

(In)Tolerância Religiosa na Antiguidade Tardia: Apontamentos Históricos

*José Mário Gonçalves*¹

RESUMO

Este artigo pretende apontar os caminhos e descaminhos da tolerância e da intolerância religiosa no período denominado de Antiguidade Tardia, considerando, em especial, o trato do Império Romano em relação ao Cristianismo e a atitude deste último em relação aos demais grupos religiosos. Divide-se em quatro partes: na primeira, procura-se conceituar os termos *tolerância e intolerância* e sua pertinência para o período histórico em questão, procurando diferenciá-lo do seu uso na modernidade e na contemporaneidade; na segunda, apresenta-se a maneira como o Império Romano lidava com as questões religiosas, particularmente com o Cristianismo, levando em consideração o papel que a religião desempenhava na ordem política e social romana; na terceira, discute-se a postura cristã para com outras crenças e práticas religiosas, desde as suas origens até o período agostiniano; finalmente, na quarta parte, apresenta-se a contribuição de Agostinho de Hipona na consolidação da intolerância cristã em relação aos credos divergentes.

PALAVRAS-CHAVE

Tolerância. Intolerância. Cristianismo. Antiguidade Tardia.

¹ Doutorando em História Social das Relações Políticas na Universidade Federal do Espírito Santo e professor do Programa do Mestrado Profissional em Ciências das Religiões da Faculdade Unida de Vitória- ES.

ABSTRACT

This paper highlights the ways assumed by tolerance and religious intolerance in the period known as Late Antiquity. It considers the treatment of the Roman Empire to the Christianity and the attitude of the latter to other religious groups, and has four parts. Firstly, it conceptualizes tolerance and intolerance and their relevance to the historical period in question, seeking to differentiate it from its use in modern and contemporary period. Secondly, it shows the way the Roman Empire dealt with religious issues, particularly Christianity, taking into account the role that religion played in Roman political and social order. Thirdly, it discusses the Christian attitude towards other religious beliefs and practices, since its origins until the Augustinian period. Finally, it presents the contribution of Augustine of Hippo to the consolidation of Christian intolerance towards divergent faiths.

KEYWORDS

Tolerance. Intolerance. Christianity. Late Antiquity.

Conceituando *tolerância* e *intolerância*

Tolerância é uma palavra derivada do latim *tolerare* e significa sofrer, suportar, sustentar, aguentar. O radical *tol* indica a ação de erguer, elevar, tendo, assim, um sentido mais positivo e ativo, pouco lembrado na tradição do uso desse vocábulo². Do ponto de vista do seu uso político, o termo e o seu oposto, *intolerância*, estão associados aos conflitos e aos esforços de convivência entre pessoas e grupos que sustentam crenças, valores e práticas tidas por incompatíveis entre si. Os conceitos de *tolerância* e *intolerância* podem comportar sentidos diferentes em contextos históricos diferentes. Assim, é importante procurar esclarecer como se pretende usá-los neste trabalho.

Antes de falar de tolerância, falemos primeiro do seu oposto, a *intolerância*. A persistência da intolerância na história humana levou autores como Umberto Eco a afirmar a sua naturalidade:

² AURÉLIO, Diogo P. Tolerância/Intolerância. ROMANO, R. (org.). **Enciclopédia Einaudi**. Lisboa: Imprensa Nacional, 1996, v. 22, p. 179.

A intolerância está situada aquém de qualquer doutrina. Neste sentido, a intolerância tem raízes biológicas, manifesta-se entre os animais em forma de territorialidade e baseia-se em reações emocionais superficiais. [...] A intolerância em relação ao outro é natural na criança, como o instinto de se apropriar de tudo o que lhe agrada. Aprendemos a tolerância, pouco a pouco, como aprendemos a controlar o esfíncter³.

Tal *intolerância selvagem*, na definição de Eco, é perigosa porque “nasce dos impulsos mais elementares; por isso é que ela é difícil de ser identificada e combatida com a ajuda de argumentos racionais”⁴. Paul Ricoeur considera a intolerância como “uma predisposição comum a todos os seres humanos, a de impor suas próprias crenças, suas próprias convicções, desde que disponham, ao mesmo tempo, do *poder* de impor e da crença na *legitimidade* deste poder”⁵. Françoise Heritier, por sua vez, define a intolerância como “a expressão de uma vontade de assegurar a coesão daquilo que é considerado como que saído de si, idêntico a si, que destrói tudo o que se opõe a essa proeminência absoluta”⁶. Nos discursos e práticas da intolerância, nega-se ao outro a sua condição de humanidade, a fim de se justificar a sua exclusão e destruição.

Francisco Perez relaciona a intolerância com aquilo que Kant chama de *sociabilidade insociável*⁷. Na teoria kantiana, a sociabilidade insociável é uma ambígua disposição presente na natureza humana, que o leva, por um lado, a tender para a vida em sociedade e, por outro, a se isolar e ameaçar esta mesma vida social, ao tentar realizar todas as coisas conforme seus interesses e, com isso, entrar em conflito com os

³ ECO, Umberto. Definições lexicais. BARRET-DUCROCQ, F. (dir.). **A intolerância**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, p. 17.

⁴ ECO, 2000, p. 18.

⁵ RICOEUR, Paul. Etapa atual do pensamento sobre a intolerância. BARRET-DUCROCQ, F. (dir.). **A intolerância**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, p. 20.

⁶ HERITIER, Françoise. O Eu, o Outro e a intolerância. BARRET-DUCROCQ, F. (dir.). **A intolerância**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, p. 24.

⁷ PEREZ, Francisco J. U. Ensayo sobre la intolerancia. *Claves de la razón práctica*. [S.l.], n. 86, pp. 58-62, 1998. Disponível em: <http://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/151238.pdf>. Acesso em 6 abril de 2013.

outros⁸. A intolerância surge, de acordo com Perez, de uma exacerbação dessa insociabilidade, que converte o outro em inimigo dos meus propósitos.

Dizer que a intolerância é natural ou, ao menos, que persiste ao longo da história na humanidade, não deve ser confundido com uma aceitação fatalista de sua inevitabilidade. Ao longo da história, a busca pela convivência humana tornou necessário o exercício da tolerância.

Segundo Rainer Forst, o conceito de *tolerância* deve ser analisado por meio das seguintes categorias⁹:

- O seu *contexto* deve ser especificado, determinando-se qual a relação entre o tolerante e o tolerado, quais os sujeitos da tolerância (indivíduos, grupos, governos) e quais os seus objetos (crenças, ações, práticas).
- As crenças ou práticas a serem toleradas precisam ter um *componente de objeção*, ou seja, precisam ser consideradas erradas ou más num sentido relevante por aqueles que exercem a tolerância. Sem este componente, não se pode falar de tolerância, mas de *indiferença* (quando as crenças ou práticas não são consideradas nem boas, nem más) ou de *aceitação* (no caso destas crenças ou práticas serem avaliadas positivamente).
- As mesmas crenças ou práticas devem possuir também um *componente de aceitação*, que embora não elimine o juízo negativo, proporcione razões suficientes para que se considere possível tolerar tais atitudes.
- É necessário também especificar quais são os *limites da tolerância*. Tais limites determinam o ponto no qual os motivos para a rejeição se tornam mais fortes do que os motivos para a tolerância.

⁸ KANT, Immanuel. **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. São Paulo: Brasiliense, 1986, p. 13.

⁹ FORST, Rainer. **Toleration in conflict: past and present**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, pp. 17-26.

- O exercício da tolerância só é possível onde sua prática é *voluntária*. Quando há coação não se trata de tolerância, mas de suportar algo que se rejeita, mas contra o qual se é impotente.
- Por fim, é possível distinguir tolerância como uma prática político-legal ou como uma atitude ou virtude individual, sendo que é possível a primeira sem a segunda e vice-versa.

A partir destas categorias, Forst propõe quatro diferentes sentidos para o conceito de tolerância: tolerância como *permissão*, tolerância como *coexistência*, tolerância como *respeito* e tolerância como *estima*¹⁰.

No primeiro caso, tolerância como *permissão*, temos a relação entre uma autoridade ou uma maioria, com uma ou mais minorias dissidentes. Tolerância, nesse caso, implica numa permissão, dada pela autoridade, para que uma minoria viva de acordo com suas crenças, dentro de certos limites impostos pela autoridade e desde que essa minoria reconheça a posição dominante da autoridade ou maioria. Trata-se de uma forma pragmática de tolerância, porque contribui para a ordem social conforme definida pelo grupo dominante.

No segundo caso, tolerância como *coexistência*, temos a relação entre grupos que são relativamente iguais em poder e que reconhecem que a tolerância mútua é a melhor alternativa para garantir a paz social. Entretanto, a estabilidade social obtida é frágil, pois, caso um grupo obtenha mais poder que o outro, as razões para o exercício da tolerância deixam de existir.

Na concepção de tolerância como *respeito* existe um reconhecimento de que, não obstante as diferenças e discordâncias sobre o que é bom e verdadeiro, as partes envolvidas se reconhecem como iguais em termos morais e políticos e que todos devem ser igualmente governados pelas mesmas normas sociais, no que diz respeito aos direitos, liberdades e distribuição de recursos.

A concepção de tolerância como *estima* é ainda mais exigente no tocante ao reconhecimento mútuo entre cidadãos. Ser tolerante é mais do que respeitar os outros como iguais do ponto de vista político e moral, mas implica ainda em ter algum tipo de estima ética pelas suas

¹⁰ FORST, 2013, pp. 27-32.

crenças, ainda que se considere a sua própria crença melhor que a do outro.

Quando se trata da relação entre o Império Romano e os diversos grupos religiosos que se encontram dentro dos seus domínios, falamos de tolerância como *permissão*. Neste caso, a tolerância não era compreendida como um dever da parte da autoridade ou como um direito daqueles que eram tolerados, mas como uma estratégia política e, portanto, dependente das conveniências de quem se encontrava no poder. O modelo aqui se enquadra também no que Walzer denomina de regime dos *impérios multinacionais*:

Aqui os vários grupos se constituem como comunidades autônomas, de caráter político ou jurídico, bem como cultural ou religioso, e uma autogestão que abrange uma gama considerável de suas atividades. Os grupos não têm outra escolha a não ser coexistir uns com os outros, uma vez que suas interações são administradas por burocratas do império de acordo com um código imperial, como o *jus gentium* dos romanos, concebido para garantir alguma equidade mínima, segundo a concepção de equidade do centro imperial¹¹.

Ainda de acordo com Walzer, as capitais desses impérios tendem a ser o refúgio daqueles que não se enquadram em suas próprias comunidades culturais ou religiosas: “os dissidentes solitários e os hereges, os vagabundos da cultura, os casais culturalmente mistos e seus filhos”¹². Por isso, tais capitais tendem a ser lugares mais tolerantes, onde grupos culturalmente diversos coexistirão, na maior parte do tempo pacificamente, desde que as fronteiras espaciais e culturais de cada um sejam respeitadas.

Afirmar a existência de atitudes e práticas de tolerância em contextos imperiais não implica em negar a existência de intolerância e de violência da parte dos impérios contra os povos e indivíduos dominados. Como assinalamos acima, a tolerância como permissão é estratégica e pragmática, e exercida até onde não comprometa a manutenção do

¹¹ WALZER, Michael. **Da tolerância**. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 21.

¹² WALZER, 1999, p. 24.

poder. Como veremos a seguir, o Império Romano podia ser violentamente intolerante quando julgava que alguma crença ou prática colocava em risco a sua hegemonia.

Tolerância e Intolerância religiosa no Império Romano Tardio

A vida em sociedade é uma construção humana. E nessa construção, a religião ocupa um espaço destacado, dado o papel que ocupa na legitimação da ordem social, ao relacioná-la com uma ordem suprema e sagrada¹³. Isso é particularmente verdadeiro para as sociedades antigas, para as quais a religião era parte necessariamente constitutiva da vida pública em todas as suas dimensões. Por isso, a religião era lugar privilegiado para a prática da intolerância, uma vez que qualquer crença ou prática religiosa considerada desviante podia também ser tida como uma ameaça à estabilidade da vida política e social. Não são incomuns, portanto, os exemplos de intolerância religiosa no mundo antigo e tardo antigo.

Mas o mundo antigo também conheceu exemplos de tolerância religiosa, especialmente quando o exercício de tal tolerância era considerado social e politicamente mais vantajoso do que o seu oposto. Para compreender como o Império Romano podia praticar tanto a tolerância, quanto a intolerância religiosa, é preciso antes entender como a religião era considerada pelos antigos romanos.

A religião romana tinha um aspecto privado e outro público. No primeiro, cada indivíduo ou família era livre para escolher suas devoções e ritos, desde que respeitassem a ordem e a moralidade públicas. No seu aspecto público, todavia, a religião era regulada pelo estado e cada cidadão tinha o dever cívico de venerar os deuses conforme a tradição. O não cumprimento deste dever podia ser punido como um ato de inconformismo e resistência política¹⁴.

¹³ BERGER, Peter. **O Dossel Sagrado**. São Paulo: Paulinas, 1985, p. 45.

¹⁴ MARCOS, Mar. Ley y religión en el Imperio Cristiano (s. IV y V). **Ilu – Revista de Ciências de las Religiones**, Madrid, Anejos XI, pp. 51-68, 2004, p. 51.

A ideia central que regulava as relações entre religião e política na sociedade romana era a *pax deorum*, segundo a qual a paz e a prosperidade de Roma dependiam da benevolência dos deuses, que deveriam ser agradados mediante a execução minuciosa dos ritos tradicionais, que eram financiados pelo estado e dirigidos pelos magistrados. O oposto disto era considerado como *negligentia deorum*, cujas consequências eram as derrotas militares, epidemias e catástrofes naturais. Em nome da *pax deorum*, os romanos estavam abertos a prestar culto a outras divindades, mesmo estrangeiras, a fim de garantir o seu beneplácito¹⁵.

Não obstante o seu tradicionalismo, a religião romana estava aberta a inovações, que talvez não fossem percebidas como tais pelos romanos. Uma importante inovação aconteceu na época de Augusto (27 a.C.-14 d.C.), quando o *princeps* assumiu o papel de *pontifex maximus*, o que o tornava líder do principal colégio sacerdotal e responsável por todas as iniciativas religiosas. A partir de então, o detentor do poder político era também o detentor do poder religioso. Para Augusto e seus contemporâneos, entretanto, o que está em andamento não é tanto uma inovação, mas uma restauração da religião, que muitos na época consideravam em declínio¹⁶.

Outra inovação parece ter sido o desenvolvimento do chamado “culto imperial”. Embora haja controvérsias quanto ao caráter inovador desta prática, é certo que o culto gerava tensões: os judeus sacrificavam em prol do imperador, não para o imperador. Os cristãos se negavam a qualquer sacrifício. Certos membros da elite também tinham dificuldade em ver o imperador como um deus. Todavia, a maior parte da população do Império parece não ter compartilhado destas dificuldades¹⁷.

Pode-se afirmar que a religião romana era predominantemente tolerante, em virtude de sua abertura para a assimilação de outros deuses e formas de culto? Deve-se ter cautela com essa afirmação. Como assinala Rosa, é mais correto dizer que eles toleravam aquilo que não lhes parecia perigoso, que não representasse uma ameaça à ordem¹⁸.

¹⁵ MARCOS, 2004, p. 52.

¹⁶ ROSA, C. B. A religião na urbs. SILVA, G. V. e MENDES, N.M. (org.) **Repensando o Império Romano**. Vitória: EDUFES, 2006, p.149.

¹⁷ ROSA, 2006, p.150.

¹⁸ ROSA, 2006, p. 151.

Foi assim que, em 180 a.C., as autoridades romanas se voltaram contra o culto a Baco, provavelmente porque viram em sua forma de organização, que valorizava mais as crenças do indivíduo e da comunidade de crentes do que a religião oficial, uma nova e perigosa forma de poder. Outros casos envolvem a expulsão de Roma de astrólogos e de seguidores de Ísis, tratados com suspeição possivelmente pelo seu caráter de cultos estrangeiros, presumidamente contrários a Roma. Em graus diferentes, esse tipo de desconfiança se abaterá sobre os chamados “cultos orientais de mistério”, bem como sobre o Judaísmo e o Cristianismo.

Embora não seja adequado se falar de *ortodoxia* ou *heterodoxia* na religião romana, uma vez que não existiam credos ou dogmas oficialmente estabelecidos, Roma distinguia, em sua legislação, o que era aceitável e o que era inaceitável em termos de religião. O aceitável era reconhecido como *religio*; o inaceitável era tratado como *superstitio*. Esta última palavra designava as práticas religiosas que eram consideradas irregulares em relação aos costumes estatais, bem como o excesso religioso (que chamaríamos de fanatismo) e certas práticas religiosas estrangeiras. O Judaísmo, por exemplo, oscilava entre ser tolerado como *religio*, outras vezes sendo tratado como *superstitio*. O Cristianismo é, desde o início, considerado uma *superstitio* até que seu status mude a partir de Constantino¹⁹.

Até a segunda metade do século I, o Império Romano não fazia distinção entre Cristianismo e Judaísmo e as disputas entre estes dois grupos eram consideradas como questões religiosas internas, sem maiores implicações políticas. Como nesse período o Judaísmo é considerado uma *religio*, os cristãos gozam do mesmo benefício. A situação muda a partir da década de 60, quando o Imperador Nero (54-68) os acusa de *superstitio* e os culpa pelo incêndio de Roma, talvez para livrar-se da suspeita de que ele próprio havia produzido o incêndio. A acusação encontrou eco na antipatia nutrida contra os cristãos por certos setores da população romana, em virtude de sua crítica aos deuses e do seu proselitismo²⁰.

¹⁹ MARCOS, 2004, p. 54.

²⁰ CHEVITARESE, A.L. Cristianismo e Império Romano. SILVA, G.V.; MENDES, N. M. **Repensando o Império Romano**. Vitória: EDUFES, 2006, p. 167.

Apesar de ter ficado restrita à cidade de Roma, a perseguição de Nero deixou um considerável saldo de mortos, além de complicar a situação legal dos cristãos²¹. Do ponto de vista oficial, cristãos e judeus são agora considerados grupos religiosos distintos²².

As hostilidades contra os cristãos foram retomadas durante o governo de Domiciano (81-96). Segundo Frend, a causa principal da perseguição teria sido a recusa, por parte de alguns membros cristãos da elite romana, de participar dos cultos tradicionais²³. O governo de Marco Aurélio (161-180) dá início a uma nova fase de perseguições, na qual os cristãos são apontados como os responsáveis pelos problemas vividos pelo Império, por sua recusa em reverenciar os deuses e sacrificar ao imperador, além de serem acusados de incesto, canibalismo e ateísmo²⁴. O fim do segundo século marca uma mudança de direção. No governo de Cômodo (180-192) os cristãos gozam de relativa tolerância e embora não sejam reconhecidos oficialmente, podem adquirir legalmente seus templos e cemitérios e até assumir cargos públicos²⁵. Neste período, temos notícias da presença de cristãos na casa imperial²⁶.

Apesar das hostilidades sob Nero, Domiciano e Marco Aurélio, não se pode falar de uma política geral de perseguições contra os cristãos até o século III, quando o Império vive os turbulentos anos da Anarquia Militar (235-284), marcados pela instabilidade política, guerra civil e ameaças externas. O enfraquecimento da imagem do Imperador e da crença na grandeza de Roma levou os imperadores a considerarem que os cristãos eram culpados pela indiferença dos deuses em relação aos problemas do Império²⁷.

²¹ JEFFERS, J. S. **Conflito em Roma**. São Paulo: Loyola, 1995, p. 34.

²² CHEVITARESE, 2006, p. 167.

²³ FREND, W. H. C. Perseguições. BERARDINO, A. **Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 1141.

²⁴ FREND, 2002, p. 1141.

²⁵ CHEVITARESE, 2006, p.173.

²⁶ SILVA, G.V. A relação Estado/Igreja no Império Romano (séculos III e IV). SILVA, G. V.; MENDES, N. M. (org.) **Repensando o Império Romano**. Vitória: EDUFES, 2006, p. 245.

²⁷ SILVA, 2006, pp. 246-247.

Com a chegada de Décio (249-251) ao trono imperial, a repressão ao Cristianismo se institucionaliza e um edito imperial determina que todos os habitantes do Império compareçam diante dos magistrados para oferecer sacrifícios e libações aos deuses. A lei foi rigorosa o suficiente para provocar uma grave crise na Igreja, devido ao grande número de cristãos que negaram a fé em cumprimento da ordem imperial²⁸. O imperador Valeriano (253-260) torna ainda mais severas as punições²⁹.

Após a morte de Valeriano, Galieno (253-268) suspende a perseguição e inaugura um período usualmente chamado de “Pequena Paz da Igreja”, que dura até 303. O Cristianismo goza de relativa liberdade de culto e de propagação da fé, com um incremento considerável no número de crentes. Embora não se possa falar do Cristianismo com *religio licita*, as relações com o Império ganham um caráter cada vez mais institucional³⁰.

O crescimento do Cristianismo no século III confronta-se com a ascensão do Imperador Diocleciano (284-305) e sua política de reafirmação da dignidade imperial. O fortalecimento do culto imperial aprofundou o conflito com os cristãos e as perseguições foram retomadas em 303, agora de uma forma muito mais violenta, naquela que passou a ser conhecida como “A Grande Perseguição”. A legislação contra os cristãos foi aplicada em todo o Império, especialmente na parte oriental governada por Galério, onde foram numerosos os mártires e os *traditores*, isto é, aqueles que entregaram as Escrituras e os objetos sagrados para a destruição. A perseguição só foi encerrada oficialmente em 311, por meio de um edito de tolerância (311) proclamado pelo próprio Galério, que sucedeu Diocleciano³¹.

Cristianismo e intolerância religiosa

O *status* do Cristianismo no Império Romano estava prestes a mudar drasticamente. Constantino, filho de Constâncio Cloro, após

²⁸ SILVA, 2006, p. 248.

²⁹ SILVA, 2006, p. 249.

³⁰ SILVA, 2006, p. 250.

³¹ SILVA, 2006, pp. 251-253.

a morte do seu pai é aclamado imperador da Bretanha, das Gálias e da Espanha (306), e decreta em seu território o fim das perseguições e a restituição dos bens da Igreja. Em 313, depois de uma importante batalha cuja vitória atribui ao Deus dos cristãos, Constantino, juntamente com Licínio, imperador do Oriente, emitiu uma *epistula* (o “Edito de Milão”) retirando o Cristianismo da clandestinidade e reconhecendo o princípio de liberdade de crença. Ao longo do seu governo, o Cristianismo foi amplamente privilegiado: recebe de volta os bens confiscados durante a perseguição, além de ganhar consideráveis quantias em dinheiro para as obras de caridade. Os bispos ganham importantes funções públicas, sendo reconhecidos como uma nova ordem juridicamente definida³².

Se no período imediatamente anterior à cristianização do Império, a norma geral foi a da prática da intolerância religiosa, o que se verá a partir de Constantino é o aprofundamento dessa tendência. A liberdade de credo, decretada na Epistula de 311, foi suplantada por novas práticas e novas leis que favoreciam os cristãos e dificultavam a vida das demais crenças religiosas. Além disso, a definição dos parâmetros doutrinários da Igreja deixa de ser uma questão das comunidades e passa também a ser assunto de interesse do Império, de modo que a transgressão daquilo que se define como ortodoxia passa a ser punida não somente com sanções eclesiásticas, mas também judiciais. A partir do governo de Teodósio I (378-395), o Cristianismo se torna a religião oficial do Império e o que se segue é um endurecimento da legislação que no trato com os pagãos, judeus, hereges e cismáticos³³.

O que faz uma religião outrora perseguida e que clamava por tolerância tornar-se agora perseguidora e intolerante em relação a outros credos? Na historiografia, encontramos duas respostas possíveis para esta questão. A primeira delas diz que a intolerância é intrínseca ao monoteísmo, pois é da sua natureza impor a sua crença num deus único tão logo tenha os meios necessários para fazê-lo. Encontramos esse tipo de resposta já no século XVIII, quando Gibbon, fala do “inflexível

³² SILVA, 2006, pp. 254-255.

³³ MARCOS, 2004, p. 57.

zelo” e da “intolerância dos cristãos”, herdada do judaísmo do qual se originara³⁴. Julgamento semelhante faz Bernhard Streck a respeito de todas as “religiões do livro” (Judaísmo, Cristianismo, Islamismo): para ele, a própria lógica interna das religiões monoteístas, que as obriga a serem exclusivistas, as conduz a uma postura intolerante frente às demais religiões e crenças³⁵.

A segunda perspectiva, representada por Drake, faz distinção entre ser intolerante e exclusivista: uma pessoa pode ser exclusivista em sua fé, mas não precisa, necessariamente, recusar às outras crenças o direito de existir. Somente quando isto acontece é que se pode falar de intolerância³⁶. Drake observa que existem duas tendências no Cristianismo: uma irênica, que clama por atitudes pacíficas e de coexistência com outros grupos religiosos, e uma erística, que insiste numa postura mais beligerante e intolerante diante de outros credos e práticas religiosas³⁷. O erro de Gibbon e de seus continuadores consiste em ignorar essa ambiguidade presente no Cristianismo.

Entre os primeiros pais da Igreja, encontramos um esforço em favor da tolerância religiosa. A razão principal para isto era o fato de que, naquele momento, os cristãos eram o principal alvo da intolerância do Império Romano e, nesta posição, buscavam o favor deste último. Os argumentos usados na defesa dessa causa eram, primeiro, a afirmação de que o poder temporal não tinha autoridade em matéria de religião; segundo, a coerção produzia uma devoção hipócrita, incapaz de agradar a divindade; terceiro, a coerção era inútil, uma vez que a fé não pode ser forçada, mas deve ser voluntária; e, quarto, a tolerância era política e socialmente possível, uma vez que a religião diz respeito a convicções

³⁴ GIBBON, Edward. **Declínio e queda do Império Romano**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 236.

³⁵ STRECK, Bernhard. La tolerância del infiel. Sobre La relación entre monoteísmo y derechos humanos. **Revista de Antropologia Social**, Madrid, n. 19, 2010, pp. 205-220

³⁶ DRAKE, H.A. Lamb to lions: explaining early christian intolerance. **Past and Present**, New York, n. 153, nov. 1996, pp. 9-10.

³⁷ DRAKE, 1996, p.12.

internas e a formas de culto e, dessa forma, as diversas religiões não podem prejudicar a existência uma da outra³⁸.

Após Constantino, quando o Cristianismo passou a usufruir, primeiro da tolerância, depois da predileção e, finalmente, da exclusividade religiosa dentro do Império, a intolerância em relação às outras religiões, bem com em relação às dissidências internas (heresias e cismas), não demorou a se fazer notar, tanto na prática, quanto na teologia da Igreja. Neste sentido, o papel de Agostinho de Hipona foi fundamental, pois ele ajudou a construir o edifício ideológico no qual a intolerância religiosa havia de se apoiar não somente em sua própria época, mas também nos séculos posteriores.

Agostinho de Hipona e a intolerância religiosa

A argumentação de Agostinho de Hipona (354-430) em favor da intolerância e do uso da coerção contra os dissidentes em matéria de religião foi construída no contexto de sua disputa com o cisma donatista³⁹. Seus primeiros esforços para combater a dissidência foram de natureza irênica, procurando convencer seus adversários por meio da argumentação e da exortação. À medida que o confronto se aprofundou e ele percebeu que seus esforços não foram suficientes para fazer com que os donatistas se submetessem ao catolicismo, apelou ao Império para que fizesse valer contra os cismáticos a legislação imperial. A sua grande vitória foi conseguir promover a realização de um concílio em 411, que condenou os donatistas e endureceu a repressão contra eles⁴⁰.

³⁸ FORST, 2013, p. 44.

³⁹ O cisma donatista ocorreu no Norte da África, no início do século IV, quando um grupo de bispos da Numídia negou-se a reconhecer a legitimidade da consagração do novo bispo de Cartago, Ceciliano, alegando que tanto ele quanto os que o ordenaram eram *traditores*. Os dissidentes elegeram o seu próprio bispo e afirmaram ser a verdadeira Igreja cristã. Os partidários de Ceciliano os chamarão de “donatistas”, em virtude do nome de um dos seus líderes, o bispo Donato, de Cartago. Condenados como cismáticos, tornaram-se alvo da repressão imperial.

⁴⁰ BROWN, Peter. **Santo Agostinho**. Rio de Janeiro: Record, 2005, p. 413.

Para justificar a intolerância e a violência contra os donatistas e, por extensão, contra todos os hereges e cismáticos, Agostinho produz um discurso estigmatizante, no qual os dissidentes são retratados como potencialmente perigosos e que devem ser reprimidos para o seu próprio bem e o bem da Igreja.

Em consonância com a legislação imperial de sua época, ele considera a heresia e o cisma como um crime. Seguindo a tradição paulina, segundo a qual o poder civil é “ministro de Deus” para punir quem pratica o mal, ele defende o uso da força para combater os adversários da Igreja sob o argumento de que o crime da heresia é pior do que qualquer outro, uma vez que afeta não o corpo, mas a alma das pessoas⁴¹.

Tal crime é, também, uma grave enfermidade que deve ser tratada, tanto para o bem dos enfermos (os hereges e cismáticos), quanto para evitar a contaminação dos sãos (os ortodoxos). Novamente, a “doença” aqui é considerada mais grave por atingir não o corpo, mas a alma dos indivíduos. A coerção, longe de ser um mal, é um instrumento de cura, um remédio para as almas doentes⁴².

Uma das mais importantes e duradouras contribuições de Agostinho para a justificação da intolerância religiosa encontra-se em sua teologia sacramental. Para ele, os sacramentos são dons de Deus, cuja validade não depende da dignidade de quem os administra. Eles imprimem no homem a marca permanente de Cristo e da Igreja, mesmo quando administrados fora dela⁴³. Tendo sido batizado, o herege ou cismático não é mais um pagão, mas pertence a Cristo, como um soldado desertor ainda pertence ao Imperador⁴⁴. Por isso, a Igreja e o poder civil não

⁴¹ AGUSTÍN, S. Replica a la carta de Parmeniano. **Obras completas de San Agustín.** Escritos antidonatistas. V. 1. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1988, p. 229.

⁴² DRAKE, 1996, p. 12.

⁴³ SEEBERG, R. **Manual de história de las doctrinas.** Tomo 1. Buenos Aires: Casa Bautista de Publicaciones, 1967, pp. 316-317.

⁴⁴ AGUSTÍN, S. Sermon a los fieles de La iglesia de Cesarea. **Obras completas de San Agustín.** Escritos antidonatistas. v. 2. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1990, p. 586.

podem tolerar sua deserção e deve puni-lo adequadamente, e isto para o seu próprio bem. Isso nos leva a considerar uma última justificativa agostiniana para a intolerância, o amor. Segundo o seu entendimento, o amor não pode tolerar o erro, a heresia, o cisma. Se o outro se recusa à conversão, é necessário obrigá-lo a isso. Esta é a origem do famoso *compelle intrare agostiniano*, que será tão determinante para o exercício da intolerância religiosa durante a Idade Média⁴⁵.

Referencias

- AGUSTÍN, S. Replica a la carta de Parmeniano. **Obras completas de San Agustín**. Escritos antidonatistas. V. 1. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1988, pp. 195-377.
- AGUSTÍN, S. Sermon a los fieles de la iglesia de Cesarea. **Obras completas de San Agustín**. Escritos antidonatistas. V. 2. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1990, pp. 577-601.
- AGUSTÍN, S. Replica a Gaudencio, obispo donatista. **Obras completas de San Agustín**. Escritos antidonatistas. V. 3. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994, pp. 617-763.
- AURÉLIO, Diogo P. Tolerância/Intolerância. ROMANO, R. **Enciclopédia Einaudi**. Lisboa: Imprensa Nacional, 1996, v. 22, pp. 179-227.
- BIBLIA. Português. **A Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2002.
- BERGER, Peter. **O Dossel Sagrado**. São Paulo: Paulinas, 1985.
- BROWN, Peter. **Santo Agostinho**. Rio de Janeiro: Record, 2005.
- CHEVITARESE, A. L. Cristianismo e Império Romano. SILVA, G.V.; MENDES, N. M. **Repensando o Império Romano**. Vitória: EDUFES, 2006, pp. 161-173.
- DRAKE, H.A. Lamb to lions: explaining early christian intolerance. **Past and Present**. New York, n. 153, nov. 1996, pp. 3-36.

⁴⁵ AGUSTÍN, S. Replica a Gaudencio, obispo donatista. **Obras completas de San Agustín**. Escritos antidonatistas. V. 3. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994, p. 724.

- ECO, Umberto. Definições lexicais. BARRET-DUCROCQ, F. (dir.). *A intolerância*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, pp. 15-18.
- FORST, Rainer. **Toleration in conflict: past and present**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- FREUND, W. H. C. Perseguições. BERARDINO, A. **Dicionário patristico e de antiguidades cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002, pp. 1140-1145.
- GIBBON, Edward. **Declínio e queda do Império Romano**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- PEREZ, Francisco J. U. Ensayo sobre la intolerancia. *Claves de la razón práctica*. [S.l.], n. 86, pp. 58-62, 1998. Disponível em: <http://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/151238.pdf>. Acesso em 6 abr. 2013.
- HERITIER, Françoise. O Eu, o Outro e a intolerância. BARRET-DUCROCQ, F. (dir.). **A intolerância**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, pp. 24-27.
- JEFFERS, J. S. **Conflito em Roma**. São Paulo: Loyola, 1995.
- KANT, Immanuel. **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- MARCOS, Mar. Ley y religión em El Imperio Cristiano (s. IV y V). **Ilu – Revista de Ciências de las Religiones**. Madrid, Anejos XI, pp. 51-68, 2004.
- RICOEUR, Paul. Etapa atual do pensamento sobre a intolerância. BARRET-DUCROCQ, F. (dir.). **A intolerância**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, pp. 20-23.
- ROSA, C.B. A religião na urbs. SILVA, G. V. e MENDES, N. M. (org.) **Repensando o Império Romano**. Vitória: EDUFES, 2006, pp. 137-159.
- SEEBERG, R. **Manual de historia de las doctrinas**. Tomo 1. Buenos Aires: Casa Bautista de Publicaciones, 1967.
- SILVA, G.V. A relação Estado/Igreja no Império Romano (séculos III e IV). SILVA, G. V.; MENDES, N. M. (org.) **Repensando o Império Romano**. Vitória: EDUFES, 2006, pp. 241-266.
- WALZER, Michael. **Da tolerância**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.