

## DE DONATISTAS A HUGUENOTES: como Santo Agostinho influenciou o debate sobre a (in)tolerância no início da Modernidade

FROM DONATISTS TO HUGUENOTS: how Saint Augustine influenced discussions about (in)tolerance in early Modernity

Leandro José de Souza Martins<sup>1</sup>

### Resumo

No debate sobre a tolerância/intolerância no início da Modernidade, a tolerância era vista como um “mal menor” e só gradativamente alcançou o status de princípio jurídico-político, sobretudo para a superação dos conflitos religiosos e reconhecimento de crenças diferentes. Com efeito, a Modernidade pareceu, inicialmente, muito mais tender às práticas de intolerância. Nesse contexto, procurou-se justificar a intolerância quanto aos dissidentes e a busca de legitimidade da coerção do Estado sobre estes. Para tanto, um dos mais fortes marcos teóricos foi o ensinamento de Santo Agostinho que, em uma interpretação literal de Lc 14,23, reconheceu, como devido, o uso de força contra aqueles que questionassem ou abandonassem a religião oficial. Foi a partir de tal exegese que se motivou a revogação do Edito de Nantes e por conseguinte, uma série de perseguições a todos os que não professavam a fé católica, reconhecendo certo “caráter pedagógico” às práticas de intolerância. Uma nova conceituação sobre a tolerância, bem como a superação da argumentação agostiniana, foi apresentada especialmente com o *Commentaire philosophique* de Pierre Bayle, cujas linhas ainda se mostram pertinentes para a discussão atual da tolerância. Mediante revisão bibliográfica, o artigo procura acentuar aspectos conceituais e controversos tanto da influência que Agostinho exerceu na construção da tolerância no início da Modernidade quanto à ascensão da tolerância se qualificar como um dos princípios mais importantes para a filosofia moral e política moderna.

### Palavras-chave

Tolerância. Intolerância. Modernidade. Agostinho. Coerção estatal. Pierre Bayle.

### Abstract

*In the discussion on toleration/ intolerance at the beginning of Modernity, toleration was seen as a “lesser evil” and only gradually reached the status of a juridical-political principle, especially for overcoming religious conflicts and recognizing different beliefs. In fact, Modernity initially seemed to be much more prone to practices of intolerance. In this context, an attempt was made to justify intolerance towards dissidents and the search for legitimacy of State coercion over them. To this end, one of the strongest theoretical landmarks was the teaching of St. Augustine who, in a literal interpretation of Lk 14:23, recognized, as due, the use of force against those who questioned or abandoned the official religion. It was from this exegesis that the revocation of the Edict of Nantes was motivated and, consequently, a series of persecutions of all those who did not profess the Catholic faith, recognizing a certain “pedagogical character” to the practices of intolerance. A new conceptualization of toleration, as well as overcoming the Augustinian argument, was presented especially with Pierre Bayle's *Commentaire philosophique*, whose lines are still relevant to the current discussion of toleration. Through a bibliographical review, the article seeks to emphasize conceptual and controversial aspects of both the influence that Augustine exerted in the construction of toleration in early Modernity and the rise of toleration to qualify as one of the most important principles for modern Ethics and Political Philosophy.*

**Keywords:** Toleration. Intolerance. Modernity. Augustine. State coercion. Pierre Bayle.

<sup>1</sup> Mestre em Filosofia pela UFOP; doutorando em Teoria do Direito e Justiça pelo PPGD PUC-Minas. Professor EBTT de Filosofia, Sociologia e Direito no Instituto Federal Minas Gerais, Campus Ouro Branco. Membro do Grupo de Pesquisa Núcleo Justiça e Democracia do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e da Associação Brasileira de Filosofia do Direito e Sociologia do Direito (ABRAFI). Endereço eletrônico: [leandro.martins@ifmg.edu.br](mailto:leandro.martins@ifmg.edu.br). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8239895889023815>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7366-1430>.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

## 1. INTRODUÇÃO

Um dos temas mais debatidos com o surgimento da Modernidade, sobretudo no período entre os séculos XVI e XVII, foi a tolerância, compreendida como uma atitude/uma prática em prol da liberdade de crença e de pensamento, que merecia nova atenção ante o advento de novos credos/movimentos religiosos. Com efeito, foi em torno do conceito de tolerância que se validaram as discussões acerca da liberdade religiosa e outras liberdades individuais, conforme visto em muitos escritos sobre o problema, especialmente aqueles compostos por Spinoza, Bayle, Locke e Voltaire.

Ante tal realidade, desenvolveu-se uma implicação muito estreita entre tolerância e Modernidade. Uma das razões para isso está justamente na própria essência da era moderna que, dentre tantas coisas, caracteriza-se como um período de forte pluralismo. No campo do pluralismo e dos muitos sujeitos e grupos, a Modernidade instaura o reconhecimento da diversidade considerável de grupos na sociedade e, portanto, que há mais de um projeto de vida a ser executado. Aos poucos, superou-se a visão quase que exclusivamente religioso-teocêntrica do Medievo.

Entretanto, cabe destacar que os primeiros anos da Modernidade foram inicialmente marcados por inúmeras crises, com destaque àquelas na seara religiosa. Frantisek Graus sintetiza esse momento como “a crise dos símbolos de segurança” (OBERMAN, 1973, p.20). Em reação, houve certa retomada da “Teoria das Duas Espadas”, chegando ao ponto de os reis e soberanos colocarem suas forças militares a serviço da Igreja para controle ou dissuasão de grupos ou indivíduos que não confessassem os mesmos dogmas da Igreja Romana.

Essa Teoria, recrudescida pela autoridade de Bonifácio VIII com a Bula *Unam Sanctam*, considerava, em princípio, que somente a plena comunhão com a Igreja Católica garantiria a salvação. Além disso, tornava a Igreja a responsável tanto pela jurisdição religiosa, quanto pela jurisdição político-civil, uma vez que ela, dotada de autoridade divina, munia, concomitantemente, tanto a espada do poder espiritual quanto aquela referente aos interesses terrenos. Por natureza, a autoridade estatal era submissa à espiritual, o que daria à Igreja primazia em qualquer relação de poder estabelecida.

Ademais, o mesmo período foi caracterizado por uma série de movimentos, sejam políticos, sejam literários ou religiosos, que advogaram pela defesa da intolerância quanto aos dissidentes. e que procuraram legitimar a coerção do Estado para a conversão à “verdadeira fé”. Seria a intolerância a regra nos assuntos religiosos e somente quando seus custos se tornassem por demais altos que a tolerância seria apresentada. As obras desse contexto tratavam muito mais de justificar a intolerância religiosa, defendendo limitações às doutrinas fora do Catolicismo Romano quanto o uso do aparato estatal para isso. (cf. LOQUE, 2022, p.7).

Com efeito, autores como Pierre Jurieu<sup>2</sup> (1637-1713), e Jonas Proast (1642-1710)<sup>3</sup>, defenderam a intolerância religiosa contra os protestantes<sup>4</sup>, tratando-a como uma atitude de caridade e visando a “conversão” dos dissidentes: para tanto, seria lícito impor restrições, sanções, enfim, uma forma de coerção pelo Estado. Pois advogavam que nenhuma consciência implicada em erro teria direito de nele permanecer e, contra a apostasia ou cismas, não haveria concessões a serem feitas. A intolerância, portanto, não seria compreendida como uma atitude ruim ou de natureza punitiva: teria ela, em verdade, um

<sup>2</sup> Jurieu publicou em 1687 o livro “Dos Direitos dos dois soberanos em matéria de religião”, em resposta ao Comentário Filosófico de Bayle (Partes I e II, 1686).

<sup>3</sup> Como argumentação contrária às Cartas sobre a Tolerância de John Locke, Proast escreveu dois textos (em 1690 e em 1704), concluindo, em ambos, a legitimidade do Estado em interferir, com violência, na conversão de protestantes à Igreja Católica.

<sup>4</sup> Sobre essas obras, cf. FORST, 2013, p.226-242.

caráter pedagógico, cujos meios serviriam a um propósito muito mais elevado e relevante: o retorno à verdade daqueles que se deixaram perder.

O pano de fundo para toda essa conturbada política de intolerância teve, como ponto de partida, a revogação do Edito de Nantes – promulgado em 1598 pelo rei Henrique IV – pelo

Rei Luís XIV mediante o novo Edito de Fontainebleau<sup>5</sup>, cujo objetivo era “fazer com que retornassem à Igreja Católica aqueles que dela haviam afastado” (LOQUE, 2022, p.18). A revogação do Edito de Nantes implicou na retirada de direitos e prerrogativas aos protestantes, além de tornar nulas as políticas de tolerância religiosa. A ideia de que a liberdade de consciência era, ao contrário do que se propagava, a prática mais infeliz e com maiores prejuízos ao bem dos filhos de Deus, cresceu de modo assustador em vista de tantas perseguições, condenações e conflitos sangrentos que marcaram tal contexto (cf. KAMEN, 1967, p.188).

Em outros termos, tornou-se:

ilegal praticar uma versão revisada do cristianismo e na qual a monarquia centralizadora, em colaboração com a igreja majoritária, não considerava mais politicamente necessário conceder liberdade de culto e da prática a uma minoria de cidadãos franceses (CLARKE, Introdução, *in*: LOCKE; VOLTAIRE, 2022, p. 109).

Na base de tal interpretação e uso da intolerância contra os protestantes, também estariam as maiores autoridades do pensamento medieval: um deles foi Santo Tomás de Aquino, citado exaustivamente pela defesa que faz da “eliminação dos apóstatas”, pois melhor seria morrer a perder a alma pela eternidade (cf. *Summa Theol.* II-II, q. 11, a. 3, rep.). Mas o destaque recaiu sobre o Bispo de Hipona, Aurélio Agostinho. Com efeito, muitos que defendiam práticas de intolerância alegaram a seu favor a interpretação literal feita por Agostinho de Lc 14,23 – especificamente da expressão “*compelle intrare*” – em sua luta ante a controvérsia donatista. Por causa dela, reconheceu-se como devido e necessário o uso de força contra aqueles que questionassem ou abandonassem a religião oficial. No início da Modernidade, Agostinho voltou a ser uma *Auctoritas* que legitimava teorias e práticas, assim como ele fora, na Idade Média, a fonte mais segura e a autoridade competente para a concepção da ordem social (cf. VILLEY, 2009, p.80).

É para rememorar essa interpretação de Agostinho e entender como que dela vieram discursos sobre a intolerância e tolerância nos séculos XVI e XVII que se dá o objetivo desse trabalho. Especificamente, apresenta-se o ensinamento do próprio Bispo de Hipona, tomando como fundamento duas de suas inúmeras cartas na contenda contra os donatistas. Em seguida, cotejam-se dois textos do século XVII – um, atribuído a La Chaise e o outro, de Bayle –, que, tendo Agostinho como ponto de partida, usam-no, seja para corroborar o discurso da intolerância religiosa, seja para refutá-lo como imoral e indevido.

Trata-se de trabalho com viés mais teórico e cujos fins procuram acentuar aspectos conceituais e controversos do tema a partir dos textos dos autores e de comentadores. Portanto, mediante revisão bibliográfica, procura oferecer uma introdução tanto em relação à influência que Agostinho exerceu na construção da tolerância no início da Modernidade quanto ao modo de apreensão sobre a tolerância na Modernidade, que se fez não só gradativamente quanto qualitativamente a ponto de a tolerância se qualificar como um dos elementos mais importantes para a filosofia moral e política moderna.

<sup>5</sup> Segundo Kamen, a revogação do Edito de Nantes ocorreu progressivamente desde a morte de Henrique IV, em 1610. O Edito de Fontainebleau teria sido um último e formal ato: “la fecha del edicto de revocación de Fontainebleau, el 22 de octubre de 1685, sólo tuvo un significado formal, pues se limitó a reconocer lo que era ya un fait accompli” (KAMEN, 1967, p.188).

Todas as referências de Agostinho foram retiradas e traduzidas do latim das obras completas disponíveis em uma página dedicada exclusivamente à obra e à atualidade de Santo Agostinho (*Edizione completa latino/italiano dell'Opera Omnia di Sant'Agostino*: <https://www.augustinus.it/latino/index.htm>)<sup>6</sup>. Foram cotejadas com as traduções disponíveis em italiano pelo mesmo portal eletrônico, também pela tradução da Biblioteca de Autores Cristãos, procurando manter certo grau de originalidade na tradução. Evidentemente, equívocos serão encontrados, sobretudo pela dificuldade de traduzir o latim culto e retórico, ao mesmo tempo sintético e pontuado, que Agostinho utiliza.

## 2. AGOSTINHO E A COERÇÃO PELA FORÇA ANTE O DONATISMO

Embora pertencendo ao fim da Idade Antiga e sendo um dos autores mais citados em todo período medieval, Santo Agostinho retornou à cena teórica da Modernidade não só por uma questão de conveniência, mas por ser reconhecidamente importante sua contribuição para a teoria jurídico-política. É fato que sua obra foi um dos fundamentos da construção jurídico-política do medievo, com incidência efetiva na constituição dos estados na passagem para a Modernidade. Gilson afirmou que “Agostinho superava de longe todas as expressões anteriores do pensamento cristão e sua influência devia agir profundamente nos séculos vindouros” (GILSON, 2013, p.155). E, conforme explica Lima Vaz:

A reflexão política de Agostinho move-se, como é sabido, entre duas ordens de problemas, que ele situa dentro das vastíssimas coordenadas do seu pensamento filosófico-teológico: a interrogação lançada sobre a perenidade da ordem romana, abalada com a tomada de Roma por Alarico em 410, e as relações entre o Estado cristão e a heresia, problema suscitado pela revolta donatista na África (LIMA VAZ, Prefácio, *in*: RAMOS, 1984, p.16).

Portanto, não obstante a obra de Agostinho ser marcadamente teológica, seu foi utilizado de modo bastante claro também em questões político-jurídicas. Ora, nas sociedades antigas, a religião esteve estreitamente relacionada à vida cívica, quando não completamente identificada com ela. E, conforme Carol Quillen, o fato de Agostinho ser um escritor muito mais contextual que sistemático, fez com que, embora tenham “divergido” sobre o significado original, “ao longo dos séculos, inumeráveis leitores, com preocupações totalmente diferentes e perspectivas opostas encontraram grande valor em suas palavras” (QUILLEN, *Influência de Agostinho...*, *in*: FITZGERALD, 2018, p.840).

A isso, se soma a elevação ao episcopado, tornando Agostinho um dos membros da administração pública. Conforme Dodaro (Igreja e Estado, *in*: FITZGERALD, 2018, p.516), ao assumir um autêntico “tribunal episcopal” (*audientia aut iudicium episcopalis*), caberia a Agostinho resolver “uma série de relações institucionais complexas”, de caráter “político e militar”, contribuindo para o “desenvolvimento dessas relações institucionais, tanto do ponto de vista teórico como do ponto de vista prático, além da sua responsabilidade pastoral.

### 2.1 UM POUCO SOBRE O CONTEXTO DE AGOSTINHO

Como bispo na antiga província eclesiástica da Numídia, em Hipona, Agostinho precisava cuidar tanto de questões pastorais quanto jurídico-processuais (especificamente, uma arbitragem). Embora McLynn (*in*: VESSEY, 2012, p.311), expresse que “muitas coisas permanecem obscuras sobre o caráter das atividades de Agostinho como chefe executivo da

---

<sup>6</sup> Obra completa disponível em <https://www.augustinus.it/latino/index.htm>. As Cartas a Vicente (Ep. 93) e a Bonifácio (Ep. 185) encontram-se disponíveis em <https://www.augustinus.it/latino/lettere/index2.htm>. Acesso em 15 ago. 2022.

igreja de Hipona”<sup>7</sup>, como visto acima, um bispo desse tempo exercia as funções de um juiz em foros civil e eclesiástico, implicando, não raras circunstâncias, conjugar ambos os foros para uma decisão<sup>8</sup>. Essa atividade de juiz tornou Agostinho influente e, ainda em vida, uma autoridade, cujos pareceres pautaram a vida eclesiástica e social da África do século IV. Como sintetiza Brown:

(...) a tarefa constante de arbitragem exerceu profunda influência na atitude de Agostinho para com sua própria posição de bispo. A necessidade de chegar rapidamente ao âmago dos casos complexos e de impor um acordo firme e claro, à luz dos princípios cristãos, foi um treinamento nada insignificante para um polemista eclesiástico. Muitas vezes, Agostinho escrevia como se estivesse encerrando um caso em seu tribunal: *causa finita est*. Acima de tudo, a autoridade com que ele impunha os acordos tinha um toque profundo de claras ideias religiosas. Sentado no *secretarium* adjacente a sua basílica, não muito longe, portanto, do altar sagrado, e tendo à mão um exemplar das Escrituras Sagradas, Agostinho via-se como o sucessor dos íntegros juizes de Israel. E, ao proferir as sentenças, sempre olhava aterrorizado para o futuro, para o Juízo Final (BROWN, 2016, p.237-238).

Nas últimas décadas do século IV e anos iniciais do século V, a Igreja Africana enfrentou uma série de crises, de caráter tanto religioso quanto social. Agostinho tornou-se um verdadeiro “defensor” da Igreja na luta contra os grupos controversos, dentre eles os pelagianos, os maniqueístas e os donatistas. Para tanto, além obviamente da pregação em missas, catequese e administração episcopal, Agostinho, por quase 30 anos, dedicou-se na redação de mais de inúmeras cartas contra os donatistas e pelagianos. Especificamente sobre a correspondência agostiniana, ela seria

enviada aos quatro pontos cardeais do mundo civilizado de então. Seus destinatários pertencem a todas as classes sociais e estados de vida: a hierarquia eclesiástica está toda presente, desde o papa ao humilde subdiácono da vizinha diocese; uma teoria de oficiais e funcionários do Estado comparecem igualmente nas pessoas de senadores, governadores, cônsules e pró-cônsules, vigários da África, comissários imperiais, mestres dos ofícios, *principales*, “*civitatis curatores*”, *tribunos*, *notários*, *decuriões*... Muitas destas epístolas, além disso, “são sínteses perfeitas de longas elucubrações” dos grandes tratados, enriquecidas ainda pela “índole circunstancial e ocasional” que lhes é própria (RAMOS, 2022, p.7).

Uma das grandes contendas em que Agostinho se viu envolvido foi a estabelecida contra os donatistas. Os donatistas negavam o regresso à Igreja daqueles católicos que, ante a perseguição nos tempos de Diocleciano, entregaram<sup>9</sup> as coisas sagradas aos pagãos.

<sup>7</sup> No original: “(...) much remains unclear about the character of Augustine’s activities as chief executive of the church of Hippo”. Tradução nossa, como par todas as demais citações em língua estrangeira.

<sup>8</sup> Uma interessante síntese das funções que Agostinho exercia encontra-se na Nota Biográfica de J. Dias Pereira (in: AGOSTINHO, 2016, p.56-60). Também McLynn, citando a Vita de Possídio (embora acredite que a intenção fosse muito mais que a mera descriminalização de tarefas), lista uma série de compromissos que estariam sob a responsabilidade de Santo Agostinho. Dentre elas, estão a participação nos concílios da Igreja e a questão das finanças, nas quais incluiria o socorro aos pobres e questões de alimentação, vestuário e outros cuidados domiciliares. [Possidius has his own reasons for emphasizing Augustine’s hearing of cases on the one hand – and he did this most conspicuously, not least by introducing it with the single longest scriptural citation in the Vita and by showing that Augustine subordinated to it not only his intercessory letter writing (V. Aug. 19.6–20.5), but also his attendance to church councils (21) – and on the other hand for burying the matter of church finances under a compendious survey of homeware – which begins with clothes and bedlinen (22.1) and moves through refectory menus and etiquette (22.2–7) to Augustine’s concern for the poor (23) (and hence to his delegated “care for the church household”) before making its way, through the handling of inheritances, back to poor relief (24.14–15), clothing (25.1) and meal-discipline (25.2)] (MCLYNN, Administrator: Augustine in His Diocese, in: VESSEY. 2012, p.311).

<sup>9</sup> Do latim, traditio. Daí, a alcunha traditores (traidores) a estes católicos dada pelos donatistas (que se autodenominavam os descendentes dos mártires).

Ademais, implicavam que a validade do sacramento se vinculava à santidade de vida do ministro e pregavam a necessidade de um novo batismo para todos que não perseveraram na fé durante a perseguição. Ao negar a Ceciliano a ordenação, impuseram Donato como bispo (daí, o nome), e este “logo amalgamou, organizou e entusiasmou os descontentes, enquadrando-os numa seita de activistas fortemente disciplinada, a que não faltava um certo irredentismo nacionalista” (PEREIRA, Nota Biográfica, *in*: AGOSTINHO, 2016, p.63).

O donatismo, que não só era “um real cisma, mas um protesto social em grande escala com tendências revolucionárias” (FORST, 2013, p.51)<sup>10</sup>, tanto negou aos católicos direitos referentes à profissão de sua fé quanto fomentou uma série de atos de violência e perseguição<sup>11</sup>. Conforme Atkins; Dodaro (2001, p.127), “havia laços estreitos entre o donatismo e a oposição social aos ricos proprietários de terras do norte da África”, e ao lado de um violento grupo – os circunceliões – expressaram uma série de ataques nos campos e contra as autoridades, tanto civis quanto eclesiásticas<sup>12</sup>.<sup>13</sup> Na Carta a Bonifácio (*Ep.* 185, 7.30), Agostinho recorda que um bispo teve seus olhos arrancados e cortadas mãos e língua e o bispo católico Maximiano atacado quando ministrava os sacramentos em sua igreja (*Ep.* 185 7.27). Os donatistas “tornaram-se numa seita anti-social”, “bandos organizados para o crime, de que a sociedade tinha que se defender para sobreviver” (PEREIRA, Nota Biográfica, *in*: AGOSTINHO, 2016, p. 64).

Nesse contexto, ele comungava com o conjunto de concílios e decisões colegiadas, sobretudo no Terceiro Concílio em Cartago (c. 397), que “contribuiu grandemente para moldar a autocompreensão da igreja católica no norte da África”<sup>14</sup> [EVERS, *Augustine on the Church (Against the Donatists)*, *in*: VESSEY, 2012, p. 375]. Por isso que, inicialmente, Agostinho expressava que “embora a ira dos donatistas estivesse ainda mais furiosa, não se deveria pedir aos imperadores que ordenassem a supressão total da heresia por meio de uma lei”<sup>15</sup>. E, também escreveu que “ninguém deveria ser compelido à unidade de Cristo”; os meios cabíveis seriam “palavras, lutar com debate, vencer com razão, de modo que não tenhamos falsos católicos, que sabíamos serem hereges declarados” (*Ep.* 93 5.17)<sup>16</sup>.

Com efeito, até fins da década de 390, buscou a Igreja Africana apenas os meios persuasivos e intraeclesiais para facilitar e promover a conciliação com os donatistas, com vistas da paz e da tranquilidade para todos, com pouco êxito nesse particular. Nessa conjuntura, Agostinho também defendia que nenhuma violência, tampouco o uso de forças fora da autoridade da Igreja, deveriam ser usadas com o motivo de desrespeitar ou atacar as

<sup>10</sup> No original: “Augustine found himself confronted not only with a real schism but with a large-scale social protest with revolutionary tendencies”.

<sup>11</sup> Na Carta a Bonifácio (*Ep.* 185, 7.30), Agostinho recorda que um bispo teve seus olhos arrancados e cortadas mãos e língua e o bispo católico Maximiano atacado quando ministrava os sacramentos em sua igreja (*Ep.* 185 7.27).

<sup>12</sup> No original: “The Donatists identified themselves with the African church against the Roman authorities, and there were close links between Donatism and social opposition to the wealthy landowners of north Africa. Groups of men known as ‘Circumcellions’, Donatist devotees with no respect for Roman laws, gave violent expression to this alliance, and caused both the imperial authorities and the Catholic communities much anxiety”.

<sup>13</sup> No original: “The Donatists identified themselves with the African church against the Roman authorities, and there were close links between Donatism and social opposition to the wealthy landowners of north Africa. Groups of men known as ‘Circumcellions’, Donatist devotees with no respect for Roman laws, gave violent expression to this alliance, and caused both the imperial authorities and the Catholic communities much anxiety”.

<sup>14</sup> No original: “(...) contributed greatly to shaping the selfunderstanding of the catholic church in North Africa, not least through the advocacy of Augustine”.

<sup>15</sup> No original: “(...) nonnullis fratribus videbatur, in quibus et ego eram, quamvis Donatarum rabies usquequaque saeviret, non esse petendum ab imperatoribus ut ipsam haeresim iuberent omnino non esse, poenam constituendo eis qui in illa esse voluissent” (*Ep.* 185 7.25).

<sup>16</sup> No original: “(...) nisi neminem ad unitatem Christi esse cogendum; verbo esse agendum, disputatione pugnandum, ratione vincendum, ne fictos catholicos habeamus, quos apertos haereticos noveramus”.

decisões de consciência que levassem muitos cristãos ao cisma, optando por professar um credo diferente daquele entendido como oficial.

Esse período representou um grande esforço de tolerância por parte de Agostinho que, fundamentado em Tertuliano e Cipriano, advogou a tolerância ante os cismáticos como prova de verdadeiro amor, fé na justiça divina que permite o trigo e o joio crescerem juntos antes de distingui-los e, por fim, a tolerância como um meio de preservar a unidade cristã e da igreja (FORST, *Pierre Bayle's reflexive theory of toleration*, in: WILLIAMS; WALDRON, 2008, p.82). Ademais, Agostinho postulou que nenhuma crença deveria ser estabelecida fora da vontade livre e decidida, proveniente de uma convicção pessoal e interior: “*credere non potest nisi volens*” (AGOSTINHO, *In Evangelium Ioannis*, XXVI, 2)<sup>17</sup>. Daí, ser clara a consequência de ninguém ser forçado contra sua vontade a professar uma certa crença.

Entretanto, com o crescimento do cisma, a igreja africana aliou-se às autoridades civis e uma repressão vigorosa foi investida contra os donatistas. Por volta dos anos 390, o bispo de Cartago – Aurélio – sob influência de Agostinho, fomentou a repressão contra os cismáticos e, em 405, “a corte ocidental promulgou um ‘Édito de União’ e os cismáticos se tornaram passíveis de severas punições decretadas para os hereges” (MARKUS, *Donatismo*, in: FITZGERALD, 2018, p. 355). Também Agostinho modificou seu modo de pensar quanto às ações contra os dissidentes: com a Carta a Vicente<sup>18</sup> (*Epístola 93*, entre 407 e 408) e a Carta a Bonifácio<sup>19</sup>, (por volta do ano 417, *Epístola 185*), defendeu e justificou a intervenção das autoridades imperiais com seus meios coativos no combate aos donatistas. “Contra os donatistas, defende a unidade da Igreja cristã e decide recorrer ao braço secular, forjando então uma teoria das funções do Estado a serviço da ortodoxia” (VILLEY, 2009, p. 78). Ademais, Agostinho, mediante as conversões crescentes, convence-se de que são muito melhores os resultados quando se usa de algum mecanismo que imponha receio e temor para a conversão à Igreja oficial. A coerção seria meio eficaz para conduzir à verdadeira crença e devem ocorrer em espírito de caridade e com brandura<sup>20</sup>.

A mudança de opinião de Agostinho se deu por duas grandes razões. A primeira seria por conta da ferocidade dos donatistas, contra as quais somente caberia a coação por medidas imperiais. A segunda razão seria de natureza estratégica, fundada na experiência de que são bons os resultados quando se usa de algum mecanismo que imponha receio e temor para a conversão à Igreja oficial. A coerção seria meio eficaz para conduzir à verdadeira crença. Nas palavras de Agostinho:

Mas esta minha opinião, não pelas palavras daqueles que a contradiziam, mas pelos exemplos que eles demonstravam, foi superada. Assim, argumentaram contra mim a partir de minha cidade que, estando inteiramente do lado de Donato, converteu-se à unidade católica pelo temor às leis imperiais; esta, que agora vemos detestar com toda sua animosidade para a perdição deste seu espírito, como se nela nunca houvesse existido. E tantas outras (cidades) me foram mencionadas nominalmente, para que eu pudesse reconhecer pelos próprios fatos

<sup>17</sup> “*Credere non potest nisi volens (...) Apostolum audi: ‘Corde creditur ad iustitiam’. Et quid sequitur? ‘Ore autem confessio fit ad salutem’. De radice cordis surgit ista confessio*” (grifos nossos).

<sup>18</sup> Segundo Brown (2016, p. 300), trata-se de Vicente de Cartena (Tênes), colega de estudos de Agostinho em Cartago e que se tornou bispo em uma região mais a Oeste de Hipona, em sucessão a Rogatus, líder de uma seita donatista. A missiva que dá origem à Epístola 93 não identificou o remetente, mas Agostinho supõe que seja Vicente, sobretudo pelo teor da carta que, além de questionar o uso de coação contra os donatistas, desafiava Agostinho em relação a seu passado maniqueísta.

<sup>19</sup> General de carreira, conde da África (cf. BROWN, 2016, p.528-530).

<sup>20</sup> Embora exista a compreensão de serem práticas de ampla intolerância religiosa, como é o entendimento de Rainer Forst: “In the light of this situation his stance changes and the same reasons which previously spoke for toleration are now reinterpreted as calling for intolerance” (FORST, 2013, p. 52).

o que está escrito: “Dê uma oportunidade a um sábio, e ele será ainda mais sábio” (*Ep. 93* 5.17)<sup>21</sup>.

Embora o bispo reitere que as coerções devam ocorrer em espírito de caridade e com brandura, seus argumentos serão vistos como a imposição de práticas de ampla intolerância religiosa, cujas consequências implicarão nas tensas relações Igreja-Estado e nas perseguições religiosas ocorridas posteriormente, sobretudo na Europa pós-Reforma. A partir das Cartas, entende-se como que a coação sobre as consciências é possível em vista de um bem maior e alcance da verdade. Ou seja, Agostinho

não retrai a ideia de que a verdadeira fé deve basear-se na própria percepção e convicção interior; no entanto, ele agora argumenta que o terror pode ser útil para trazer tal percepção da verdade. Destarte, a consciência *pode/deve* ser e *tem possibilidades* de ser objeto de força, se justificada e exercida devidamente (FORST, 2022, p.419)<sup>22</sup>.

## 2.2 SOBRE AS CARTAS A VICENTE E A BONIFÁCIO

Nas correspondências dirigidas a Vicente e a Bonifácio, Agostinho reivindicou a intervenção das autoridades estatais, por meio de multas, castigos, coerções moderadas, que sirvam para “assustar”. Destarte, escreveu mostrando a legitimidade e as vantagens concretas que teria o uso de força coercitiva por parte do império a fim de defender os católicos e trazer novamente, à verdadeira fé, os donatistas, dirimindo suas atividades ou exterminando-as completamente. Santo Agostinho, “contra os donatistas, defende a unidade da Igreja cristã e decide recorrer ao braço secular, forjando então uma teoria das funções do Estado a serviço da ortodoxia” (VILLEY, 2009, p. 78)<sup>23</sup>.

A Vicente (*Ep. 93*), Agostinho procurou demonstrar o quanto foram úteis as leis imperiais na conversão de muitos donatistas à fé católica. A intervenção imperial ajudou no combate a todo excesso dos donatistas, de modo que conseguiu o resguardo e admissão da fé católica. O uso de força foi interpretado como que um incômodo, para que os donatistas se “despertassem como de um sono letárgico e se levantassem para entrar em segurança na unidade”<sup>24</sup> (*Ep. 93*, 1.2). Não foram poucas as vezes que Agostinho se declarou maravilhado pela efetividade de conversões alcançadas pela força, que, não obstante tal meio, pareciam sinceras e verdadeiras e tal não seria possível se eles não tivessem sido abalados pelo medo causado ante as sanções estabelecidas

<sup>21</sup> No original: “Sed haec opinio mea, non contradicentium verbis, sed demonstrantium superabatur exemplis. Nam primo mihi opponeretur civitas mea, quae cum tota esset in parte Donati, ad unitatem catholicam timore legum imperialium conversa est; quam nunc videmus ita huius vestrae animositatis perniciem detestari, ut in ea numquam fuisse credatur. Ita aliae multae, quae mihi nominatim commemorabantur, ut ipsis rebus agnoscerem etiam in hac causa recte intellegi posse quod scriptum est: ‘Da sapienti occasionem, et sapientior erit’”.

<sup>22</sup> No original: “Most significantly, he does not retract the idea that true faith must rest on one's own insight and inner conviction; yet he now argues that terror can be useful in bringing about such an insight into the truth. Conscience thus can be and also may be the object of force, if properly justified and exercised”.

<sup>23</sup> Na própria *Ep. 185* 7.25, Agostinho claramente expressa que “embora a ira dos donatistas estivesse ainda mais furiosa, não se deveria pedir aos imperadores que ordenassem a supressão total da heresia por meio de uma lei”<sup>23</sup>. E, também na Epístola a Vicente, escreve que “ninguém deveria ser compelido à unidade de Cristo”; os meios cabíveis seriam “palavras, lutar com debate, vencer com razão, de modo que não tenhamos falsos católicos, que sabíamos serem hereges declarados” [(...) nisi neminem ad unitatem Christi esse cogendum; verbo esse agendum, disputatione pugnandum, ratione vincendum, ne fictos catholicos haberemus, quos apertos haereticos noveramus”. *Ep. 93* 5.17].

<sup>24</sup> No original: “(...) nonne salubriter regula temporalium molestiarum excutiendi erant, ut tamquam de somno lethargico emergerent, et in salutem unitatis evigilarent? Quam multi ex ipsis nunc nobiscum gaudentes, pristinum pondus perniciosi sui operis accusant, et fatentur nos sibi molestos esse debuisse, ne tamquam mortifero somno, ita morbo veterinosae consuetudinis interirent”.



É preciso destacar, que a ação da Igreja, subsidiada pelo *imperium*, visou apenas oferecer aos donatistas o “retorno à verdade”. Conforme Agostinho escreveu, agir diferentemente disso, ou seja, sem assustar e induzir os donatistas a se corrigirem “sem denunciá-los como criminosos”, seria um mal muito maior (*Ep. 93*, 1.2). Ademais, a dureza do coração impediria a persuasão apenas pelos meios argumentativos, razão pela qual Deus, além de Sua Misericórdia, não deixou de usar meios amedrontadores para a salvação de seu povo, sem os quais muitos, “endurecidos como estão em seu hábito inveterado, começariam a caminhar preguiçosamente no caminho da recuperação”<sup>25</sup>. Nos termos de Agostinho:

(...) quando o ensino salutar é combinado ao devido terror, não apenas a luz da verdade dissipa as trevas do erro, mas a força do medo também rompe os laços dos maus hábitos. Como eu disse, nos alegramos com a salvação de muitos, que nos abençoam conosco, e damos graças a Deus por cumprir Sua promessa, pela qual ele prometeu que os reis da terra serviriam a Cristo, que cuidou dos enfermos de um modo, e curou os enfermos de outro. (*Ep. 93*, 1.3)<sup>26</sup>.

Um outro ponto importante na justificativa do uso de força é a construção de Agostinho sobre o porquê de tal uso, sobre as intenções e sujeitos que o exercem, especificamente. Para Agostinho, não havia dúvida que a Igreja deveria também “abalar” seus filhos porque os ama. Agostinho correu o risco de assemelhar a Igreja com os donatistas, que também usavam de força: mas ele acreditou que a Igreja se diferenciava em vista do motivo pelo qual praticava a coação. Analogamente, ocorreria como no caso de Faraó e Moisés, no qual ambos atormentaram o povo com castigos, mas só um o fez com fins a beneficiar o povo. Daí, a conclusão de Agostinho

em tudo aquilo que uma mãe verdadeira e legítima faz, mesmo que pareça áspero e amargo, ela não retribui o mal pelo mal; expulsando o mal da iniquidade, o faz para o bem da disciplina, ou seja, não para prejudicar com ódio, mas para curar com amor. Como os bons e os maus fazem o mesmo e sofrem o mesmo, eles se distinguem não pelos feitos ou castigos, mas pelas razões que os motivaram.<sup>27</sup>

Na última parte da *Ep. 93*, Agostinho reiterou o Mistério da Igreja enquanto Unidade: somente nela estaria a salvação – argumento de Cipriano de Cartago (c. 200-258)<sup>28</sup> – uma vez que ela seria o único sacramento em vista da mesma salvação. Por isso, haveria motivos mais que suficientes para coagir os donatistas com a força estatal: a coerção exerceria uma “metodologia pedagógica” pela qual os donatistas seriam “castigados (açoitados) por amor e não por ódio” a fim de voltarem às imediações da verdade.

Quanto a Carta a Bonifácio, Agostinho primeiramente distinguiu a heresia ariana do cisma donatista. Também recordou toda brutalidade praticada pelos donatistas, cuja violência não era, como eles alegavam, uma resposta à coação do Imperador, já que praticavam crimes antes de qualquer imposição imperial (*Ep. 185*, 3.12). Foi por causa de tamanha hostilidade que a coação imperial se fez necessária e, sem ela, não seria possível a proteção física e

<sup>25</sup> No original: “Rursus si docerentur et non terrerentur, vetustate consuetudinis obdurati ad capessendam viam salutis pigrius moverentur”.

<sup>26</sup> No original: “Cum vero terrori utili doctrina salutaris adiungitur, ut non solum tenebras erroris lux veritatis expellat, verum etiam malae consuetudinis vincula vis timoris abrumpat, de multorum, sicut dixi, salutem laetamur, benedictentium nobiscum, et gratias agentium Deo quod sua pollicitatione completa, qua reges terrae Christo servituros esse promisit, sic curavit morbos, sic sanavit infirmos”.

<sup>27</sup> No original: “Quidquid ergo facit vera et legitima mater, etiamsi asperum amarumque sentiat, non malum pro malo reddit; sed bonum disciplinae, expellendo malum iniquitatis, apponit, non odio nocendi, sed dilectione sanandi. Cum boni et mali eadem faciunt, eademque patiuntur, non factis et poenis, sed causis utique discernendi sunt”.

<sup>28</sup> Cipriano escreve na Epístola 73 a Jubaiano, 21,2 (CIPRIANO, 2020): “Se ao herege não pode servir para a salvação nem sequer o batismo da pública confissão e do sangue, pois não há salvação fora da Igreja” (“Extra Ecclesiam, nulla salus”). Grifos nossos.

patrimonial dos católicos. Agostinho argumentou quão salutar foi para os donatistas a coação legal, pois tanto ela os livrou dos crimes quanto os fez retomar o caminho da verdade e da salvação (*Ep. 185, 2.7*).

Em uma parte substancial da Carta, mais que na *Ep. 93*, Santo Agostinho insistiu na legitimidade do poder civil na defesa da verdade e da fé ante os cismáticos. Apelou para vários exemplos na Escritura que demonstravam como os governantes devem servir a Deus (*Ep. 185, 5. 19*) e deviam defender a verdadeira religião: tanto a persuasão quanto a dissuasão nas matérias referentes à salvação das almas seriam de responsabilidade da Igreja e dos poderes civis legalmente instituídos (*Ep. 185, 2.8*). Embora reconhecesse que seria mais devido aos santos serem perseguidos que perseguir, Agostinho, quando admoestou a Bonifácio, com fins de corrigir e curar o errante, afirmou:

(...) o Senhor dar-vos-á entendimento, para que, como filho fiel da Mãe Igreja, tenhais o que responder, corrigindo-os e curando-os, onde puder e como puder, seja falando e respondendo, seja levando-os aos mestres da Igreja, com a ajuda do Senhor, que recomenda corrigir e curar (*Ep 185, 11.51*)<sup>29</sup>.

Em consequência, Agostinho reconheceu certo “uso pedagógico” das sanções imperiais. Não obstante os donatistas as acolherem contra sua vontade, foi justamente pelo temor ante às mesmas sanções que eles pouco a pouco voltaram a cumprir os preceitos e costumes da Igreja Católica. A razão para todo tipo de coerção estatal não seria outra senão resgatar da perdição fazendo os perdidos retornarem ao caminho da vida eterna pela paz com a Igreja Católica: pois esta “deseja ardentemente que todos possam viver, mas trabalha ainda mais para que todos não se percam” (*Ep. 185, 3.14*)<sup>30</sup>.

Ao proibir ou punir aqueles que não professassem a mesma fé oficial, cada imperador não faria outra coisa senão servir a Deus com temor e reverência, logo, caberia ao rei, que serve a Deus tanto como sujeito quanto como soberano de um povo, agir promulgando e fazendo cumprir leis com o devido rigor que prescrevem o que é certo e proibem o contrário”. Por fim, Agostinho argumentou que, se caberia aos reis punir crimes como o adultério, *a fortiori* deveriam punir, mesmo que de modo brando, os crimes que levassem à idolatria e à falsa crença (*Ep. 185, 5.20*).

Como escrevera a Vicente, na Carta a Bonifácio Agostinho retornou à experiência concreta: efetivamente, só houve retorno à verdade quando se impuseram “sacudidas pelo medo e pela dor”. Assim ocorrera com São Paulo: sua conversão ocorreu por um ato de força realizado por Cristo e, depois de obrigado a seguir o Evangelho passando por tormentos e dores, tornou-se alguém que “se empenhou mais pela propagação do Evangelho do que todos os outros Apóstolos chamados com um simples convite, ele veio a amar sob o impulso do medo e então sua caridade perfeita afastou o medo” (*Ep. 185, 6.22*)<sup>31</sup>.

Agostinho obteve o cerne de sua defesa do uso da força ao afirmar que não se deveria deixar perdido quem quer que seja no caminho que leva à salvação e à verdade, do mesmo modo que faz um pastor que, protege, mesmo que a certo custo e por todos os meios possíveis, suas ovelhas de perigos e males maiores. Como uma mãe amorosa que cuida, mas também repreende seus filhos desobedientes, a Igreja poderia lançar mão de alguns castigos e reprimendas, como forma de demonstrar o cuidado e o zelo pelos que têm um

<sup>29</sup> No original: “(..) dabit tibi Dominus intellectum, ut habeas quid respondeas corrigendis atque sanandis, quos etiam tibi ipsi tamquam fideli filio mater Ecclesia, ubi potueris, et quomodo potueris, sive ipse loquendo et respondendo, sive ad doctores Ecclesiae perducendo, in adiutorio Domini corrigendos sanandosque commendat”.

<sup>30</sup> No original: “Ut enim omnes vivant, ardentem exoptat; sed omnes ne pereant, plus laborat”.

<sup>31</sup> No original: “Mirum est autem quomodo ille qui poena corporis ad Evangelium coactus intravit, plus illis omnibus qui solo verbo vocati sunt in Evangelio laboravit; et quem maior timor compulit ad caritatem, eius perfecta caritas foras misit timorem”.

comportamento arredo. E, pela parábola dos convidados obrigados a entrar, Agostinho apresentou uma interpretação literal do texto como o mecanismo de autorização e legitimação do uso da força no processo de recondução dos donatistas e de todo cismático à unidade da Igreja.

### 2.3 A EXEGESE DA EXPRESSÃO “COMPELLE INTRARE”

Em ambos os escritos, como era o costume, Agostinho lançou mão de *Scripturae Sacrae testimoniis*, de *superiora probantur*. Com efeito, a única fonte autêntica, de direito, na perspectiva agostiniana é a Sagrada Escritura. Ante Ela, até mesmo o vetusto direito romano e suas instituições deveriam se submeter, uma vez que o verdadeiro fim da justiça não se encerra naqueles, mas na economia da Revelação Divina. É por essa Revelação que se concedeu a autoridade e o dever de obediências às leis imperiais e civis. Em si mesma, a legislação temporal seria injusta; entretanto, se colaborarem para a realização do Reino de Deus na terra, o cristão deve, diz Agostinho, “usar sem usufruir” (*uti et frui*) o estado profano e suas leis e a elas obedecer.

Tomando por base as Escrituras, Agostinho justificou o uso de força para a conversão dos donatistas. Os exemplos que o texto bíblico apresenta demonstram, com autoridade, que o Senhor mesmo permitiu o uso desse mecanismo, a fim de evitar o desvio ou perda de alguma pessoa. Assim, concluiu Agostinho que a Igreja deveria usar de força para os filhos perdidos retornarem, sobretudo quando “os filhos perdidos coagem outros a perecer”. A Igreja, tal mãe piedosa, usaria tanto de ternura quanto de leis terríveis, mas salutares, para fazer retornar ao caminho da verdade quem dele se perdeu. Nos termos de Agostinho, a Igreja imita seu Senhor ao forçar todos para se manterem ou retornarem ao caminho da verdade, pois,

Não pertence ao cuidado pastoral, mesmo em relação às ovelhas que não foram arrebatadas pela violência, mas foram gentilmente seduzidas, afastaram-se do rebanho e começaram a ser possuídas por estranhos, convocá-las ao aprisco do senhor e, se quiserem resistir, trazê-las de volta pelos terrores dos chicotes, ou mesmo pelas dores (?) Mas Paulo foi coagido por Cristo: a Igreja imita seu Senhor quando compele alguém, embora, primeiramente, não procure forçar a ninguém (*Ep. 185, 6.23*)<sup>32</sup>.

Além de citar a conversão de São Paulo e a parábola da ovelha perdida (*Ep. 185 6.22-23*) como motivações para o uso de força em vista de uma conversão, Agostinho também citou e interpretou a parábola de um festival e seus convivas. Conta a parábola que, após receber a negativa dos primeiros convidados, o promotor do festim mandou seus servos trazerem os pobres e desvalidos. Restando lugares, ordenou novamente aos servos que usassem de força, obrigando outros a entrarem, completando todos os lugares. Esse obrigar a entrar – “*compelle intrare*, conforme Lc 14,23 – foi o eixo da exegese de Agostinho quanto à legitimidade do uso coercitivo para impor a conversão algum dissidente.

A expressão “compele-os a entrar” foi entendida por Agostinho como a razão que legitimaria o uso, contra os donatistas, de meios coercitivos do império que os obrigasse ao abandono da apostasia e ao regresso à verdadeira fé. Por mais que isso pudesse colocar em risco a integridade da Igreja, Agostinho não temeu em afirmar sobre a necessidade de tais recursos. Em analogia mais uma vez ao ensinamento bíblico, Agostinho escreveu: “A ti,

<sup>32</sup> No original: “Annon pertinet ad diligentiam pastorem, etiam illas oves quae non violenter ereptae, sed blande leniterque seductae, a grege aberraverint, et ab alienis coeperint possideri, inventas ad ovile dominicum, si resistere voluerint, flagellorum terroribus, vel etiam doloribus revocare (...) Sed a Christo coactum ostendimus Paulum: imitatur itaque Ecclesia in istis cogendis Dominum suum, quae prius ut neminem cogeret exspectavit”.

parece que ninguém deve ser forçado à virtude, embora tenhas lido que o pai de família disse aos servos: A todos que encontrardes, compeli-os a entrar”<sup>33</sup>.

Agostinho entendeu que o uso da força, como na parábola, mostrar-se-ia apto a fazer as conversões dos donatistas, como a experiência dos fatos demonstrou claramente. O “*terror* (em latim, medo, alarme, pavor) (...) pode pelo menos ‘libertar’ os dissidentes de falsas convicções e ‘abrir’ seus olhos para a verdade” (FORST, 2013, p. 54)<sup>34</sup>. Com esse preceito, Agostinho desenvolveu a “doutrina da ‘boa coação’” (FORST, 2013, p. 52), ou, segundo o mesmo autor, a “doutrina da ‘força benevolente’”. a qual ‘o que se deve considerar quando alguém é coagido não é o mero fato da coação, mas a natureza daquilo a que é coagido’”<sup>35</sup>.

Agostinho desenvolve a doutrina da “força benevolente”, que diz que “o ponto a ser considerado não é se alguém está sendo forçado a fazer algo, mas que tipo de coisa ele está sendo forçado a fazer, se é bom ou mau”. Isso implica uma dupla reconsideração do argumento dos dois reinos. Em primeiro lugar, deve ser possível desembaraçar os fios do bem e do mal na terra e, em segundo lugar, torna-se tarefa da justiça secular, ou seja, do Estado (a serviço da Igreja), fortalecer a verdade e punir aqueles que estão pecaminosamente errados (FORST, Pierre Bayle’s reflexive theory of toleration, *in*: WILLIAMS; WALDRON, 2008, p. 83)<sup>36</sup>.

Nas palavras de Agostinho, cabe à Igreja reconduzir ao caminho da verdade todos aqueles que, por razões secundárias ou por ledor engano, deixaram de fazer parte de sua constituição. Essa responsabilidade também recai sobre os estados e governantes: como o poder secular provém de Deus, ele também precisa seguir, fomentar e defender o caminho da verdade e da unidade da Igreja. Nesse caso, usando de medidas proporcionais e devidamente justificadas, a consciência pessoal em relação à escolha de profissão religiosa pode e pode ser objeto de força. Embora admitindo-se que ninguém é bom e justo senão por força de sua vontade, há ocasiões que, “ante por medo de suportar o que não quer, ou desiste do ódio que se interpõe em seu caminho, ou é compelido a reconhecer a verdade que não conhecia” (FORST, Pierre Bayle’s reflexive theory of toleration, *in*: WILLIAMS; WALDRON, 2008, p. 84)<sup>37</sup>.

Assim, o “*compelle intrare*” do Evangelho seria não só uma autorização divina, como um suporte a todo tipo de enfrentamento e ascensão ante o donatismo, o modo pelo qual o Senhor permitiu e desejou a entrada dos convidados por meio de força, *timor e terror* (*Ep. 185* 6.24) Se foi por esses meios que os filhos da Igreja dela se desfilaram, a fim de seguir outras correntes, legitimam-se os mesmos recursos para o processo de recondução.

(...) o próprio Senhor primeiro ordena que os convidados sejam trazidos para sua grande ceia, e depois os obriga (...) Naqueles, portanto, que primeiro foram gentilmente trazidos, a obediência anterior é completa; mas naqueles que são forçados, a desobediência é que motiva a força (...) Por conseguinte, uma vez que

<sup>33</sup> No original: “Putas neminem debere cogi ad iustitiam, cum legas patrem familias dixisse servis: ‘Quoscumque inveneritis cogite intrare’” (*Ep. 93*, 2.5).

<sup>34</sup> No original: “The ‘alarm’ (terror) that the heretics suffer through violence has ‘directed their minds earnestly to the study of the truth’”.

<sup>35</sup> No original: “Augustine develops the doctrine of ‘good coercion’, according to which ‘the thing to be considered when any one is coerced, is not the mere fact of the coercion, but the nature of that to which he is coerced’”.

<sup>36</sup> No original: “Augustine develops the doctrine of ‘benevolent force,’ which says that ‘the point to be considered is not whether anyone is being forced to do something, but what sort of thing he is being forced to do, whether it is good or bad.’ This implies a twofold reconsideration of the argument of the two kingdoms. First, it must be possible to disentangle the threads of the good and the bad on earth, and second, it becomes a task of secular justice, i.e., of the state (in the service of the church), to strengthen the truth and punish those who are sinfully wrong”.

<sup>37</sup> No original: “ (...) through fear, he repudiates the false doctrine that he formerly defended, or he seeks the truth which he did not know, and he willingly holds now what he formerly denied”.

a Igreja recebeu por ofício divino, no tempo devido e mediante a religião e fé dos reis, o poder de compelir a entrar aqueles que se encontram nos caminhos e cercas, isto é, em heresias e cismas; estes são forçados não por repreensões, mas porque forçados, atendem. O Banquete-Convívio do Senhor é a unidade do corpo de Cristo, não só no sacramento do altar, mas também pelo vínculo da paz (Ep 185 6.24)<sup>38</sup>.

Agostinho continuou sua interpretação afirmando que a Igreja, estabelecida no mundo, dele se serve naquilo que corresponde ao temporal, sem perder de vista que o fim último encontra-se em realidade transcendente. Porquanto, o próprio Jesus ensinara que é preciso dar o que é devido a César, ao mesmo tempo dando a Deus o que lhe cabe. Ademais, como expressa claramente em *De Civitate Dei* (Livro XV), as duas cidades – humana e divina – estão historicamente imbricadas enquanto durar esse mundo e o poder imperial retira da Providência de Deus sua autoridade. “Obedecer às leis de César, o cristão sabe que também é curvar-se ante a lei eterna”, uma vez que “tudo o que acontece é obra de Deus e, de modo até misterioso, inclui-se em sua ordem” (VILLEY, 2009, p. 92).

A interpretação agostiniana do “*compelle intrare*” foi o marco teórico mais importante, tanto positiva quanto negativamente, nas discussões sobre liberdade e tolerância religiosas, especialmente quando foram retomadas no século XVI. Ela funcionou como um xiboleto que, ante as doutrinas dissidentes, justificaria tanto a rejeição delas quanto o uso da força para constranger os membros de seitas religiosas diferentes do catolicismo romano a voltarem às fileiras da Igreja. Destacam-se duas obras: uma leva a interpretação agostiniana para o contexto pós-Reforma; outra, veio à tona como uma forte rejeição ao modo de Agostinho justificar a coerção do Estado em assuntos de índole pessoal.

### 3.1 UM PREFÁCIO PARA TRADUÇÃO DAS CARTAS DE AGOSTINHO

A primeira obra tomou o “*compelle intrare*” agostiniano como uma razão que justificaria o uso da força e perseguição estatal a credos e igrejas dissidentes do Catolicismo Romano sobretudo na França do século XVII. Com efeito, logo após a revogação do Editto de Nantes em 17 de outubro de 1685, as cartas de Agostinho foram traduzidas e publicadas em um texto intitulado “*Conformidade da conduta da Igreja da França para reconduzir os protestantes com a da Igreja da África para reconduzir os donatistas à Igreja Católica*”. Presume-se que o prefácio da obra, publicada em novembro de 1685, seja do padre jesuíta François de La Chaise, confessor do rei, “que teria capitaneado a publicação junto com François Harlay de Champvallon, arcebispo de Paris” (LOQUE, 2022, p. 20). Seu objetivo era “fazer com que retornassem à Igreja Católica aqueles que dela haviam afastado” (LOQUE, 2022, p. 18), com os mesmos moldes que Agostinho elegeu para a conversão dos donatistas em seu tempo.

Há três grandes eixos nesse pequeno, mas denso, prefácio. Primeiramente, há a convicção de que o trabalho em vista da conversão daqueles que abandonaram a fé católica, não é inédito nem exclusivo: já ocorrera no passado e com o peso de ser pensado e desejado por ninguém mais que o próprio Santo Agostinho. O autor do Prefácio chegou a assumir que, tamanha era a semelhança entre as duas circunstâncias, que “parece que basta trocar os nomes” (LA CHAISE, *Conformidade da conduta da Igreja...* in: LOQUE, 2022, p.53). Desde as primeiras linhas, o autor aponta tanto a pertinência da obra de Luís XIV quanto o caráter nada inovador do trabalho em vista da conversão dos “pretensos reformados”. Assim,

<sup>38</sup> No original: “Unde et ipse Dominus ad magnam coenam suam prius adduci iubet convivas, postea cogi (...) In illis ergo qui leniter primo adducti sunt, completa est prior obedientia; in istis autem qui coguntur, inobedientia coercetur (...) Quapropter, si potestate quam per religionem ac fidem regum, tempore quo debuit, divino munere accepit Ecclesia, hi qui inveniuntur in viis et in sepibus, id est in haeresibus et schismatibus, coguntur intrare; non quia coguntur reprehendant, sed quo cogantur, attendant. Convivium Domini, unitas est corporis Christi, non solum in Sacramento altaris, sed etiam in vinculo pacis”. Grifos do original.

ninguém deveria se escandalizar pelo uso de força para a conversão dos huguenotes: como nos tempos de Agostinho, a ênfase não se dá tanto à força em si, mas às finalidades a que se chega mediante o uso de força. E, com isso, repetiu a interpretação que Agostinho dera da ordem dada aos servos da parábola de Lc 14 e da conversão de Paulo.

Citando literalmente a Carta a Vicente, no Prefácio também se defendeu a legitimidade do uso da força pelo Estado na luta contra os protestantes (sobretudo os huguenotes), “ovelhas errantes”, sobre as quais “os pastores legítimos têm o poder de colocar a mão para fazê-las retornar ao redil e de empregar para tanto até mesmo a vara” (LA CHAISE, Conformidade da conduta da Igreja... *in*: LOQUE, 2022, p.55). Estas estariam incorrendo em erro, sobretudo porque o que motivou a saída da verdadeira fé não seria algo substancial e careceria, portanto, de “verdadeira convicção interior”, mas motivações caracterizadas por “vínculos de outra natureza” (LA CHAISE, Conformidade da conduta da Igreja... *in*: LOQUE, 2022, p.64).

Sobre a ideia de corrigir uma “consciência errônea”, segundo eixo trabalhado no Prefácio, La Chaise procurou desfazer objeções à coação no tocante a algo tão íntimo e pessoal. Naturalmente, não seria moral forçar uma consciência a agir contra si própria. Entretanto, como com os donatistas, os protestantes foram induzidos ao erro e nele permanecem seja por conformidade, seja por costume, não por reta intenção, o que possibilita “algo forte para suspender as impressões do costume e para retirar o véu que impede que se veja a verdade” (LA CHAISE, Conformidade da conduta da Igreja... *in*: LOQUE, 2022, p.58).

Tudo que se referia ao protestantismo estaria eivado de erro, uma vez que os protestantes estariam impedidos, como que por um véu, a reconhecer a verdade. Estariam como que em “letargia mortal”: eles precisariam ser sacudidos a fim de contemplarem novamente as coisas em sua verdade. A libertação das amarras do erro e a recondução à verdade seriam atribuições especiais dos príncipes e governantes zelosos e piedosos. Eles teriam que, por meio “da severidade salutar”, reconduzir os protestantes à verdade e, se para tanto, precisassem “servir-se de vara”, que o fizessem mediante a caridade. Mais uma vez, atribuiu-se às práticas de perseguição e acossamento um caráter metodológico-pedagógico.

O rei e todos os seus súditos deveriam trabalhar para que os protestantes retornassem à fé católico-romana, uma vez que somente nesta a verdade se torna alcançável e para que o Estado se mantivesse em paz e em tranquilidade. O uso da força serviria para instrução e recondução à verdade de todos aqueles que se deixaram levar pelos enganos propostos pelos protestantes, que perturbaram a consciência pessoal e a tornaram de tal modo frágil a ponto de errarem em sua percepção da verdade em relação à fé. Em seus termos, reinterpretando Agostinho:

Não é precisamente pelo temor do castigo que ela (a Igreja) pretende reconduzir suas ovelhas extraviadas; ela dele se serve apenas para fazer os corações se abrir à instrução que ela lhes apresenta ao mesmo tempo em que ergue a vara sobre eles. É apenas da instrução que ela espera o que deseja, que é vê-los voltar a ela pelo conhecimento e amor pela verdade, pois está muito longe de querer que seja traindo as consciências que eles passem para sua comunhão. E tudo que aspira e que não se cansa de repetir é que os pretensos reformados, sentindo-se pressionados pelo temor de algumas penas temporais (e que são inclusive bem leves em comparação com aquelas com que outrora os donatistas eram pressionados) disponham-se a considerar: o mal que lhes adviria, caso acontecesse de eles serem objeto de uma falsa paciência (LA CHAISE, Conformidade da conduta da Igreja... *in*: LOQUE, 2022, p.62-63).

Por fim, um terceiro eixo seria sobre os riscos do uso da força para conversões. Destacam-se dois, especialmente. O primeiro se volta para a qualidade das conversões obtidas: corre-se o risco de haver uma onda de hipocrisia e falsidade e que fariam um mal ainda maior à Igreja e a fé. A resposta já foi dada por Agostinho: na *Ep. 185* (11.50 e 8.32),

Agostinho afirmara que os fingidos não teriam o dom do Espírito Santo, mas a Igreja sempre teria que estar disposta a acolhê-los em seu interior. E, na Carta a Festo (*Ep. 89, 7*)<sup>39</sup> Agostinho confia apenas a Deus o julgamento de todos os que se convertem sem convicção: não caberia, portanto, aos poderes seculares ou eclesiásticos a solução para as conversões falsas. A Virtude Divina pode ajudá-los a sair da hipocrisia, de tal modo que venham a se tornar, como muitos fizeram, em verdadeiros católicos.

O segundo risco seria usar os mesmos argumentos de Agostinho para justificar uma perseguição por qualquer grupo que venha a se reconhecer como detentor da verdade: especificamente, os protestantes poderiam usar o mesmo motivo para perseguir os católicos. Embora seja possível, não seria legítima a perseguição feita por um grupo de protestantes contra os católicos, mesmo que estes fossem maioria em uma comunidade. Pois somente a Igreja Católica, fundamentada na sucessão apostólica e, com isso, ligada desde sempre a Cristo, teria tal autoridade, não os grupos cujas origens remontariam há poucas gerações. A perseguição encabeçada pela Igreja Romana foi “uma conduta sã e regular”, porque estava fundada numa autoridade legítima” e com o propósito de “fazer os corações se abrir à instrução que ela lhes apresenta” (LA CHAISE, Conformidade da conduta da Igreja... *in*: LOQUE, 2022, p.61).

### 3.2 O *COMMENTAIRE PHILOSOPHIQUE DE PIERRE BAYLE*

Dos grandes textos que procuraram superar a visão de intolerância, oferecendo, portanto, uma perspectiva contrária a ela e calçando uma determinante consideração sobre a tolerância, destaca-se o *Commentaire philosophique* do huguenote Pierre Bayle, lançado em 1685<sup>40</sup>. Com esse texto, Bayle comenta, com pletora de exemplos e considerações, a impossibilidade de admitir o sentido literal da expressão “*compelle intrare*”, sob pena de se provocar uma onda de violência, perseguição, bem como uma negativa a todo verdadeiro espírito da mensagem evangélica.

Alegando a luz natural pertencente a toda razão, bem como a defesa e a primazia da liberdade de consciência, Bayle inaugurou, ao mesmo tempo, uma oposição ao sentido literal dado por Agostinho à expressão evangélica e um dos textos mais claros sobre a importância e necessidade da tolerância, considerando-a não só em âmbito pessoal, mas como um princípio de relevância jurídica e política. Na verdade, o *Comentário* de Bayle tornou-se uma das primeiras e fundamentais apologias à tolerância e à liberdade religiosa, fundamentada na primazia do consentimento livre e na obediência à “voz da consciência”, cujos direitos “são diretamente os do próprio Deus” (BAYLE, 2019, p. 28). Ademais, seu texto possibilitou certa “doutrina de mútua tolerância”, “segundo a qual aqueles que discordam em questões de fé têm o direito de tentar persuadir uns aos outros (...), mas não o direito de forçar a suposta consciência errônea de um oponente a se converter” (KILCULLEN; KUKATHAS, *Introduction*, *in*: BAYLE, 2005, p. xvii)<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> No original: “Sed si cum transeunt, ficti sunt, non est hoc iam nostrum, sed Dei iudicium”.

<sup>40</sup> Título completo do original: *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ: contrain-les d'entrer*. [A. Wolfgang, Amsterdam], pt. I-II, 1686; pt. III, 1687. [OD II, 355-496]. Segundo Rainer Forst, o texto foi escrito também quando “o irmão de Bayle morreu em uma prisão francesa nas mãos dos ‘convertidos’, enquanto o próprio Bayle havia fugido para a comunidade huguenote em Rotterdam” (no original, “written in the year in which Louis XIV revoked the Edict of Nantes and in which Bayle’s brother died in a French prison at the hands of the ‘convertists’ while Bayle himself had fled to the Huguenot community in Rotterdam”, *in*: WALDRON; WILLIAMS, 2008, p. 81).

<sup>41</sup> No original: “The theory he proposes as an alternative is a doctrine of mutual toleration, under which those who disagree on matters of faith are entitled to try to persuade each other of what each takes to be the truth, but not entitled to force an opponent’s alleged erring conscience to convert to an alleged true faith”.

Enfim, Bayle inaugurou uma forma de repensar a tolerância, de tal modo que esta, em anos seguintes, consolidou-se como um dos fundamentos jurídicos e morais para o Estado na Modernidade, sobretudo na defesa e garantia do que, posteriormente, constituirá o rol de liberdades e garantias individuais. Mas para objetivos deste trabalho, importa destacar como a interpretação feita por Agostinho interferiu decididamente sobre os argumentos trabalhados por no *Commentaire Philosophique*, cujas linhas mais evidentes estão tanto na Primeira, quanto na Terceira Parte da obra, cuja metodologia não é outra senão contrapor, quase linha por linha, os argumentos apresentados por Santo Agostinho em sus cartas.

Na Primeira Parte do *Commentaire*, Bayle procurou apresentar a centralidade da razão natural (também denominada equidade), para o discernimento e aplicação de valores e ideais, religiosos, inclusive. Por essa luz natural, cada pessoa adquiriria um *criterium* para devidamente reconhecer o verdadeiro e o falso, o certo e o errado nas matérias de costumes e nada, nem mesmo a Escritura ou a Igreja, poderiam incorrer contra as luzes evidentes da razão. Nos termos de Bayle, ninguém se tornaria seguro em relação à verdade senão “enquanto ela se encontra de acordo com essa luz primitiva e universal que Deus propagou na alma de todos os homens, e que ocasiona infalivelmente e invencivelmente sua persuasão” (BAYLE, 2019, p.3).

Na abertura dessa seção encontra-se uma súpula: “a luz natural, ou os princípios gerais de nossos conhecimentos, é a regra matriz e original de toda interpretação da Escritura” (BAYLE, 2009, p.2). Bayle estabeleceu que é preciso submeter à ideia natural da equidade, sem exceção, as leis morais. Com esse princípio, Bayle – a partir de Agostinho – considerou como falso qualquer sentido literal de textos da Escritura. Em outros termos, o sentido literal das Escrituras não se sustenta quando confrontado pelas noções claras e distintas da luz natural, que revelam o quanto uma literalidade teria o potencial de levar, quem quer que seja, ao sacrílego pensar as mais baixas ideias da Divindade ou ao cometimento de crimes.

Na verdade, para Bayle, a acepção literal seria inaceitável pelo evidente contrassenso que criaria ante os mais distintos e claros postulados da razão, pois esta não admite como verdade ou como correta alguma atitude que apele para atos de violência e coação. Nos termos de Bayle, seria absurdo admitir que Deus mandou, em sua palavra, forçar as pessoas por meios violentos a adotar o Evangelho. Ademais, atos coercitivos só implicariam em um agir meramente exterior e completamente alheios aos mais autênticos sentimentos religiosos, cuja sede é o interior da alma e a convicção pela livre vontade. Pois, conforme Bayle,

É inútil fazê-lo entrar à força para as igrejas, fazê-lo comungar à força, fazer-lhe dizer de boca e por escrito, o bastão levantado, que ele abjura seus erros e que abraça a fé ortodoxa, nem de longe isso o aproxima do reino dos céus em relação ao qual, ao contrário, ele se afasta. Se o coração não é tocado, movido e convencido, todo o resto não serve de nada e Deus mesmo não saberia salvar-nos pela força, visto que a graça mais eficaz e a mais necessária é a que nos faz consentir ao que Deus quer e querer o mais ardorosamente o que Deus quer (BAYLE, 2019, p.176).

Destarte, o assentimento da fé não prescindiria dos postulados da equidade racional: por conseguinte, faz parte também da própria essência do Evangelho a exigência de o acolher e o seguir pelas vias da razão e da vontade pessoal, em livre e íntimo consentimento. Portanto, a luz natural não seria capaz de reconhecer como manifestação da vontade divina qualquer atitude de coação ou constrangimento. Por conseguinte, a expressão *compelle intrare* não teria, em verdade, uma literal ordem de constranger, mas, sim, um mero sentido metafórico. Contrário a isso, restaria aquilo que Bayle expressou categoricamente:

O sentido literal desse texto do Evangelho, *Forçai-os a entrar*, é não somente contrário às luzes da religião natural, lei primitiva e original da equidade, mas também ao espírito dominante e essencial desse mesmo Evangelho e de seu autor;



porque nada pode ser mais oposto a esse espírito do que os calabouços, os exílios, a pilhagem, as galeras, a insolência dos soldados, os suplícios e as torturas: Então o sentido literal é falso (BAYLE, 2019, p.16).

Bayle ainda destacou que o sentido literal provocaria um contínuo estado de violência, obtido pelo fato de que toda e qualquer religião ver-se-ia como autêntica e, por isso, legitimamente incitada a perseguir e eliminar seitas contrárias. Por conseguinte, compara tal circunstância à introdução de um mortal veneno que arruína o gênero humano, pois este se veria metido em contínuas e sangrentas tragédias. Como no início da Primeira Parte, Bayle recapitula sua tese central: um sentido literal que lançasse todas as partes do cristianismo em uma guerra contínua, sem fornecer outro remédio a esse grande mal que será pronunciado no fim do mundo não pode ser verdadeiro.

É preciso que o coração se envolva e com conhecimento de causa; é preciso então que quanto mais uma religião procure o coração, o bom grado, o culto racional, uma persuasão bem iluminada, como faz o Evangelho, mais ela seja afastada de todo o constrangimento (BAYLE, 2019, p.15).

(...) o sentido literal não pode ser adotado por um partido, senão que tendo como consequência tornar o outro perseguido, por mais que disso tivesse aversão natural; de onde parece que, por ação e reação, o pretense preceito, Force-os a entrar, seria um princípio contínuo e insaciável de horrores e abominações, sobre toda a face da Terra. Sinal evidente que Jesus Cristo de forma alguma deu (BAYLE, 2019, p.101).

A escolha e profissão de uma fé religiosa é de inteira responsabilidade pessoal e não devem obedecer a critérios alheios àqueles que surgem no exame da consciência individual. Bayle, indiretamente, reportou-se nesse particular ao que consiste em um dos mais importantes esteios da Reforma: a observância dos ditames da consciência. Com efeito, é nessa instância que cada homem se reconhece não só como capaz racionalmente de agir e pensar, como de reconhecer, em seu comportamento, a exigência superior da equidade. A luz natural, portanto, reitera, constantemente, a existência de uma instância superior e à qual se deve pleno assentimento, uma vez que é a expressão da voz de Deus em cada homem: a consciência livre e pessoal.

Em uma das definições, Bayle afirmou que “a consciência, em relação a cada homem, é a voz e a lei de Deus, conhecida e aceita para tal por aquele que tem essa consciência: de sorte que violar essa consciência é essencialmente crer que se viola a lei de Deus” (BAYLE, 2019, p.38). Nesse passo, Bayle observou o quanto que a consciência, em relação a cada homem, é a voz e a lei de Deus. Qualquer ameaça ou atitude que vise impedir a livre consciência individual equivaleria a violar a própria lei de Deus. Na Terceira Parte, Bayle sustenta esse argumento reforçando que, não obstante toda boa intenção, qualquer junção entre instrução e ameaça, formação de consciência e coação para impedi-la ou modifica-la seria apenas um violentar a consciência para, em seguida, mergulhá-la na hipocrisia ((BAYLE, 2019, p.178).

Com efeito, seria odioso tanto não seguir a consciência quanto algum impedimento externo sobre ela, de sorte que nenhuma ordenação humana poderia arvorar-se nesse quesito. Portanto, conforme os termos de Bayle, “é a mesma coisa mandar agir contra sua consciência e mandar odiar ou desprezar Deus”: não é sem razão que, na formação de sociedades, nenhum grupo tenha admitido que uma autoridade ou um soberano tivesse poder de mando sobre a consciência individual (BAYLE, 2019, p.38-39). Se houvesse tentativas contrárias, todas seriam nulas, além de serem excesso de poder. Em síntese:

Forçar a consciência é forçar uma pessoa a um estado de pecado, pois significa levar uma pessoa a agir contrariamente o que ele acredita é a voz de Deus. De fato, mesmo tentando uma pessoa a agir contra a consciência fazendo ameaças ou oferecendo incentivos é errado. Dentro final, Deus nos julgará não pelas qualidades reais de nossas ações, mas por nossas intenções - por nossa pureza de

coração. Tudo o que Deus exige é que as pessoas ajam sobre o que lhes parece ser a verdade, depois de tanta investigação quanto parece eles apropriados. Esta doutrina está no centro da teoria da tolerância de Bayle e é o ponto que deve ter o maior peso crítico (KILCULLEN; KUKHATAS, *Introduction*, in: BAYLE, 2005, p.xix)<sup>42</sup>.

Mas, e se aquilo que for ditado pela consciência estiver eivado de erros, expressando doutrinas falsas ou heresias? Dentre as muitas objeções que se levantaram contra Bayle, está justamente a que indica que a correção dos rumos de uma pessoa que age por princípios errados ser um dever tão importante quanto seguir a consciência. Seria obrigação dos líderes religiosos e civis impedir que seus fiéis e súditos fossem levados a cometer erros e agirem imoralmente, caso eles fossem abandonados às suas próprias consciências. Ou seja, não haveria nenhuma dúvida quanto à primazia absoluta de se seguir a consciência individual, desde que esta fosse determinada por fatores verdadeiros e sem a corrupção de heresias ou outros equívocos doutrinários e éticos. Portanto, não é devido aplicar o princípio de seguir a consciência sempre, uma vez que esta pode estar em grave erro.

Na Segunda Parte do Comentário, Bayle respondeu a tal objeção, apresentando outro elemento fundamental de sua obra: que a “consciência errônea” teria os mesmos direitos que a “consciência correta”. Em outros termos, o *Commentaire* apresenta a defesa de um “direito à consciência errônea”, que consiste na prerrogativa inalienável de um indivíduo professar qualquer doutrina, desde que não leve ao cometimento de crimes ou atos naturalmente desonestos: “a consciência errônea deve procurar no erro as mesmas prerrogativas, recursos e afagos que a consciência ortodoxa procura na verdade” (BAYLE, 2019, p. 125). A “consciência errônea” não teria menos direitos ou deveres que aquela considerada iluminada e em comunhão com a religião oficial. A tentativa de “convertê-la” em nada contribuiria para o bem dela: ao contrário, seria uma violência injustificada e completamente oposta aos corolários da razão e dignidade humanas, além de um grande prejuízo à própria religião oficial, tendo, em seu interior, um crente meramente de conveniência, sem convicção. Teria muito mais validade alguém que provoca um bem, não obstante professar ou acreditar em alguma verdade, que alguém dotado de sabedoria e ortodoxia, só conseguir fomentar discórdia e contratemunho em razão às coisas da fé. Há uma consciência errônea cujo erro é invencível, segundo Bayle, pelo qual basta agir conforme a Igreja intenciona, não obstante desconhecer seus dogmas. Nenhuma consciência deveria ser considerada errada, uma vez que, em virtude de sua própria natureza, ela impele a qualquer pessoa a fazer sempre os atos honestos e conformes à vontade de Deus: “a única certeza que temos de que os atos que nos parecem honestos e agradáveis a Deus devem ser praticados, é que sentimos interiormente em nossa consciência que devemos praticá-los” (BAYLE, 2019, p.158).

Em outros termos, com a defesa da “consciência errônea”, Bayle releva o direito inalienável e personalíssimo de alguém, a despeito de credos ou doutrinas predominantes, professar como verdade digna de respeito e contra a qual nenhuma atividade é devida. Os direitos atribuídos à consciência errada foram um dos grandes fundamentos para que, no desenvolvimento de sociedade pluralista, as pessoas se sentissem livres e participantes ativos na construção da de uma comunidade política, cujos fundamentos não são outros senão os da liberdade e igualdade<sup>43</sup>. Pois, nas linhas de Bayle, a consciência individual,

<sup>42</sup> No original: “To force conscience is to force a person into a state of sin, for it means causing a person to act contrary to what he believes is the voice of God. Indeed, even tempting a person to act against conscience by making threats or offering inducements is wrong. In the end, God will judge us not by the real qualities of our actions but by our intentions—by our purity of heart. All God requires is that people act on what seems to them to be the truth, after as much inquiry as seems to them appropriate. This doctrine lies at the center of Bayle’s theory of toleration and is the point that must bear the greatest critical weight”.

<sup>43</sup> Essa perspectiva é uma das teses do trabalho de NETO, 2006, no qual o autor defende que “Se a comunidade política não reconhece como digna de igual respeito a opção religiosa de um cidadão, este não tem motivos para se perceber como um participante cooperativo dessa comunidade” (p.163).

independentemente das circunstâncias e influências externas que a condicionaram, é a pedra de toque que faz distinguir o devido do indevido. A consciência de cada um tem aptidão a discernir o acessório do principal: mesmo que não saiba o que os objetos são neles mesmos, divisa a natureza respectiva deles ou sua verdade putativa. De fato,

Deus não nos exige senão que busquemos sinceramente e diligentemente a verdade, e que a diferenciemos pelo sentimento da consciência; de tal sorte que se a combinação das circunstâncias nos impeça de encontrar a verdade absoluta, e nos faz encontrar o gosto da verdade em um objeto que é falso, essa verdade putativa e respectiva tenha o lugar da verdade real, como a respeito do sustento do corpo basta que conheçamos pelo gosto a natureza respectiva dos alimentos (...) É preciso então permanecer de acordo que tudo o que faz a boa disposição de um ortodoxo, em relação à interpretação da Escritura, se pode encontrar em um herético, e assim que um não respeita e não ama necessariamente Deus e sua palavra mais que o outro. (BAYLE, 2019, p.159;163).

Por fim, retomando a centralidade da tolerância ante tamanha apologia à liberdade de consciência, bem como refutando decididamente toda e qualquer ação ou intenção que impeça tal liberdade, “não se pode negar o constrangimento no sentido literal, sem introduzir uma tolerância geral”, afirma Bayle (2019, p.114). Assim, consolidou-se a tolerância como um dos fundamentos jurídicos e morais para o Estado na Modernidade (sobretudo na defesa e garantia das liberdades individuais). Com efeito, o *Commentaire* não entende a tolerância como resignação ou mera aceitação de um mal inevitável: a tolerância passa a ser entendida como uma atitude, uma determinação positiva e uma postura política. Para Bayle, a tolerância significaria a aceitação da convicção religiosa dos outros e, portanto, expressaria um valor positivo, a ser formulado pela inteligência humana.

Não há, dizem, mais perigosa peste em um Estado do que a multiplicidade de religiões (...) Respondo que bem longe que isso constitui algo contra mim, é uma forte prova para a tolerância; porque se a multiplicidade de religiões prejudica um Estado, é unicamente porque uma não quer tolerar a outra, mas a dissipar pela via das perseguições. *Hinc prima mali labes*, é a origem do mal. Se cada um tivesse a tolerância que eu sustento, haveria a mesma concórdia em um Estado dividido em dez religiões, como em uma cidade onde as diversas espécies de artesãos se suportam mutuamente. Tudo isso que poderia aí haver, seria uma honesta emulação a que mais se observaria em piedade, em bons costumes, em ciência (...) É claro a todo homem que sobre isso reflete, que todas as desordens que acompanham as inovações de religião, vêm do que se supõe aos inovadores com o ferro e o fogo, e que lhe recusam a liberdade de consciência (...) Ora, é manifesto que uma tão bela emulação seria causa de uma infinidade de bens; e por consequência a tolerância é a coisa do mundo mais própria a restabelecer o século de ouro, e a fazer um concerto e uma harmonia de muitas vozes e instrumentos de diferentes tons e notas, tão agradável pelo menos como a uniformidade de uma só voz. Que é então que impede esse belo concerto formado por vozes e tons tão diferentes um do outro? É que uma das duas religiões quer exercer uma tirania cruel sobre os espíritos, e forçar as outras a lhe sacrificar sua consciência; é que os reis fomentam essa injusta parcialidade, e confiam o braço secular aos desejos furiosos e tumultuosos de uma população de monges e de clérigos; em uma palavra, toda a desordem vem não da tolerância, mas da não-tolerância (BAYLE, 2019, p.105-106).

#### 4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A questão religiosa ainda está fortemente presente nas discussões incipientes sobre a tolerância no limiar da Modernidade, de tal modo que foi em torno do exercício de uma religião, e, posteriormente, na defesa da liberdade religiosa que se formularam as primeiras e mais fundamentadas obras sobre a tolerância. Ante os grandes embates e conflitos

sangrentos que ocorreram na Europa nos anos seguintes à Reforma Luterana, e em vias de superá-los para a consolidação da paz e da ordem entre os Estados e em seu interior, a partir do século XVII, os autores elegeram a questão da tolerância como algo de primeira ordem, embora ainda a concebesses como uma mera “aceitação de convicções diferentes” e limitada ao aspecto da escolha de profissão religiosa.

O debate sobre a tolerância – especialmente a tolerância religiosa – ocorreu no início da Modernidade, sobretudo com as obras de Spinoza, Locke, Voltaire e Bayle. Estes autores escreveram textos específicos sobre o tema, tornando-se, de certo modo, referências para toda reflexão político-jurídica que receberia a tolerância nos anos seguintes. Mas cabe destacar que, não obstante todo avanço sobre o tema da tolerância, a Modernidade viu em seus primeiros anos um movimento oposto, isto é, muito mais voltado para a intolerância religiosa e da violência dela decorrente, efeitos de uma política que, desde o medievo, fazia coincidir a busca de harmonia do Estado com a unidade da profissão de fé em uma mesma religião.

A temática da intolerância/tolerância nos primórdios da Idade Moderna aborda tanto um aspecto ético-comportamental, quanto um aspecto jurídico-político. Quanto ao primeiro, pensa as relações no âmbito da liberdade, sobretudo a liberdade de um indivíduo discordar de uma verdade declarada como oficial. O agir conforme a própria consciência, atentando-se a seus princípios, desde Lutero, mas especialmente a partir do século XVII tornou-se um dos grandes corolários para rechaçar qualquer apologia à intolerância. Ainda nesse aspecto, debate-se, também, sobre a questão da verdade de uma confissão: não se deveria colocar como necessário e único caminho a profissão de fé de acordo com uma doutrina considerada “oficial”. A verdade em relação à fé estaria para além de uma convenção e a tolerância seria considerada como um mecanismo útil para conciliação de visões de fé divergentes da Igreja oficial.

Enquanto refém de uma teoria da intolerância, compreendeu-se que apenas uma verdade existiria; que não se poderia admitir outra doutrina, naturalmente eivada de erro; por fim, que caberia não só à Igreja, como também ao Estado a responsabilidade de defender a verdadeira fé, coagindo aos dissidentes para que voltassem às fileiras da verdadeira religião. Com a perspectiva positiva da tolerância, abre-se um franco questionamento sobre a conveniência/legitimidade da intervenção do Estado sobre a liberdade individual, chegando à conclusão que, em matérias de cunho tão íntimo e pessoal, nenhuma intervenção do Estado seria vista como moralmente devida.

Assim, o discurso pela tolerância não só possibilita a realização de vários projetos de vida, considerando-os todos autênticos e possíveis, como abre a questão sobre a natureza, as prerrogativas e o alcance do Estado ante a liberdade individual de consciência, cujas ideias delinearão os direitos individuais e fundamentais de primeira dimensão, base da democracia moderna. “Salvar almas” não é atribuição do Estado, mas garantir que cada uma delas se desenvolva em suas escolhas consentidas e exercidas em liberdade, sem se sentirem coagidas por qualquer instituição ou ideal.

A tolerância, em anos seguintes, consolidou-se como um dos fundamentos jurídicos e morais para o Estado na Modernidade. Pois ela não deve ser considerada uma temática religiosa: sua situação é no campo da liberdade, especificamente como um princípio comum que para a definição das leis justas, conforme entende Bayle em seu *Commentaire*. Com efeito, os autores a partir de Bayle não veem a tolerância senão mediante argumentos da razão prática: o debate sobre a sua natureza processa-se no campo da filosofia moral, desenvolve-se nas políticas e atividades fundamentadas pelo Direito e, por isso, fomenta a liberdade, sobretudo de crença e consciência e de expressão, dos indivíduos.

Com Bayle, encontra-se uma substancial contraposição à exegese agostiniana do *compelle intrare*, com o qual se justificou o uso de coerção estatal para obrigar o retorno à Igreja de todos aqueles que dela se afastaram. Foi também por meio da interpretação de Agostinho

que os medievais intuíram a implicação entre unidade da Igreja e harmonia do Estado, de modo que uma realizaria a outra. Portanto, se no início da Modernidade, com base em Agostinho, houve, em suma, uma defesa de práticas de intolerância religiosa e uma discutível relação Igreja-Estado, com Bayle, a intolerância foi considerada definitivamente como uma prática imoral e errônea. Com Bayle, as discussões modernas sobre a tolerância entenderam-na como um princípio político de apaziguamento e harmonização, não para a hegemonia de um grupo, mas para fomento e defesa de um incipiente pluralismo.

A tolerância, vista como um “mal menor” gradativamente alcançou o status de princípio jurídico-político, sobretudo para a superação dos conflitos religiosos e reconhecimento de crenças diferentes. De igual modo, ela se apresentou como um arrimo da liberdade de pensar e de debater, que é, conforme lição de Mill em *On Liberty*, o melhor meio para distinguir o certo e o errado, além de ser efetivo fator de desenvolvimento da individualidade e suas melhores virtudes.

Muitos caracterizam o modo de pensar de Agostinho como intolerante, como Rainer Forst. De fato, em seu tempo, o bispo de Hipona não admitiu concessões mais amplas para o grupo dos donatistas quando defendeu a coação estatal sobre eles, mas, ao mesmo tempo, não defendeu a pena de morte nem mesmo a total supressão dos seguidores de Donato. Para Agostinho, a coação estatal se justificava em vista da violência praticada pelos donatistas e, ante ela, seriam insuficientes qualquer outra atitude.

Se houvesse uma “teoria da justiça” agostiniana, ela deveria ser “*evangelicis praeceptis*”: nada além deles poderia justificar e estabelecer a ordem social e eclesiástica. O apelo a uma autoridade como Agostinho também procurou destacar que a intolerância não seria de natureza punitiva, mas pedagógica. Talvez, por esse prisma, não seria tão rápida a identificação do pensamento agostiniano como intolerante, mas como um dos primeiros a delinear o que hoje se torna um dos grandes motivos de pensar a tolerância: a questão acerca de seus limites.

Portanto, não parece absurdo pensar que, mais que intolerante, seria Agostinho um dos primeiros a inferir que a tolerância teria limites, sobretudo quando se depara com atitudes de extremada violência. Aliás, vale a pena recordar que esse é um dos motivos que Rawls estabelece quando afirma que há limites para a tolerância religiosa: não há tolerância ante a violência, quando a segurança de um grupo é posta em risco ante a violência e intolerância de outro.

Ademais, a fundamentação agostiniana pode ser de grande atualidade para entender se, no âmbito da tolerância e da democracia, haveria alguma especificidade do discurso religioso. Reservada a primazia do direito à liberdade religiosa que pressupõe tanto a multiplicidade de crenças/descrenças religiosas, quanto a escolha individual acerca delas, faz-se necessário também reconhecer que ao exercer sua religião, cada indivíduo – a princípio, honestamente – o acredita professar sua fé na religião mais correta.

Por conseguinte, o discurso religioso parece conter, por sua própria natureza, um apelo à conversão inerente, já que, na prática religiosa, admite-se uma doutrina como mais adequada ou mais conforme os preceitos de um fundador do que outra. Um certo apelo ao proselitismo não ocorreria, pois, em decorrência? Assim, a tolerância – e seus devidos limites – não deveriam ser entendidos de modo específico quando se voltar ao discurso religioso, bem como ao exercício da liberdade religiosa (na qual se excetuam toda prática de racismo e preconceito)? Esse debate deverá ficar para outra ocasião.

## 5. REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Aurélio (Santo Agostinho). **A Cidade de Deus**: Volume I (Livro I a VIII), Tradução, prefácio, nota biográfica e transcrições de J. Dias Pereira. 5.ed. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2016.

AGOSTINHO, Aurélio (Santo Agostinho). **Opera Omnia**: ed. Latina, PL 35: *In Evangelium Ioannis tractatus centum viginti Quatuor*, disponível em [https://www.augustinus.it/latino/commento\\_vsg/index2.htm](https://www.augustinus.it/latino/commento_vsg/index2.htm). Acesso em 27 dez.2022.

AGOSTINHO, Aurélio (Santo Agostinho). **Opera Omnia**: Patrologiae Latinae Elenchus/Epistolae (Vol. 2: Epp. 71-123), disponível em <https://www.augustinus.it/latino/index.htm>. Acesso em 15 ago. 2022.

AGUSTÍN (San). **Obras completas de San Agustín**, VIII: Cartas (1.º): 1-123, Traducción y notas de Lope Cilleruelo. 3. ed. Madrid, BAC, 1986.

ATKINS, E. M; DODARO, R.J. (ed.). **Augustine Political Writings**, Cambridge, Cambridge University Press, 2004. (Cambridge Texts in the History of Political Thought).

BAYLE, Pierre. **Comentário filosófico sobre estas palavras do evangelho segundo São Lucas**, Cap. XIV, Verso 23 “E o mestre disse ao servidor: Vás pelas ruas e pelos becos, e forçai-os a entrar, para que fique cheia a minha casa”, Tradução de Marcelo Primo. Seropédica, PPGFIL-UFRRJ, 2019.

BROWN, Peter. **Santo Agostinho: uma biografia**, Tradução de Vera Ribeiro. 9.ed. Rio de Janeiro, Record, 2016.

CIPRIANO, Santo. **Obras completas II**, Tradução de Luciano Rouanet Bastos. São Paulo, Paulus, 2020. Volume 35/2 [livro eletrônico].

CLARKE, Desmond M. Introdução ao Tratado da Tolerância. *in*: LOCKE; VOLTAIRE. **Sobre a tolerância**, Tradução de Juliana F. Martone e Márcio Suzuki. Textos introdutórios de Mark Goldie e Desmond M. Clarke. São Paulo, Penguin-Companhia das Letras, 2022.

DODARO, Igreja e Estado, *in*: FITZGERALD, Allan D. (org.). **Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia**, Ed. brasileira coord. Heres Drian de O. Freitas. Rev. Cristiane Negreiros Abbud. São Paulo, Paulus, 2018, p. 516-523.

EVERS, Alexander. **Augustine on the Church (Against the Donatists)**. *in*: VESSEY, Mark (ed.). *A Companion to Augustine*. Hoboken: Wiley-Blackwell Publishing, 2012.

FORST, Rainer. Pierre Bayle’s reflexive theory of toleration. *in*: WILLIAMS, Melissa S.; WALDRON, Jeremy. **Toleration and its limits**, New York, New York University Press, 2008, p. 78-113.

FORST, Rainer. **Toleration in Conflict: Past and Present**, Translated by Ciaran Cronin. Cambridge, Cambridge University Press, 2013.

FORST, Rainer. **Toleration and its Paradoxes: A Tribute to John Horton**, *Philosophia*, 45, p. 415–424 (2017). <https://doi.org/10.1007/s11406-016-9801-0>. Disponível em <https://philpapers.org/rec/FORTAI-3>. Acesso em 12 out. 2022.

GILSON, Étienne. **A Filosofia na Idade Média**, Tradução de Eduardo Brandão. 3.ed. São Paulo, WMF Martins Fontes, 2013. (Clássicos WMF).

KAMEN, Henry. **Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna**, Tradução de Maria José del Rio. Madrid, Alianza Editorial, 1967.

KILCULLEN; KUKHATAS, *Introduction. in: BAYLE, Pierre. A Philosophical Commentary on These Words of the Gospel*, Luke 14.23, “Compel them to come in, that my house may be full”. Indianapolis, Liberty Fund, 2005. (Natural law and enlightenment classics).

LA CHAISE, François de. Prefácio de Conformidade da conduta da Igreja da França para reconduzir os protestantes com a da Igreja da África para reconduzir os donatistas à Igreja Católica. *in: LOQUE, Flávio Fontenelle (Org.). Quatro textos sobre a intolerância: a perseguição religiosa no início da Modernidade*, São Paulo, Scientia Studia, 2022. (Coleção Domínio Público).

LIMA VAZ, Henrique Cláudio. Prefácio. *in: RAMOS, Francisco Manfredo Thomas, A ideia de Estado na doutrina ético-política de S. Agostinho: um estudo do Epistolário comparado com o “De Civitate Dei”*. São Paulo, Loyola, 1984. (Coleção Fé e Realidade).

LOQUE, Flávio Fontenelle (Org.). **Quatro textos sobre a intolerância: a perseguição religiosa no início da Modernidade**, São Paulo, Scientia Studia, 2022. (Coleção Domínio Público).

MARKUS, Robert. Donato/Donatismo. *in: FITZGERALD, Allan D. (org.). Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia*, Ed. brasileira coord. Heres Drian de O. Freitas. Rev. Cristiane Negreiros Abbud. São Paulo, Paulus, 2018, p. 354-356.

MCLYNN, Neil B. Administrator: Augustine in His Diocese, *in: VESSEY, Mark (ed.). A Companion to Augustine*, Hoboken, Wiley-Blackwell Publishing, 2012.

MONIZ, Fábio Frohwein de Salles (ed.). **Dicionário de Latim-Português**, 2.ed. Porto, Porto Editora, 2001. (Dicionários Editora).

NETO, Cláudio Pereira de Souza. **Teoria constitucional e democracia deliberativa: um estudo sobre o papel do direito na garantia das condições para a cooperação na deliberação democrática**, Rio de Janeiro, Renovar, 2006.

OBERMAN, Heiko A. **The Shape of Late Medieval Thought: The Birthpangs of the Modern Era. Archive for Reformation History**, Disponível em <https://www.degruyter.com/document/doi/10.14315/arg-1973-jg02/html>. Acesso em 23 jan, 2022.

PEREIRA, J. Dias. Nota Biográfica sobre Santo Agostinho. *in: AGOSTINHO, Aurélio (Santo Agostinho). A Cidade de Deus: Volume I (Livro I a VIII) Tradução, prefácio, nota biográfica e transcrições de J. Dias Pereira*. 5.ed. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2016.

QUILLEN, Carol. Influência de Agostinho da Renascença ao Iluminismo. FITZGERALD, Allan D. (org.). **Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia**, Ed. brasileira coord. Heres Drian de O. Freitas. Rev. Cristiane Negreiros Abbud. São Paulo, Paulus, 2018, p. 840-845.

RAMOS, Francisco Manfredo Thomas. **A Civitas Política de Agostinho: uma leitura a partir do Epistolário e da Cidade de Deus**, *Civitas Avgvstiniana*, 2, p. 6-36, 2012. Disponível wem <https://ojs.letras.up.pt/index.php/civaug/article/download/39/pdf/113>. Acesso em 17 ago. 2022.

TOMÁS DE AQUINO, (Santo). **Suma teológica: a fé, a esperança, a caridade, a prudência**, II Seção da II Parte, questões 1-5, vol. 5. 3. ed. São Paulo, Loyola, 2012.

VILLEY, Michel. **A formação do pensamento jurídico moderno**, Tradução de Cláudia Berliner. 2.ed. São Paulo, WMF Martins Fontes, 2009. (Biblioteca jurídica WMF).