PROBLEMATA
International Journal of Philosophy

Problemata - Revista Internacional de Filosofia
v. 17. n. 3 (2026), p. 214-233 ISSN 2236-8612
doi:10.7443/problemata.v17i3.79449

CRISTIANISMO EM DISPUTA: ESTRATÉGIAS TOLERANTISTAS DE BAYLE, LOCKE E VOLTAIRE

CHRISTIANITY IN DISPUTE: STRATEGIES OF TOLERATION IN BAYLE, LOCKE AND VOLTAIRE

Flavio F. Loque[1]

Resumo:

O Cristianismo pode ser compreendido de diferentes maneiras. No debate sobre a tolerância no início da Modernidade, duas concepções estão em confronto: por um lado, uma concepção do Cristianismo que considera legítimo o uso da força em questões religiosas; por outro, uma que rejeita tal tipo de coerção. Essa disputa corresponde ao problema da compatibilidade entre o Cristianismo e a intolerância. O presente trabalho tem como objetivo elaborar um quadro histórico desse problema partindo de Agostinho e de Tomás de Aquino, referências centrais da intolerância cristã, com o intuito de delinear duas estratégias tolerantistas distintas: por um lado, a estratégia de Pierre Bayle e John Locke; por outro, a de Voltaire. Embora confluam na recusa do ateísmo, as duas estratégias divergem na medida em que nutrem expectativas opostas acerca da religião cristã: na primeira, cujo cerne é o argumento evangélico, busca-se refutar a concepção agostiniano-tomista e, assim, elaborar uma concepção do Cristianismo que o torne incompatível com a intolerância; na segunda, assumindo-se que a intolerância é inseparável do Cristianismo, almeja-se promover a religião natural.

Palavras-chave: Tolerância; intolerância; força; cristianismo

Abstract:

Christianity can be understood in various ways. In the debate on toleration in the Early Modern period, two opposing conceptions emerge: on one side, a view of Christianity that considers the use of force in religious matters legitimate; on the other, a view that rejects such coercion. At the heart of this dispute is the problem of the compatibility between Christianity and intolerance. This study aims to outline the historical development of this issue, beginning with Augustine and Thomas Aquinas, central figures for Christian intolerance, in order to delineate two distinct strategies of toleration: that of Pierre Bayle and John Locke, on the one hand, and that of Voltaire, on the other. Although both strategies converge in their rejection of atheism, they diverge in the expectations they place upon the Christian religion: the first, centred on the "evangelical argument", seeks to refute the Augustinian-Thomistic conception and thereby articulate a view of Christianity that renders it incompatible with intolerance; the second, based on the assumption that intolerance is inseparable from Christianity, aims to promote natural religion.

Keywords: Toleration; Intolerance; Force; Christianity

[1] Doutor em Filosofia (UFMG). Professor Associado II do Departamento de Ciências Humanas da Universidade Federal de Lavras. Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq – Nível C. Email: flavioloque@yahoo.com, Lattes: http://lattes.cnpq.br/5749546123701938

Introdução

Em grande medida, o debate sobre a tolerância religiosa no início da Modernidade consiste numa reflexão acerca dos meios para a conversão. Esses meios são basicamente dois: o diálogo e a força. Dessa perspectiva, a distinção entre um tolerante e um intolerante está no fato de que o intolerante admite utilizar a força, ao passo que o tolerante limita-se a recorrer ao diálogo. Ambos têm em comum o intuito de converter o outro (um herege, por exemplo) àquela que seria a verdadeira religião. Ambos também concordam quanto ao apelo ao diálogo como meio para a conversão. Ambos igualmente reconhecem que esse meio se revela ineficaz em alguns casos. Apenas o intolerante, porém, considera legítimo que se recorra à força quando o diálogo falha. Sua expectativa é que a coerção supere a resistência à verdade que o diálogo não conseguiu reverter.

Embora defendido desde a Antiguidade, notadamente por Agostinho (354-430), o uso da força como meio para a conversão parece contradizer o espírito do Cristianismo. Um cristão não deveria ser necessariamente tolerante? Ou pode um cristão ser intolerante? Transpostos em termos conceituais mais precisos, esses questionamentos expressam o problema da compatibilidade entre o Cristianismo e a intolerância. No debate tolerantista moderno, esse problema é abordado com clareza. Tome-se como exemplo a obra *O Acordo da religião e da humanidade sobre a intolerância* (1762), publicada por Pierre-Claude Malvaux, abade atuante na segunda metade do século XVIII cujas datas de nascimento e morte são desconhecidas. Consciente do problema, ele escreve:

> Embora importe muito pouco à maioria dos partidários da tolerância que a intolerância seja ou não contrária aos *princípios* da religião e aos seus *interesses*; todavia, como eles mesmos a consideram sob esse ponto de vista e buscam nos embaraçar nos nossos próprios princípios, é necessário entrar numa discussão teológica com eles para lhes provar que não estamos em contradição conosco mesmos (*nous ne sommes point en contradiction avec nous-mêmes*). A intolerância nos é representada (1º) como um sistema proscrito por Jesus Cristo e por seus apóstolos, (2º) como uma tirania desconhecida dos primeiros séculos do Cristianismo e cuja origem se deve apenas à superstição e à barbárie dos séculos de ignorância. A esses dois erros oporemos os dois artigos seguintes. Artigo primeiro: a intolerância não foi condenada nem por Jesus Cristo nem pelos apóstolos. (...) Artigo segundo: a intolerância foi exercida nos mais puros séculos da Igreja (Malvaux, 1762, p. 1-3, 9).

Do ponto de vista dos intolerantes, não deve haver dúvida, o Cristianismo é sim compatível com o uso da força, posição diametralmente oposta à dos tolerantes. É por isso que o abade Malvaux se coloca como objetivo "provar", como ele mesmo diz, que os cristãos que defendem o uso da força não estão "em contradição" consigo mesmos, ou seja, que não violam seus "próprios princípios". A coerção religiosa seria legítima porque, por um lado, não foi proibida por Cristo ou pelos apóstolos e, por outro, foi empregada nos tempos áureos da Igreja. A perspectiva do abade Malvaux é representativa do pensamento dos intolerantes. Na verdade, sua obra se encontra na esteira de outros intolerantes, sendo nada mais do que um elo na longa corrente da intolerância religiosa no início da Modernidade.[2]

[2] Sobre a intolerância no início da Modernidade, especificamente no final do século XVII, veja-se Loque (2022a). Sobre a intolerância no final do XVIII na França, veja-se Stenger (2001). Para

O problema da compatibilidade entre o Cristianismo e a intolerância se coloca na medida em que não há uma compreensão unívoca ou consensual do Cristianismo. Se os intolerantes o consideram compatível com a intolerância é porque, claro, compreendem-no de uma maneira diferente daquela dos tolerantes. Isso quer dizer, portanto, que diferentes concepções do Cristianismo perpassam o debate moderno sobre a tolerância. Quais são essas concepções, porém? Como exatamente elas se relacionam à defesa da tolerância? Tratar dessas diferentes concepções de Cristianismo e de sua relação com a tolerância é o propósito do presente trabalho. Para tanto, elabora-se aqui um quadro histórico do problema da compatibilidade entre o Cristianismo e a intolerância partindo do já citado Agostinho e de Tomás de Aquino (c. 1224-1274), referências centrais da intolerância cristã, com o intuito de delinear duas estratégias tolerantistas distintas: por um lado, a estratégia de Pierre Bayle (1647-1706) e John Locke (1632-1704); por outro, a de Voltaire (1694-1778). Noutras palavras, o quadro histórico aqui proposto se constitui por um exame dos dois mais importantes teóricos da intolerância e, em seguida, por uma análise das duas estratégias tolerantistas mencionadas, cada uma das quais, como se verá, associada a uma compreensão própria do Cristianismo.

Agostinho e Tomás de Aquino

Agostinho travou embates com diferentes correntes filosófico-teológicas: o maniqueísmo, o donatismo e o pelagianismo. Nos seus escritos contra os donatistas, no entanto, seu pensamento possui uma peculiaridade, já que envolve o desenvolvimento de uma justificativa para o uso da força como meio para a conversão. Outros autores antes dele já haviam argumentado a favor do emprego da coerção, como Optato de Milevis (c. 320-390), mas somente com Agostinho a reflexão em prol do uso da força adquiriu consistência teórica a ponto de se tornar historicamente influente. Como observa Brown (2008, p. 293), "Agostinho escreveu a única justificação plena, na história da Igreja primitiva, do direito de o Estado eliminar os não-católicos". A rigor, Agostinho não chegou a advogar a eliminação dos donatistas, caso por isso se entenda a defesa da pena de morte, mas a adoção de punições (como multa e exílio, vistas por ele como "severidade moderada", cf. *Carta*, 93.3.10) a ser aplicadas pelo Estado a fim de promover a conversão ao catolicismo. A recusa da pena capital se explica pela mansidão cristã e, em termos mais concretos, pela possibilidade de os donatistas virem a se corrigir (cf. *Cartas*, 133.1, 139.2).[3]

O donatismo (designação derivada do nome de Donato, um de seus primeiros líderes) surgiu no início do século IV de uma disputa sobre a sucessão episcopal na Numídia, disputa que gerou uma divisão na Igreja. Aos olhos dos católicos, por conseguinte, os donatistas eram cismáticos. Enfrentando-os quase um século mais tarde, Agostinho os considera cismáticos, mas refere-se a eles também como heréticos. Em ambos os casos, contudo, eles são vistos como estando

estudos mais amplos, veja-se Goldie (1991) e Walsham (2006), para o contexto inglês, e Negroni (2014), para o francês, além do abrangente trabalho de Marshall (2006).

[3] As citações das cartas de Agostinho seguem a praxe entre os especialistas: indica-se o número da carta, seguido dos números do capítulo e da seção no interior do capítulo. As cartas mais curtas contêm apenas divisão em seções. As citações de Tomás de Aquino também adotam o referenciamento padrão na fortuna crítica. No caso da *Suma Teológica*, indica-se a parte, a questão, o artigo e, quando for o caso, a seção no interior do artigo.

fora da Igreja, donde a necessidade de trazê-los de volta. O rebatismo, prática recusada pelos católicos, é uma de suas principais características. Em suas primeiras décadas, os donatistas se expandiram rapidamente, sendo majoritários na região no momento em que Agostinho retornou da Itália. O desafio de enfrentá-los se colocou, portanto, desde antes da ordenação como bispo de Hipona. Inicialmente, ainda no final do século IV, o posicionamento de Agostinho é que a conversão jamais se desse pela força. Na primeira década do século V, entretanto, consolida-se uma mudança: a defesa do emprego da coerção, por parte do Estado, como meio para que os donatistas retornem ao seio da Igreja. Ao Estado, considera Agostinho, competem duas funções: uma negativa, proteger contra injustiças; outra positiva, promover o culto do verdadeiro Deus (cf. *Carta*, 155.3.10). Entre os escritos que então compôs, os mais importantes a esse respeito são as cartas, entre as quais se destacam a *Carta a Vicente* (c. 408) e a *Carta a Bonifácio* (c. 417).

Em linhas gerais, a justificativa agostiniana para o recurso à força baseia-se numa representação dos donatistas como obstinados ou pertinazes, isto é, como tão intensamente habituados às próprias crenças que sequer davam ouvidos àqueles que lhes queriam reconduzir à Igreja verdadeira. Para Agostinho, vale lembrar, a verdade do catolicismo é "manifestíssima" (cf. *Cartas*, 128.4, 141.2, 141.13, 144.1). Era então preciso, argumenta ele, vencer a resistência à verdade, coisa nem sempre alcançável somente pelo diálogo. Nos casos em que o diálogo é inoperante, só a força, consubstanciada no medo de sofrer punições, poderia atingir esse fim. Como se lê na *Carta a Vicente*, "de modo algum teriam pensado em mudar para melhor, se não fossem tomados por esse medo [das autoridades], e não teriam voltado a mente agitada para a análise da verdade" (*Carta*, 93.1.1). Em algumas situações, contudo, a aplicação efetiva das punições se faz necessária. Sempre segundo Agostinho, o exemplo emblemático disso é a conversão de Paulo no caminho de Damasco, a quem Cristo teve de castigar antes de ensinar (cf. *Cartas*, 93.2.5, 173.3, 185.6.22). A despeito da eventual efetivação da pena, o propósito maior das punições, no entanto, é corrigir e não meramente punir (cf. *Carta*, 88.10).

Em seus escritos, há várias referências bíblicas para corroborar o uso da força como meio para a conversão. Boa parte delas é veterotestamentária, mas também há passagens neotestamentárias. Entre estas, a mais célebre é *Lucas* 14: 23, versículo da parábola do banquete em que ocorre a expressão "obriga-os a entrar" (*compelle intrare*, na tradução da Vulgata). A parábola é a seguinte: um grande senhor oferece um banquete ao qual, por diversas razões, os convidados deixam de ir; após uma tentativa frustrada de atrair novos convidados, querendo que a celebração fique cheia, o grande senhor ordena a um empregado que saia e *obrigue* as pessoas *a entrar.* Na interpretação agostiniana, a passagem simboliza – e autoriza – o uso da força com o objetivo de reconduzir heréticos e cismáticos à Igreja (cf. *Carta*, 185.6.24).

Se o uso da força como meio para a conversão se baseia na representação dos donatistas como obstinados, como empedernidos em seus hábitos, justificando-se por ser a única maneira de fazê-los dar ouvidos à verdade quando o diálogo se revela ineficaz, resta compreender como Agostinho trata do problema da compatibilidade entre o Cristianismo e a intolerância. Como exatamente a coerção pode ser compatível com o Cristianismo? No epistolário relativo aos donatistas, para além das passagens bíblicas que parecem autorizar o uso da força, como *Lucas* 14: 23, Agostinho apresenta uma conciliação entre força e Cristianismo por meio de suas considerações sobre o amor. De partida, Agostinho recusa frontalmente que as punições com vistas à conversão sejam oriundas do ódio:

"considero que eles [os donatistas] foram castigados por amor (*dilectione*) e não por ódio (*non odio*)" (*Carta*, 93.1.3). Como é possível, entretanto, que a força seja uma manifestação do amor?

Agostinho mobiliza três analogias para dar inteligibilidade à sua compreensão da relação entre amor e força. Essencialmente, sua posição consiste em mostrar que a coerção é empregada para o bem daquele que a sofre. É isso que se passa com o médico que força um paciente a tomar um remédio ou a submeter-se a uma cirurgia a fim de recobrar a saúde; com um pai ou uma mãe que castiga o filho para colocá-lo no bom caminho; e com um pastor que acossa uma ovelha desgarrada para reconduzi-la ao rebanho a fim de que não se perca (cf. *Cartas*, 133.2, 173.3). Em todos os casos, a finalidade com que a força é utilizada lhe confere um caráter amoroso. É dessa perspectiva que se pode dizer, como indicado há pouco, que o propósito do uso da força não é punir, mas corrigir. Notadamente na relação entre pais e filhos, como se lê em *Provérbios* 13: 24, uma das fontes bíblicas aqui citadas por Agostinho, "quem poupa a vara odeia (*odit*) seu filho" (*Carta*, 185.6.21). O versículo continua: "aquele que o ama (*diligit*) aplica a disciplina". Nesse mesmo sentido, agora inspirado em *Provérbios* 27: 6, Agostinho afirma que "é melhor amar com severidade (*cum severitate diligere*) do que enganar com suavidade" (*Carta*, 93.2.4).

Sendo assim, deixar de empregar a força, ou seja, ser tolerante significa conferir a "liberdade do erro" (*Carta*, 105.2.10) ou conceder uma "falsa indulgência" (*Carta*, 105.2.6) a quem precisa ser corrigido. No limite, essa postura nada mais é do que consentir a que o errante pereça (cf. *Carta*, 173.3). Abster-se da força quando um paciente rejeita o tratamento, quando um filho se desencaminha ou quando uma ovelha se desgarra do rebanho não é agir com amor, não é ser manso. Pelo contrário, nesses casos, como no dos heréticos, a abstenção da força configura uma "mansidão falsa e cruel" (*Carta*, 185.2.7). É por amor que se deve usar a força. Para Agostinho, o bem a ser alcançado transmuta o caráter danoso do castigo, de modo que a coerção se revela uma demonstração de "bom ânimo e amor" (*animum dilectionemque*), ainda que, a princípio, isso não seja compreendido por quem é coagido (*Carta*, 185.7.31).[4]

A justificativa agostiniana da intolerância foi muito influente ao longo da história. No período medieval, ela é abertamente apropriada por Tomás de Aquino, cujo raciocínio a esse respeito se encontra na *secunda secundae* da *Suma Teológica*, parte em que são abordadas as virtudes teologais e cardeais. Nas questões referentes aos vícios opostos à fé (cf. ST, IIª-IIªe, q. 10-14), a infidelidade, a heresia, a apostasia e a blasfêmia, Tomás em alguns momentos trata do uso da força, como ao se perguntar "se os infiéis devem ser compelidos à fé" (ST, IIª-IIªe, q. 10, a. 8). A resposta a esse problema não é unívoca, porém, na medida em que há diferentes espécies de infidelidade, como se lê em artigo anterior da mesma questão 10. São três as espécies de infidelidade, sendo elas representadas (i) pelos pagãos e

[4] Para uma análise mais detalhada da posição agostiniana acerca do uso da força como meio para a conversão e, em particular, de sua fundamentação bíblica, veja-se Loque (2022c). Como mostra Stroumsa (1993), há no Cristianismo, desde o nascimento, duas vertentes: uma irênica, centrada na noção de amor, como se vê no preceito de amar o inimigo (cf. *Mateus* 5: 43-48 e *Lucas* 6: 27-33), outra erística, exemplificada nos versículos em que Jesus diz não ter vindo trazer a paz, mas a espada ou a divisão (cf. *Mateus* 10: 34 e *Lucas* 12: 49-51). Assumindo-se a existência das duas vertentes, mas indo além do trabalho de Stroumsa (1993), pode-se afirmar que a fundamentação da intolerância por Agostinho, dada a compatibilidade entre amor e força, anula a dimensão pacifista da vertente irênica.

gentios, que não receberam a revelação, (ii) pelos judeus, que a receberam em figura e (iii) pelos heréticos, que a receberam plenamente (cf. ST, IIª-IIᵃᵉ, q. 10, a. 5, resp.). Os dois primeiros grupos correspondem à infidelidade dos que não assentem a Cristo. Os heréticos, todavia, correspondem a uma segunda forma de desvio da retidão da fé: eles professam a fé, mas "corrompem seus dogmas" (ST, IIª-IIᵃᵉ, q. 11, a. 1, resp.). Dados os três tipos de infidelidade, Tomás então afirma, no artigo sobre a coerção dos infiéis, que os pagãos, os gentios e os judeus não devem ser coagidos a crer, ainda que se possa usar a força contra eles na eventualidade de causarem obstáculo à fé, por exemplo, com perseguições. Já no caso dos heréticos, que têm e professam a fé, a força deve sim ser utilizada. Tomás é taxativo: "esses devem ser compelidos, mesmo fisicamente" (*etiam corporaliter*) (ST, IIª-IIᵃᵉ, q. 10, a. 8, resp.). Sua justificativa é que os heréticos devem cumprir o que prometeram e conservar o que receberam. Ainda nesse artigo, mas nas respostas às objeções, a *Carta a Vicente* e a *Carta a Bonifácio* são reiteradamente citadas, sinal inconteste da influência agostiniana.

O núcleo da reflexão tomista sobre o uso da força em assuntos religiosos encontra-se, contudo, na questão relativa à heresia, especificamente no artigo no qual se pergunta "se os heréticos devem ser tolerados" (ST, IIª-IIᵃᵉ, q. 11, a. 3). Como já dito, Tomás considera que os heréticos devem ser compelidos à fé, mas agora dá um passo adiante em comparação a Agostinho, pois admite a adoção da pena de morte. Para tanto, propõe um argumento fundado na comparação entre os heréticos e alguns criminosos, argumento cuja estrutura é basicamente a seguinte: os falsários de moeda e outros malfeitores são "justamente" (*juste*) condenados à morte pelos príncipes seculares; corromper a fé, que é a vida da alma, tem gravidade muito maior do que falsificar dinheiro, que serve à vida temporal; logo, se os falsários e outros malfeitores são condenados à morte, tanto mais devem sê-lo os heréticos. Portanto, arremata Tomás, "eles podem não somente ser excomungados, mas justamente (*juste*) condenados à morte" (ST, IIª-IIᵃᵉ, q. 11, a. 3, resp.).

Tomás ressalta, porém, que a Igreja tem "misericórdia" (*misericordia*) na conversão dos errantes. De sua perspectiva, a Igreja é misericordiosa porque, seguindo o exemplo de Paulo na *Epístola a Tito* 3: 10-11, "não condena imediatamente" (*non statim*), mas só "depois da primeira e segunda correção". Noutras palavras, o herético recebe da Igreja a chance de se emendar. Recusando-se a abandonar o erro mesmo depois de advertido, a Igreja então o considera obstinado ou pertinaz e passa a centrar seu cuidado na salvação daqueles que poderiam ser por ele desviados da verdade. Em termos concretos, isso significa que a Igreja excomunga o herético e "posteriormente o entrega ao juízo secular para que seja excluído do mundo pela morte (*a mundo exterminandum per mortem*)". Por analogia, trata-se de cortar as "carnes pútridas" ou de afastar do redil a "ovelha sarnenta" (ST, IIª-IIᵃᵉ, q. 11, a. 3, resp.), mesma forma de raciocínio desenvolvida no artigo em que se examina "se é lícito matar os pecadores". Para Tomás, o todo se sobrepõe à parte, de modo que, caso ameace o todo, a parte deve ser extirpada: "se, portanto, algum homem se torna perigoso para a comunidade e ameaça corrompê-la por seu pecado, é louvável e salutar matá-lo para a preservação do bem comum" (ST, IIª-IIᵃᵉ, q. 64, a. 2, resp.). O perigo representado pela heresia fica explícito no *Comentário ao Livro das Sentenças*: a heresia é um "vício infeccioso" (IV Sent, d. 13, q. 2, a. 3, resp.).[5]

[5] Sobre a concepção de heresia como doença infecciosa, veja-se Moore (1976), que sustenta que a associação entre heresia e doença é um "modelo abrangente e sistemático", não apenas uma

No que se refere à compatibilidade entre o Cristianismo e a intolerância, a posição tomista se baseia numa interpretação da parábola do joio e do trigo presente na resposta à terceira objeção do artigo sobre a tolerância dos heréticos. A referida parábola pode muito bem ser lida com olhos tolerantistas,[6] dada a ordem nela presente para que o joio e o trigo não sejam separados até a colheita (figurativamente, até o Dia do Juízo), a fim de se evitar que, arrancando-se o joio, arranque-se também o trigo (cf. *Mateus* 13: 24-30). Tomás tem consciência dessa leitura, mas afirma que, "se os heréticos forem totalmente (*totaliter*) erradicados pela morte, isso, entretanto, não vai contra o mandamento do Senhor (*mandatum Domini*)" (ST, IIª-IIªᵉ, q. 11, a. 3, ad. 3). Como é possível que a condenação à morte não viole o mandamento divino de deixar o joio e o trigo crescerem até a colheita?

A explicação tomista remete à resposta a uma objeção presente no artigo sobre a coerção dos infiéis (cf. ST, IIª-IIªᵉ, q. 10, a. 8, ad. 1) na qual são citadas a *Carta a Vicente* e a *Réplica à Carta de Parmeniano* (c. 396-400), outro escrito de Agostinho pertencente à controvérsia donatista. No trecho que Tomás menciona (cf. *Réplica à Carta de Parmeniano*, III, 2, 13), contudo, Agostinho trata da relação entre cristãos no interior da Igreja e admite a possibilidade de punição, sob a forma de anátema (essa seria a pena correspondente à erradicação do joio), caso (i) tenha sido cometido um delito moral execrável, além de bem conhecido, e (ii) não haja risco de cisma. Resguardadas essas condições, diz Agostinho, a "severidade da disciplina não deve dormir". Valendo-se da ressalva agostiniana quanto à erradicação do joio, Tomás afirma que entregar os heréticos ao poder secular para que sejam mortos equivale a arrancar o joio sem ameaçar o trigo, razão pela qual o mandamento divino não é violado. Note-se aqui, contudo, uma dupla alteração na interpretação agostiniana da parábola: por um lado, o joio deixa de estar associado a uma falha moral de alguém no interior da Igreja e passa a representar a heresia de alguém que está fora da Igreja; por outro, a punição é majorada, passando de anátema à pena capital. No artigo sobre a licitude da condenação dos pecadores à morte, Tomás novamente recorre à ressalva agostiniana, aludindo ao mesmo trecho da *Réplica à Carta de Parmeniano*: "quando, porém, a morte dos maus não acarreta nenhum perigo para os bons, mas, ao contrário, assegura sua defesa e salvação, nesse caso é lícito matar os maus" (ST, IIª-IIªᵉ, q. 64, a. 2, ad. 1). Em última instância, portanto, Tomás defende que o Cristianismo é compatível não só com o uso da força como meio para a conversão, mas com a pena capital para os heréticos.

O legado desses dois santos é inconteste, ainda que, noutras passagens de seus escritos, possa haver elementos passíveis de ser interpretados como tolerantistas.[7] No início da Modernidade, no entanto, ao menos no que se refere ao debate sobre a tolerância, cujo cerne é a postura a adotar com heréticos e cismáticos, prevalece a posição de ambos favorável ao uso da força.

Bayle e Locke

"metáfora casual ou conveniente", e que esse modelo é constitutivo da concepção de heresia que prevalece a partir do século XII (p. 9-10).

[6] Sobre a parábola do joio e do trigo e o debate sobre a tolerância, em particular no início da Modernidade, veja-se Bainton (1932) e Prosperi (2021).

[7] A esse respeito, veja-se Svensson (2011) e Mansuy e Svensson (2014). Todavia, é preciso observar que os aspectos tolerantistas desses escritos envolvem a relação não com heréticos e cismáticos, mas com os judeus (p. ex. ST, IIª-IIªᵉ, q. 10, a. 11-12) ou com quem já faz parte da Igreja (p. ex. *Cartas*, 43.8.21, 87.2, 105.5.16, 141.5).

A defesa da tolerância no início da Modernidade foi realizada com base em diversos argumentos. Um deles diz respeito ao problema da compatibilidade entre Cristianismo e intolerância e, por clareza, pode ser chamado de argumento evangélico. Essa designação se explica porque o raciocínio se concentra em explorar o exemplo de Cristo. Já no começo da segunda metade do século XVI, o argumento se encontra, por exemplo, no *Tratado dos Heréticos* (1554), publicado por Sébastien Castellion (1515-1563) na polêmica desencadeada pela condenação de Michel Servet à fogueira em Genebra em outubro de 1553. Acusado de heresia, sua condenação foi justificada por Jean Calvino (1509-1564) na *Declaração para manter a verdadeira fé* (1554). Na carta-prefácio à obra, Castellion escreve:

> Ó Cristo, criador e Rei do mundo, vês tu essas coisas? Tornaste-te tão outro, tão cruel e contrário a ti mesmo (*tibi contrarius*)? Quando estavas sobre a terra, não havia nada mais doce (*mitius*), mais clemente (*clementius*), mais sofredor de injúrias (*iniurie patientius*); como um cordeiro perante seu tosquiador, não pronunciaste uma palavra [cf. *Isaías* 53: 7.]; recortado por golpes, cuspido, zombado, coroado de espinhos, crucificado entre os malfeitores, em grande ignomínia, oraste por eles, os que te faziam todas essas injúrias e afrontas [cf. *Mateus* 27: 27-31, *Lucas* 23: 33-34]. Tu agora mudaste? Peço-te, pelo muito santo nome de teu Pai, que tu ordenes que aqueles que não ouvem tuas ordens e mandamentos, assim como nossos mestres requerem, sejam sufocados em água e despedaçados por golpes até as entranhas e após isso cobertos de sal, golpeados pelas espadas, queimados em fogo brando e atormentados por toda sorte de suplícios, tão longamente quanto possível. Ó Cristo, ordenas e aprovas essas coisas? Aqueles que fazem esses sacrifícios são teus vicários nestes esfolamentos e desmembramentos? Tu te encontras, quando te chamamos, nesta cruel carnificina e comes carne humana? Se tu, Cristo, fazes essas coisas ou ordenas que sejam feitas, o que reservaste ao Diabo, para que ele faça? Tu fazes as mesmas coisas que faz Satã? (Castellion, 2014, p. 117-8, tradução levemente modificada).

Como se pode perceber, Castellion explicita a incompatibilidade entre o Cristianismo e a intolerância, valendo-se do exemplo de Cristo. Pode alguém que se entende como seguidor de Cristo fazer algo contrário ao que ele fez e ensinou? Em termos conceituais mais amplos, o que está em jogo no argumento evangélico é uma ressignificação do Cristianismo, noutras palavras, uma disputa sobre o que significa ser cristão. Cerca de um século mais tarde, essa mesma linha argumentativa é mobilizada nas duas principais obras tolerantistas modernas: o *Comentário Filosófico* (1686-87), de Bayle, e a *Carta sobre a Tolerância* (1689), de Locke. Ambas foram compostas quando Bayle e Locke estavam refugiados na Holanda (Bayle haveria de morrer sem voltar para sua terral natal) e acompanhavam tanto o recrudescimento da perseguição aos protestantes na França, cujo marco é a Revogação do Edito de Nantes por Luís XIV em outubro de 1685, quanto as conturbações na Inglaterra advindas da profissão de catolicismo por Jaime II, cuja ascensão ao trono se deu em fevereiro de 1685. Àquela altura, católicos e dissidentes protestantes eram perseguidos na Inglaterra, mas temia-se que Jaime II viesse a promover a imposição do Catolicismo. O contexto em que as duas obras foram escritas resulta em algumas inevitáveis referências a circunstâncias históricas específicas, mas a argumentação nelas presente se projeta muito além de qualquer particularismo. Esse é claramente o caso do argumento evangélico, como se pretende mostrar.

O *Comentário Filosófico* é composto por três partes, às quais se seguiu um *Suplemento* (1688), escrito por Bayle após as críticas provenientes de Pierre Jurieu (1637-1713). O titulo completo é revelador de sua estrutura: *Comentário filosófico sobre as palavras de Jesus Cristo, "Obriga-os a entrar", no qual se prova com várias razões demonstrativas que não há nada mais abominável do que fazer conversões pela coerção e no qual se refutam todos os sofismas dos convertedores pela coerção e a apologia que Santo Agostinho fez dessas perseguições*. As duas primeiras partes contêm argumentos tolerantistas e respostas a objeções à tolerância, ao passo que a terceira parte é constituída por uma refutação direta (citações e réplicas) de várias cartas de Agostinho pertencentes à controvérsia donatista. No "Discurso Preliminar" à obra, Bayle menciona a *Conformidade da conduta da Igreja da França para reconduzir os protestantes com a da Igreja da África para reconduzir os donatistas à Igreja Católica* (1685), publicação contendo a *Carta a Vicente* e a *Carta a Bonifácio* em tradução francesa, além de um prefácio laudatório a Luís XIV, que acabara de revogar o Edito de Nantes e, assim, restabelecer abertamente a perseguição aos protestantes na França. Bayle tinha plena consciência de que Agostinho era o grande referencial teórico dos intolerantes, não sendo casual, portanto, sua decisão de enfrentá-lo diretamente.

O mote da obra é o questionamento da interpretação literal de *Lucas* 14: 23. Bayle considera que interpretar o versículo literalmente não só fere os preceitos da luz natural, ou seja, os princípios basilares da ética, como também afronta o espírito do Evangelho. Esses são os dois argumentos iniciais por ele apresentados na primeira parte do *Comentário Filosófico*. O ponto de partida do argumento evangélico é que "uma interpretação literal das Escrituras completamente contrária ao espírito do Evangelho só pode ser falsa" (Bayle, 2014, p. 106). Os intolerantes, vale ressaltar, estão de acordo com essa proposição. A divergência reside em saber se o sentido literal de *obriga-os a entrar* contradiz o espírito do Evangelho. Bayle apresenta duas justificativas para demonstrar a contradição. A primeira consiste em salientar "a excelência do Evangelho acima da Lei de Moisés", talvez em alusão a *Romanos* 7: 4-6, e em afirmar que a referida excelência está no fato de o Evangelho espiritualizar o ser humano, o que implica tratá-lo como uma criatura racional cuja aceitação da verdade deve decorrer do esclarecimento e não do medo (Bayle, 2014, p. 107). A segunda justificativa é o apelo ao exemplo de Cristo. Bayle concentra a exposição da segunda justificativa num parágrafo repleto de citações e alusões ao Novo Testamento, cujas fontes, embora não indicadas, encontram-se aqui postas entre colchetes:

> Observo, em segundo lugar, que a principal característica de Jesus Cristo e a qualidade, por assim dizer, dominante de sua pessoa foi a humildade, a paciência e a mansidão. *Aprendei de mim*, dizia a seus discípulos, *que sou manso e humilde de coração* [*Mateus* 11: 29]. Ele foi comparado a um cordeiro conduzido ao matadouro sem se queixar [cf. *Atos* 8: 32, *Isaías* 53: 7]. Ele diz que bem-aventurados são os mansos, os pacíficos e os misericordiosos [cf. *Mateus* 5: 4-9]. Quando o injuriaram, não revidou e se remeteu àquele que julga justamente [cf. *1 Pedro* 2: 23]. Quer que bendigamos os que nos amaldiçoam, que oremos pelos que nos perseguem [cf. *Lucas* 6: 28]; e, longe de permitir a seus seguidores perseguir os infiéis, ele nem mesmo quer que oponham à perseguição outra coisa senão a fuga: *Quando vos perseguirem numa cidade*, diz ele, *fugi para outra* [*Mateus* 10: 23]. (...) Ele bem quer, noutra passagem, que protestem nas ruas contra os que não quiseram escutá-los, mas esse é todo o procedimento que lhes permite e, depois disso, ordena-lhes se retirar [cf.

> *Mateus* 10: 14-15].[8] Ele se compara a um pastor que caminha à frente das ovelhas: *e elas o seguem, pois conhecem a sua voz* [*João* 10: 4]. Note-se bem essas palavras: ele não diz que fustiga à sua frente o rebanho a golpes de vara, como quando se quer obrigá-lo a ir a algum lugar contra a própria inclinação, ele diz que se coloca à frente e que elas o seguem, pois o conhecem, o que assinala que lhes dá plena liberdade de segui-lo, se o conhecerem, e de se afastar, se vierem a desconhecê-lo, e que quer somente uma obediência voluntária, precedida e fundada pelo conhecimento. (...) Quando se vê abandonado pelas multidões, não arma as legiões de anjos que sempre estavam a seu dispor e não as envia à caça de seus desertores para obrigá-los a retornar [cf. *Mateus* 26: 53]. (...) Quando sobe ao céu, ordena a seus apóstolos converter as nações somente ensinando-as, doutrinando-as e batizando-as [cf. *Mateus* 28: 19-20]. Seus apóstolos seguiram o exemplo de sua mansidão e nos mandaram ser imitadores tanto deles quanto de seu mestre [cf. *1 Coríntios* 11: 1]. Seria preciso copiar quase todo o Novo Testamento, caso se quisesse empregar todas as provas que ele fornece da bondade, da doçura e da paciência, que constituem a característica essencial e distintiva do Evangelho (Bayle, 2014, p. 107-108).

Todas as afirmações de Bayle estão embasadas no Novo Testamento, o que confere autoridade à tese de que o caráter de Cristo é humilde, paciente, doce ou, numa palavra, manso. O versículo que abre o trecho, *Mateus* 11: 29: "sou manso e humilde de coração", contém a tese tal como expressa pelo próprio Cristo. Como se deve compreender a mansidão, no entanto? Para Bayle, a mansidão de Cristo se revela de duas maneiras, nenhuma das quais compatível com o uso da força. A primeira se encontra na forma como Cristo reage à violência. Ele sofreu agressões sem revidar e ensinou que os amaldiçoados e perseguidos devem bendizer e orar pelos que lhes fazem mal. Em caso de perseguição, continua Bayle, Cristo não prescreveu o revide, mas a fuga. A segunda maneira pela qual a mansidão se revela está na relação com aqueles que se negam a dar ouvidos à pregação, pois o máximo que Cristo admite é o protesto de bater as sandálias para delas remover o pó. Cristo deseja ser seguido de modo voluntário, por isso deve ser visto como um pastor que anda à frente do rebanho que o acompanha, como quem lhe abre caminho, e não atrás do rebanho, como quem obriga as ovelhas a avançar a golpes de vara. A recusa da força (metaforicamente, da vara) como meio para a conversão é atestada pela dispensa da prerrogativa de recorrer a legiões celestes e pela ordem proferida ao subir ao céu, donde a listagem de outros meios para conduzir à verdade aqueles que a desconhecem: o ensino, a exposição da doutrina e o batismo. Em suma, Bayle compreende a mansidão de Cristo centrando-se em sua natureza pacífica, mesmo quando ofendido e atacado, e na prescrição de meios não-coercitivos de conversão. Os apóstolos seguiram esse exemplo de mansidão que todos devem imitar e que exigiria reproduzir, complementa Bayle, quase todo o Novo Testamento, se dele fosse necessário fornecer a totalidade das provas. A interpretação literal do *obriga-os a entrar*, portanto, carece de fundamento, pois é incompatível com o exemplo de Cristo. Feita a exposição do argumento evangélico, o próprio Bayle o sintetiza:

> O sentido literal deste texto do Evangelho, *obriga-os a entrar*, é não somente contrário às luzes da religião natural, da lei primária e original da equidade, mas também ao espírito dominante e essencial do próprio Evangelho e de seu autor, pois nada pode ser mais oposto a esse espírito do que os calabouços, os

[8] O ato de bater as sandálias para tirar o pó é o protesto ao qual Bayle se refere, como também se vê em *Marcos* 6: 10-11.

> exílios, as pilhagens, as galeras, a insolência dos soldados, os suplícios e as torturas.
> Logo, esse sentido literal é falso (Bayle, 2014, p. 108).

A menção a calabouços, exílios, etc. é uma ilustração das formas que a força pode assumir e que efetivamente assumiu na França, especialmente no final do século XVII. A insolência dos soldados, por exemplo, remete aos abusos cometidos nas dragonadas, o alojamento forçado de membros do exército na casa de protestantes até que estes assinassem a conversão. Nenhuma dessas violências é justificável à luz do Evangelho, pois nada pode estar mais distante do exemplo de Cristo.

Na *Carta sobre a Tolerância*, o argumento evangélico possui o mesmo conteúdo, diferenciando-se apenas por variações de ênfase e por escolhas distintas quanto ao embasamento bíblico. Uma singularidade relevante é o fato de Locke não mencionar Agostinho, embora seja razoável supor que o tivesse como alvo. O trecho em que formula o argumento encontra-se logo na abertura da *Carta sobre a Tolerância* e também está embebido de referências às Escrituras:

> A característica da verdadeira religião é outra: ela surgiu não para a pompa exterior, não para a dominação eclesiástica e, em suma, não para a força, mas para instituir a vida com retidão e piedade. Antes de tudo, quem quiser militar (*velit militare*) na Igreja de Cristo deve declarar guerra aos próprios vícios, ao próprio orgulho e à própria luxúria; aliás, sem a santidade da vida, a castidade dos costumes, a bondade e a mansidão da alma, em vão alguém demandaria para si o nome de cristão. (...) Caso se deva crer no Evangelho e nos apóstolos, ninguém pode ser cristão sem a caridade e sem a fé operantes através do amor e não da força (*per amorem, non per vim*) [cf. *Gálatas* 5: 6]. Será que aqueles que, sob o pretexto da religião, atormentam, flagelam, espoliam e matam outros homens agem assim com ânimo amigo e benigno? (...) Se alguém, desejando veementemente a salvação de uma alma, quiser que ela, mesmo que ainda não convertida, expire em meio a torturas, ficarei muito espantado, e, acredito, também outros vão se espantar junto comigo, mas ninguém, em lugar algum, poderá acreditar que isso possa acontecer por amor, benevolência e caridade. (...) Se, como o Guia da nossa salvação [cf. *Hebreus* 2: 10], desejassem sinceramente a salvação das almas, marchariam sobre as pegadas dele e seguiriam o exemplo perfeito do Príncipe da Paz [cf. *Isaías* 9: 6], que enviou seus combatentes para subjugar os povos e reuni-los em sua Igreja não armados com o ferro, a espada e a força, mas munidos com o Evangelho, com a mensagem de paz, com a santidade dos costumes e do exemplo [cf. *Efésios* 6: 10-18]. Se os infiéis devessem ser convertidos com ajuda de armas e de força, se os cegos ou os obstinados devessem se retratar de seus erros diante de um soldado armado, seria mais apropriado fazê-lo com um exército de legiões celestes do que através de qualquer patrono da Igreja, por mais potente que o fosse, com sua tropa [cf. *Mateus* 26: 53] (Locke, 2019, p. 33-37).

Locke abre sua exposição do argumento evangélico posicionando-se acerca do critério para determinar qual seria a verdadeira religião. De sua perspectiva, é característica da verdadeira religião a capacidade de instruir para uma vida reta e piedosa, o que implica estar mais preocupada com a ética do que com crenças e cerimônias religiosas. Sendo assim, se alguém deseja promovê-la (metaforicamente, ser um militante de Cristo) deve antes de tudo batalhar contra os próprios vícios, buscando ter uma vida santa, costumes castos e uma alma boa e mansa. Mais do que discursos e certamente mais do que a força, o que propiciará conversões é a virtude. Numa alusão crucial a *Gálatas* 5: 6, Locke afirma que ninguém pode se julgar cristão, caso não demonstre uma caridade e uma fé que se

concretizem pelo amor, nunca pela força. Para Locke, como se pode perceber, há uma evidente disjunção entre amor e força, donde se pode inferir uma incompatibilidade entre o Cristianismo e a intolerância. É descabido imaginar que, agindo em nome da religião, alguém atormente, flagele, espolie e mate. Nesse mesmo sentido, ressalta Locke, é impossível acreditar que alguém que torture e mate, dizendo almejar a salvação das almas, de fato aja amorosa, benevolente e caridosamente. Conforme se lê no manuscrito *Tolerância A* (c. 1675), redigido cerca de dez anos antes da *Carta sobre a Tolerância*, o uso da força é indicativo do interesse dos clérigos em aumentar o próprio rebanho, o que gera a suspeita de que estejam menos interessados em alimentar as ovelhas do que em se beneficiar do velocino (Locke, 2007, p. 286). Se alguém realmente deseja a salvação das almas, deve seguir os passos de Cristo, cujos combatentes não estão munidos com o ferro, a espada e a força, mas com a paz, costumes santos e com o exemplo de virtude. A analogia militar que perpassa a exposição do argumento é um artifício para explicitar a recusa do uso da força: há que se lutar pela promoção da verdade, pressupõe Locke, mas a luta tem de ser travada unicamente com as armas adequadas. Caso se devesse usar a força, o próprio Cristo teria apelado às legiões celestes, mais potentes do que qualquer outra tropa, como revela a alusão a *Mateus* 26: 53, passagem também mobilizada por Bayle.[9]

Na *Carta sobre a Tolerância*, Locke é categórico ao afirmar, aludindo a *Gálatas* 5: 6, que sem a caridade e a fé operando exclusivamente pelo amor, jamais pela força, ninguém pode ser cristão. Apesar de não ser mencionado, soa bastante verossímil que Agostinho seja aqui o alvo, como dito há pouco. Para Locke, o uso da força funciona como uma espécie de critério negativo: se alguém é intolerante, não pode ser realmente cristão. Bayle não chegou a colocar a questão de maneira tão incisiva, mas seu raciocínio, que realça *Mateus* 11: 29, também busca provar a incompatibilidade entre o Cristianismo e a intolerância. Dados o exemplo e os ensinamentos de Cristo, se ser cristão é imitá-lo, como diz Bayle, ou caminhar sobre suas pegadas, como escreve Locke, o cristão deve necessariamente abster-se do uso da força como meio para a conversão.

No final do século XVII, quando Bayle e Locke redigem suas obras, a versão então predominante do Cristianismo era a intolerante. Dessa perspectiva, é possível dizer que o argumento evangélico representa uma forma de ressignificar o Cristianismo, em especial quando a concepção de Cristianismo de Bayle e Locke é comparada àquela legada por Agostinho e Tomás de Aquino. Em termos menos eufemísticos, o que se passa é uma disputa sobre o que significa ser cristão. Na defesa que empreendem da tolerância, não há uma crítica à religião enquanto tal, como se nutrissem subrepticiamente alguma forma de ateísmo. Pelo contrário, ambos almejam depurar o Cristianismo do que lhes parece uma distorção do exemplo de Cristo.

Voltaire

A estratégia tolerantista baseada na ressignificação do Cristianismo também está presente em Voltaire, que, no entanto, desenvolve ainda outra estratégia tolerantista relacionada à concepção do Cristianismo, como se verá adiante. Na segunda metade do século XVIII, as preocupações mais candentes dos protestantes na França diziam respeito ao direito sucessório e ao direito ao casamento, mas as

[9] Para uma análise mais detalhada do argumento evangélico na *Carta sobre a Tolerância* e sua relação com os demais argumentos utilizados por Locke, veja-se Loque (2022b).

restrições ao exercício religioso permaneciam em vigor. Do ponto de vista legal, desde a Revogação do Edito de Nantes, a situação dos protestantes franceses só conheceria um avanço com o Edito de Tolerância, em 1787, assinado por Luís XVI.

No que se refere ao argumento evangélico, sua principal formulação nas obras de Voltaire encontra-se no *Tratado sobre a Tolerância* (1763), notadamente no capítulo intitulado "se a intolerância foi ensinada por Jesus Cristo". Multifacetada, a obra foi composta como uma intervenção no caso Jean Calas, protestante morto no suplício da roda em março de 1762 sob a acusação de ter assassinado um de seus filhos por este supostamente planejar se converter ao catolicismo. Para Voltaire, a acusação era infundada e decorreu do fanatismo dos católicos de Toulouse, cidade em que morava a família Calas. Quando tem notícia do episódio, Calas já havia passado pelo suplício, mas o julgamento poderia ser revisto pelo Conselho do Rei, o que abria a possibilidade de uma reabilitação póstuma de Jean Calas e de uma indenização à esposa e aos filhos, o que acabou acontecendo. A formulação do argumento evangélico por Voltaire segue o mesmo padrão do de Bayle e Locke: centra-se no exemplo de Cristo e mobiliza passagens neotestamentárias para corroborar a recusa do uso da força. Contudo, antes de formular expressamente o argumento, Voltaire discute alguns versículos interpretados de maneira favorável à coerção.

A lista desses versículos é curta, como o próprio Voltaire assinala. Segundo sua exposição, eles não passam de cinco ou seis. Os primeiros se encontram na parábola do banquete nas versões de Mateus e Lucas. Na versão de Mateus, Voltaire destaca a expulsão do convidado que comparece ao banquete trajando uma veste inadequada (cf. *Mateus* 20: 13), mas observa que a parábola se refere ao Reino dos Céus, não autorizando, portanto, o uso da força por parte dos homens. Outra peculiaridade da versão de Mateus é o assassinato de parte dos servos enviados para fazer o convite para o banquete, o que permite a Voltaire observar que o convite representa a pregação, ao passo que o assassinato indica a perseguição que os pregadores da verdade haveriam de sofrer. Na versão de Lucas, o versículo central é o que contém a fórmula *compelle intrare*. Voltaire não vê nessa versão uma parábola simbolizando o Reino dos Céus, pois isso não é afirmado explicitamente como em *Mateus* 20: 1, mas rejeita de toda forma que possa ser lida como favorável à coerção. Na versão de Lucas, um único servo é enviado para fazer convites ao banquete, detalhe em que Voltaire se baseia para dizer que o servo não conseguiria obrigar ninguém. A expressão *obriga-os a entrar*, assim, nada pode significar exceto "roga, suplica, insiste, esforça-te ao máximo" (Voltaire, 2023, p. 68). Reiterando sua crítica à interpretação literal, Voltaire destaca *Lucas* 14: 26. Versículo presente na passagem imediatamente posterior à parábola do banquete, nele Jesus fala que ninguém pode ser seu discípulo se não odiar pai e mãe, mulher, filhos, irmãos, irmãs e a própria vida. Quem proporia uma interpretação literal dessa passagem? Os demais versículos passíveis de fundamentar o uso da força são ainda menos probantes. De *Mateus* 18: 17, no qual se fala em tratar como gentio ou publicano quem recusa a correção fraternal, o que se pode extrair quanto à coerção? O que dizer do episódio em que Cristo amaldiçoa e seca uma figueira, como relatado em *Mateus* 21: 19 e *Marcos* 11: 14? Por Cristo ter secado uma figueira quando não era a estação do fruto, deve-se chegar a uma conclusão autorizando o uso da força nos assuntos religiosos? Por fim, Voltaire menciona a expulsão dos vendilhões do tempo em *João* 2: 13-25 e a repreensão da legião de demônios enviados para o corpo de dois mil porcos em *Marcos* 5: 1-14, dois casos, pensa ele, que se resumem a uma questão de justiça. Uma interpretação que

sustente o uso da força com base em quaisquer desses versículos não passa, conclui Voltaire, de um abuso. Sua avaliação global é que "o espírito de intolerância deve estar apoiado em razões muito más, já que por toda parte busca os menores pretextos" (Voltaire, 2023, p. 69).

Descartadas as poucas passagens dos Evangelhos que supostamente fundamentam o uso da força pelo exemplo e pelos ensinamentos de Cristo, Voltaire apresenta sua formulação do argumento evangélico:

> Praticamente o restante das palavras e ações de Jesus Cristo prega a doçura, a paciência, a indulgência. É o pai de família que acolhe o filho pródigo [cf. *Lucas* 15: 11-32]; é o operário que vem na última hora e que é pago como os demais [cf. *Mateus* 20: 1-16]; é o samaritano caridoso [cf. *Lucas* 10: 29-37]; o próprio Jesus justifica seus discípulos por não jejuarem [cf. *Mateus* 9: 15]; perdoa a pecadora [cf. *Lucas* 7: 48]; contenta-se em recomendar fidelidade à mulher adúltera [cf. *João* 8: 11]; condescende inclusive à inocente alegria dos convivas das bodas de Caná que, estando já afogueados de vinho, pedem ainda mais: consente em fazer um milagre em favor deles, transformando água em vinho [cf. *João* 2: 9].
>
> Não se enfurece sequer contra Judas, que deve traí-lo [cf. *João* 13: 27]; ordena a Pedro jamais servir-se da espada [cf. *Mateus* 26: 52, *João* 18: 11]; repreende os filhos de Zebedeu que, a exemplo de Elias, queriam fazer descer o fogo do céu sobre uma cidade que não quisera acolhê-lo [cf. *Lucas* 9: 55] (Voltaire, 2023, p. 69-70).

A natureza de Cristo é definida como doce, paciente e indulgente, noções também empregadas por Bayle e Locke. Voltaire corrobora sua compreensão do exemplo de Cristo com versículos variados, todos dos Evangelhos. Quanto à recusa do uso da força, dois são os mais importantes. O primeiro corresponde à passagem em que Cristo, no momento de sua prisão, ordena a Pedro embainhar a espada, depois de este ter ferido um soldado na orelha. O relato encontra-se em *João* 18: 11 e *Mateus* 26: 52. No versículo imediatamente seguinte, *Mateus* 26: 53, está a menção de Cristo às legiões celestes a que, se desejasse, poderia recorrer, passagem que Bayle e Locke utilizam em suas respectivas formulações do argumento, como visto acima. O outro versículo mais relevante para Voltaire corresponde a uma nova ordem de Cristo, agora a Tiago e João, para que não façam descer o fogo do céu que puniria os samaritanos que lhe negaram acolhida no caminho para Jerusalém, conforme se lê em *Lucas*: 9: 55. Em ambos os casos, é explícita a rejeição da força por Cristo. Numa frase lapidar que arremata o capítulo contendo o argumento evangélico, Voltaire se dirige provocativamente aos cristãos: "se quereis vos assemelhar a Jesus Cristo, sede mártires e não carrascos" (Voltaire, 2023, p. 72).

O argumento evangélico, porém, não é a única – nem a mais importante – estratégia tolerantista relativa à concepção do Cristianismo presente em Voltaire. Noutras obras, algumas contemporâneas do *Tratado sobre a Tolerância*, seu entendimento do Cristo desloca-se de sua compreensão do Cristianismo. Voltaire continua a ver em Cristo um exemplo de doçura, paciência e indulgência, mas não considera que, enquanto religião histórica, o Cristianismo lhe seja condizente.[10] Pelo contrário, Voltaire concebe-o como estando irredimivelmente impregnado de fanatismo, superstição e intolerância. Um sinal disso é a deturpação do preceito

[10] Para um panorama da apropriação da figura de Cristo, veja-se Menezes (2018), que afirma que, segundo Voltaire, "o personagem real foi absorvido pela representação teológica, da qual ele passou a ser indissociável" (p. 374).

basilar de Cristo, o amor ao próximo, como se lê no *Catecismo do Homem Honesto* (1763): "se Jesus falou dessa lei tão antiga quanto o mundo (...) *ama teu próximo como a ti mesmo*, a lei dos cristãos foi *detesta o teu próximo como a ti mesmo*" (Voltaire, 2011, p. 295-296, itálicos adicionados). Dessa perspectiva, a tolerância jamais poderia ser alcançada no interior do Cristianismo, por assim dizer, motivo pelo qual a segunda estratégia tolerantista envolve um empenho para superá-lo. Como se pode perceber, as duas estratégias divergem bastante: na primeira, cujo cerne é o argumento evangélico, pretende-se uma depuração do Cristianismo (sendo bem compreendido, pressupõe-se, ele fomentará a tolerância); na segunda, apesar do exemplo de Cristo, assume-se que é impossível desvencilhar o Cristianismo da intolerância, donde a necessidade de que seja superado. Essa segunda estratégia tolerantista é propriamente voltairiana, na medida em que não se encontra em Bayle e Locke. Ela corresponde à concepção que Voltaire de fato possui do Cristianismo. Se o argumento evangélico é mobilizado em certas obras, como no *Tratado sobre a Tolerância*, isso se explica por razões táticas, como o auditório ao qual se dirige. Em carta ao pastor Élie Bertrand (1713-1797) datada de 26 de dezembro de 1763, Voltaire esclarece sua concepção sobre Cristo e o Cristianismo:

> Acreditais, meu caro amigo, que é da própria essência do cristianismo que é preciso extrair todas as provas da necessidade da tolerância. Contudo, é com base nos preceitos e interesses dessa religião que os caridosos perseguidores fundam seus direitos cruéis. Jesus Cristo me parece, como a vós, doce e tolerante, mas seus seguidores foram em todos os tempos inumanos e bárbaros. O partido mais forte sempre atormentou o mais fraco em nome de Jesus Cristo e para a glória de Deus (Voltaire, 1973, p. 117-118 = D11580).

Segundo Voltaire, havia originalmente uma religião comum constituída pela crença num Deus único que premia as boas ações e pune as más e que nada espera dos seres humanos senão que ajam com justiça. Chamada de religião natural ou teísmo, Voltaire concebe-a na *Profissão de Fé dos Teístas* (1768) como o nascedouro de todas as demais religiões, vistas como "águas corrompidas que se dividem em canais em terrenos pantanosos", mas cuja "fonte é pura" (Voltaire, 2021b, p. 187). Essa religião "tão antiga quanto o mundo" tinha como característica, "nos primórdios", um culto não "infectado por dogmas supersticiosos" ao Deus único e remunerador (Voltaire, 2021b, p. 169-170). A degeneração se explica pelas disputas teológicas. Discussões especulativas e abstrusas comprometeram a centralidade da ética ao mesmo tempo em que geraram divisões e conflitos: "a adoração de um Deus que pune e recompensa reúne todos os homens", afirma Voltaire em *Deus e os Homens* (1769), mas "a detestável e desprezível teologia filosofante os divide" (Voltaire, 2000, p. 177-178). Dessas divisões e conflitos, desdobramento das crenças sobrepostas à religião natural, a consequência mais evidente é a perseguição religiosa, como se lê no *Catecismo do Homem Honesto*: "por que sufocar a simples verdade em um amontoado de indignas mentiras? Por que sustentar essas mentiras pelo ferro e pelas chamas?" (Voltaire, 2011, p. 299).

Entre as religiões históricas, todas resultantes da degeneração da religião natural, o principal alvo de Voltaire é a cristã (sua simpatiza recai apenas sobre a chinesa). Em suas obras, a virulência contra o Cristianismo possui graus variados, mas raramente é tão alta como no *Sermão dos Cinquenta* (1749), libelo cujo objetivo é analisar "sob o duplo aspecto de perversidade e de falsidade (...) os livros dos hebreus e daqueles que os sucederam" (Voltaire, 2021a, p. 58). Segundo

Voltaire, gerações recentes conseguiram se desfazer de alguns erros e superstições, mas não levaram a cabo a empreitada. Elas "deixaram a obra incompleta", razão pela qual "já é tempo de concluí-la" (Voltaire, 2021a, p. 73). Como dito há pouco, não mais se trata de ressignificar o Cristianismo, mas de superá-lo, ou seja, de restaurar a religião natural. Para restaurá-la, pensa Voltaire, deve-se expor o que a Bíblia tem de perverso e falso com vistas a desacreditar todos os dogmas acrescentados àqueles simples e puros que outrora a humanidade conheceu. Só assim, restaurando-a, seria também possível restabelecer a irmandade entre todos os seres humanos. A conclusão do *Sermão dos Cinquenta* não deixa dúvida a esse respeito:

> Mas, quando souberem que a seita cristã não é, de fato, senão a perversão da religião natural; quando a razão, livre de seus ferros, ensinar ao povo que existe um único Deus; que esse Deus é o pai comum de todos os homens, que são irmãos; que esses irmãos devem ser, uns para com os outros, bons e justos; que devem exercer todas as virtudes; que Deus, sendo bom e justo, deve recompensar essas virtudes e punir os crimes: certamente então, irmãos, os homens se tornarão pessoas melhores, sendo menos supersticiosos (Voltaire, 2021a, p. 73).

Nesse mesmo sentido, agora no *Exame Importante de Milord Bolingbroke ou o Túmulo do Fanatismo* (1767), Voltaire escreve:

> Concluo que todo homem sensato, todo homem de bem, deve ter horror à seita cristã. *O grande nome de teísta, que não se reverencia o suficiente*, é o único nome que se deve aceitar. O único Evangelho que se deve ler é o grande livro da natureza, escrito pela mão de Deus e marcado com sua chancela. A única religião que se deve professar é a de *adorar a Deus e ser um homem honesto*. É tão impossível que essa religião pura e eterna produza o mal quanto era impossível que o fanatismo cristão não o fizesse (Voltaire, 2006, p. 157).

A estratégia tolerantista voltairiana, portanto, não contesta interpretações da Escritura, mas seu valor enquanto guia dos seres humanos. Nas palavras de Bessire (1999, p. 72), Voltaire "inverte a perspectiva fundamentalmente cristã de Bayle e Locke ao fazer sua crítica dirigir-se menos às interpretações do que à própria Bíblia".[11] Ao contrário de Bayle e Locke, Voltaire não considera possível haver uma versão do Cristianismo capaz de orientar a conduta humana para a tolerância. Nem por isso, entretanto, ele cai no ateísmo. Seu intuito é ocupar uma posição intermediária, conforme se lê na *História de Jenni ou o ateu e o sábio* (1775): "o ateísmo e o fanatismo são os dois pólos de um universo de confusão e de horror. A pequena zona da virtude está entre esses dois pólos; marchai a passo firme por esse caminho; acreditai num Deus bom, e sede bons" (Voltaire, 2005, p. 676).

Não nutrindo qualquer expectativa de que o Cristianismo possa promover a tolerância, Voltaire considera, em síntese, que ela será o fruto a ser colhido pela eliminação das divisões e dos conflitos teológicos e pelo consequente restabelecimento da irmandade entre os seres humanos, donde o empenho para restaurar a religião natural. Do Cristianismo, independentemente da concepção que dele se possua, esse fruto não pode vir. Na *Profissão de Fé dos Teístas*, logo depois de se perguntar se alguma vez "um teísta quis forçar algum homem de outra

[11] Essa leitura é um ponto amplamente aceito entre os estudiosos. Veja-se, por exemplo, Cassirer (1992, p. 189-190), Pomeau (1995, p. 315) e Charles (2012, p. 34-35).

religião a abraçar o teísmo, por mais divino que seja", Voltaire provoca: por acaso algum teísta "já levantou a mão contra um único de seus insensatos adversários? Mais uma vez, comparai e julgai" (Voltaire, 2021b, p. 181-182).

Considerações Finais

No início da Modernidade, entre os diversos argumentos em prol da tolerância, um deles está intrinsecamente relacionado à compreensão do Cristianismo. Trata-se do argumento evangélico. Formulado Bayle e Locke, entre outros autores, o núcleo do raciocínio consiste em apelar para o exemplo de Cristo: se ser cristão é seguir seu exemplo; se seu exemplo é de recusa do uso da força; logo, ser cristão implica recusar o uso da força. Em termos conceituais mais abstratos, o raciocínio lida com o problema da compatibilidade entre o Cristianismo e a intolerância e demonstra que o Cristianismo é incompatível com a intolerância. A base da demonstração é essencialmente bíblica, pois envolve a mobilização de passagens, sobretudo neotestamentárias, a fim de corroborar um entendimento da mansidão e do amor que se revela antagônico à coerção religiosa. Entre as passagens mobilizadas, destacam-se *Mateus* 11: 29 e *Gálatas* 5: 6. Muito importante também é *Mateus* 26: 52. Bayle e Locke têm plena consciência da magnitude da luta que travam. Eles sabem que estão enfrentando o legado de Agostinho e Tomás de Aquino, cujos escritos acerca da intolerância, cada um a seu modo, buscaram mostrar que o Cristianismo e a intolerância são compatíveis. No caso de Tomás de Aquino, como se viu, essa fundamentação chegou à defesa da proposição da pena capital.

A estratégia tolerantista constituída pelo argumento evangélico reconhece o valor do Cristianismo como guia da vida humana e em momento algum o contesta enquanto religião revelada. Nessa estratégia tolerantista, a Escritura nunca é posta em xeque. O embate conceitual se limita às interpretações que dela podem ser feitas. Aos olhos de Bayle e Locke, no *Comentário Filosófico* e na *Carta sobre a Tolerância*, a concepção intolerante do Cristianismo contradiz a sua verdadeira natureza. O debate tolerantista ganha aqui, portanto, contornos teológicos, pois se vincula ao entendimento do que significa ser cristão. Dado haver uma disputa sobre o Cristianismo, Bayle e Locke almejam fazer prevalecer a concepção tolerante, moldando a religião cristã a partir do que lhes parece ser a face mansa e amorosa de Cristo. Num panorama temporal mais amplo, a julgar pela influência do legado agostiniano e tomista, isso equivale a ressignificar o Cristianismo.

Em Voltaire, notadamente no *Tratado sobre a Tolerância*, essa estratégia também está presente. Em seus escritos, porém, como o *Sermão dos Cinqueta* e o *Catecismo do Homem Honesto*, entre outros, uma segunda estratégia tolerantista se destaca. Na comparação com Bayle e Locke, ela pode ser tida como propriamente voltairiana. Essa segunda estratégia já não mais considera possível uma ressignificação do Cristianismo, visto como irremediavelmente entranhado pela superstição, pelo fanatismo e pela intolerância. Por conseguinte, sendo impossível depurá-lo, o caminho para a tolerância exige sua superação. Voltaire reconhece o bom exemplo de Cristo, apenas não imagina que os cristãos, repletos de dogmas que corrompem os princípios da religião natural, sejam capazes de segui-lo. Para Voltaire, a tarefa que então se coloca é superar a religião cristã, ou seja, restaurar o teísmo originário partilhado por todos os povos. De sua perspectiva, somente com a religião natural terão fim as divisões e conflitos decorrentes das disputas sobre crenças religiosas e, consequentemente, também terá fim a coerção religiosa.

A recusa do ateísmo é um ponto comum entre as duas estratégias. Esse é claramente o caso no argumento evangélico, mas pode-se dizer o mesmo acerca da visão de Voltaire relativa à religião natural, pois o teísmo implica a existência de um Deus único e universal. A descrença no Deus cristão não acarreta o descrédito em toda e qualquer divindade. A disputa sobre o Cristianismo, portanto, não extrapola o campo demarcado pela crença na existência de Deus. Noutros autores do período, como o Barão de Holbach (1723-1789), já não será esse o caso. Em suma, comparando-se Bayle e Locke a Voltaire, a disputa sobre o Cristianismo se incrementa: se a estratégia tolerantista representada pelo argumento evangélico pode ser vista como uma crítica interna, a estratégia tolerantista tipicamente voltairiana consiste numa crítica externa ao Cristianismo, mesmo não avançando para o ateísmo. Nas duas estratégias, pretende-se abolir o uso da força em assuntos religiosos. A diferença fundamental entre elas reside na expectativa que se pode ter acerca da religião cristã.[12]

Referências bibliográficas:

Agostinho. *Œuvres Complètes de Saint Augustin.* Traduites en français et annotées par MM. Péronne, Vincent, Écalle et Barreau. Paris: Librairie de Louis Vivès, 1873, t. IV, lettres I à CV; 1870, t. V, lettres CVI à CLXXXIX; 1873, t. VI, lettres CXC à CCLV.

_____ *A Simpliciano. Réplica à Carta de Parmeniano*. Tradução e notas: A. Belmonte. São Paulo: Vozes, 2019. (Coleção Patrística, v. 41)

_____ *Toute le opere*. Disponível em: https://www.augustinus.it/ Acesso: 18 a 30 maio 2026.

Bainton, Robert H. The Parable of the Tares as the Proof Text for Religious Liberty to the End of the Sixteenth Century. *Church History*, v. 1, n. 2, p. 67-89, 1932.

Bayle, Pierre. *De la tolérance – Commentaire Philosophique*. Edition: J.-M. Gros. Paris: Honoré Champion, 2014.

Bessire, François. La Bible dans le *Traité de la Tolérance*. In: Brouard-Arends, I. (Ed.) *Lectures de Voltaire*: le *Traité de la Tolérance*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 1999. p. 71-83

Brown, Peter. *Santo Agostinho*. Tradução: V. Ribeiro. 5ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2008. [1ª ed. 1967].

Cassirer, Ernest. *A Filosofia do Iluminismo*. Tradução: A. Cabral. Campinas: Ediotra da Unicamp, 1992.

Castellion, Sébastien. Martin Bellie, ao muito ilustre príncipe e senhor, monsenhor Cristofle, duque de Wirtemberg. Tradução: Leandro Thomas de Almeida. In: Almeida, Leandro T. *É necessário queimar os hereges*: Sébastion Castellion e a liberdade de opinião na época da Reforma Protestante. São Paulo: Fonte Editorial, 2014. p. 103-118

[12] O presente trabalho mantém o tom expositivo das palestras que lhe deram origem. Com algumas variações, as palestras foram proferidas em maio e agosto de 2025 no "I Simpósio A Invenção do Moderno", na Universidade Estadual do Piauí, *campus* de Parnaíba, e no "XII Encontro Nacional do GT Filosofia e Direito da ANPOF & X Simpósio Internacional de Filosofia da Dignidade Humana", na Universidade Federal de Minas Gerais. Sou muito grato à organização e aos participantes dos dois eventos pela oportunidade de discutir o problema da compatibilidade entre o Cristianismo e a intolerância. Pela leitura e comentários, sou muito grato ainda aos amigos Hélio Dias e Thiago Borges.

Charles, Sébastien. Voltaire pensador da tolerância: do combate ao fanatismo à luta contra o ateísmo. Tradução: R. Brandão. *Dois Pontos*, v. 9, n. 3, p. 29-44, 2012.

Goldie, Mark. The theory of Religious Intolerance in Restoration England In: Grell, O. P., Israel, J. I., Tyache, N. (Ed.) *From Persecution to Toleration*: The Glorious Revolution and Religion in England. Oxford: Clarendon University Press, 1991. pp. 331-368

Locke, John. *Ensaios Políticos.* Tradução: E. Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____ *Carta sobre a Tolerância*. Tradução: F. Fortes e W. F. Lima. Organização, revisão técnica, introdução e comentário: F. F. Loque. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

Loque, Flavio F. (Org.) *Quatro textos sobre a intolerância*: a perseguição religiosa no início da Modernidade. Tradução, introdução e notas: F. F. Loque. São Paulo: Scientiae Studia, 2022a.

_____ *John Locke and the Grounds for Toleration*. Cham: Springer, 2022b.

_____ Agostinho e a fundamentação bíblica da intolerância: uma análise do epistolário relativo à controvérsia donatista. *Horizonte*, v. 20, n. 63, p. e206315, 2022c.

Malvaux. *L'Accord de la religion et de l'humanité sur intolérance*. [s.l.]: [s.n.] 1762.

Mansuy, Daniel, Svensson, Manfred. Tolerance In: Pollmann, K. (Ed.). *The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine*. Oxford: Oxford University Press, 2014. p. 1815-1818.

Marshall, John. *John Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture.* Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Menezes, Edmilson. Aspectos da recepção histórica do Cristo na filosofia ilustrada. In: Silva, S., Primo, M. Beker, E. (Ed.) *Moral, Ciência e História no Pensamento Moderno*. São Cristóvão: Editora UFS, 2018. p. 363-380

Moore, Robert I. Heresy as disease. In: Lourdaux, W., Verhelst, D. *The Concept of Heresy in the Middle Ages (11th-13th c.)*. Leuven: Leuven University Press, 1976. p. 1-11.

Negroni, Barbara de. *Intolérances. Catholiques et protestants en France, 1560-1787*. Paris: Fayard, 2014 [1996].

Pomeau, René. *La Religion de Voltaire*. Paris: Librairie A.-G. Nizet, 1995.

Prosperi, Adriano. In grano e la zizzania: l'eresia nella cittadella Cristiana. In: Prosperi, A. *Eresie*. Macerata: Quodlibet, 2021. p. 55-85 [Publicação original: Bori, P. C. (Ed.) *L'intolleranza: uguali e diversi nella storia*. Bologna: Il Mulino, 1986.]

Stenger, Gerhardt. L'Intolérance Catholique, 1750-1770. In: Renwick, J. (Ed.). *Voltaire*: la tolérance et la justice. Louvain: Éditions Peeters, 2011. p. 99-117.

Stroumsa, Gedaliahu G. Le radicalisme religieux du premier christianisme: contexte et implication. In: Patlagean, E., Le Boulluec, A. (Ed.) *Les retours aux Écritures*: fondamentalismes présents et passés. Louvain, Paris: Peeters, 1993. p. 357-382

Svensson, Manfred. A defensible conception of tolerance in Aquinas? *The Thomist*, n. 75, p. 291-308, 2011.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica.* Tradução: A. Vannucchi *at al.* São Paulo: Loyola, 2001. 9v.

_____ *Projet Docteur Angélique*: Les œuvres de Saint Thomas d'Aquin. Disponível em: http://docteurangelique.free.fr/saint_thomas_d_aquin.html Acesso em: 18 a 30 maio 2026.

VOLTAIRE. *Les Œuvres Complètes de Voltaire*. Oxford: Voltaire Foundation, 1973. t. XXVII [Lettres D11440-D11970]

_____ *Deus e os Homens*. Tradução: E. Brandão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____ História de Jenni ou o ateu e o sábio. In: VOLTAIRE. *Contos e novelas*. Tradução: M. Quintana. São Paulo: Globo, 2005. p. 625-678.

_____ *Túmulo do Fanatismo*. Tradução: C. Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____ Catecismo do homem honesto. In: SCHÖPKE, Regina, BALADI, Mauro (Ed.) *Filosofia Clandestina*. Tradução R. Schöpke e M. Baladi. São Paulo: Martins Fontes, 2011. v. 2. p. 271-307.

_____ Sermão dos Cinquenta. In: VOLTAIRE. *Discursos e Conselhos*. Tradução: M. Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2021a. p. 57-73.

_____ Profissão de Fé dos Teístas. In: VOLTAIRE. *Discursos e Conselhos*. Tradução: M. Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2021b. p. p. 169-189.

_____ *Tratado sobre a Tolerância*. Tradução: P. Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2023.

WALSHAM, Alexandra. *Charitable Hatred*: Tolerance and Intolerance in England, 1500-1700. Manchester: Manchester University Press, 2006.

Recebido em: 08/2026
Aprovado em: 10/2026