



Qual a contribuição do cristianismo para o surgimento da tolerância religiosa?

Gabriel Afonso Campos¹

Resumo: O texto trata do papel desempenhado pelo Cristianismo para o surgimento da noção de tolerância religiosa na Modernidade. Em um primeiro momento, serão resgatados alguns elementos doutrinários cristãos que tornaram possível o desenvolvimento dos conceitos modernos de tolerância. Em seguida, será explorado o contexto histórico das guerras religiosas que tornou o princípio da tolerância politicamente operante. Por fim, será recuperada a religiosidade subjetiva dos primeiros defensores da tolerância. Confirma-se o argumento de que há elementos religiosos essenciais para o surgimento da Modernidade e o de que o fluxo da história é dialético, de modo que é possível afirmar que o despontar de sociedade tolerantes e plurais emergiu de sociedades até então cristãs.

Palavras chave: Cristianismo. Modernidade. Tolerância. Liberdade religiosa. Locke. Voltaire.

INTRODUÇÃO

Segundo o *Painel de Dados da Ouvidoria Nacional de Direitos Humanos*, em 2024, foram relatadas 3.853 violações à liberdade de religião ou de crença, um aumento de mais de 80% em relação ao ano de 2023, quando feitos 2.128 registros². A constatação de casos concretos relacionados à intolerância é acompanhada por discursos favoráveis à repressão de manifestações religiosas minoritárias. Nada obstante, o fenômeno religioso parece ser algo intrínseco à natureza humana, manifestando-se em todas as sociedades de todas as épocas³. Por outro lado, a também crescente afirmação das liberdades individuais - incluída aí a liberdade de crença - faz com que esse fenômeno se torne cada vez mais plural e com que a coexistência dos diversos cultos se torne um desafio de primeira ordem.

1 Doutor em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais (2025), Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-9699-4411>. E-mail: gabriel-afonso@ufmg.br.

2 Esses dados podem ser consultados em <https://www.gov.br/mdh/pt-br/ondh/painel-de-dados>

3 Nenhuma delas escapou desse fato universal. Estando presente em todo o tempo e em todos os lugares, a religião deve ser compreendida como uma manifestação histórica de uma estrutura antropológica profunda que continua a operar a despeito da finitude das religiões consideradas separadamente umas das outras. Por existir desde sempre, o religioso não é algo simplesmente imposto pela coação, mas é instituído, eleito pelos humanos (GAUCHET, 2005, p. 31-32).

Na superação de um dos maiores desafios da atualidade, a História é *magistra vitae*. Nesse sentido, o processo de concretização da tolerância religiosa, na Europa, a partir do século XVI, pode servir de norte para a resolução dos conflitos que surgem hoje entre as diversas crenças. Assim, pretendo, neste artigo, destacar o papel do próprio Cristianismo na afirmação da liberdade de crença. Sua relação com a tolerância pode ser percebida a partir de três ângulos: em seu substrato doutrinal; nas reivindicações políticas de autores como Locke e Voltaire, no contexto de guerras religiosas; e, enfim, na formação pessoal dos primeiros defensores da tolerância.

1 A DOCTRINA CRISTÃ E A TOLERÂNCIA RELIGIOSA

A despeito de contestado por heresiarcas e por reformadores, o dogma das duas naturezas de Cristo é um dos elementos centrais tanto da doutrina católica quanto de algumas Igrejas protestantes. No *Símbolo pseudo-atanasiano*, essa verdade de fé é exposta rigorosamente. Diz o texto:

é, portanto, reta fé que creiamos e professemos que nosso Senhor Jesus Cristo, o Filho de Deus, é tanto Deus como igualmente homem; [...] perfeito Deus, perfeito homem, subsistente de alma dotada de razão e carne humana; igual ao Pai segundo a divindade, inferior ao Pai segundo a humanidade; ele, apesar de ser Deus e homem, contudo não é dois mas um só Cristo; um só, porém não pela transformação da divindade em carne, mas pela assunção da humanidade em Deus; absolutamente um só, não por confusão da substância, mas pela unidade da pessoa (DENZINGER, 2006, p. 41-42).

Segundo Gauchet (2005, p. 76-78), a crença nas duas naturezas de Cristo e na irreducibilidade de uma a outra foi essencial para o surgimento de uma Modernidade secularizada, pois instituiu uma cisão - permanente, metafísica, essencial - entre mundo visível e mundo invisível, cisão que possibilitou, a longuíssimo prazo, a abolição do fundamento religioso da sociedade. De modo geral, o comprometimento dos sujeitos com uma lei religiosa externa a eles tende a diminuir à medida que o elemento divino se unifica e transcende a realidade material. A lógica segundo a qual um único Deus cria o mundo e é absolutamente transcendente em relação a ele faz do homem um ser de inteligência. Afinal, uma vez que não há mais acesso direto e físico à divindade, que se comunica diretamente a cada um dos sujeitos por meio de sua consciência, a inteligência individual autonomiza-se em relação à divina, o sujeito se torna uma criatura com suas faculdades mais ou menos capazes de compreender a criação por si só. O mundo, desencantado, se torna objetivo e regido por leis definitivas postas por Deus no momento da criação. O fim da união entre Deus e mundo, isto é, a crença em sua transcendência, possibilita a autonomização da razão humana. A partir daí, da separação entre Deus e homem, da afirmação da grandeza absoluta de Deus, é que será possível uma compreensão do mundo independente da divindade.

O dogma das duas naturezas de Cristo fez com que o Cristianismo se tornasse uma “religião de saída da religião”, isto é, de nascimento do mundo moderno. Isso porque o deslocamento de Deus para fora mundo – ao contrário de outras religiões antigas que não concebiam suas divindades como sobrenaturais, mas confundindo-se com elementos naturais como os astros, os fenômenos atmosféricos, as mudanças de estação e o ciclo de vida das plantas e animais – exigiu do cristão um desprendimento da realidade visível e um situar-se no seio de sua própria interioridade, âmbito no qual sua fé será exercida e seus atos, conhecidos pelo Criador. Exigiu, em outras palavras, um ato de fé, isto é, uma conversão, uma disposição da vontade em aceitar os mandamentos divinos, o que posiciona o comércio da humanidade com Deus na interioridade, potencialmente livre de coerção e relação com o mundo material (GAUCHET, 2005, p. 186-189).

A afirmação da absoluta transcendência de Deus, sua compreensão como “absolutamente outro”, é resultado do fato de não haver estranheza entre a fé cristã e um elemento racionalizador. Para Ratzinger (2023, p. 75-77), surgido em um ambiente mediterrâneo saturado de divindades, o Cristianismo optou por conciliar-se com a Filosofia dos gregos, “optando pelo Deus dos filósofos contra os deuses das religiões”. Assim, Javé não foi associado a nenhum dos deuses antigos, mas sim ao Ser Supremo do qual os filósofos falam e para quem nenhuma prece era, até então, dirigida. Decidindo-se pelo *logos*, a fé cristã tornou possível a desmitologização do mundo, o que, ainda segundo Ratzinger, seria uma derivação lógica do conceito bíblico de Deus e ocorre paralelamente – tanto em termos cronológicos, quanto de conteúdo – à crítica que os filósofos dirigiam aos tradicionais mitos gregos.

A noção de um Deus absoluto, transcendente e criador faz-nos tender a considerar o mundo material completo por si mesmo. Isso não implica a valoração positiva do que anteriormente era considerado inferior nessa realidade, mas legitima o trabalho por sua melhoria e perfeição, o que acaba por ser uma reafirmação da radical exterioridade do princípio supremo e uma justificação da satisfação das necessidades físicas das criaturas tendo em vista sua intransponível distância do Criador. Na Modernidade, o mundo visível não mais depende do invisível, possuindo uma suficiência que lhe é própria (GAUCHET, 2005, p. 221-222).

A separação radical entre divino e humano e a afirmação do poder absoluto de Deus excluem, em última instância, a necessidade de mediação entre Criador e criaturas. Essa virtualidade contida na doutrina cristã se torna real com a Reforma. No contexto de contestação das autoridades religiosas católicas, se nem o papa está livre do perigo das heresias, então qualquer um adquire acesso direto a ele por meio de sua interioridade. A liberdade de consciência torna-se uma característica do homem que deriva diretamente de Deus, não necessitando de nenhuma mediação por parte de autoridades seculares ou religiosas. Se apenas a consciência individual presta contas a Deus, então ela também deve ser respeitada pela autoridade. Barros (1971, p. 27) identifica aí o surgimento de um “liberalismo religioso”, o qual será essencial para o surgimento do liberalismo político. É essa tensão entre humano e divino, a barreira intransponível entre um e outro, que dará origem, no seiscentos e setecentos, a uma teoria política liberal favorável à liberdade de religião e de crença. O novo clima

espiritual é conatural ao novo clima político, derivando a liberdade política da liberdade de consciência.

É necessário destacar que essa liberdade de consciência é, num primeiro momento, restrita ao domínio religioso. E, mesmo nesse âmbito, nem todos os reformadores advogavam a favor de uma liberdade de consciência absoluta. Na dimensão secular, Lutero (1995, p. 8-16), por exemplo, prega a obediência do fiel ao poder político estabelecido, mesmo que seu escopo se reduza ao mundo material

Se o liberalismo religioso afirma a liberdade de consciência apenas na medida em que é injustificável uma autoridade religiosa entre o sujeito e Deus, o liberalismo político, por sua vez, afirma a liberdade de consciência a partir da possibilidade de suspensão da ação. Segundo Locke (2014, p. 313), a vontade é uma operação mental voltada para a produção de uma ação. A liberdade, por sua vez, é a capacidade de agir enquanto consequência dessa vontade. O ato de volição não pode ser suspenso, mas a ação o pode ser. A liberdade, dessa forma, consiste na possibilidade de suspensão da ação e é ela que nos permite hierarquizar as ideias éticas e agir conforme a elas ou não. É dessa forma que, por meio do desenvolvimento de alguns elementos da doutrina cristã, aparece uma nova força, oposta tanto às autoridades religiosas quanto às políticas:

o indivíduo, que sozinho controla sua comunicação com Deus e que em um segundo estágio poderia apropriar-se do controle de outros territórios sujeitos ao domínio dos antigos poderes. Assim, no ponto de partida, o *indivíduo* é apenas o nome do quadro que permite salvaguardar a experiência religiosa das intrusões do poder político. No entanto, esse marco individual pode ser enriquecido. Terá então que ser defendido tanto contra o Estado como contra os poderes eclesásticos. Esse é o significado do laicismo moderno (TODOROV, 2008, p. 58).

Jellinek (2000, p. 115 e ss) aponta, da mesma forma, um vínculo entre a liberdade de consciência e os direitos subjetivos em geral. Em sua reconstrução das raízes espirituais da *Declaração de 1789*, observa que, nas colônias britânicas da América do Norte, teria surgido um clima de liberdade religiosa baseada na pressuposição de que a comunicação do indivíduo com Deus na consciência independente de qualquer autoridade política ou religiosa. Dessa noção, teria derivado outra mais ampla e propriamente filosófica e conceitual que incluísse uma série de outras liberdades que hoje denominaríamos de direitos fundamentais. Esta noção é que posteriormente teria informado os movimentos revolucionários europeus de fins do século XVIII.

Mais tarde, ao longo do fim do século XVII e por todo o XVIII, um direito à liberdade de crença será lastreado no conceito de dignidade humana. Sua justificação se baseava na absoluta transcendência de Deus, na barreira intransponível entre Criador e criatura que torna possível a comunicação entre um e outro apenas na interioridade. Agora, ela se baseia

a hipótese da liberdade natural do indivíduo. Por ser livre e situar-se acima do impulso e das leis da natureza, o homem possui dignidade, a qual consiste em uma visão absolutamente universal da humanidade, prescindindo raça, religião ou qualquer outra característica segundo a qual o ser humano detém um valor absoluto. Ponto fixo da Modernidade ocidental e de todos os seus sistemas jurídicos, a noção de dignidade é, em que pese tudo isso, legatária do Cristianismo medieval. Ela é resultado de um fluxo histórico que se inicia muito antes de sua afirmação como conceito jusfilosófico. Nesse sentido, os principais elementos dados pelo Cristianismo para sua construção são a concepção de que todos são iguais, uma vez que filhos de Deus; de que todos são criados à imagem e semelhança de Deus, e de que são, portanto, racionais; e de que todos possuem arbítrio, podendo escolher entre o bem e o mal e, por isso, serem responsabilizados por seus atos (SALGADO, 2009, p. 176).

É com o Cristianismo que a qualidade de pessoa digna é atribuída a todo ser humano. No direito romano, por exemplo, existem graus de personalidade que cabem a cada um, ao escravo e ao *pater familias*. No Judaísmo e no Islamismo, a qualidade de sujeito pertence apenas ao Povo ou a Alá. O Deus cristão, por sua vez, encarna-se e se torna pessoa humana. Ele possui, portanto, personalidade e dupla natureza, humana e divina. *Imago Dei*, o homem possui também dupla natureza, constituindo-se um ser espiritual e temporal ao mesmo tempo. Sua personalidade consiste justamente em poder agir ideal ou naturalmente, moral ou imoralmente, racional ou irracionalmente, e, agindo ideal, moral e racionalmente, adquire dignidade (SUPIOT, 2005, p. 46-47).

Profundamente cristã, essa noção de pessoa funda as bases da moderna concepção de dignidade humana. O Cristianismo tornou possível o surgimento de um conceito específico de pessoa que une corpo e espírito. Se, em outras culturas, isso poderia implicar o apagamento da materialidade ante o absoluto do espírito, no Ocidente, o espírito se revela precisamente no homem encarnado na matéria, folha em branco, ser indeterminado que desenvolve suas potencialidades e faculdades ao longo de sua vida física (SUPIOT, 2005, p. 47-48).

A afirmação da tolerância na Modernidade foi possível a partir de alguns dispositivos contidos na fé cristã. É preciso, contudo, fazer duas ressalvas. Em primeiro lugar, a liberdade de crença não é decorrência necessária de uma mentalidade cristã. A tolerância já era real em alguns grupos e regiões como simples prática facilitadora do comércio, e um exemplo dessa tolerância pragmática é Antuérpia, no século XVI. Afinal, o ouro de católicos, protestantes, judeus e muçulmanos é o mesmo⁴. Em segundo lugar, autores cristãos que compartilhavam desse mesmo dogma da dupla natureza de Cristo aduziram argumentos a favor da intolância. Nesse caso, seu fundamento era uma concepção de mundo segundo a qual ao Estado caberia, com o auxílio das Igrejas, a salvação das almas, o que, por sua vez, dependia da crença na existência de uma única verdade em matéria de fé, verdade que poderia ser plenamente cognoscível pelo sujeito. O dissidente religioso é aí visto não apenas como uma ameaça à estabilidade política e à soberania do Estado, mas também com um obstinado que deve ser convencido não pelo diálogo, e sim pela força. Outro argumento em comum a favor da

4 Sobre esse contexto, veja-se CHRISTMAN, 2018, p. 7-27.

intolerância era a interpretação feita por Agostinho da parábola do banquete, contida em Lc 14, 15-24. No texto bíblico, o senhor obriga os ricos que não haviam aceito seu convite para a refeição a se sentarem em sua mesa. O bispo de Hipona compreendeu essa passagem como uma prescrição para que se forçasse os heréticos a retornarem à mesma, inclusive recorrendo à força física, leitura que foi recepcionada na Modernidade por teólogos como François de la Chaise – católico –, Pierre Jurieu – calvinista – e Jonas Proast – anglicano (LOQUE, 2022, p. 13-17).

Esses exemplos demonstram que a noção de tolerância não é decorrência necessária de uma mentalidade cristã, mas não eludem o fato de que ela foi possível, na Modernidade, a partir de e em diálogo com alguns dogmas do Cristianismo. Quando se solidifica a crença segundo a qual Deus é um absoluto transcendente e criador do mundo, então o mundo material pode ser aos poucos compreendido como uma realidade com autonomia própria. Se a divindade é capaz de relacionar-se diretamente com cada um dos indivíduos, então nenhuma autoridade política possui legitimidade para se imiscuir em assuntos de fé. É dessa liberdade de crença que surgirá um conceito de liberdade mais amplo, liberdade sobre a qual se funda a noção de dignidade humana, que, por sua vez, é resultado de um olhar cristão sobre o indivíduo, olhar que lhe atribui a participação em dois mundos.

2 O CONTEXTO HISTÓRICO E SOCIAL DE AFIRMAÇÃO DA TOLERÂNCIA RELIGIOSA

Em torno a este contexto doutrinário, há um contexto social e histórico que com ele se relaciona intimamente. Um permite o desenvolvimento do outro e vice-versa. No seiscentos, a Reforma havia contribuído para romper com o ideal unitário cultivado pelos medievais. Entre os séculos XVI e XVII, a rivalidade religiosa radicalizou-se e engendrou conflitos em uma intensidade que a Europa medieval não havia experimentado – com exceção, talvez, das Cruzadas. A primeira das guerras de religião ocorre entre 1529 e 1531, com a dissolução da Confederação Helvética. Os conflitos multiplicaram-se dali em diante: em 1547 e entre 1552 e 1555 no Império; entre 1562 e 1598 e entre 1610 e 1629 na França; entre 1567 e 1648 nos Países Baixos; entre 1559 e 1560 e entre 1567 e 1573 na Escócia; a Guerra dos Trinta Anos entre 1618 e 1648; entre 1637 e 1654 na Inglaterra e Irlanda; a Revolta dos Huguenotes entre 1702 e 1711 e assim por diante. Em que pese a violência desses episódios, não houve uma solução para o problema da fé. As guerras nunca terminaram em uma vitória completa de uma facção sobre a outra, e um acordo mínimo sempre se fez necessário. Passada a efervescência, pouco a pouco cristalizou-se a consciência de que era necessária a convivência pacífica entre as diversas religiões, de modo que algum nível de proteção era concedido às minorias e aos perdedores. É nesse sentido que, desde o fim da Guerra dos Trinta Anos, a liberdade de crença se tornou um direito cada vez mais amplamente reconhecido pelos Estados.

Aqui há uma autêntica ironia, pois praticamente ninguém considerava a tolerância religiosa como um bem em si. Mas, se não era possível eliminar a dissidência religiosa, o preço da paz era a transigência, e

assim a tolerância foi uma consequência imprevista da guerra. Dessa forma, alguns velhos postulados que as Reformas tinham tentado sustentar energicamente – a fusão entre lealdade religiosa e lealdade política, a identidade total da cultura e sociedade civil cristã – começaram a se desfazer lentamente (MARSHALL, 2017, p. 89-91).

Conflitos religiosos como a Guerra dos Trinta Anos e a Guerra Civil Inglesa, foram, assim, poderosos estímulos para o surgimento das noções mais abstratas de tolerância e liberdade religiosa. No caso do primeiro conflito, por exemplo, a atuação de Adolfo da Suécia e de Albrecht von Wallenstein foi essencial para a sobrevivência do Luteranismo na região da Alemanha e o desenvolvimento de movimentos posteriores, tais como o Iluminismo e o Romantismo. O medo da dizimação, ansiedade que perpassou diversas famílias durante o período, foi, segundo Coelho, um “trauma-motivador das ideias iluministas logo depois” (COELHO, 2022, p. 127-129).

Resultados dessas duas agitações foram o *Ato de Tolerância*, de 1688, e a *Paz de Vestfália*, de 1648. Pelo primeiro, o Estado inglês garantia liberdade de culto aos não-conformistas, embora a medida não abrangesse católicos e protestantes unitaristas. A Paz de Vestfália, por sua vez, considerada marco inicial do Direito Internacional, reconhecia a soberania dos Estados nacionais, inclusive sua autonomia para definir sua própria religião. A longo prazo, seu resultado foi a liberação das tensões religiosas que marcavam a Europa desde o século XVI e a progressiva inviabilização de guerras justificadas, ao menos formalmente, por questões exclusivamente doutrinárias.

A grande contribuição da Reforma para a conformação do mundo moderno residiu, assim, nas forças opostas liberadas por ela, isto é, reside em efeitos colaterais e não-intencionais do fim da uniformidade social e religiosa da Europa a partir do século XVI. A insuperável divisão surgida aí fez com que germinassem estratégias de convivência pacífica entre diversos grupos. Quando se torna evidente que uma Cristandade homogênea é uma aspiração que não mais se concretizará no mundo, então fez-se necessário baixar as armas e tolerar o outro. Enfim,

a paz social exigia o tolerar prático da diferença religiosa e uma re-negociação dos termos entre religião e a vida pública e comunitária. A sociedade pluralista e amplamente tolerante da Europa não representa um triunfo inevitável do progresso, e sim o resultado histórico específico de um passado religioso contestado (MARSHALL, 2017, p. 162-164).

Nada obstante, a secularização e a afirmação da tolerância como um valor político essencial para a constituição das sociedades modernas não são processos lineares. No caso do Protestantismo, há uma dialética entre espiritualismo e secularização. De um lado, a Reforma tornou possível o despontar de uma forma de vida cada vez menos interessada na religião. Por outro, também fez surgir movimentos espiritualistas direcionados à moralização da vida,

embora centrados no indivíduo e em sua experiência religiosa. O pietismo, por exemplo, é uma das consequências desse esforço zeloso que atribui ao sujeito a responsabilidade por seus atos e pela salvação de sua alma. Sua proposta é direcionar as forças instintivas e materiais do homem para o trabalho e fins úteis à sociedade. O espiritualismo representado pelo pietismo é uma outra face da Modernidade que se desenvolve paralelamente às demandas por secularização (COELHO, 2022, p. 157-159).

Em que pese a inconsciência na qual atores religiosos agiam a favor da tolerância, o pressuposto mais profundo do tolerar é ainda a noção de transcendência de Deus, ou seja, é pelo fato de ele se comunicar diretamente a mim que posso defender que cada um tenha a sua religião e a sua forma de diálogo particular com ele. Vai derivar daí a desnecessidade – e mesmo a ilegitimidade – de o Estado imiscuir-se em questões de fé, perspectiva que será conscientemente defendida por filósofos como John Locke e Voltaire.

Na Inglaterra saída da Guerra Civil, Locke argumentará a favor de uma sociedade fundada em bases não religiosas. A finalidade do Estado é tão somente a preservação e a promoção dos bens dos indivíduos, isto é, sua vida, liberdade, integridade corporal e a posse de coisas externas. Tais bens pertencem naturalmente aos homens, os quais convencionam entre si a instituição de um poder que garanta a cada um sua fruição e a punição aos que violem tal direito. A função do magistrado diz respeito unicamente a esses bens, de modo que o Estado não deve estender a sua ação à salvação das almas. Isso porque a fé não admite coerção, e o entendimento apenas se move pelo esclarecimento:

uma coisa é contender com argumentos, outra com decretos. Dessas duas, nesta reside o poder civil, naquela, a benevolência humana. A qualquer um dos mortais é legítimo aconselhar, exortar, convencer alguém dos erros e conduzi-lo pela razão à sua própria forma de pensar; ao magistrado, contudo, é próprio dar ordens através de decretos e coagir pela espada. É isto, portanto, o que digo: não há dúvida de que o poder civil não deve, através da lei civil, prescrever artigos de fé ou dogmas ou modos de cultuar a Deus, pois, caso nenhuma pena lhes fosse associada, a força da lei desaparece; caso se apliquem penas, elas se mostram claramente inadequadas e muito pouco capazes de gerar convicção. Se alguém quer abraçar algum dogma ou culto para a salvação da alma, é preciso acreditar do fundo da alma que tal dogma é verdadeiro e que o culto será agradável e aceito por Deus. Entretanto, uma penalidade, de modo algum, pode gerar a menor convicção na alma. Para mudar o pensamento de alguém, é preciso que haja uma luz, que de nenhum modo pode ser produzida com o suplício do corpo (LOCKE, 2019, p. 41-43).

Por conseguinte, todos devem igualmente possuir o mesmo direito de professar sua fé. “Nem os pagãos, da mesma forma que os maometanos ou os judeus, devem ser afastados do

Estado por causa da religião. O Evangelho não ordena nada de semelhante. [...] O Estado, que recebe e abraça homens enquanto homens, desde que probos, pacíficos e trabalhadores, não exige isso”. Mirando a história, conclui Locke que “não é a diversidade de crenças diferentes, o que não se pode evitar, mas a tolerância negada aos que têm crenças diferentes, o que poderia ser concedido, que produziu a maior parte das guerras e disputas sobre a religião que nasceram no mundo cristão”. O desejo de acúmulo de poder e de uniformização de toda a sociedade produz conflitos sociais que poderiam ser facilmente evitados ao se estabelecer a liberdade de crença (LOCKE, 2019, p. 99-103).

Mais do que um argumento político, há também uma justificativa epistemológica para a tolerância, uma vez que é impossível sustentar opiniões sem provas certas e indemonstráveis de sua verdade. Isso porque dificilmente conservamos na memória todas as provas e seu encadeamento que fundamentam determinada questão. Essa realidade, por um lado, não nos obriga a mudar de opinião a cada vez que somos confrontados com argumentos novos, mas, por outro, não podemos “razoavelmente esperar que qualquer pessoa abandone pronta e obsequiosamente a sua própria opinião e abrace a nossa, com cega resignação a uma autoridade que não se aceita razoavelmente”. O único guia do homem é sua razão e, por conseguinte, ele não deve submeter-se à vontade de outro. Assim, é necessário conferir a cada um o direito de rever o assunto disputado e examinar todos os argumentos da discussão.

A necessidade de acreditar sem conhecimento, ou, antes, de acreditar baseando-se em fundamentos muito superficiais neste estado efêmero de ação e cegueira em que vivemos, deveria tornar-nos mais ativos e cuidadosos na tarefa de nos informarmos a nós mesmos do que em constranger os outros. Pelo menos, os que não examinaram completamente as suas próprias teses devem confessar que não são as pessoas indicadas para determinar as dos outros, e não têm direito de impor como verdade à crença dos outros homens aquilo que eles próprios não investigaram, nem pesaram os argumentos de probabilidade pelos quais devem recebê-la ou rejeitá-la (LOCKE, 2014, p. 919).

A noção de que o preconceito e o dogmatismo são os maiores obstáculos na busca pela verdade, e não necessariamente a ignorância ou a incompletude do nosso saber e das ciências é um lugar comum no pensamento ilustrado. Aqui, segundo Cassirer (1992, p. 221), “o que mais se deve temer não é a falta, mas a perversão. E essa perversão - inversão e falsificação dos verdadeiros critérios científicos - sobrevém quando pretendemos antecipar o objetivo a alcançar, fixá-lo antes da investigação. O inimigo da ciência não é a dúvida, mas o dogma”. A regra se aplica também à religião: sua verdadeira inimiga, que subverte seu sentido e suas fontes, é a superstição, a ignorância mistificada que pretende se impor violentamente como verdadeira.

No tempo de Locke, nada obstante, a liberdade de crença é apenas palidamente reivindicada por uns e outros. O coro a seu favor faz-se ouvir mais alto e mais concretamente no século XVIII, quando, sobretudo a partir da *Declaração de 1789*, ela é alçada à categoria de direito subjetivo inalienável e torna possível a ampliação cada vez maior dos demais direitos. Nesse contexto, o enfrentamento da coerção religiosa foi levado a cabo não apenas por adversários da religião cristã, céticos ou materialistas, mas também pelos dissidentes das Igrejas oficiais e por seus próprios membros menos ortodoxos, não havendo, assim, uma oposição entre instituições religiosas e as demandas por tolerância (COELHO, 2022, p. 15-16). Locke (2019, p. 55), inclusive, já prescrevia aos clérigos o dever de restringir sua ação aos assuntos eclesiásticos, “já que a igreja em si é completamente separada e distinta do Estado e dos assuntos civis”. De forma que “ninguém, não importa o cargo eclesiástico com que esteja investido, pode punir qualquer homem não pertencente à sua igreja ou à sua fé em sua vida, liberdade ou qualquer parte dos bens terrestres por causa da religião”.

No setecentos, a defesa da tolerância foi frequentemente associada às lutas contra a crueldade com a qual o Estado punia crimes relacionados à religião. O caso de Jean Calas foi um exemplo dessa realidade. É em sua defesa que Voltaire escreve seu *Tratado da tolerância*, no qual defende que a intolerância é simplesmente irracional e contrária ao direito natural. A intolerância não poderia ser um direito natural, uma vez que o princípio universal deste último é não fazer ao próximo o que eu mesmo não gostaria de sofrer dele. Se ela o fosse, então todos os povos da terra se destruiriam mutuamente. “O direito da intolerância é, pois, absurdo e bárbaro; é o direito dos tigres, e bem mais horrível, pois os tigres só atacam para comer, enquanto nós exterminamo-nos por parágrafos” (VOLTAIRE, 2000, p. 33-34).

Em uma postura mais avançada que a de Locke, Voltaire defende que não apenas os cristãos devem tolerar uns aos outros, mas que todas as religiões do globo deveriam ser igualmente permitidas. A imensidão da natureza criada comparada com a pequenez dos homens nos incita a isso. Afinal, que podemos saber da verdade divina e com que autoridade afirmamos que a nossa religião, dentre tantas outras que existem, é a única capaz de acessá-la? “Não é só cruel perseguir nesta curta vida os que não pensam como nós, como também suponho ser ousado demais pronunciar sua condenação eterna. Parece-me que não compete a átomos de um momento, tais como somos, antecipar as decisões do Criador”. Continua Voltaire (2000, p. 121-123):

estou longe de combater esta sentença: ‘fora da Igreja não há salvação’. Respeito-a, assim como tudo o que ela ensina, mas, em verdade, conhecemos todos os caminhos de Deus e a extensão de sua misericórdia? Não nos basta ser fiéis à Igreja? Será preciso que cada indivíduo usurpe os direitos da Divindade e decida por sua conta a sorte eterna de todos os homens?

Assim sendo, “quanto menos dogmas, menos disputas; e quanto menos disputas, menos infelicidades”. Ora, a felicidade na vida futura exige dos homens apenas a virtude da

justiça. Pouco importa, assim, para Voltaire, discutir questões metafísicas ou teológicas. Além do intelecto humano ser limitado, é mais efetivo, para a salvação da alma, amar o próximo ao invés de se esforçar por fazer todos pensarem da mesma forma sobre Deus (VOLTAIRE, 2000, p. 117-119).

Como boa parte de seus coetâneos que viveram períodos de perseguição política e de intolerância religiosa, Locke e Voltaire sabem os custos da defesa intransigente de valores religiosos. No entanto, é em meio a esses conflitos religiosos que paradoxalmente surgiu a noção de tolerância. Ela é, na verdade, não apenas um efeito colateral da fragmentação cultural da Europa, mas também uma consequência direta dos próprios preceitos cristãos, tais como a exigência de liberdade interior para adesão à mensagem de Cristo, ser absoluto e transcendente, que deve manifestar-se no íntimo de cada ser humano.

3 A FORMAÇÃO CRISTÃ DOS PRIMEIROS DEFENSORES DA TOLERÂNCIA RELIGIOSA

Além do contexto social e histórico de surgimento da noção de tolerância, há ainda uma dimensão subjetiva que atesta a influência do Cristianismo nesse processo. A formação religiosa dos diversos defensores da liberdade de crença não deve ser desprezada na caracterização desse longo processo. Sobretudo no século XVIII francês, há um sentimento de oposição ao Cristianismo. Nada obstante, por mais relutante que a confissão seja, muito desse Cristianismo foi absorvido, consciente ou inconscientemente, por muitos iluministas. De uma forma geral, os *philosophes* não hesitaram em recorrer à autoridade do próprio Cristo e dos pais da Igreja. Ambos teriam pregado a paz e os preceitos cristãos através do exemplo, e não por meio da violência; a conversão pela persuasão, e não pela perseguição. Para a construção desse tipo de argumento, a Ilustração não hesitou em afirmar que o Cristianismo havia se tornado intolerante, não por essência, mas por conveniência política (GAY, 1966, p. 169-170).

A tomada das rédeas de seu destino pela humanidade levaria, de fato, à crítica da religião. No entanto, a crítica é limitada e se dirige à tutela de indivíduo e de toda a sociedade por formas religiosas cuja legitimidade advém tão-somente da tradição e da autoridade. Ela pouco nos diz sobre a experiência religiosa de cada um, bem como sobre as ideias de Deus e sobre os preceitos da moral.

As principais correntes ilustradas reivindicam não o ateísmo, mas a religião natural, o deísmo ou uma de suas muitas variantes. Os homens da Ilustração dedicam-se a observar e descrever crenças de todo o mundo não com a intenção de rejeitar as religiões, mas para que sirvam de guia no caminho da tolerância e para defender a liberdade de consciência (TODOROV, 2008, p. 11-12).

A tolerância exigida pelos ilustrados, nesse sentido, não possui um papel somente negativo, mas também positivo. O Iluminismo não foi insensível à questão religiosa: pelo

contrário, a tolerância demandada por ele é sinal de uma inversão do sentimento religioso e dos fins da religião, e não de sua supressão completa ou de um indiferentismo puro e simples.

A religião não deve ser mais algo a que se está submetido; ela deve brotar da própria ação e receber da ação suas determinações essenciais. O homem não deve ser mais dominado pela religião como por uma força estranha; deve assumi-la e criá-la ele próprio na sua liberdade interior. A certeza religiosa deixou de ser a dádiva de uma potência sobrenatural, da graça divina; somente ao homem compete elevar-se até essa certeza e nela permanecer (CASSIRER, 1992, p. 225).

A formação de muitos iluministas, desde a infância, foi cristã, além de seu meio social ter sido quase completamente dominado por esta doutrina. Muitos de seus parentes poderiam ser religiosos, e a carreira religiosa pareceria a eles uma real e possível escolha de vida. Voltaire (2020, p. 563), na seção intitulada *Da necessidade de se crer num ser supremo*, no verbete *Deus*, do *Dicionário Filosófico*, afirma:

não vos proponho acreditar em coisas extravagantes para vos tirar do embaraço [...]; digo-vos: continuai a cultivar a virtude, a ser benfazejo, a olhar as superstições com horror ou piedade; mas adorai, como eu, o desígnio que se manifesta em toda a natureza e, por conseguinte, o autor desse desígnio, a causa primordial e final de tudo.

Locke (2014, p. 84-85), por sua vez, argumenta que “as marcas visíveis da sabedoria e poder extraordinários são tão patentes em todas as obras da criação que qualquer criatura racional, que as considere seriamente, não pode deixar de descobrir a Divindade”.

Mesmo assim, a ruptura dos iluministas com o Cristianismo tardomedieval e sua adesão ao deísmo, ao teísmo e mesmo ao ateísmo foram acompanhadas de dúvidas e de um esforço enorme para se romper as pressões externas que reforçavam esse Cristianismo tradicional. Sua identidade, dessa forma, foi formada em conflito com valores sociais estabelecidos há séculos. A escolha por questionar alguns dogmas fez com que os filósofos desbravassem novos campos, mas também os fez hesitar ante a culpa de se impor sobre as crenças em meio às quais haviam sido formados (GAY, 1966, p. 59-60).

Segundo Gay (1966, p. 60-64), traços desse estresse interno podem ser encontrados em praticamente todos os filósofos do período. Lessing, ao longo de toda sua vida, duvidava se sua rejeição ao Cristianismo não havia passado dos limites. Mesmo Reimarius, que escreveu um tratado sobre deísmo, apenas relutantemente o fez, mas após anos de estudos a partir de apologistas cristãos e de autores modernos, como Bayle e Spinoza. Wieland, crescido em uma família pietista, se decide pelo paganismo após momentos de crise de consciência. Diderot mudou de posição religiosa ao longo de toda a vida: na juventude cogita se tornar sacerdote, depois, por influência de Shaftesbury, se torna teísta, depois deísta e, por fim, ateu

materialista. Rousseau, por outro lado, ao longo de toda sua vida manteve-se confiante na providência divina, como se o Cristianismo, mesmo não sendo verdade, fosse a melhor consolação possível.

A construção de um mundo moderno que exigiu uma transformação do Cristianismo causou certa apreensão entre alguns filósofos, especialmente porque foram criados e educados nesse meio. Os iluministas, contudo, não viveram em constante estado de crise. Nesse sentido, seu culto à sociabilidade, sua sagacidade e seus argumentos ácidos não foram apenas máscaras destinadas a encobrir suas inseguranças, mas também expressões sinceras de suas convicções. Os deístas, por exemplo, de fato, acreditavam e cultivavam um ideal de fraternidade universal. E os materialistas, da mesma forma, não duvidavam da possibilidade de serem felizes ao reconhecerem sua orfandade cósmica (GAY, 1966, p. 68-69).

O reconhecimento da grandeza absoluta de Deus que torna possível sua comunicação de forma direta com o crente e o afastamento das autoridades religiosas e civis desse diálogo não implicou uma negação total da religiosidade. Na verdade, o Cristianismo é um elemento cultural do Ocidente que se manifestou, inclusive, nas subjetividades daqueles que foram os maiores críticos da Igreja e defensores da tolerância para com as mais diversas crenças. É necessário, por esse motivo, reconhecer sua importância na conformação de uma Modernidade tolerante e plural e não desistir dos esforços de amoldá-lo ao humanismo, impedindo sua deriva rumo ao radicalismo.

CONCLUSÃO

O Cristianismo é fundamental para a formação da Modernidade, que é, na verdade, perpassada por uma ambiguidade: é caracterizada por um discurso imanente e centrado no homem e em sua liberdade, mas não despreza em seu interior um elemento religioso e é em relação direta com a transcendência que sua ciência e seu direito se desenvolvem (CAMPOS, 2025). Weber (2004) é um dos primeiros a apontar esse fato em seu trabalho sobre o espírito do capitalismo e a ética do protestantismo ascético. Aí, um dos elementos centrais da Modernidade, a saber, uma vida direcionada ao ganho por meio da pontualidade, da presteza, da frugalidade e da discrição, é enraizado em uma noção de trabalho e de desenvolvimento profissional como vocação e autorrealização religiosa e moral.

Por esse motivo, e também por ser um fato antropológico inescapável, que a religião ainda se faz presente nas sociedades de hoje. A secularização não é progressiva, mas, ao contrário, é sujeita a acelerações e retrocessos. Não apenas nas civilizações não-ocidentais, mas também no próprio Ocidente, o retorno da religião à esfera social e política parece ser, desde o fim do século XX, um fato a ser considerado seriamente. É possível falarmos, assim, de uma “revanche de Deus” (Mayos Solsona, 2018).

É preciso, então, admitir que o Cristianismo

dá os subsídios para a realidade como ela é hoje, embora esta não se limite a ele, ainda que seus valores recebam uma releitura, isto é, passem pelo crivo de uma razão humana que não aceita outro critério que não o seu e que nega qualquer outro fundamento que esteja acima dela, postura que, aliás, alimenta o valor humano e conduz à consciência, ao conceito da dignidade [humana] (SALGADO, 2011, p. 164-165).

Nesse mesmo sentido, argumentei que a tolerância é um traço definidor da Modernidade cujas raízes mais profundas se encontram na doutrina cristã e em contextos sociais e subjetivos profundamente marcados por essa crença. Apenas o desconhecimento de estudos sobre história da religião e o receio de nos associarmos ao crescente radicalismo religioso nos levam a desconhecer esse vínculo. É preciso, contudo, retirar a religião da mão dos fanáticos.

Que a religião cristã tem parte no processo de formação da Modernidade, isso revela a dialeticidade por meio da qual a história se desenvolve. Afinal, ela “não é o simples crescimento inofensivo e sem oposição da vida orgânica, mas um duro trabalho feito de má vontade contra si mesmo” (HEGEL, 2001, p. 106-107). Mas não apenas isso. O próprio fenômeno religioso é ele mesmo dialético. O Cristianismo nos legou uma herança dúbia: ora perseguiu aqueles que não se adequaram à ortodoxia, ora contribuiu para a pacificação da relação entre os crentes, tornando possível o surgimento da liberdade de crença. Essa sua plurivocidade ainda permanece. Se, por um lado, cresce a intolerância, por outro, já na década de 60, o Concílio Vaticano II declarava que “todos os homens devem estar livres de coação” e que “em matéria religiosa, ninguém seja forçado a agir contra a própria consciência, nem impedido de proceder segundo a mesma” (*Dignitatis Humanae*, § 2). E mais: a liberdade de crença é um princípio compatível com a fé cristã, uma vez que “o ato de fé é, por sua própria natureza, voluntário, já que o homem, remido por Cristo Salvador e chamado à adoção filial por Jesus Cristo, não pode aderir a Deus que Se revela a não ser que, atraído pelo Pai, preste ao Senhor o obséquio racional e livre da fé” (*Dignitatis Humanae*, § 10).

Locke e Voltaire se manifestaram em sentido semelhante. Segundo o inglês, “a tolerância diante daqueles que têm opiniões diferentes em matéria religiosa é tão condizente com o Evangelho e com a razão que parece monstruoso que os homens fiquem cegos em tão clara luz” (LOCKE, 2019, p. 38). Voltaire, após discorrer sobre as obras e palavras de Cristo, afirma que ele pregou tão-somente “a doçura, a paciência, a indulgência”. E, diante de sua vida, se pergunta: “é a tolerância ou a intolerância que é de direito divino? Se quereis vos assemelhar a Jesus Cristo, sede mártires e não carrascos” (VOLTARE, 2000, p. 90).

Na superação desse desafio, que é a convivência pacífica de diversas religiões em um mesmo Estado, o que o passado nos ensina? Que a adesão a uma fé exige a liberdade sincera de cada um; que não podemos cognoscer plenamente todas as verdades religiosas, o que implica reconhecermos que nem todos pensarão do mesmo modo que o nosso; e que, por fim,

podemos manter uma postura subjetiva de crença em Deus, sem que isso implique a adesão forçada dos demais a minha crença por meio das instituições sociais e políticas.

REFERÊNCIAS

BARROS, Roque Spencer Maciel de. *Introdução à Filosofia liberal*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1971.

CAMPOS, Gabriel Afonso. *Modernidade, Razão, Ciência e Direito: um estudo a partir do Fausto de Goethe*. Tese (Doutorado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade Federal de Minas Gerais, 2025.

CASSIRER, Ernst. *A Filosofia do Iluminismo*. Tradução de Álvaro Cabral. Campinas: Editora da UNICAMP, 1992.

CHRISTMAN, Victoria. Ideology, Pragmatism, and Coexistence: Religious Tolerance in the Early Modern West. In: PLUMMER, Marjorie Elizabeth; CHRISTMAN, Victoria (eds.). *Topographies of tolerance and intolerance: responses to religious pluralism in Reformation Europe*. Leiden: Brill, 2018.

COELHO, Humberto Schubert. *História da liberdade religiosa: da Reforma ao Iluminismo*. Petrópolis: Vozes Acadêmica, 2022.

CONCÍLIO VATICANO II. *Declaração Dignitatis Humanae: sobre a liberdade religiosa*. Vaticano: 1965, s/p. Disponível em: <https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_po.html>. Acesso em: 25 jul. 2025.

DENZINGER, Henrici. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral da Igreja Católica*. Tradução de José Marino Luz e Johan Konings. São Paulo: Loyola, 2006.

GAUCHET, Marcel. *El desencantamiento del mundo: una historia política de la religión*. Traducción de Esteban Molina. Madrid: Trotta, 2005.

GAY, Peter. *The Enlightenment: the rise of modern paganism*. New York: W. W. Norton & Company, 1966.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *A Razão na história: uma introdução geral à filosofia da história*. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2001.

JELLINEK, Georg. *La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*. Traducción de Adolfo Posada. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.

LOCKE, John. *Carta sobre a tolerância*. Tradução de Flávio Fontenelle Loque. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

LOCKE, John. *Ensaio sobre o Entendimento Humano*. Tradução de Eduardo Abranches de Soveral. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2014.

LOQUE, Flávio Fontenelle. Introdução: verdade e intolerância. In: LOQUE, Flávio Fontenelle (org.). *Quatro textos sobre a intolerância: a perseguição religiosa no início da Modernidade*. São Paulo: Scientia Studia, 2022.

LUTERO, Martinho. Sobre a autoridade secular: até que ponto se estende a obediência devida a ela? In: HÖPFL, Harro (org.). *Sobre a autoridade secular*. Tradução de Hélio de Marco Leite de Barros e Carlos Eduardo Silveira Matos. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

MARSHALL, Peter. *Reforma Protestante: uma breve introdução*. Tradução de Denise Bottmann. Porto Alegre: L&PM, 2017.

MAYOS SOLSONA, Gonçal. De la ‘muerte de Dios’ a la ‘revancha de Dios’: política, cultura, terrorismo... *Clivatge: estudis i testimonis sobre el conflicte i el canvi socials*, n. 6, 2018.

RATZINGER, Joseph. *O Deus da fé e o Deus dos filósofos: uma contribuição para o problema da theologia naturalis*. Tradução de Carlos Eduardo Sell. Rio Bonito: Benedictus, 2023.

SALGADO, Karine. *A filosofia da dignidade humana: a contribuição do Alto Medievo*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2009.

SALGADO, Karine. *A filosofia da dignidade humana: por que a essência não chegou ao conceito?* Belo Horizonte: Mandamentos, 2011.

SUPIOT, Alain. *Homo juridicus: ensaio sobre a função antropológica do direito*. Tradução de Joana Chaves. Lisboa: Instituto Piaget, 2005.

TODOROV, Tzvetan. *El Espíritu de la Ilustración*. Traducción de Noemí Sobregués. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2008.

VOLTAIRE. *Dicionário filosófico*. Tradução de Ivone c. Benedetti. Martins Fontes: São Paulo, 2020.

VOLTAIRE. *Tratado sobre a tolerância: a propósito da morte de Jean Calas*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

Artigo Submetido em 12.10.2025 e aprovado em 01.11.2025.

Gabriel Afonso Camossui graduação em Ciências do Estado pela Universidade Federal de Minas Gerais (2018), mestrado em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais (2021) e doutorado em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais (2025). Atualmente é técnico-administrativo em educação na Diretoria da Faculdade de Medicina da Universidade Federal de Minas Gerais. Tem experiência na área de Direito, com ênfase em Filosofia do Direito e Teoria do Estado, atuando principalmente nos seguintes temas: Benjamin Constant, Ilustração, Fausto, Direitos Humanos, Modernidade e Filosofia da História. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-9699-4411>. E-mail: gabriel-afonso@ufmg.br.

Endereço: Avenida João Pinheiro, 100, Centro, Belo Horizonte

Editor: Dr. Geraldo Luiz de Mori

Avaliadores: Maria Cecília Pedreira de Almeida e Patrícia Carvalho Reis.