida social dos cristãos, a ponto de provocar algum impacto na sociedade e a reacção das próprias autoridades. «Vêde — dizia S. João Crisóstomo — como a virtude de Cristo entrando no mundo aproximou até à fraternidade aqueles que antes tinham o nome de escravos» (1). Eram exactamente estas novas relações de fraternidade entre escravos e homens livres (portanto: dentro da própria escravatura) que levavam alguns senhores a terminar com essa antiga instituição, libertando os seus escravos. A manumissão, favorecida e tornada possível pelas novas condições sócio-económicas, era vista não só como uma obra humanitária mas também como uma obra de caridade cristã agradável a Deus e como o melhor modo de obter a Sua misericórdia, a remissão dos pecados e a salvação da alma. Por isso os cristãos começaram, desde cedo, a tender para libertarem os escravos (2). Já citámos a caso daquelas comunidades cristãs que, segundo o testemunho de S. Clemente e de Santo Inácio, procuravam libertar os presos e resgatar os escravos. Podemos ainda recordar alguns testemunhos de libertações de escravos feitas por senhores cristãos.

«As Actas dos Mártires», por exemplo, relatam o caso de Hermes que, no tempo de Trajano, libertou 1250 escravos, num domingo de Páscoa. Um tal Cromácio, antigo prefeito de Roma, numa só vez, emancipou 1400. Santa Melânia libertou 8 000, num só dia (3). Poderíamos ainda recordar muitas outras libertações concedidas por testamento «pro redemptionem animae suae» ou «em nome do Senhor para que, quando deixar esta vida e a minha alma comparecer diante de Cristo, mereça alcançar a misericórdia» (4).

Havia até casos em que, por ocasião da morte dum parente ou dum amigo, se oferecia a Deus a libertação de um ou mais escravos,

(1) «In Gen, 9 homilia», XXIX, 7: PG, t. LIII, col. 270.

(2) Cf. J. GUILLEN, «La Esclavitud en Roma», *Helmantica* XXIII (1972), p. 81.

(3) Cf. J. GUIRAUD, *Histoire Partiale*, p. 159 e J. GUILLEN, «La Esclavitud», p. 81.

(4) Cf. J. GUIRAUD, *Histoire Partiale*, p. 159.

como sufrágio pela sua salvação (1). Tudo isto deveria representar, à medida que o Cristianismo ia conquistando o Império, um número razoável de manumissões, de tal modo que Diocleciano, em 303, proibiu as libertações de escravos cristãos, porque eram demasiado numerosas (2).

Podemos, pois, concluir que os resultados foram bastante positivos e que uma revolução lenta, mas permanente e eficaz, atacava pela raiz o velho sistema esclavagista. As suas consequências iam para além do espaço litúrgico das assembleias cristãs e até para além do círculo da vida social dos seus membros. Elas apareciam cada vez mais à luz do sol, à medida que os cristãos cresciam em número e influência.

Lactâncio, por exemplo, refere que o clima de fraternidade que reinava entre os cristãos provocava admiração entre os pagãos: «Nonne sunt apud vos, alii pauperes, alii divites; alii servi, alii domini?» (3). Isto mostra que se tratava de algo socialmente visível. Mas aqui podemos pôr um outro problema: para lá dessa admiração dos pagãos, qual foi, de facto, a influência destes princípios e desta prática cristã ao nível das instituições e das leis civis do Império?

É o que iremos ver em seguida.

(1) Cf. J. GUIRAUD, *Histoire Partiale*, p. 159.

(2) Cf. J. GUILLEN, «La Esclavitud», p. 81.

(3) «Divinae Institutiones», 1. V, c. XVI: PG, t. VI, col. 600.

III PARTE

A ESCRAVATURA NO DIREITO ROMANO CRISTÃO

1 — O DIREITO ROMANO CRISTÃO

O direito romano, como em geral todo o mundo antigo, conhece a escravatura, pela qual as pessoas que se encontram nessa situação são consideradas como coisas, chegando mesmo ao ponto de se estabelecerem sobre elas todos aqueles direitos patrimoniais que se costumam estabelecer sobre as coisas: propriedade, usufruto, penhora, posse, aluguer, etc. (1).

Devido aos novos condicionalismos económicos, culturais e religiosos, surgiu uma tendência na sociedade romana para corrigir, mesmo ao nível jurídico, o estatuto clássico da escravatura. O direito absoluto de propriedade, que a lei atribuía ao senhor e que lhe permitia até matar impunemente o seu escravo, passou a ser muito mais moderado. Primeiro, pelo próprio interesse do senhor que começou a sentir mais dificuldade em substituir esse escravo e, depois, por essa mentalidade mais humana que exercia uma certa função censória e moderadora sobre aqueles que, injustificadamente, matassem ou maltratassem os seus escravos.

Pouco a pouco, era natural que tudo isto se viesse a reflectir no campo propriamente jurídico e que surgissem leis mais moderadas e mais humanas. Foi o que de facto aconteceu. Não tanto com o estoicismo, que, apesar dos seus ideais avançados, não teve grande influência nas instituições do Império. «Il fattore più efficiente e generale della nuova legislazione si deve ricercare nel cristianesimo, la cui propagazione ed evento determinano gradualmente nella coscienza sociale una svolta decisiva, nuova, ed inconsueta, la quale non poteva non avere ripercussione sul diritto» (2).

(1) B. BIONDI, *Il Diritto Romano*, p. 268.

(2) B. BIONDI, *Il Diritto Romano*, p. 53.

Embora com explicações diferentes — acentuando uns o novo condicionalismo económico e social e fazendo outros ressaltar a força íntima do Cristianismo — quase todos os autores são concordes em que o reconhecimento jurídico e institucional da personalidade humana do escravo só começou a ter expressão com a legislação cristã do séc. IV.

Westermann, por exemplo, depois de mostrar como a moderna tendência materialista de muitos historiadores mudou a opinião tradicional, segundo a qual a influência do Cristianismo foi determinante para o abandono da escravatura, é forçado a reconhecer o seguinte: «In the past two decades support has come from an unexpected source for the older point of view that Christianity exercised a powerful influence upon the direction taken by the thought of the Roman Empire upon slavery as it displayed itself in civil legislation enacted in the post-Diocletian era. The reaction toward the older belief, that of a strong influence exercised by Christianity, has come from scholars who have devoted their abilities to a new interpretation of the Roman law. Among them one finds an unobtrusive, but firm, insistence upon the influence of Christian doctrine upon later Roman legislation affecting the institutions of the time, in which the Church was directly, and necessarily, interested. These include the family organization, the law of property, slavery, and other matters remote from ritualistic and theological preoccupations» (1). Em seguida o autor cita alguns exemplos em que se pode notar a influência directa do Cristianismo na legislação civil romana. Teríamos nesse caso a abolição da pena de crucifixão, que foi decretada por Constantino e que se deve atribuir à repugnância dos cristãos por este suplício, que lhes recordava a crucifixão de Jesus. Do mesmo modo se devem atribuir à influência da Igreja no Direito Romano certas leis publicadas por Justiniano.

De facto, embora a Igreja dos primeiros séculos nunca tenha proposto a abolição da escravatura, tudo no Cristianismo se orientava para a transformar e, finalmente, a eliminar: a doutrina cristã exposta pelos Padres, o novo tipo de relações que se estabeleciam no meio cristão entre senhores e escravos e ainda a tendência para libertar estes últimos, como uma obra profundamente cristã e agradável a Deus. Ao contrário das especulações filosóficas dos estóicos, limitadas a um círculo restrito de intelectuais, o Cristianismo devia ser vivido nas assembleias

(1) W. L. WESTERMANN, *The Slave Systems*, p. 155-156.

litúrgicas e, depois, na vida familiar, social e política dos seus membros. Possuído daquela «força de penetração que é própria da religião» tendia a penetrar na consciência individual e social e a tornar-se norma inspiradora de toda a vida.

Isto é tanto mais de ter em conta quanto é certo que se estava num período de decadência marcado por um certo vazio cultural: quase todas as actividades do espírito, desde a arte, à filosofia e à própria jurisprudência passavam a segundo plano, enquanto a religião se investia em pleno na vida dos indivíduos e do próprio Estado. Ora o Cristianismo, que desde há muito se vinha enraizando e alastrando no Império com força de vida nova, no início do séc. IV cobria praticamente já todas as províncias e camadas sociais, podendo afirmar-se triunfante com Constantino (1). Foi assim que o Cristianismo preencheu facilmente esse vazio cultural e pôde influenciar decididamente a evolução social, política, cultural e jurídica do Império (2). Era o início duma nova época a que Santo Agostinho chamou «tempora christiana», em que a teologia substituiu a antiga filosofia. Os filósofos eram sobretudo os Padres da Igreja, que reflectiam sobre os textos sagrados, orientando desse modo a consciência social do tempo. Desde muito cedo se encontram cristãos a ensinar as mais diversas disciplinas nas escolas do Império. Conhecemos alguns exemplos do séc. III e sabemos que no séc. IV havia cristãos em todos os graus do ensino, desde os mais humildes mestres-escola até às mais altas cátedras de retórica, jurisprudência, etc. (3).

É neste contexto que, como diz B. Biondi, «i legislatori di Roma, pretori et imperatori, nonché i grandi giuristi che crearono ed elaborarono il sistema giuridico, entrarono nell'ombra al cospetto della legge di Dio e della interpretazione che di essa fa la Chiesa» (4).

(1) Cf. J. DANÉLOU — H. MARROU, *Nouvelle Histoire de l'Eglise*. I, pp. 112 sqq. e 265-266.

(2) Cf. B. BIONDI, *Il Diritto Romano*, p. 53. Sobre a decadência e o vazio do Império no início do séc. IV, onde actuou o Cristianismo, cf. F. LOT, *La Fin du Monde Antique et le Début du Moyen Age*, Paris, 1968: c. VIII: «Décadence et transformation de l'art antique»; c. IX: «Décadence de la littérature, disparition de la philosophie et de la science antique»; c. X: «Corruption de l'esprit public». Cf. também S. GALLI, «Cristianismo, Razões do seu Triunfo», *Anais da História*, Assis 6 (1974), pp. 221-227.

(3) Cf. H. I. MARROU, *Histoire de l'Éducation dans l'Antiquité*, Paris 1965, p. 462-463.

(4) B. BIONDI, *Il Diritto Romano*, p. 54.

A teologia cristã penetrava assim na corte imperial. Segundo um cronista da época, Graciano estava absorvido noite e dia em questões teológicas e pediu a Santo Ambrósio que fosse o seu mestre em matéria religiosa. A este pedido respondeu o bispo milanês com cinco livros dedicados «ad Gratianum Augustum» em que exorta o príncipe a «progredi plane scuto fidei, septus et gladium Spiritus habens» de modo a poder proceder sempre com «sapientiam non temporalem (...) sed sempiternam». Falando depois de Santo Ambrósio, o mesmo autor afirma que ele é «senza esagerazione, il personaggio più rappresentativo di tutto l'impero verso la fine del sec. IV. La sua influenza sulla politica e la legislazione del suo tempo si può documentare, ed è così larga che questo periodo legislativo, che abbraccia un quarto di secolo, si può ben qualificare come ambrosiano» (1).

Deste modo o Cristianismo ia operando uma profunda revolução ético-social, que pacificamente mudava as próprias bases da civilização pagã. Podemos considerar expressão desta mudança a intensa actividade legislativa dos imperadores cristãos que alteraram profundamente a fisionomia do direito romano (2). Tratou-se sobretudo de introduzir no vetusto tronco da tradição romana um espírito novo, que o alterou profundamente. De facto, o Cristianismo não possuía um corpo de preceitos precisos e taxativos, já formalmente articulados de modo a poderem ser transpostos para a legislação dum império. Mais do que normas concretas, havia nos escritos neotestamentários uma directiva no sentido da igualdade, do amor e da libertação. Era preciso traduzir o Evangelho em normas sociais e jurídicas concretas, adaptadas à realidade da situação histórica. Isto exigiu um processo necessariamente lento, em que podemos encontrar certas incertezas e até algumas dissonâncias. O resultado, às vezes, é apenas uma linha intermédia entre duas forças contrastantes: o peso da antiga tradição romana e o pulsar do novo espírito cristão (3).

Quanto às vias que o Cristianismo seguiu para penetrar na legislação imperial, os autores notam que elas foram múltiplas, sendo a influência pessoal dos Padres da Igreja e dos seus escritos a principal.

(1) B. BIONDI, *Il Diritto Romano*, p. 54 e 72, onde se cita sobretudo Santo Ambrósio.

(2) Cf. J. DANÉLOU — H. MARROU, *Nouvelle Histoire de l'Église*, I, p. 362.

(3) Cf. B. BIONDI, *Il Diritto Romano*, pp. 66-67; H. WALLON, *Histoire de l'Esclavage*, p. 2.

Já referimos a influência de Santo Ambrósio na vida política e legislativa de Graciano. Podemos ainda recordar a presença de Ósio de Córdova, de Eusébio de Cesareia e de Lactâncio na corte de Constantino. Ainda hoje se pode documentar a influência directa da Patrística na nova legislação, que não só repete os ensinamentos dos Padres, mas que chega a reproduzir frases textuais dos seus escritos (1). Mas houve também recomendações e sugestões do Papa e demais bispos da Igreja e sobretudo as normas emanadas dos concílios ecuménicos e dos sínodos regionais. Sabemos, por exemplo, que os quatro primeiros concílios ecuménicos foram reconhecidos pelo Estado e que todas as suas determinações se tornaram leis do mesmo Estado. Muitas outras leis civis declaram explicitamente terem sido feitas «secundum canones». Como faz notar B. Biondi, tratou-se dum grande esforço no sentido de se estabelecer uma harmonia entre a ordem divina e a ordem humana, social e política, da mesma maneira que devia haver «bona quaedam consonantia» entre o «imperium» e o «sacerdotium» (2).

Compreende-se assim como, apesar das dificuldades atrás apontadas, a influência cristã se fez sentir tão rapidamente na legislação do Império, logo que este se tornou cristão. Conhecemos leis de Constantino sobre a escravidão, publicadas entre 319 e 326, onde é já bem visível o selo cristão. Mas toda a obra legislativa deste imperador, que Biondi considera «uno dei più grandi legislatori romani», é claramente marcada por um novo carácter (3). Alguns autores falam do «helenismo» e do «orientalismo» próprio de Constantino, contrapondo-o a Diocleciano e à sua «romanidade». Outros, porém, julgam que se trata sobretudo duma contraposição entre o paganismo, já decadente, e o Cristianismo, já triunfante. Segundo Biondi, seria expressão deste choque provocado pela crescente afirmação do Cristianismo no Império a má vontade de Juliano, o Apóstata, contra o seu antecessor, acusando-o de ter sido «novator turbatorque priscarum legum et moris antiquitus recepti» e a sua decisão expressa de anular a orientação cristã que Constantino havia imprimido à legislação do Império (4).

(1) Cf. B. BIONDI, *Il Diritto Romano*, p. 72.

(2) Cf. *Idem*, p. 196, onde se cita Nov. 6, 535.

(3) *Idem*, p. 54.

(4) Cf. *Idem*, p. 55.

Igualmente, com uma clara feição cristã aparece toda a obra legislativa de Teodósio II: em 429 mandou fazer diversas compilações, para recolher todas as leis já feitas com espírito cristão desde Constantino e para se tentar adaptar as antigas a esse novo espírito. Ainda nessa linha se coloca também toda a obra de Justiniano, mostrando como o novo sistema jurídico do séc. IV e V se separava nitidamente do precedente e se inspirava numa orientação profundamente cristã (1).

Concretamente, em relação à escravatura, encontramos novas determinações, onde se pode ver já o espírito cristão. A escravatura continua ainda, mas tende-se a minorar os seus aspectos mais desumanos até se reconhecer o escravo como pessoa humana igual a todos os homens, com a mesma natureza e filho do mesmo Pai, e a favorecer decididamente a possibilidade de escravos conseguirem a liberdade.

2 — ALGUNS EXEMPLOS CONCRETOS DA NOVA LEGISLAÇÃO

Antes de mais, a escravatura é definida como anti-natural: «servitus est constitutio iuris gentium qua quis dominio alieno contra naturam subicitur» (2). A novidade desta citação, que afirma a igualdade natural de todos os homens como seres livres e que a escravatura é devida a motivos históricos e contingentes que criaram determinadas relações entre os povos («ius gentium»), está no facto de não ser um simples texto doutrinário (filosófico ou religioso), mas uma norma jurídica e portanto institucional.

Apesar disso, a nova legislação romano-cristã deixa ainda persistir a distinção social entre livres e escravos, embora favorecendo, dum modo decidido, o princípio da liberdade.

Por um lado, são abolidas algumas das causas que antes levavam à escravatura. Por exemplo:

— Acaba-se com a «servitus poenae»: um homem livre nunca mais podia ser condenado à escravidão (3), contrariamente ao que acontecia na legislação anterior, a partir dum dado momento em que a condenação judicial se tornou uma das fontes da escravatura.

(1) Cf. *Idem*, pp. 55-58.

(2) *Inst.* I, 3, 2.

(3) *Nov.*, 22,8.

— As crianças abandonadas pelos pais — os «expositi» — passaram a ser consideradas como pessoas livres⁽¹⁾. Como tais deviam ser recolhidas: «cum voluntate misericordiae amica», para que «nec videantur quasi mercimonio contracto ita pietatis officium gerere»⁽²⁾.

Por outro lado, são muito alargados os casos de manumissão legal, sobretudo a partir de Constantino até Justiniano⁽³⁾. Eis alguns exemplos:

— São abolidas antigas formalidades que dificultavam as libertações. Doravante ficam reduzidas a uma simples declaração da vontade do senhor «coram testibus». O escravo não precisa sequer dum «adsertor»⁽⁴⁾.

— Os escravos doentes ou já idosos que sejam abandonados pelos seus senhores ficam automaticamente livres e não «servus nullius», como antes⁽⁵⁾.

— Admite-se a «manumissio coram ecclesia». Concedida por Constantino em 316, esta faculdade aparece depois em todos os códigos posteriores: «iamdudum placuit ut in ecclesia libertatem domini suis famulis praestare possint»⁽⁶⁾. Estas libertações perante a Igreja eram geralmente feitas aos domingos ou nos dias de festa, sobretudo na Páscoa, coincidindo muitas vezes com o baptismo desses mesmos escravos⁽⁷⁾.

(1) CI, I,4,24.

(2) CI, VIII, 52,2-3.

(3) Cf. J. GUIRAUD, *Histoire Partiale*, p. 161; F. LOT, *La fin du Monde Antique*, p. 112, onde se citam algumas das inovações legislativas de Constantino, tais como a abolição do suplicio da cruz, substituído pela forca, e da marca na fronte dos escravos e ainda a assimilação do crime de assassinio dum escravo ao assassinio dum homem livre.

(4) CI, VII, 17, 1.

(5) CI, VII, 6, 3.

(6) CI, IV, 7,1: «qui religiosa mente in ecclesiae gremio servulis suis meritam cocesserint libertatem...»

(7) Cf. J. GUILLEN, «La Esclavitud», p. 81, onde se refere um sermão de Santo Agostinho que descreve a «manumissio in ecclesia»: «tu levas pela mão perante a assembleia cristã o escravo que queres libertar. Todos aguardam em silêncio e então faz-se a leitura da acta redigida por tí ou manifestas tu próprio a tua intenção de viva voz. Declaras que libertas o teu escravo porque te foi sempre fiel em tudo, que agradeces essa fidelidade e a honras, recompensando-a com o dom da liberdade».

— As actrizes que se convertiam ao Cristianismo obtinham a liberdade, pois «*melior vivendi usus vinculo naturalis conditionis evolvit*» (1).

— São ainda derogadas todas as antigas restrições à manumissão (2): revoga-se a antiga lei «*Fusia Canisia*» que punha várias limitações à manumissão por testamento (3) ... «*nec impediende testantium pro suis servis clementes dispositiones effectui mancipari*» (4). Permite-se até aos menores poderem, legalmente, emancipar os seus escravos «*vacante lege quae hoc primitus prohibebat*» (5).

— Os herdeiros não podem retardar a libertação que, por testamento, tenha sido concedida a qualquer dos escravos herdados: «*cum satis impium atque absurdum sit ut heredes testatoris differre voluntatem, maxime cum ad libertatem respiciat*» (6). Se acontecer que um herdeiro venha a morrer antes de cumprir o testamento que lhe mandava libertar um dos escravos à sua escolha, todos ficarão livres (7).

— Justiniano considera a libertação dos escravos como um mandamento divino e adverte os funcionários imperiais que, nas causas relativas à manumissão dos escravos, devem seguir o princípio de que «*libertas salva est*» (8), de modo a favorecer «*ipsas servorum libertates*» para que «*eis omnino puras et infucatas et perfectas efficere*» (9). De facto, esta intenção de, por princípio, defender sempre a liberdade parece ser um pressuposto de toda a legislação. Justiniano, por exemplo, confessa expressamente: «*multos labores pro libertate subiectorum sustinuimus*» e acrescenta: «*semel etenim libertate potitam per tale dedecus in servitatem reduci religio temporum meorum nullo patimur*

(1) CT, XV, 7,4.

(2) Inst., I, 7; CI, VII, 3, 1.

(3) Cf. J. GUILLEN, «*La Esclavitud*», p. 79.

(4) CI, VII, 3.

(5) Nov., CXIX, 2.

(6) CI, VII, 22, 3.

(7) CI, VII, 4, 16. Temos aqui um caso típico em que, numa situação de dúvida, se manifesta claramente a vontade de abolir a escravatura e favorecer a liberdade. Manifesta-se assim o espírito da nova legislação.

(8) Inst., III, 11, 1.

(9) Nov., LXXVIII.

modo» (1) e, noutro texto: «maxime pro libertate quam fovere et tueri romanibus legibus praecipue nostro nomini peculiare est» (2).

Portanto mais do que esta ou aquela lei, há sobretudo uma nova consciência e um novo princípio de acção, que ia no sentido da libertação.

Ninguém hoje duvida que nessa altura teria sido impossível uma emancipação geral que abolisse de vez a escravatura. As estruturas económicas, sociais e políticas não o permitiam. Por isso são ainda mais de salientar todos esses pequenos passos: redução do número de escravos, melhoria da condição social e jurídica daqueles que ainda deviam continuar escravos, apesar de serem já reconhecidos como pessoas humanas e até como irmãos.

Sob este aspecto da legislação romano-cristã, podemos recordar, por exemplo, duas leis de Constantino que moderam o direito de «castigatio» ou «emendatio servorum». Embora este direito mantenha ainda muita da antiga severidade, só é considerado legítimo quando se tornar verdadeiramente necessário para corrigir o escravo e deve ser exercido com moderação (3). A lei garante, desde então, a integridade física e moral dos escravos. Assim é proibida a tradicional marca servil no rosto, para que «facies quae ad similitudinem pulchritudinis coelestis est figurata, minime maculetur» (4). Temos aqui uma referência explícita à antropologia bíblica, segundo a qual o homem é feito à imagem e semelhança de Deus. Quanto à integridade moral, a nova legislação determina, por exemplo, que, se um senhor tentar prostituir «mancipia tam aliena quam propria», esta fica automaticamente livre e o senhor deve ser «gravissime verberatus ...ad exemplum emendationemque pellatur» (5).

São também proibidos os ergástulos, encarregando-se os bispos de fazerem evacuar todos os escravos aí retidos: «ipsis qui custodiuntur, Dei amicissimorum loci episcoporum providentia a detentione remis- sis» (6).

(1) CI, VII, 24.

(2) CI, VII, 15,1.

(3) CI, IX, 14, 1; CT, IX, 12, 1-2.

(4) CI, IX, 47; CT, IX, 40, 2.

(5) CI, XI, 41, 6; CT, XV, 8, 2.

(6) CI, I, 4, 23.

Muito significativa é ainda a nova legislação sobre o matrimónio de escravos. Como observa B. Biondi, «oramai nel diritto giustiniano ogni diversità di condizione sociale ai fini della capacità di contrarre matrimonio, è scomparsa del tutto» (1). Se um senhor se unia com a sua escrava e depois lhe concedia a liberdade, esse matrimónio era considerado válido perante as leis do Estado (2). Temos, pois, um reconhecimento quase completo do casamento dos escravos. A união de dois escravos continua ainda a ser qualificada de «contubernium», mas reconhece-se que essa união é quase conjugal, já que o senhor desses escravos não tem a faculdade de a dissolver, como acontecia antes (3). Constantino prescreve que, quando se tiverem de dividir os escravos dum senhor, se evite desmembrar as famílias dos escravos e acrescenta: «quis enim ferat liberos a parentibus, a fratribus sorores, a viris coniuges segregari?» (4). Pelo menos implicitamente, está aqui reconhecida a família dos escravos como um verdadeiro matrimónio e com todos os apelativos próprios do parentesco legal: esposos, pais, filhos, irmãos, etc. O senhor deve reconhecer e respeitar esses laços familiares. Justiniano considera que o desmembramento das famílias servis é «nostris plane temporibus indignum» (5).

Com isto não queremos dizer que o direito romano cristão tenha atingido a sua meta; mas julgamos indiscutível que se deu um passo decisivo no sentido do reconhecimento da igualdade entre todos os homens e da abolição da escravatura antiga. A garantia da integridade física e moral dos escravos e o reconhecimento da sua dignidade humana com alguns direitos legais e da sua família representava já um grande avanço. Os senhores deixam de ser considerados proprietários de escravos-objectos («res») e passam a ser patrões de servos-súbditos («subiecti» ou pessoas). A antiga concepção e até a antiga instituição escravagista estava ultrapassada, nas suas próprias bases, pela nova legislação.

De facto, este reconhecimento do escravo como sujeito de direitos, embora socialmente dependente, representa um salto qualitativo, tanto

(1) B. BIONDI, *Il Diritto Romano*, p. 328.

(2) CI, V, 4, 26.

(3) Cf. B. BIONDI, *Il Diritto Romano*, pp. 328-329.

(4) CI, III, 38, 11.

(5) Nov., CLVII.

mais de salientar quanto tivermos presente que o que caracterizava a escravatura antiga não era a «apropriação» mas a ausência total de reconhecimento legal e de qualquer direito. Porque o escravo não tinha direitos — era um «out-law» — é que qualquer um podia apropriar-se dele e fazer dele o que quisesse, inclusive matá-lo impunemente (1).

Ora com o Cristianismo começou a surgir uma das características principais da nossa civilização moderna: todos os homens são amados de Deus, irmãos dos outros homens e concidadãos duma única comunidade humana, na qual todos possuem os mesmos direitos e deveres mútuos. Portanto, reconhecer que um escravo é membro duma comunidade humana e não um «estrangeiro» é reconhecê-lo como sujeito de direitos, isto é, como pessoa e como irmão. Ficava assim para atrás o princípio básico da escravatura antiga.

CONCLUSÃO

Tendo em conta as concepções do Cristianismo e a sua influência sobre as instituições do Império, teria sido fácil prever para breve o fim da escravatura. Seria o resultado mais lógico, não só do princípio cristão da igualdade fundamental entre todos os homens, como do domínio cada vez maior da Igreja sobre as realidades temporais. Assim seria teoricamente, mas a prática foi muito mais complexa.

A verdade é que os escravos continuaram a existir ainda durante séculos, mesmo nas regiões onde a Igreja mais fazia sentir a sua poderosa influência. Para isso contribuiu a evolução que se deu dentro do próprio Cristianismo.

Assim, a partir do séc. IV, o Cristianismo começou a ser marcado por um espiritualismo que o desmobilizou do seu empenho de transformar a sociedade. Perante a decadência económica, social e política do mundo romano, os cristãos nem sempre escaparam à tentação de se refugiarem na perspectiva duma salvação espiritual, transcendente e eterna, separada da libertação e salvação deste mundo. Esta concepção dualista, que desvalorizava a importância da vida terrena em

(1) Cf. H. LÉVY-BRUHL, «Théorie de l'Esclavage», pp. 164-166.

favor duma vida ulterior e super-urânica, é de nítida influência platónica. De facto um neo-platonismo dominava então os meios intelectuais cristãos. A sua influência é, por exemplo, palpável em S. Agostinho que, com a doutrina das duas cidades — a cidade do Demónio neste mundo e a cidade de Deus no além — irá dominar o pensamento cristão medieval. Com esta cobertura ideológica, também os cristãos, perante a decadência, tenderam a minimizar a importância dos problemas sociais, a animarem-se com a esperança duma salvação vinda do céu e, conseqüentemente, a desmobilizarem-se da tarefa de salvar este mundo. Como escreve M. Bloch: «Puisque la vie présent n'est qu'un lieu de passage transitoire, et par définition mauvais, puisque la grande affaire ici-bas est de se préparer à la Vie Éternelle, entreprendre de réformer, de fond en comble, l'ordre social établi, dans l'espoir d'amener le triomphe d'un bonheur en lui-même impossible, ne saurait être qu'une oeuvre vaine; bien plus, un gaspillage sacrilège de forces qui devaient être réservées pour une tâche plus urgente et plus haute» (1).

Para além desta evolução do próprio Cristianismo, devemos notar ainda a política de «consonantia» que se estabeleceu entre o «imperium» e o «sacerdotium». Muito cara a Constantino, tornou-se, muitas vezes, um compromisso entre os princípios fundamentais do Cristianismo e os interesses da política imperial. Aqueles acomodaram-se frequentemente a estes, quer no plano doutrinário, quer sobretudo no campo prático, como reacção natural aos favores e privilégios do Império. Instalada na nova situação, relativamente confortável, a Igreja acabou por perder muita da sua capacidade de provocar impacto e transformar a sociedade de acordo com os ensinamentos recebidos de Cristo e dos Apóstolos.

Foi o que se verificou concretamente em relação à escravatura. Quando a própria Igreja se tornou proprietária, possuindo também ela escravos em grande número, nessa altura a sua capacidade de intervenção ficou extremamente reduzida. A propósito, M. Bloch cita alguns cânones conciliares que proibiam os bispos de libertarem os escravos das propriedades eclesiásticas e os abades de emanciparem os escravos dados aos seus mosteiros (2). Os bens da Igreja eram, em princípio, inalienáveis e os seus administradores não deviam dispor deles segundo razões pessoais de piedade.

(1) M. BLOCH, *Mélanges Historiques*, t. I, Paris 1963, p. 270.

(2) Cf. M. BLOCH, *Mélanges*, pp. 272-273.

Se é verdade que estes cânones datam duma época posterior àquela sobre a qual nos debruçamos, eles manifestam o resultado duma transformação da mentalidade da Igreja, que começou a processar-se já no séc. IV. Assim, em 324 (?), o concílio de Granges proclamava: «se alguém, sob pretexto de piedade, levar um escravo a desprezar o seu senhor, a subtrair-se à escravidão ou a não servir com respeito e boa vontade, seja anátema» (1). Há portanto um compromisso evidente entre a caridade cristã e a ordem estabelecida, a partir da paz de Constantino e do conseqüente enquadramento da Igreja nas estruturas imperiais.

Entretanto nada disto nos impede de reconhecer o influxo do Cristianismo na transformação da escravatura antiga. Esta praticamente desapareceu. Os escravos tornaram-se servos. Embora formassem ainda uma classe social inferior, dependente, explorada e desprezada, eram considerados como pessoas e, como tais, pertencentes à sociedade que serviam.

Para isso, fora decisivo o facto de o Cristianismo ter alguma vez dito a esse «instrumentum vocalis»: «tu és um homem»; para Cristo não há distinção entre escravos e livres e «tu és um cristão» (2).

ANACLETO C. GONÇALVES DE OLIVEIRA

ROGÉRIO PEDRO DE OLIVEIRA

(1) Citado por BLOCH, *Mélanges*, p. 271.

(2) Cf. M. BLOCH, *Mélanges*, p. 272.

BIBLIOGRAFIA

- ALLARD, P., *Les Esclaves Chrétiens*, Paris ⁵1914 (esta edição foi reeditada pela Georg Olms Verlag, Hildesheim — New York 1974).
- ALTHAUS, P., *Der Brief an die Römer*, NTD 6, Göttingen 1970.
- BARROW, R. H., *Slavery in the Roman Empire*, New York 1968.
- BIONDI, B., *Il Diritto Romano*, Bologna 1957.
- BLOCH, M., *Mélanges Historiques*, t. I, Paris 1963.
- CONZELMANN, H.-D., *Der Brief an die Epheser*, NTD 8, Göttingen 1972.
- , *Der Brief an die Kolosser*, NTD 8, Göttingen 1972.
- , *Der erste Brief an die Korinther*, Göttingen 1969.
- DE VAUX, R., *Les Institutions de l'Ancien Testament*, I, Ed. du Cerf, Paris 1961.
- DUTILLEUL, J., «Esclavage» in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, dirigido por A. VACANT e E. MANGENOT, t. V, Paris 1913.
- FITZMYER, J.-A., «Carta a Filémon» in *Comentário Bíblico «San Jerónimo»*, IV, Ed. Cristiandad, Madrid 1971.
- FRIEDRICH, G., *Der Brief an die Philipper*, NTD 8, Göttingen 1972.
- , *Der Brief an Philemon*, NTD 8, Göttingen 1972.
- GALLI, S., «Cristianismo: razões do seu triunfo» in *Anais da História*, Assis 6 (1974).
- GUILLEN, J., «La esclavitud en Roma» in *Helmantica XXIII* (1972).
- GULZOW, H., *Christentum und Sklaverei in den ersten drei Jahrhunderten*, Bonn 1969.
- GUIRAUD, J., *Histoire Partiale — Histoire Vraie*, I vol., Paris ³³1944, pp. 153-164: «L'Eglise et l'Esclavage».
- HAAG, H. — VAN DEN BORN — DE AUSEJO, S., «Esclavo» in *Diccionario de la Biblia*, Herder, Barcelona 1967.
- IMBERT, «Réflexions sur le christianisme et l'esclavage en droit romain» in *Mélanges de Visscher*, I, 1949, pp. 445 sqq.
- JEREMIAS, J., *Jerusalem zur Zeit Jesu*, Göttingen ³1972.
- , *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen ⁹1977.
- , *Die Briefe an Timotheus und Titus*, NTD 9, Göttingen 1968.
- JONKERS, «De l'influence du christianisme sur la législation relative à l'esclavage dans l'antiquité» in *Mnemosyne*, I (1933-34), pp. 241-280.

- KAHLEFELD, H., «Grundonnerstag. Joh 13, 1-15», in KAHLEFELD, H. — KNOCH, O., *Die Episteln und Evangelien der Sonntag und Festtage* 2, pp. 230-236.
- KAHN, I., *L'Esclavage selon la Bible et le Talmud*, Paris 1967.
- KITTEL, G., *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, II, 1933-1942.
- KOOPMANS, J. J., *De Servitude Antiqua et Religione Christiana*, Amsterdam 1920.
- LÉON-DUFOUR, X., *Vocabulaire de Théologie Biblique*, Paris 1970.
- LEIPOLDT, J. — GRUNDMANN, W., *Umwelt des Urchristentums*, I, Berlin 1965.
- LÉVY-BRUHL, H., «Théorie de l'Esclavage» in *Revue Générale du Droit, de la Legislation et de Jurisprudence*, t. 55 (1931), pp. 1-17.
- MERK, A., *Novum Testamentum Graece et Latine*, Romae 1964.
- LOT, F., *La Fin du Monde Antique et le Début du Moyen Age*, Paris 1968.
- MOULTON, W. F. — GEDEN, *A Concordance to the Greek Testament*, Edinburgh.
- MUÑOZ VALLE, *Estudios sobre la Esclavitud Antigua*, Madrid 1971.
- NORTON, C., «The Apostel Paul and the roman law of slavery» in *Studies in Roman Economie and Social History in Honour of Ch. Johnson*, Princeton 1951, pp. 153 sqq.
- NOTH, M., *Das zweite Buch Mose — Exodus*, ATD 5, Göttingen 1968.
- , *Das dritte Buch Mose — Leviticus*, ATD 6, Göttingen 1966.
- NÖTSCHER, F., *Biblische Altertestumskunde*, Bonn 1940.
- PREISS, T., «Vie en Christ et éthique sociale dans l'Épître à Philémon», in *Aux Sources de la Tradition Chrétienne — Festschrift für M. Goguel*, Paris 1950, pp. 171-179.
- REINISCH, P., «Das Sklavenrecht in Israel und in alten Orient» in *Studia Catholica* 11 (1935), pp. 201-218 e 276-290.
- ROPS, D., *L'Eglise des Apôtres et des Martyres*, Paris 1948.
- SCHLIER, H., *Der Brief an die Galater*, Göttingen 1971.
- , *Der Römerbrief*, Herder 1977.
- SCHMID, J., *Das Evangelium nach Matthäus*, Regensburg 1965.
- SCHRAGE, W., *Die Katholischen Briefe*, NTD 10, Göttingen 1973.
- SCHULZ, S., *Gott ist Kein Sklavenhalter — Die Geschichte einer verspäteten Revolution*, Zürich 1972.
- SCHWEIZER, E., *Das Evangelium nach Markus*, NTD 1, Göttingen 1973.
- , «Zum Sklavenproblem im Neuen Testament», in *Evangelische Theologie* 32 (1972), pp. 502-506.
- SORDI, M., *Il Cristianesimo e Roma*, Bologna 1965.
- SPICQ, C., «Le Vocabalaire de l'Esclavage das le Nouveau Testament» in *Revue Biblique*, 85 (1978), pp. 201-227.

- STUHLMACHER, P., *Der Brief an Philemon*, Neukirchen 1975.
- VÁRIOS, *Traduction Oecuménique de la Bible — Nouveau Testament*, Paris 1972.
- , *Traduction Oecuménique de la Bible — Ancien Testament*, Paris 1976.
- VON RAD, G., *Das fünfte Buch Mose — Deuteronomium*, ATD 8, Göttingen 1968.
- WALLON, H., *Histoire de l'Esclavage dans l'Antiquité*, Paris 1879.
- WENDLAND, H.-D., *Die Briefe an die Korinther*, NTD 7, Göttingen 1972.
- WESTERMANN, W. L., *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity*, Philadelphia 1955.
- WINTER, J., *Die Stellung der Sklaven bei den Juden in rechtlicher und gesellschaftlicher Beziehung nach talmudischen Quellen*, Halle 1886.
- ZERWICK, M., *Analysis Philologica Novi Testamenti*, Romae 1966.

LISTA DAS SIGLAS

Act	— <i>Actos dos Apóstolos</i>
AT	— <i>Antigo Testamento</i>
ATD	— <i>Das Alte Testament Deutsch</i>
CI	— <i>Codex Iustinianus</i>
Col	— <i>Carta de S. Paulo aos Colossenses</i>
1Cor	— <i>Primeira Carta de S. Paulo aos Coríntios</i>
CT	— <i>Codex Theodosianus</i>
D	— <i>Digesta</i>
Dt	— <i>Deuteronomio</i>
D.Th.C.	— <i>Dictionaire de Théologie Biblique</i>
Ef	— <i>Carta de S. Paulo aos Efésios</i>
Ex	— <i>Livro do Exodo</i>
Fil	— <i>Carta de S. Paulo aos Filipenses</i>
Film	— <i>Carta de S. Paulo a Filémon</i>
Gal	— <i>Carta de S. Paulo aos Gálatas</i>
Gn	— <i>Livro do Génesis</i>
Inst	— <i>Institutiones Iustiniani</i>
Is	— <i>Livro do Profeta Isaias</i>
Jo	— <i>Evangelho segundo S. João</i>
Job	— <i>Livro de Job</i>
Lc	— <i>Evangelho segundo S. Lucas</i>
Lv	— <i>Livro do Levítico</i>
Mc	— <i>Evangelho segundo S. Marcos</i>
Mt	— <i>Evangelho segundo S. Mateus</i>
Ne	— <i>Livro de Nehemias</i>
Nov	— <i>Novellae Iustiniani</i>
NT	— <i>Novo Testamento</i>
NTD	— <i>Das Neue Testament Deutsch</i>
Par.	— <i>Lugares paralelos</i>
PG	— « <i>Patrologia Graeca</i> » (J. P. MIGNE, <i>Patrologiae Cursus Completus, series graeca</i> , Paris 1857-1866)

- PL — «Patrologia Latina» (J. P. MIGNÉ, *Patrologiae Cursus Completus, series latina*, Paris 1844-1855)
- 1Ped — *Primeira Carta de S. Pedro*
- 2Ped — *Segunda Carta de S. Pedro*
- Rom — *Carta de S. Paulo aos Romanos*
- Rom — *Carta de S. Paulo aos Romanos*
- 2Rs — *Segundo Livro dos Reis*
- Sir — *Livro de Ben-Sirac ou do Eclesiástico*
- 1Sam — *Primeiro Livro de Samuel*
- 1Tim — *Primeira Carta a Timóteo*
- Tit — *Carta a Tito*