UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO

CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL DAS RELAÇÕES POLÍTICAS

JOSÉ MÁRIO GONÇALVES

ENTRE TÁTICAS E ESTRATÉGIAS:

TOLERÂNCIA E INTOLERÂNCIA RELIGIOSA NO EPISTOLÁRIO DE AGOSTINHO DE HIPONA (390-430)

VITÓRIA

2016

JOSÉ MÁRIO GONÇALVES

ENTRE TÁTICAS E ESTRATÉGIAS:

TOLERÂNCIA E INTOLERÂNCIA RELIGIOSA NO EPISTOLÁRIO DE AGOSTINHO DE HIPONA (390-430)

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em História, na área de concentração em História Social das Relações Políticas.

Orientador: Dr. Sérgio Alberto Feldman

VITÓRIA

2016

JOSÉ MÁRIO GONÇALVES

ENTRE TÁTICAS E ESTRATÉGIAS:

TOLERÂNCIA E INTOLERÂNCIA RELIGIOSA NO EPISTOLÁRIO DE AGOSTINHO DE HIPONA (390-430)

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em História, na área de concentração em História Social das Relações Políticas.

Aprovada em ____ de _____ de 2016.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Sérgio Alberto Feldman - Orientador
Universidade Federal do Espírito Santo

Prof.ª Dr.ª Ana Paula Tavares Magalhães
Universidade de São Paulo

Prof. Dr. Ruy de Oliveira Andrade Filho
Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho"

Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva
Universidade Federal do Espírito Santo

Prof.ª Dr.ª Érica Cristhyane Morais da Silva
Universidade Federal do Espírito Santo

Gonçalves, José Mário, 1971-
G635e Entre táticas e estratégias: tolerância e intolerância religiosa no epistolário de Agostinho de Hipona (390-430)/ José Mário Gonçalves. – 2016.
193 f.

Orientador: Sérgio Alberto Feldman.
Tese (doutorado) – Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Agostinho, Santo, Bispo de Hipona, 354-430. 2. Donatistas. 3. Paganismo. 5. Cristianismo. 6. Roma. I. Feldman, Sérgio Alberto. II. Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 93/99

A Rosimar e a Ana Maria, companheiras de caminhada.

Aos meus pais, Gonzaga e Jovelina, doutores na escola da vida.

AGRADECIMENTOS

Ao Dr. Sérgio Alberto Feldman, por sua disponibilidade, bondade e estímulo. Da graduação ao doutorado, foi mais que um orientador, tornou-se um grande amigo.

Aos professores Dr. Gilvan Ventura da Silva e Dr.ª Érica Christyane Morais da Silva (UFES), pelas críticas e contribuições valiosas que fizeram em minha Banca de Qualificação e pela participação na Banca de Defesa de Tese.

À Dr.ª Cláudia Beltrão da Rosa (UNIRIO), pelos importantes apontamentos feitos por ocasião do Seminário de Tese.

Aos professores Dr.ª Ana Paula Tavares Guimarães (USP) e Dr. Ruy de Oliveira Andrade Filho (UNESP – Assis), por aceitarem o convite de participar da Banca de Defesa de Tese.

Ao professor Dr. Michael Alain Soubbotnik (UFES/Université Paris-Est), pela gentileza de sempre.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo apoio financeiro.

Aos professores do PPGHIS/UFES, por tudo que aprendi com eles em minha formação nesta Universidade.

Aos funcionários e estagiários que sempre se mostraram disponíveis e atentos.

Aos colegas de pesquisa, pelo aprendizado e incetivo.

Aos colegas da Faculdade Unida de Vitória, pelo apoio neste percurso.

RESUMO

O presente trabalho investiga a correspondência entre o bispo católico norte-africano Agostinho de Hipona (354-430) e seus interlocutores pagãos e donatistas. A análise de tais discursos revela as estratégias e táticas utilizadas por cada uma das partes envolvidas nas disputas religiosos daquele contexto, além de mostrar uma realidade onde estão presentes a tolerância e a intolerância, o conflito e a coexistência. O uso das cartas de Agostinho como fonte de pesquisa permitiu olhar essa realidade a partir de situações concretas do cotidiano do bispo de Hipona e de seus interlocutores. O resultado da investigação revelou um mundo de conflitos onde cada grupo, através de discursos e práticas, lutava para afirmar a sua identidade. Revelou também, contudo, um mundo de coexistência, de apropriações e reapropriações, de equivalências e continuidades. À medida que crescia a intolerância e a repressão contra os grupos religiosos divergentes do catolicismo, diminuíam as situações de convivência; e aumentavam as de violência e conflito. Apoiado pelo poder coercitivo do Império, cuja legislação favorecia o catolicismo e criminalizava os seus adversários, Agostinho se encontrava numa posição de vantagem e, a partir desta condição, estabelecia estratégias de legitimação desta posição diante dos demais. Em resposta, seus interlocutores lançavam mão de diversas táticas: da parte dos pagãos, há exemplos tanto do recurso à violência quanto da busca de aproximação e diálogo; da parte dos donatistas, a prática do rebatismo, as acusações de perseguição e a recusa em responder as cartas de Agostinho e debater com ele. Todas são expressões de afirmação de identidade e resistência ao predomínio católico.

Palavras-chave: Agostinho de Hipona. Cristianismo. Donatismo. Paganismo.

ABSTRACT

This work investigates the correspondence between the North-African Catholic bishop Augustine of Hippo (354–430) and his Donatist and pagan interlocutors. The analysis of those discourses reveals strategies and tactics employed by each of those involved in the religious conflicts of that context; also, it shows a reality in which tolerance and intolerance, dissension and coexistence, are present. The use of Augustine's letters as basis for research allowed for a look at such realities from concrete situations of the bishop and his interlocutors' day to day. Investigation results revealed a world of conflicts in which each group fought to affirm its identity through discourse and praxis. However, it has also revealed a world of coexistence, appropriation and reappropriation, equivalence and continuity. As intolerance and repression against religious groups that diverged from Catholicism grew, situations of coexistence decreased; and those of violence and clash increased instead. The Empire's coercive force — whose legislation favored Catholicism and criminalized its adversaries — backed Augustine, who from that advantageous position established strategies for the legitimation of such position. His interlocutors responded by availing themselves of various tactics. Regarding pagans, there are examples from both the employment of violence and dialogue attempts; regarding Donatists, the practice of rebaptism, accusations of persecution and the refusal to reply to Augustine's letters and debate him. Those were all expressions of identity affirmation and resistance to Catholic dominance.

Keywords: Augustine of Hippo. Christianity. Donatism. Paganism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 10

1. ESCREVENDO CARTAS 16

1.1. O GÊNERO EPISTOLAR NA ANTIGUIDADE E NO CRISTIANISMO ANTIGO..16

1.1.1.O gênero epistolar entre gregos e latinos: conloquia absentium 16

1.1.2. O cristianismo e o gênero epistolar 23

1.2. AS CARTAS DE AGOSTINHO DE HIPONA 27

1.2.1.Agostinho, bispo de Hipona.....27

1.2.2. O epistolário agostiniano 32

1.2.3. As cartas de Agostinho como fonte de pesquisa 36

2. TOLERÂNCIA E INTOLERÂNCIA RELIGIOSA NA ANTIGUIDADE TARDIA.....40

2.1. CONCEITUANDO *TOLERÂNCIA* E *INTOLERÂNCIA* 40

2.2. TOLERÂNCIA E INTOLERÂNCIA RELIGIOSA NO IMPÉRIO ROMANO: O CASO DO CRISTIANISMO 41

2.3 CRISTIANISMO E INTOLERÂNCIA 54

2.3.1 Tolerância e intolerância na tradição neotestamentária.....55

2.3.2 Tolerância e intolerância nos escritos cristãos dos séculos II a IV 69

2.4 AGOSTINHO DE HIPONA E A INTOLERÂNCIA RELIGIOSA 76

3. AGOSTINHO E O PAGANISMO: ENTRE TÁTICAS E ESTRATÉGIAS.....85

3.1. CRISTÃOS E PAGÃOS NOS TEMPOS DE AGOSTINHO: APONTAMENTOS HISTORIOGRÁFICOS 85

3.2. AGOSTINHO CONTRA O PAGANISMO 90

3.2.1. Sobre Deus e os deuses: em busca de diálogo.....93

3.2.2. Em busca de tolerância em tempos de conflito 98

4. AGOSTINHO E OS DONATISTAS: CONFLITO E CONVIVÊNCIA 126

4.1. DONATISMO: HISTÓRIA E HISTORIOGRAFIA.....126

4.2. AGOSTINHO E OS DONATISTAS 133

4.2.1. *Histórias de convivência e busca de diálogo* 137

4.2.2. Tensões e conflitos 152

CONSIDERAÇÕES FINAIS 157

REFERÊNCIAS 162

1. Fontes primárias 162

1. 1 Obras de Agostinho 162

1.2 Outros autores antigos 165

2. Obras gerais 170

INTRODUÇÃO

Tendo como contexto mais amplo a associação do cristianismo ao Império Romano a partir do século IV e a crescente intolerância da Igreja em relação aos diversos grupos religiosos que lhe eram contemporâneos, a nossa pesquisa pretende investigar a correspondência trocada entre o bispo Agostinho de Hipona (354-430) e seus interlocutores pagãos e donatistas. O objetivo é verificar as estratégias e táticas utilizadas pelos diversos atores envolvidos nos conflitos religiosos.

Sabemos que o favorecimento do cristianismo por parte do imperador Constantino (306-337) e seus sucessores (à exceção de Juliano) possibilitou um novo arranjo nas relações entre Império e Igreja, invertendo a posição que os cristãos ocupavam nos séculos anteriores. Aqueles que antes clamavam pela tolerância das autoridades assumem, então, uma nova posição e uma nova atitude, passando a fomentar a perseguição aos pagãos, judeus, cismáticos e heréticos.

Com Teodósio I (378-395), o cristianismo tornou-se a religião oficial do Império, e os pagãos e hereges passaram a ser alvo de franca perseguição. Uma série de medidas legais proibiu o culto aos deuses, determinou a destruição de templos e instituiu punições que iam da aplicação de multas à execução dos transgressores (SILVA, 2006, p. 261-262).

Entre os teólogos e bispos, não faltaram aqueles que procuraram legitimar a nova situação e defender o zelo imperial em favor da Igreja oficial. Agostinho foi um deles, uma vez que, no exercício do seu episcopado em Hipona, tornou-se um dos principais defensores da ortodoxia católica e da intervenção imperial em questões religiosas. Para ele, os desvios de fé eram crimes ainda mais graves do que o furto ou o homicídio, pois, enquanto estes afetavam o corpo e os bens materiais, aqueles condenavam a alma ao inferno. Se a autoridade instituída por Deus deveria coibir os últimos, muito mais legítima seria a sua ação para impedir os primeiros. Embora não defendesse a pena de morte, Agostinho acreditava que o uso da força contra os hereges e pagãos por parte das autoridades imperiais era não somente um dever, mas também um ato de amor para com eles. Como um pai corrige seus filhos, Deus corrige os pagãos, hereges e cismáticos pela instrumentalidade do poder imperial.

Esta argumentação agostiniana fez história no seio da cristandade ocidental. O apelo ao uso da força contra dissidentes em matéria de religião tornou-se lugar-comum nos séculos que se seguiram. O saldo de intolerância justificado e gerado por suas teses é enorme e não deve ser minimizado.

Apesar da evidente intolerância existente no discurso agostiniano e do seu desejo de deixar claramente demarcadas as fronteiras entre aquilo que ele considerava ser a verdadeira fé católica[1] a e as demais expressões religiosas, a realidade é que as relações entre cristãos e pagãos, bem como entre católicos e donatistas, eram sobremodo complexas e matizadas. A coexistência entre pessoas pertencentes aos diversos grupos religiosos envolvia conflitos, mas também situações de convivência cotidiana.

Neste trabalho, pretendemos examinar a correspondência entre Agostinho e seus adversários donatistas e pagãos[2]. O objetivo é verificar a hipótese de que nelas se evidenciam tanto as estratégias agostinianas, que visavam afirmar a hegemonia católica, quanto as táticas dos seus antagonistas, que procuravam espaços de sobrevivência e de convivência numa situação que lhes era desfavorável.

Para dar conta de nossa pesquisa, faremos uso do conceito de *apropriação*, como aparece na obra de Michel de Certeau (1990, p. 40). Segundo ele, diante de uma situação de dominação, acontecem práticas cotidianas que revelam uma apropriação e reapropriação, por parte dos dominados, daquilo que lhes é imposto. Como pretendemos demonstrar, tal conceito servirá para compreender de que maneira os opositores de Agostinho faziam uso de elementos de sua argumentação, procurando subvertê-los a seu favor.

Também vamos nos utilizar da distinção que Certeau faz entre *estratégias* e *táticas*. As *estratégias* são construídas a partir de um lugar de poder, de uma base onde se pode gerenciar as relações com um outro que lhe é exterior e pode ser visto como

---

[1] Temos consciência de que o uso do termo *católico* (palavra de origem grega que significa "universal") para se referir ao grupo representado por Agostinho não está isento de problemas, uma vez que tal denominação era disputada também pelos donatistas, como veremos oportunamente. O uso de outros termos como "ortodoxo" ou "niceno" também sofre das mesmas limitações, e, por isso, manteremos o uso do primeiro termo, sempre procurando ressalvar seu sentido polêmico.

[2] Além de donatistas e pagãos, encontramos no epistolário de Agostinho a polêmica contra outros grupos, como os pelagianos, os arianos e os maniqueus. Entretanto, por razões que justificaremos no capítulo 1, vamos nos circunscrever a estes dois grupos.

alvo ou ameaça (CERTEAU, 1990, p. 99). A *tática*, por sua vez, é a ação calculada a partir da inexistência desse lugar de poder; ela não tem autonomia e seu campo de atuação é aquele que lhe é imposto, controlado pelo outro. Por isso, aproveita as ocasiões, age de acordo com as circunstâncias, pois não lhe é dado construir um projeto global, mas tem de utilizar as falhas e brechas deixadas pelos que detêm o poder (CERTEAU, 1990, p. 101).

A tática é a arte do fraco, ausência de poder; a estratégia é organizada a partir do pressuposto do poder. Estas elaboram sistemas e discursos totalizantes, privilegiam o espaço. Aquelas procuram usar com habilidade o tempo, as oportunidades que surgem e que lhe podem ser favoráveis (CERTEAU, 1990, p. 102).

Nos tempos de Agostinho, as estratégias pertenciam ao poder estabelecido na Igreja e no Império. Era esse poder, localizado nessas instituições, que determinava o "regime de verdade" que validava certos discursos em detrimento de outros (FOUCAULT, 1979, p. 14). Agostinho, como bispo católico, falava em nome dessa verdade e seu discurso visava esclarecer e estabelecer o lugar e o dever de cada um.

Aos outros restavam as táticas, as apropriações e reapropriações desse discurso a seu próprio favor. Isso era feito em dois níveis diferentes: no nível do *discurso*, manifesto nas cartas enviadas a Agostinho — das quais se conservam algumas cópias ou referências citadas pelo próprio bispo de Hipona; e no nível das *práticas,* que se dão a conhecer nesta mesma correspondência, narradas tanto por Agostinho quanto pelos seus interlocutores.

O caminho metodológico que seguiremos para analisar a nossa documentação é o da Análise do Discurso — na qual se procura relacionar a linguagem à sua exterioridade, considerando os processos e as condições de produção da linguagem, atentando para o homem e a sua história (ORLANDI, 2005, p. 16). O conceito de discurso procura dar conta desse caráter duplo da linguagem, que é ao mesmo tempo formal (linguístico) e permeado de elementos subjetivos e sociais (extralinguístico). Ao se analisar um dado discurso, leva-se em consideração o quadro institucional no qual tal discurso foi produzido e os embates históricos, sociais e políticos no qual ele se situa (BRANDÃO, 2002, p. 18).

Para além de uma análise puramente linguística, a Análise do Discurso deve levar em consideração outras características deste discurso. Seguindo a proposta de Dominique Maingueneau (2004, p. 170-172), destacamos algumas ideias associadas ao conceito de discurso que nos ajudarão no trato com a nossa documentação.

A primeira ideia atrelada ao conceito de discurso se encontra na esteira das contribuições de J. L. Austin (1965) e J. R. Searle (1962) e sua *teoria dos atos de fala*, que aponta para o caráter ativo da linguagem e considera o discurso como uma forma de *ação* que visa modificar uma situação e que se relaciona com outras atividades não verbais (MAINGUENEAU, 2004, p. 170; KERBRAT-ORECCCHIONI, 2004, p. 73).

Outra característica diz respeito ao caráter *interativo* do discurso. De acordo com Maingueneau (2004, p.171), todo discurso envolve uma troca, explícita ou implícita, com outros locutores ao qual se dirige. Aqui também se fala de *interdiscursividade,* a saber, a relação que um discurso mantém com outros discursos (MAINGUENEAU, 2008b, p. 31). Importante ainda é a relação que o discurso mantém com o *contexto,* fora do qual não é possível compreendê-lo. O discurso contribui tanto com a definição do contexto quanto com a sua modificação (MAINGUENEAU, 2004, p. 171).

Especialmente relevante para o objetivo desta pesquisa é a ideia de que todo discurso é *orientado,* isto é, ele se desenvolve em função dos propósitos do locutor — embora quando se trata de um diálogo, como é o caso de uma troca de correspondências, tal propósito pode sofrer desvios em função das intervenções do interlocutor. Desde este ponto, podemos afirmar que todo discurso possui uma intenção retórica que procura levar os seus destinatários a aderir ao seu ponto de vista (FERREIRA, 2010, p. 49; AMOSSY, 2007, p. 122).

Na análise dos nossos documentos, atentaremos para seus aspectos retóricos, fazendo uso crítico dos trabalhos de Perelman e Olbrechts-Tyeca (2005), Olivier Reboul (2004) e Ruth Amossy (2007; 2011). Essa última autora, em especial, chama a atenção para a necessidade de se combinar os estudos da argumentação retórica à compreensão dos funcionamentos discursivos (AMOSSY, 2007, p. 129). Uma vez

que a argumentação está, em alguma medida, sempre presente no discurso (de forma direta ou indireta, intencional ou não intencional), a sua análise deve procurar descrever quais as modalidades em que se se dá tal argumentação e de que maneira ela se insere nas situações de comunicação concreta, com seus condicionamentos históricos, sociais e culturais (AMOSSY, 2011, p.131-132).

Considerando a natureza religiosa dos discursos que serão analisados, iremos nos valer do conceito de *discurso constituinte*, proposto por Maingueneau e Cossuta (1995). Esses autores definem discursos constituintes como aqueles que servem como fiadores de outros discursos, mas que não são validados por outros. São discursos ligados ao *archeion*, os valores fundadores de uma sociedade. Tais discursos não reconhecem outra autoridade além da sua própria, nem admitem outros discursos acima deles. (MAINGUENEAU, 2008a, p. 37)

Os discursos constituintes são aqueles aos quais se recorre para dar garantia a outros, mas o inverso não acontece. São discursos simultaneamente *autoconstituintes* e *heteroconstituintes*, isto é, são fundados em si mesmos e se consideram como fundadores de outros discursos. Eles se estabelecem a partir do recurso a um Absoluto, que os autoriza e supostamente se encontraria fora do discurso. Dessa maneira, eles se tornam discursos normativos para uma dada coletividade (MAINGUENEAU, 2008a, p. 39). O discurso religioso é um tipo de discurso constituinte, uma vez que se pretende ancorado em um Absoluto, que seria o próprio Deus, e em um *texto fundador*, que, no caso do cristianismo, é a Bíblia, considerada como Palavra autorizada de Deus.

O trabalho está estruturado da seguinte maneira: no primeiro capítulo, apresentaremos as características e o lugar do gênero epistolar na cultura greco-romana e no cristianismo antigo e tardo antigo. Enfatizaremos aqui o papel que as cartas desempenharam no episcopado de Agostinho e também justificaremos a escolha do nosso *corpus* documental e o recorte temático que fizemos. No segundo capítulo, trataremos da temática da *tolerância* e *intolerância* religiosa no Império Romano e o papel desempenhando pelos cristãos, especialmente a partir do processo de cristianização iniciado no governo de Constantino. Destacaremos o papel dos bispos e, dentre eles, o de Agostinho de Hipona no incremento da

intolerância contra os pagãos e grupos cristãos considerados heréticos ou cismáticos no contexto norte-africano.

Os capítulos três e quatro serão dedicados a analisar a correspondência de Agostinho com os pagãos e os donatistas, respectivamente. O objetivo será demonstrar as estratégias argumentativas do bispo de Hipona, através das quais ele procura afirmar a hegemonia católica, bem como as táticas dos seus antagonistas, que procuravam espaços de sobrevivência e de convivência numa situação que lhes era desfavorável.

1. ESCREVENDO CARTAS

1.1. O GÊNERO EPISTOLAR NA ANTIGUIDADE E NO CRISTIANISMO ANTIGO

1.1.1. *O gênero epistolar entre gregos e latinos: conloquia absentium*

"Diálogo entre ausentes": assim Cícero (106-43 a.C.) definiu o gênero epistolar (*Philippica*, II,7). *Ausência* que impede aqueles que se colocam nesse diálogo de usar o recurso da *actio*[3] para atenuar ou enfatizar a mensagem que se quer comunicar, pois, no gênero[4] epistolar, os interlocutores contam somente com o recurso da palavra escrita. Caracteriza-se como um *diálogo* porque o gênero só faz sentido quando há troca de correspondência e os envolvidos se entendem no mesmo direito e dever de escrita (MUHANA, 2000, p. 331).

Martín (1999, p. 90) define a carta como uma narrativa dirigida a um destinatário ausente com o objetivo de tentar superar a situação de ausência. Na definição de Trapp (2003, p. 01), uma carta é uma mensagem escrita por uma ou mais pessoas, fixada em algum tipo de suporte material e que deve ser enviada de um remetente para um destinatário. Ela faz uso de algumas fórmulas convencionais de saudação, no início e no fim, que permitem identificar quem são os envolvidos na comunicação. A carta surge da necessidade de comunicação entre duas partes que estão fisicamente distantes e, portanto, incapazes de se comunicar pessoalmente. Espera-se que seja de comprimento relativamente limitado.

Remonta ao teólogo alemão Adolf Deissmann a distinção entre *carta* e *epístola*, sendo a primeira de caráter pessoal, "verdadeiro", com destinatários definidos,

---

[3] Na retórica clássica, a *actio* ou *pronuntiatio* é quinto momento da performance retórica, que corresponde à "entrega" do discurso propriamente dito, no qual o orador se coloca em cena, como um ator, para recitar o seu discurso, procurando a dicção certa, a entonação adequada e os gestos apropriados para obter êxito persuasivo (BERISTÁIN, 1995, p. 401).

[4] De acordo com Charaudeau (2004, p. 249), na tradição literária a classificação de gêneros permite selecionar e classificar os diferentes textos pertencentes à prosa e à poesia a partir de critérios diversos, tais como a composição, a forma e o conteúdo. Segundo Beatriz Antón (1996, p. 108), a teoria dos gêneros é um princípio de ordem que classifica a literatura segundo estruturas especificamente literárias. Segundo essa autora, há que se distinguir a teoria antiga, que era reguladora e preceptiva, da moderna, que é essencialmente descritiva.

enquanto a segunda seria escrita com finalidade literária, com o propósito de atingir um público mais amplo (1927, p. 148). A dificuldade prática de estabelecer a diferença entre as duas levou a maioria dos estudiosos contemporâneos a abandonar tal classificação (VEGA, 1991, p. 127; BRAREN, 1999, p. 40; DE LA TORRE, 1981, p. 20). Vega (1991, p. 127-130) propõe distinguir entre (a) carta privada em sentido estrito; (b) carta oficial, usada com finalidades diplomáticas e burocráticas; (c) carta literária, que pode servir para veicular ideias científicas, políticas, filosóficas ou religiosas.

Nem sempre é possível diferenciar umas das outras, pois uma carta privada pode ser escrita com fins didáticos e se tornar pública mesmo sem a intenção do seu autor. Stowers (1986, p. 15-16), por sua vez, defende que as cartas antigas sejam classificadas de acordo com a sua função. Assim, ele as separa em cartas de amizade, cartas familiares, cartas de louvor, cartas de exortação, entre outras.

Conhecido nas civilizações egípcias, assírio-babilônica e persa, o gênero epistolar se desenvolveu entre os gregos como importante elemento nas relações privadas e públicas, exercendo entre eles diversas funções literárias, com destaque para as relações diplomáticas e comerciais. Ao mesmo tempo, alcançou ali o *status* de produção literária, com uma forma cuidada e destinada a um público mais amplo de leitores, além do destinatário inicial. O crescente uso literário que se faz do gênero epistolar o transforma em veículo de conteúdos dos mais diversos, tais como a propaganda política, a doutrinação filosófica ou o tratado científico, bem como o recurso à pseudepigrafia, que emulava escritos de autores célebres (MARTÍN, 1999, p. 74-76).

Aprender a escrever cartas fazia parte do segundo estágio da educação tradicional das sociedades grega e romana, conduzida por um *grammarian*, que ensinava aos jovens (que já haviam aprendido as primeiras letras) a respeito do que chamaríamos de “clássicos da literatura”. Em geral, somente os membros das camadas sociais mais altas tinham acesso a esse nível, imediatamente anterior aos estudos de retórica. O aprendizado se dava por meio de exercícios de imitação de cartas-modelo disponíveis nos manuais de estudo (STOWERS, 1986, p. 32-33; POSTER, 2002, p. 121).

No tocante ao suporte físico, as cartas antigas foram registradas numa diversidade de materiais: folhas finas de chumbo, fragmentos de cerâmica (*ostraka*), tabletes de cera, madeira, papiro, pedra ou bronze, estes dois últimos quando se tratava de mensagens que deveriam ser expostas para toda uma comunidade, como acontecia com certas cartas de reis e imperadores (TRAPP, 2003, p. 6-10; ZEINER-CARMICHAEL, 2014, p. 31-37).

Poster (2002, p. 115) nos chama a atenção para a distinção que deve ser feita entre a composição intelectual de uma carta e sua composição mecânica. A primeira cabia geralmente aos membros da elite, enquanto a segunda — que envolvia atividades de caligrafia, taquigrafia, confecção de cópias, gravação em pedra — costumava ser atribuída a funcionários contratados para esse fim ou a escravos. Além de pessoas designadas para a escrita, também se fazia necessário dispor de pessoas para levar, entregar e, muitas vezes, ler a carta para o(s) destinatário(s). Isso implicava a necessidade de portadores e leitores dignos de confiança, especialmente quando se tratava de conteúdo de caráter mais pessoal e confidencial. Tais tarefas podiam ser realizadas tanto por escravos como por mensageiros que eram também membros da elite (POSTER, p.117).

Para as cartas oficiais, se podia dispor, além de funcionários ou escravos, também do trabalho de militares em expedição. Para as pessoas particulares que não podiam ou não queriam pagar por um mensageiro, existia a possibilidade de enviar sua carta através de viajantes e comerciantes que seguissem pela rota desejada. Atrasos e extravios eram comuns, em virtude de mau tempo, acidentes, assaltos ou outros imprevistos (ROSENMEYER, 2001, p. 24). Em Roma, Augusto (27 a.C.–14 d.C.) desenvolveu um serviço postal oficial (*cursus publicus*), cujo uso para fins privados somente era possível mediante permissão especial do imperador (SHELDON, 2005, p. 145).

A primeira menção a uma carta na literatura grega se encontra na Ilíada, citada como instrumento de uma intriga amorosa. No texto, fala-se de uma mensagem escrita “numa tabuinha dobrada” (*Ilíada*, VI, 168). Na *História da Guerra do Peloponeso* (I, 128-129), Tucídides registra a primeira referência literária a uma troca de correspondências, realizada entre Pausânias e Xerxes (CASTILLO, 1974, p. 429-

430). Já a primeira coleção de correspondências privadas que se publicou foi a de Aristóteles, publicada e comentada por Artemon de Cassandra. Entre as principais coleções de cartas gregas, destacam-se as atribuídas a oradores, como Isócrates e Demóstenes, e a filósofos, tais como Platão e Epicuro (DE LA TORRE, 1981, p. 22-24).

A tradição epistolar grega nasce em conjunto com a tradição retórica, e pertencem aos gregos as primeiras teorizações sobre o gênero epistolar (VEGA, 1991, p. 124). O exemplo mais conhecido é a obra *Peri hermeneias*, de Pseudo-Demétrio[5], que estabelece alguns princípios de composição do gênero epistolar. Segundo o texto, embora a carta seja comparável ao diálogo e, por isso, a sua composição seja feita em estilo simples, isto deve ser feito de forma mais elaborada do que num diálogo (§ 223-224). A carta deve ser breve a fim de não se tornar um tratado (§ 228). De um modo geral, seu estilo deve ser livre (§ 229) e amistoso (§ 231), porém sempre adequada ao destinatário, o que implica, em algumas situações, que se use um estilo elevado de escrita (§ 234).

Um aspecto que merece destaque diz respeito ao *ethos*[6] do autor, ou seja, a imagem que ele pretende apresentar de si mesmo ao seu interlocutor:

> A carta, assim como o diálogo, deve ser rica na descrição da personalidade. Pode-se dizer que cada um escreve a carta como retrato de sua própria alma. Em qualquer outra forma de composição literária se pode ver o caráter do escritor, mas em nenhuma como no gênero epistolar (§ 227, nossa tradução).

Os tópicos presentes no texto de Pseudo-Demétrio são encontrados também em outras obras similares. Em todas elas se destaca o caráter *dialógico* da comunicação epistolar, que torna necessário o estabelecimento de códigos que facilitem a captação da mensagem. Do ponto de vista formal, isso significa que uma carta deve ser composta de alguns elementos mais ou menos fixos, tais como fórmulas de saudação na abertura e no encerramento, bem como o uso de frases

---

[5] Essa obra foi tradicionalmente atribuída a Demétrio Falero (350 - 280 a.C.), mas hoje se considera ser de um autor anônimo, que viveu entre o século II e o século I a.C. (DE LA TORRE, 1981, p. 32). A edição que consultamos foi DEMÉTRIO. *Sobre el estilo*. Madrid: Gredos, 1996.

[6] Retornaremos à questão do *ethos*, fundamental para a análise retórica, quando nos voltarmos para o estudo das epístolas agostinianas. Sobre o tema, v. AMOSSY, 2014.

que expressam as relações pessoais envolvidas na troca de correspondência (DE LA TORRE, 1981, p. 38-40).

É dos gregos que deriva a tradição epistolar romana. Cícero é o primeiro autor latino de quem se conhece um epistolário[7], e sua forma e estilo inauguram uma tradição epistolar que será seguida, entre outros, por Sêneca, Plínio e Símaco. De um modo geral, esses autores afirmam os mesmos tópicos, motivos, funções, estruturas e elementos formais. É a tradição romana que vai demarcar as principais características do gênero, em especial a sua condição de *instrumento de vinculação amisto*sa e a sua função *informativa* (MARTÍN, 1999, p. 78).

Cícero distingue entre três tipos diferentes de carta, classificados de acordo com os seus objetivos: as cartas que servem para informar os ausentes (*ut certiorem faceremus absentis*), as cartas escritas em tom *familiare et iocosum* e as cartas escritas em estilo *severum et grave* (*Ep. ad Familiares*, II, 4). As primeiras refletem o caráter propriamente referencial do gênero epistolar, seu caráter mais objetivo e prático; as seguintes são aquelas escritas com o objetivo principal de estabelecer vínculos de amizade e as últimas são reservadas para situações especiais (MARTÍN, 1999, p. 80-81).

Embora as cartas de Cícero tivessem destinatários individuais reais, era seu desejo que fossem também publicadas e destinadas a uma gama mais ampla de leitores. Por isso, ele se preocupava em corrigi-las e sempre usava o latim clássico, embora mantivesse quase sempre um estilo objetivo e relativamente simples (SEABRA FILHO, 2011, p. 56; ANTÓN, 1996, p. 120).

Sêneca (4 a.C.–65 d.C.) é o autor das *Epistulae Morales*[8]. Não sabemos se tais cartas foram enviadas verdadeiramente a um destinatário real ou se ele apenas fez uso do gênero epistolar como instrumento literário (SEABRA FILHO, 2011, p. 58), mas é certo que suas cartas serviram como veículo de divulgação da filosofia moral estoica. De acordo com Martín (1999, p. 81), o uso do gênero com esse objetivo não é fortuito em Sêneca, posto que tal forma, ao fortalecer um vínculo amistoso entre o

[7] São 931 cartas, distribuídas em quatro coleções: *Epislorarum ad Atticum*, *Epistulae ad familiares*, *Epistularum ad Quintum* e *Epistularum ad Brutum* (SEABRA FILHO, 2011, p. 55).
[8] A obra consiste em 124 cartas, distribuídas em 20 livros. Ver SÊNECA, Lúcio Aneu. *Epístolas Morales a Lucílio*. Madrid: Gredos, 1986. 2 v.

autor e seus destinatários, permite ao mestre cumprir uma tarefa educativa para com os seus discípulos. Por isso, a forma básica de sua argumentação é a *parênese.*[9]

De Plínio, o Jovem (61 d.C.–113 d.C.), temos uma coleção composta por 368 cartas, organizadas em 10 livros, sendo que nove deles contêm 247 cartas de sua correspondência privada; e um livro contém 121 cartas de sua correspondência com Trajano, da época em que Plínio governava a região de Ponto-Bitínia.[10] A epistolografia de Plínio inspira-se no modelo ciceroniano, e ele também defende que as cartas devam ser compostas em estilo claro e simples, embora, algumas vezes, ele adote uma forma mais adornada de escrever.

Para Plínio, a carta também serve como instrumento de vinculação amistosa entre os membros da elite social e cultural de Roma. Ela é veículo tanto para as questões privadas quanto públicas (MÁRTIN, 1999, p. 82-83). De acordo com Castillo (1974, p. 433), Plínio cria uma técnica própria para o tratamento do gênero epistolar, segundo a qual cada carta deve tratar de um único tema, por vezes desenvolvido por meio de exemplos e historietas.

As relações entre a epistolografia e a retórica são evidentes também entre os romanos. Não é por acaso que os principais epistolários latinos são de autoria de destacados oradores. Assim como nos discursos orais, as cartas também são escritas com finalidades persuasórias, o que exige uma composição cuidadosa para que surtam o efeito desejado (ANTÓN, 1996, p. 106).

Dessa forma, a carta deve apresentar uma estrutura que permita identificá-la como tal. Tal estrutura, entre os latinos, estabeleceu-se a partir de Cícero e manteve-se na tradição posterior. De acordo com Antón (1996, p. 115-116), essa estrutura pode ser assim descrita: *inscriptio*, que continha o nome do remetente, do destinatário e, às vezes, a saudação; o *corpus*, ou texto da carta propriamente dito; e a *subscriptio*, a saudação final. Enquanto era comum que o texto da carta fosse ditado a um escriba,

---

[9] A parênese se caracteriza como uma série de admoestações de caráter ético relativamente breves (BERGER, 1988, p. 114). Segundo Stowers (1986, p. 96), a carta parenética possui duas características fundamentais: é escrita por alguém que se encontra numa posição moralmente superior ao destinatário (do mestre ao discípulo, p. ex.) e em seu conteúdo recomenda comportamentos e ações a partir de um modelo que o receptor é encorajado a imitar.

[10] As cartas completas possuem várias traduções. Aqui citamos a tradução de P.G. Walsh, *Complete Letters by Pliny the Younger*. New York: Oxford Press, 2006.

a saudação final era escrita pelo próprio remetente, como marca de autenticidade e sinal de consideração para com o destinatário.

Ao observarmos essa estrutura básica, podemos perceber a equivalência com o discurso retórico clássico, de modo que a *inscriptio* equivale ao *exórdio*, cuja função é estabelecer o contato com o destinatário e determinar as condições de entendimento; o *corpus*, correspondente a *narratio*, que representa o encontro entre remetente e destinatário e contém o tema central da epístola, estabelecendo o "diálogo entre ausentes"; e a *subscriptio*, funciona como a *peroratio*, que reitera o motivo central da carta e a encerra — por vezes abrindo espaço para uma resposta do destinatário. "Sua natureza de discurso-diálogo interpessoal potencializa todos os fatores relacionados com as operações retóricas, a fim de obter, através do escrito — *litterae* —, uma finalidade essencialmente persuasiva." (MÁRTIN, 1999, p. 87, tradução nossa).

Assim como na tradição epistolar grega, entre os latinos a carta também é um lugar de construção da imagem de si (*ethos*): "Se a carta pode converter a *apousía* em *parousía*[11] é em grande medida por sua capacidade de refletir a personalidade do ausente" (ANTÓN, 1996, p. 117, tradução nossa). Zeiner-Carmichael (2014, p. 26-27) aponta o potencial que a carta possui para a expressão autobiográfica, em virtude de ter o que ela chama de "estrutura egocêntrica" e que pode ser cuidadosamente explorada de modo a chamar a atenção para o seu autor.

Não se deve esquecer, entretanto, que o *ethos* é uma construção discursiva, e não um espelho fiel da realidade. É a imagem que o autor pretende apresentar de si mesmo ao seu interlocutor (MAINGUENEAU, 2008a, p. 56). Entre a imagem pretendida e aquela que efetivamente é passada ao leitor nem sempre há coincidência, de modo que, "em matéria de *ethos*, os fracassos são moeda corrente" (MAINGUENEAU, 2008a, p. 61). Uma das razões para que isso aconteça é aquilo que se denomina *ethos prévio* ou *pré-discursivo*, ou seja, a imagem que o destinatário constrói a respeito do remetente antes mesmo da enunciação da mensagem (MAINGUENEAU, 2008a, p. 60).

[11] As palavras gregas *parousia* e *apousia* podem ser traduzidas, respectivamente, por "presença" e "ausência".

Em relação à linguagem utilizada, os autores latinos também se mostram preocupados em escrever de forma adequada a cada tipo de destinatário. Antón (1996, p. 119) observa que Cícero altera notavelmente o "tom" de suas cartas de acordo com o interlocutor. Sêneca, por sua vez, escreve num nível mais geral, posto que seus escritos de teor moral-filosófico se destinam a um público mais amplo e indeterminado.

1.1.2. *O cristianismo e o gênero epistolar*

As cartas desempenham um papel importante no cristianismo; elas são a maior parte dos textos que formam o que os cristãos chamam de Novo Testamento.[12] No conjunto dessas cartas, merece destaque o *corpus* paulino, composto de 13 cartas, autênticas ou atribuídas.[13] De acordo com Klaus Berger (1998, p. 331-332), as cartas neotestamentárias devem ser situadas dentro da tradição judaica das "cartas para a diáspora", seguindo os modelos bíblicos de Jeremias e Baruc.[14]

Assim como as comunidades judaicas que lhes eram contemporâneas, as primeiras comunidades cristãs sentiam-se "em diáspora", e as cartas serviam para fortalecer sua unidade e identidade. Segundo o mesmo autor, também há similaridade entre a carta do apóstolo e a carta do filósofo, nas quais a doutrina e as questões pessoais se entrelaçam, enfatizando-se a autoridade daquele que a escreve e que o faz visando o bem espiritual dos seus leitores. Em suma, Berger vê nas cartas do Novo Testamento uma combinação das cartas dos profetas judeus com as dos filósofos helênicos.

Vouga (2009, p. 198-200), por sua vez, entende que há somente um "longínquo parentesco" entre as cartas neotestamentárias, especialmente as paulinas, e o estilo

---

[12] A tradição cristã chama de "cartas" ou "epístolas" 21 dos 27 textos do Novo Testamento. Entretanto, muitos estudiosos contemporâneos discutem se tal classificação é apropriada para alguns desses textos, tais como a "carta" aos Hebreus (KÜMMEL, 1982, p. 316-317).

[13] As cartas cuja autenticidade geralmente é negada ou posta em dúvida são: 1 e 2 Timóteo, Tito, Efésios, Colossenses e 2 Tessalonicenses (BORNKAMM, 2009, 367-368; KÜMMEL, 1982, p. 320-321).

[14] Para um apanhado da pesquisa sobre as relações entre as cartas paulinas e a epistolografia judaica, ver DOERING, 2012, p. 377-428.

epistolar helênico. Para ele, a carta paulina é devedora, sobretudo, ao estilo judaico, mas defende que Paulo é autor de um modelo próprio de carta, a “carta apostólica”, que é imitada pelos demais autores do Novo Testamento.

Entre as inovações paulinas estão: a fórmula tradicional de saudação é transformada em uma bênção; o corpo da carta inicia com uma oração de ação de graças; no final, além de outra oração, ele inclui uma nova bênção. De acordo com Vouga, tais mudanças introduzidas nas cartas paulinas, em relação às cartas helenísticas, fazem-nas adquirir um caráter oficial e litúrgico, dando-lhes “a importância teológica de uma revelação, de uma exortação ou de uma advertência profética, em nome de Deus, diante do qual se situa a comunicação epistolar”.

Além das inovações assinaladas por Vouga, Gabel e Wheeler (1993, p. 195-196) apontam ainda o costume de incluir, ao final de cada epístola, saudações nominais para diversas pessoas que faziam parte da comunidade à qual a carta era endereçada. Ademais, observam que tais cartas foram originalmente escritas para responder a questões específicas de uma comunidade e que deveriam ser lidas em voz alta perante a congregação. Assim, “faziam o que ele faria se estivesse presente; elas substituem a pessoa de Paulo, sendo, por conseguinte, um subproduto de sua atividade missionária”.

Sobre este último ponto, Kümmel (1982, p. 318) afirma que a forma epistolar paulina emula o estilo do seu discurso missionário oral, envolvendo a oração, a parênese, a exposição doutrinária, o testemunho profético e o hino. Podemos dizer que Paulo reproduz nos seus textos a dinâmica da liturgia cristã, uma vez que era ali a ocasião principal de sua leitura comunitária (VIELHAUER, 2012, p. 97).

Aquilo que foi afirmado até aqui sobre as cartas de Paulo e do Novo Testamento também pode ser dito a respeito de parte da epistolografia cristã do II século.[15] Entretanto, à medida que cresce a organização hierárquica da Igreja, as cartas adquirem teor cada vais mais oficial, assumindo as características de tratados doutrinários. A partir do século terceiro, observa-se um franco desenvolvimento da epistolografia cristã, na esteira da apropriação por parte da elite episcopal, dos

[15] Para um tratamento mais completo sobre os aspectos literários das cartas cristãs não canônicas do primeiro e segundo século veja-se VIELHAUER, 2012, p. 557-640.

valores da retórica clássica. A *Epístola 51*, de Gregório de Nazianzo[16] a Nicóbulo, é um claro exemplo dessa apropriação. Gregório orienta o seu destinatário sobre as características que devem fazer-se presentes numa carta: a brevidade, a clareza e a graça, elementos comuns às concepções clássicas de escrita epistolar (CICARESE, 2002, p. 260).

O crescente uso da carta deve ser situado no contexto da ampliação da autoridade episcopal a partir de meados do século II. Aos poucos, a função episcopal passa a distinguir-se da do ancião, ou presbítero, das comunidades locais. Os bispos são considerados sucessores dos apóstolos e portadores legítimos dos seus ensinamentos, guardiões da ortodoxia e símbolos da unidade da Igreja (HÄGGLUND, 1999, p. 19).[17]

Embora a transição de uma organização colegial para um modelo centralizado na figura do bispo não tenha acontecido de maneira uniforme ou sem resistências, aos poucos ela se impôs no cristianismo (HAMMAN, 1997, p. 113-116; WALKER, 2006, p. 61-67). No início do século IV, a Igreja já possuía uma hierarquia claramente estabelecida e diferenciada — encabeçada pelos bispos e seguida pelos presbíteros e diáconos, além de outras funções menores.[18] Tal hierarquização foi fruto tanto da luta em favor da ortodoxia e da unidade da Igreja quanto das necessidades decorrentes do seu crescimento numérico (TURNER, 1911, p. 146-147).

O papel de um bispo era diversificado: pregador, professor dos catecúmenos, administrador dos sacramentos, responsável pelas obras de caridade, supervisor do clero (RAPP, 2005, p. 23). Ele exercia o que Foucault (2008, p. 196) denomina *poder pastoral*. Segundo ele, esse tipo de poder, que se tornou característico do cristianismo, tem raízes nas antigas monarquias orientais e, especialmente, na

---

[16] Sobre o estilo epistolar de Gregório, ver MORESCHINI, 2010, p. 77-84.

[17] Irineu, bispo de Lyon (c. 202), defende que a verdadeira doutrina só pode ser encontrada no ensinamento dos bispos, legítimos sucessores dos apóstolos: “Eis por que se devem escutar os presbíteros que estão na Igreja, que são os sucessores dos apóstolos, como o demonstramos, e que com a sucessão no episcopado recebem o carisma seguro da verdade segundo o beneplácito do Pai. Quanto a todos os outros que se separam da sucessão principal e em qualquer lugar que se reúnam, devem ser vistos com desconfiança, como hereges e de má fé, como cismáticos cheios de orgulho e de suficiência, ou ainda, como hipócritas que fazem isso à procura de lucro e de vanglória.”. (*Contra as Heresias,* IV, 26,2). Observe-se que, nesta passagem, ainda não se faz distinção entre o ministério dos bispos e dos presbíteros, tratados como sinônimos.

[18] Eusébio de Cesareia dá testemunho da existência — além do bispo, dos presbíteros e dos diáconos — de subdiáconos, acólitos, leitores e porteiros (*História Eclesiástica*, VI, 43, 11).

tradição bíblica hebraica, segundo a qual Deus é o pastor do seu povo. O objetivo do poder pastoral é a salvação do rebanho; ele se caracteriza como um poder de cuidado que almeja governar os seus de maneira individualizante e totalizante (FOUCAULT, 2008, p. 170-171, 204). O pastor, a quem cabe o exercício desse governo, prestará contas a Deus da vida de suas ovelhas, às quais deve ensinar a verdade e dirigir-lhes a consciência (FOUCAULT, 2008, p.224-225, 239).

A partir de Constantino e sua política de favorecimento da Igreja, os bispos passaram a desempenhar, além de suas tarefas habituais de governo da comunidade cristã e de gerenciadores da filantropia, a função de árbitros de diversos problemas da comunidade em geral (BROWN, 1999, p. 57; SILVA, 2006, p. 255; POTESTÀ; VIAN, 2013, p. 78-79). Trata-se da *audientia episcopalis*, uma prática anterior a Constantino e que remonta aos tempos do apóstolo Paulo, quando se esperava que as comunidades cristãs resolvessem internamente as suas disputas, evitando expor suas questões aos de fora da Igreja (1 Coríntios 6,1-11), como faziam também os judeus.

Constatino reconhece e oficializa o costume em 318 (*Codex Theodosianus*, I, 27,1) e o regulamenta em 333 (MUNIER, 2002, p.196). Rapp (2005, p. 259) demonstra que a *audientia episcopalis*, a *manumissio in ecclesia* (ato de libertar escravos de forma voluntária e feito de forma solene na presença do bispo) e a prática de conceder asilo eclesiástico já eram prerrogativas comuns dos bispos que a legislação constantiniana reconheceu e expandiu.

Teoricamente, os bispos podiam ser recrutados de qualquer camada da sociedade, entretanto, eles costumavam vir dos estamentos mais abastados (RAPP, 2005, p. 199). Da mesma forma, ter uma educação superior não era uma condição fundamental para que alguém se candidatasse ao episcopado, porém aqueles que haviam recebido uma boa educação e estavam familiarizados com os valores da *paideia* tinham mais chances de alcançar posição de destaque (RAPP, 2005, p. 180-181).[19]

O episcopado cresceu não somente em importância, mas também em número, pois a Igreja se expandiu e alcançou todas as províncias do Império, tendo como modelo

[19] Sobre a importância da cultura clássica ou *paideia,* v. BROWN, 1992; JAEGER, 2014.

a estrutura administrativa imperial (CRUZ, 2010, p. 308). Rapp (2005, p. 173) fala de 2.200 bispos por volta do século V. A esta altura, todas as grandes cidades do Império tinham seu próprio bispo e, em alguns casos, bispos auxiliares (*chorepiskopoi*). Para estes bispos, o recurso ao gênero epistolar se revela um instrumento útil para auxiliar no exercício de suas responsabilidades pastorais e administrativas.

Através do envio de cartas, os bispos podiam ampliar o alcance do seu governo pastoral em múltiplos sentidos: podiam comunicar-se com membros do clero e com leigos, cristãos ou pagãos; podiam tratar com outros bispos e membros do governo Imperial; podiam, ademais, entrar em contato com membros e líderes de outras igrejas consideradas cismáticas ou heréticas. Além dessa ampliação, o recurso ao gênero epistolar também permitia tratar concretamente de uma diversificada gama de assuntos, alguns dos quais particulares e delicados, difíceis de ser tratados até mesmo pessoalmente (DOYLE, 2002, p. 03). Exemplifica a importância desse recurso o extenso epistolário de bispos como Cipriano de Cartago, Jerônimo, Ambrósio e, é claro, Agostinho de Hipona (EBBELER, 2009, p. 282).[20]

1.2. AS CARTAS DE AGOSTINHO DE HIPONA

1.2.1. *Agostinho, bispo de Hipona*

Nascido em Tagaste, Numídia, em 13 de novembro de 354, filho de mãe cristã (Mônica) e pai pagão (Patrício), Aurelius Augustinus[21] estudou gramática e retórica em Madaura e Cartago. Como seus pais não podiam pagar por seus estudos, Agostinho foi patrocinado por Romaniano, um poderoso local e amigo de sua família (*Confissões* II. 3, 5; VI. 14, 24; *Contra os Acadêmicos* II. 2, 3). A educação clássica permitia a jovens como ele a chance de uma carreira na magistratura ou no ensino.

[20] A respeito de algumas coleções de cartas episcopais preservadas da Antiguidade Tardia, v. ALLEN, Pauline; NEIL, Bronwen, 2015, especialmente a parte III.

[21] Sobre a vida de Agostinho, as fontes essenciais são as suas *Confissões* [*Confessionum libri XIII*], suas *Retratações* [*Retractationum libri duo*] e a biografia escrita por Possídio, bispo de Calama, *Vida de Santo Agostinho* [*Vita Sancti Augustini*].

Agostinho optou por este último, tornando-se professor de retórica (BROWN, 2005, p. 25-27).

Em 373, graças à leitura do *Hortêncio*, de Cícero, Agostinho desenvolve interesse pela filosofia, que ele chama de "sabedoria", e, com isso, desperta para as questões de natureza religiosa (*Confissões*, III, 4, 7).[22] Sua busca o levou ao maniqueísmo, atraído pela tentativa de encontrar uma solução para o problema da origem do Mal: se Deus é bom, de onde provém o Mal? A resposta maniqueísta inocentava Deus, afirmando o Mal como um princípio oposto e independente dele (BROWN, 2005, p. 58).[23] Permaneceu no maniqueísmo por cerca de nove anos como ouvinte, porém decepcionou-se com esta religião, pois não encontrou nela as respostas que buscava. Sua decepção coincide com o tempo de sua chegada em Milão, onde foi ouvir o bispo Ambrósio (c. 337-397), famoso por sua oratória. Ali, decide afastar-se definitivamente do maniqueísmo e tornar-se catecúmeno, ainda que não totalmente convicto a respeito da fé cristã (*Confissões*, V, 14, 25).

Em Milão, Agostinho entra em contato com o pensamento neoplatônico de Plotino (205-270) e Porfírio (232-304), popular nos círculos cristãos milaneses graças às traduções feitas pelo filósofo e professor de retórica Mário Vitorino, africano radicado em Roma que havia se convertido ao cristianismo em 355. O testemunho de Mário Vitorino, contado a Agostinho pelo sacerdote Simpliciano — que se tornaria sucessor de Ambrósio — ocupa lugar importante na sua conversão, bem como na apropriação que ele fará da filosofia neoplatônica no seu pensamento teológico (*Confissões*, VII, 9, 13-16; VIII, 2, 3; BROWN, 2005, p. 107-121). Conforme E. Gilson (2006, p. 443-445), Agostinho encontrou no pensamento neoplatônico: (1) a doutrina do Verbo divino, mas sem a doutrina da Encarnação; (2) a descoberta de que Deus é o verdadeiro Ser, posto que somente ele é a verdade imaterial e imutavelmente subsistente; (3) a afirmação de que tudo que existe é essencialmente bom e que o

[22] De acordo com Brown, à época de Agostinho, "a ideia da filosofia era cercada por uma aura religiosa" (BROWN, 2005, p. 49).

[23] A respeito do debate historiográfico sobre o maniqueísmo, ver VIALE, 2012. Sobre as permanências do maniqueísmo na teologia agostiniana, EDDY, 2009.

mal e a corrupção são ausência e falta do ser; (4) a conclusão de que, uma vez que o mal é a ausência do ser, Deus não é o seu autor.[24]

Agostinho se converteu definitivamente ao cristianismo em agosto de 386, e, tendo decidido abandonar a cátedra de retórica, vai morar com sua mãe e alguns amigos numa propriedade rural na região de Cassicíaco, próximo a Milão (*Confissões,* IX. 2, 2; 3, 5). Na Páscoa de 387, foi batizado por Ambrósio, e, após a morte de Mônica, voltou para Tagaste, onde morou durante três anos, vivendo com amigos uma espécie de monasticismo laico. Agostinho e seus companheiros eram *servi Dei*, uma categoria não muito bem definida, mas bastante presente na vida da Igreja àquela época; ela era formada por leigos batizados que desejam dedicar-se a uma espécie de perfeccionismo cristão (BROWN, 2005, p. 163).[25] Depois desse período, vai para Hipona, onde, sob a direção do bispo Valério, é ordenado presbítero (391); quatro anos depois, bispo auxiliar, vindo a suceder Valério por ocasião de sua morte em 396 (*Vida de Santo Agostinho*, 4.1-2; 8.1-4).

Agostinho foi bispo em Hipona de 396 até sua morte, em 430. *Hippo Regius* era uma importante cidade portuária da África Proconsular.[26] Ali Agostinho exerceu seu episcopado. Ele seguia uma rotina comum a outros bispos do seu tempo: cumpria atividades litúrgicas regulares, como celebrar a eucaristia e pregar; cuidava dos processos civis (*audientia episcopalis*); recebia visitas de pessoas necessitadas, viúvas ou hóspedes que transitavam por Hipona; dava conselhos a todo tipo de pessoa sobre os mais variados assuntos; fazia visitas aos doentes, órfãos e idosos;

---

[24] Para uma discussão recente sobre o neoplatonismo em Agostinho, ver KING, 2005; GORMAN, 2005; VELOSO, 2014; CROUSE, 2013.

[25] De acordo com Possídio: "[...] com seus amigos vivia para Deus em jejuns, orações e boas obras, meditando dia e noite na lei do Senhor. Transmitia aos outros, presentes e ausentes, por meio de palavras e livros, o que Deus lhe dava a conhecer enquanto refletia e orava" (*Vida de Santo Agostinho*, 3, 2).

[26] Os romanos designavam como *Africa* a província criada em 146 a.C., depois da vitória sobre Cartago na Terceira Guerra Púnica. Com o tempo, o termo passou a designar as províncias romanas ao sul do Mediterrâneo, tendo como limite fronteiriço (*limes*) o deserto do Saara (SILVA, 2007, p. 14). A partir de Augusto, a África passou a ser administrada pelo Senado (*Africa Pronconsularis*), numa área que abrangia o território único conquistado em 146 a.C. (*Africa Vetus*) e a região conquistada posteriormente, a *Africa Nova*. Era governada por um procônsul nomeado pelo Senado e investido de poderes judiciais, administrativos e financeiros (MAHJOUBI, 2010, p. 506-507). À época de Agostinho, a organização administrativa da África havia sido sensivelmente mudada, reduzindo o poder do procônsul em favor do poder do imperador. O território foi dividido em *África Proconsular*, propriamente dita (*Zeugitana*), *Numídia*, *Bysacena*, *Tripolitânia*, *Mauritânia Cesariana*, *Mauritânia Sitifiana* e *Mauritânia Tingitana*, esta última anexada à diocese da Espanha, enquanto as demais formavam a diocese africana (MAHJOUBI, 2010, p. 509-514).

participava dos muitos concílios organizados pelas igrejas africanas; cuidava da formação do seu clero; dedicava-se ao estudo das Escrituras e escrevia seus livros (HAMMAN, 1989, p. 208-231; BROWN, 2005, p. 231-244).

Duas características do episcopado agostiniano são dignas de destaque. A primeira diz respeito à proximidade que ele manteve com o ideal monástico: ainda como sacerdote, fundou um mosteiro ao lado da catedral, no qual viviam sacerdotes, diáconos e outros clérigos em votos de ascetismo, castidade e pobreza. Desta comunidade saíram presbíteros e bispos que ajudariam a mudar a face do catolicismo africano (MARROU, 1957, p. 40; FREND, 1951, p. 246-247).[27] Conforme Brown (2005, p. 239-240), o estilo de vida austero de Agostinho destoava das expectativas da elite pagã, que esperava que o bispo se comportasse como um deles no tocante aos seus costumes sociais.

Outra marca do seu ministério foi a intensidade com que se envolveu nas controvérsias religiosas contra os adversários do catolicismo: maniqueus, donatistas, pelagianos e pagãos.[28] Para derrotar seus adversários, Agostinho fazia uso de diversos instrumentos: as pregações, o debate público[29], os livros e tratados e as cartas. A obra literária de Agostinho é extensa e, seguindo a proposta de Marrou (1957, p. 51), pode ser dividida e datada em três períodos: (1) primeiro período (387-400), em que predominam escritos filosóficos e antimaniqueus; (2) segundo período (400-412), composto principalmente de obras antidonatistas; dessa época também são obras mais famosas, como *Confissões* (398-399) e *Da Trindade* (400-416); (3)

[27] "Com o progresso dos ensinamentos divinos, começou-se a ordenar para a Igreja de Hipona clérigos, que serviam a Deus no mosteiro, sob o governo de santo Agostinho e convivendo com ele." (*Vida de Santo Agostinho,* 11, 1). Possídio também testemunha que muitos sacerdotes formados por este monastério foram cedidos a igrejas de outras cidades, e estes, por sua vez, fundaram outros mosteiros com o mesmo perfil (11, 2-4). Alguns se tornaram bispos, como Alípio (Tagaste), Evódio (Uzala) e o próprio Possídio (Cálamo). Agostinho também estabeleceu um mosteiro para mulheres que estava sob a responsabilidade de sua irmã viúva (*Vida de Santo Agostinho*, 26,1). Sobre o monastério agostiniano, v. CHADWICK, 2009, p. 52-57.

[28] Conforme o testemunho de Possídio: "Agostinho corajosamente ensinava e pregava, em particular e em público, em casa e na Igreja, a palavra da salvação, contra as heresias existentes na África, especialmente contra os donatistas, maniqueus e pagãos, escrevendo livros e falando de improviso" (*Vida de Santo Agostinho*, 7,1).

[29] Segundo Possídio, um dos primeiros confrontos públicos de Agostinho, ainda sacerdote, foi contra o presbítero maniqueu Fortunato (*Vida de Santo Agostinho*, 6.1-8). Possídio registra ainda um debate com Emérito, bispo donatista de Cesareia de Mauritânia (*Vida de Santo Agostinho*, 14,4).

terceiro período (412-430), formado sobretudo por textos antipelagianos, além de obras como *A Doutrina Cristã* (426) e *A Cidade de Deus* (413-426).[30]

Foi no conflito com os seus adversários que Agostinho construiu parte significativa de sua teologia, especialmente sua visão a respeito do pecado original e da predestinação. Inicialmente, a teologia agostiniana era marcada por certo otimismo em relação à condição humana, que pode ser atribuído à moldura neoplatônica do seu pensamento. Ele via o mundo como uma hierarquia de seres que partiam de uma fonte transcendente e perpassavam todos os níveis de espírito e corpo até chegar à matéria inanimada. “A alma humana tinha que seguir essa ordem de reverso para subir até a sua meta e alcançar sua casa verdadeira, onde está a sua origem” (MARKUS, 1997, p. 57).

Agostinho acreditava que, através do ascetismo, era possível ao homem alcançar a perfeição, como expressou em uma de suas obras:

> [...] Todo aquele que quer viver conforme a retidão e a honestidade, se quiser pôr esse bem acima de todos os bens passageiros da vida, realiza conquista tão grande, com tanta facilidade que, para ele o querer e o possuir serão um só e mesmo ato (*O Livre-arbítrio*, I.13, 29).

Por volta do ano 400, quando terminava de escrever suas *Confissões,* a releitura das cartas de Paulo produz em Agostinho uma mudança importante. Logo, seu otimismo em relação às potencialidades morais do ser humano começa a dar lugar a uma percepção mais sombria a respeito do poder do pecado sobre os homens, que, segundo seu novo entendimento, são impotentes para vencê-lo sem a Graça de Deus. Neste período, ele passa a dar mais atenção ao texto de Gênesis e ao problema do *pecado original* (MARKUS, 1997, p. 59-60).[31] Por sua vez, a questão do pecado o leva a repensar o problema do mal e do livre-arbítrio. A persistência do mal nas ações humanas — incluindo os cristãos — e a sua incapacidade de evitá-lo, mesmo que motivado pelas melhores intenções, o levou a desconfiar da liberdade

[30] Para uma apresentação da relação entre a obra de Agostinho e as polêmicas com que se envolveu, veja-se MORESCHINI; NORELLI, 2000b, p.13-67.
[31] Sobre o pecado original e suas relações com as leituras de Agostinho no Gênesis e em Paulo, ver MALDAMÉ, 2013, p. 27-40.

humana e a radicalizar o papel da vontade de Deus na salvação dos indivíduos. Assim, ele conclui que tudo depende da predestinação divina:

> Nosso coração e nossos pensamentos não estão sob o nosso poder; tudo pertence a Deus, confessando que dele recebemos tudo para nos voltarmos para ele perseverando, a fim de que nos pareça bom o que é bom e honremos a Deus e recebamos a Cristo, para que de infiéis nos tornemos devotos e religiosos, e assim creiamos na Trindade e confessemos com a voz o que cremos [...] (*O Dom da Perseverança*, 19, 50).

As doutrinas do pecado original e da predestinação também ajudaram Agostinho a compor uma teologia da História segundo a qual "todos os acontecimentos eram carregados de um sentido preciso, como deliberados atos divinos de misericórdia para como os eleitos, e de julgamento dos amaldiçoados" (BROWN, 2005, p. 503). À luz das suas concepções acerca do pecado, Agostinho também pôde perceber o caráter ambíguo da História. Entre a Criação e o Juízo Final, encontram-se a Queda (o momento em que o pecado entra no mundo) e a Redenção (quando Jesus Cristo entrou na história para salvar os pecadores). Neste esquema histórico, o presente é um tempo de espera e imperfeição, inclusive para a Igreja (MARKUS, 1970, p. 1-21). Para Agostinho, é no interior dessa ambiguidade histórica que ele deve exercer seu papel de bispo, cuidando para que os homens se voltem para Deus e cuidem da salvação de sua alma. Não existe nada mais importante ou urgente do que isso.

1.2.2. *O epistolário agostiniano*

O epistolário agostiniano atualmente conhecido é composto de 307 cartas. Dentre elas, 249 foram escritas por Agostinho, 49 foram destinadas a ele e outras 09, embora não tenham sido destinadas diretamente a ele, são inseridas no *corpus* por sua relevância para a compreensão das demais (ENO, 1999, p. 306).[32] As cartas são apenas mencionadas no prólogo das *Retratações* de Agostinho, que não chega

[32] Teske contabiliza 308 cartas (TESKE, 2001, p. 11). A diferença de contagem se justifica pela adição da *Ep*. 250A na edição de Teske que é idêntica à Ep. 1* da coleção de Divjak e não é contabilizada por Eno. A contagem pode variar para outros editores, dependendo da opção por dividir alguma carta (EBBELER, 2012, p. 13, n. 28).

a fazer um inventário delas (*Retratações*, 1,1), todavia aparecem no *Indiculus* de Possídio, embora o seu elenco não seja completo. De fato, Possídio faz menção de cartas que não chegaram até nós e omite outras tantas que conhecemos.

Os textos que se conhecem hoje são oriundos de manuscritos que foram reunidos ao longo do tempo (BROWN, 2005, p. 546; CILLERUELO, 1967, p. 14; ENO, 1999, p. 306). A coleção mais importante das epístolas faz parte da edição em 11 volumes das obras de Agostinho publicadas em Paris, entre 1679 e 1700, pelos monges beneditinos da comunidade de São Mauro. Essa edição foi incluída na *Patrologia de Migne* (1841-1849), na qual as epístolas correspondem ao volume 33 (STEINHAUSER, 1999, p. 529).

No *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (CSEL), as epístolas da compilação dos mauristas estão nos volumes 34/1 (1895), 34/2 (1898), 44 (1904) e 57 (1911), editadas por A. Goldbacher. No volume 88 estão as "cartas de Divjak", descobertas em Marselha, França, em 1975, pelo filólogo austríaco Johannes Divjak. São 31 cartas, das quais 27 são inéditas, publicadas pela primeira vez em 1981.[33] A novidade dessa documentação é que elas cobrem a década final da vida e ministério de Agostinho e tratam de acontecimentos até então desconhecidos ou pouco conhecidos pelos pesquisadores (BROWN, 2005, p. 547). O *Corpus Christianorum Series Latina* (CCSL) publicou até o presente 139 cartas, que estão nos volumes 31 (2004), 31A (2005) e 31B (2009), editadas por K. D. Daur.[34]

Agostinho dedicava considerável tempo escrevendo cartas. Segundo o testemunho de Possídio, um dos motivos era a polêmica com líderes e leigos dos grupos religiosos dissidentes:

> Efetivamente escreveu cartas particulares [e*pistolas privatas*] a certos bispos eminentes dos donatistas [*erroris episcopis*] e a leigos, e com bons argumentos admoestava-os e exortava-os a se corrigirem do mal, ou ao menos a aceitarem uma discussão [*disputationem*] (*Vida de Santo Agostinho*, 9, 3).

[33] Para distingui-las da coleção anterior, as cartas de Divjak são referenciadas por um asterisco ao lado de cada número. Os manuscritos encontrados datam do século XV.

[34] Para o nosso trabalho, faremos uso da edição bilíngue (espanhol/latim) publicada pela Biblioteca de Autores Cristianos (BAC) na coleção *Obras completas de San Agustin*, volumes VIII (1967), XIa (1972) e XIb (1991), editadas e traduzidas por Lope Cilleruelo e Pio de Luis. Também faremos uso da tradução inglesa de Roland Teske, publicada na série *The Works of Saint Augustine*, volumes II/1 (2001), II/2 (2003), II/3 (2004) e II/4 (2005).

Além das cartas de natureza polêmica, Possídio também nos fala a respeito das cartas que Agostinho escreveu para lidar com as demandas seculares que chegavam até ele, demandas que ele considerava um fardo, pois entendia ser mais pertinente gastar esse tempo com as questões da fé:

> Atendendo aos rogos de alguns acerca de seus negócios temporais [*temporalibus causis*], escreveu diversas cartas. Considerava esta ocupação, que impedia outras melhores, um serviço compulsório [*angariam*], pois lhe era muito agradável ter conversas ou diálogos sobre as coisas de Deus na convivência fraterna e doméstica (*Vida de Santo Agostinho*, 19, 6).

Na tentativa de catalogar as cartas de Agostinho, os monges maurinos propuseram uma divisão em quatro grandes grupos, segundo o tema tratado: cartas confidenciais, cartas pastorais, cartas doutrinárias e cartas oficiais (CILLERUELO, 1967, p. 5). Sparrow-Simpson (1919, p. 10-12), por sua vez, propõe dividi-las em onze categorias, a saber: cartas antes de sua consagração, cartas sobre o paganismo, cartas sobre a doutrina de Deus, cartas sobre as divisões da igreja africana, cartas sobre a doutrina da graça, cartas sobre exposição bíblica, cartas a Jerônimo, cartas às mulheres, cartas sobre a eucaristia, cartas sobre os negócios diocesanos e cartas dos últimos anos. Tais divisões podem ser úteis, mas seu uso é limitado, dado que cada pesquisador termina por fazer a sua própria classificação à luz dos seus objetivos de pesquisa.

A historiografia sobre o epistolário agostiniano é extensa, especialmente quando consideramos os trabalhos que se debruçam sobre cartas ou conjuntos específicos de cartas. Algumas dessas obras serão mencionadas ao longo do nosso trabalho, mas antes gostaríamos de destacar três textos que têm em comum o fato de tratarem das cartas de Agostinho de uma maneira mais geral, vinculando-as ao seu ministério episcopal. O primeiro deles é artigo *El epistolario de Agustín como muestra de la extensa actividad pastoral de un Obispo en el Africa tardoantigua (siglos IV-V)* de Carlos Buenacasa Peréz (2003).O autor procura demonstrar que Agostinho não encarava a escrita de cartas como um mero exercício literário, e sim como parte importante de suas tarefas pastorais. Suas cartas têm duplo objetivo:

servir à comunidade e conseguir o apoio e mesmo a conversão de personagens ricos e poderosos. Tais objetivos se manifestam em quatro âmbitos: debate contra as heresias e outras confissões religiosas (maniqueus, donatistas, pelagianos, arianos, pagãos, judeus); debate teológico (o que inclui questões dogmáticas, morais e exegéticas); defesa dos fiéis em situações de injustiça; apelo à boa vontade dos aristocratas e burocratas imperiais (PÉREZ, 2003, p. 457-458). O artigo é eminentemente descritivo, contudo ajuda a mapear a rede de correspondências de Agostinho.

A segunda obra que julgamos oportuno destacar é *The bishop as disciplinarian in the letters of St. Augustine* (2002) de Daniel Eduard Doyle. O autor se interessa em estudar o exercício da *disciplina* no ministério de Agostinho à luz de uma leitura crítica de sua correspondência, pois defende que o tema é crucial para entender o seu ministério episcopal. Ele analisa as cartas, isolando nelas as seções que tratam do tema que pretende investigar (DOYLE, 2002, p. xviii).

Para Doyle (2002, p. 2-3), as cartas são apropriadas para esse tipo de investigação porque nelas é possível ver a disciplina em ação, operando em situações concretas e individuais, permitindo a confidencialidade necessária para tratar de temas pessoais e delicados. Diferentemente dos tratados, que lidam com as questões de maneira geral, as cartas permitem empregar um discurso de encorajamento, consolação, exortação, correção e conselho — que ele trata como elementos constitutivos da disciplina cristã, conforme o entendimento agostiniano (DOYLE, 2002, p. 7).

Disciplina é também o tema da obra de Jenniffer Ebbeler, *Disciplining Christians: Correction and Community in Augustine's Letters* (2012). Como ela mesma afirma, seu trabalho difere do de Doyle por dar mais ênfase à prática literária de Agostinho em conexão com sua visão a respeito da disciplina episcopal (EBBELER, 2012, p. 24). Ela procura demonstrar a originalidade de Agostinho ao utilizar as cartas não somente como meio de sustentar relacionamentos entre pessoas que se encontram ausentes, como estabelecia a tradição epistolar greco-romana, mas também como instrumento de correção caridosa, um uso incomum do gênero epistolar, segundo a autora.

É importante observar que tal prática agostiniana não é diferente da prática neotestamentária, em especial paulina. A novidade estaria no fato de Agostinho esperar que seus interlocutores respondessem à sua repreensão, confessando seus erros por escrito (EBBELER, 2012, p. 50). Ebbeler (2012, p. viii) também analisa as táticas de resistência de seus interlocutores, que se recusavam a aceitar a inovação e a responder a Agostinho. Ao fim, ela constata o insucesso de Agostinho em mover seus interlocutores e acredita que isso acontece, em parte, por que estes consideravam inaceitável sua violação das normas de correspondência; ademais, porque Agostinho, embora afirmasse o desejo de correção mútua, não se deixava corrigir por outros (EBBELER, 2012, p. 231-234).

1.2.3. *As cartas de Agostinho como fonte de pesquisa*

As cartas escolhidas para esta pesquisa são aquelas referentes ao conflito de Agostinho com o donatismo e com o paganismo. Além dos limites práticos impostos por este tipo de pesquisa, que tornava inviável uma abordagem exaustiva de todo o epistolário agostiniano, a escolha deu-se porque estes dois conflitos representam, respectivamente, uma controvérsia que acontece no interior da comunidade cristã, enquanto o outro acontece com um grupo externo a essa comunidade. A intenção é observar as diversas táticas e estratégias mobilizadas em cada caso, apontando suas diferenças e semelhanças. Selecionamos algumas cartas de cada um dos dois grupos citados na tentativa de uma análise um pouco mais exaustiva das mesmas.

A nossa escolha em trabalhar com as cartas de Agostinho baseia-se em algumas razões. A primeira é que, dada a extensão dessa documentação, o número de trabalhos que se dedicam a ela é ainda pequeno, especialmente quando se trata de pesquisadores brasileiros. Uma relevante exceção é a obra de Júlio César Magalhães de Oliveira, publicada em 2012: *Potestas populi: Participation populaire et action collective dans les villes de l'Afrique romaine tardive* (vers 300-430 apr. J.-C.). Nesse trabalho, ele investiga o papel do *populus* como agente político ativo na África do Norte e faz uso das cartas de Agostinho, assim como de seus sermões, como fontes fundamentais para a sua pesquisa. Há, portanto, muito a ser explorado

nesta documentação, e o nosso trabalho pretende oferecer uma contribuição neste sentido.

Uma segunda razão para a nossa escolha é semelhante àquela apontada por Doyle: dada a sua natureza mais pessoal e circunstancial, as cartas nos permitem uma abordagem mais próxima de situações individuais e concretas (DOYLE, 2002, p. 6) e nos dá condições de olhar mais de perto o cotidiano dos personagens envolvidos. Como afirma Tereza Malatian (2009, p. 200):

> Ao ter acesso a esses fragmentos, o historiador espia por uma fresta a vida privada palpitante, dispersa em migalhas de conversas a serem decodificadas em sua dimensão histórica, nas condições socioeconômicas e na cultura de uma época, na qual público e privado se entrelaçam, constituindo a singularidade do indivíduo numa dimensão coletiva.

A natureza mais circunstancial e pessoal da carta nos permite mapear “as redes de sociabilidade” e “os vínculos existentes entre os correspondentes” (MALATIAN, 2009, p. 203). Malatian se reporta, aqui, ao conceito de sociabilidade de Sirinelli (2003, p. 253), que toma esta palavra como possuindo um duplo significado: refere-se tanto a “redes” que estruturam quanto a “microclimas” que caracterizam um microcosmo intelectual particular. Em se tratando da correspondência de personagens públicos e influentes como Agostinho, é possível perceber como se organizam, em torno desse personagem, os projetos e objetivos comuns do grupo no qual ele se insere, compreendendo como se dá a difusão de certas ideias e visões de mundo que influenciam os acontecimentos numa dada época (MALATIAN, 2009, p. 208-209).

Quando se afirma o caráter pessoal das cartas, é preciso, entretanto, lembrar que as cartas antigas não tinham, necessariamente, o caráter de documentos particulares, enviados pelo remetente a um único destinatário. Fosse por causa de extravios, que possibilitavam que uma carta pudesse ser conhecida, copiada e divulgada por terceiros sem o consentimento do remetente e antes de chegar ao destinatário ou mesmo sem nunca chegar às suas mãos; fosse porque os próprios autores tivessem

o cuidado e a precupação de publicar as suas cartas (CILLERUELO, 1967, p. 4).[35] Assim, deve-se considerar que a produção de uma carta exigia certos cuidados, não obstante sua natureza mais circunstancial. Embora seja comum comparar o gênero epistolar com a conversa oral, é preciso lembrar que a escrita de um texto permite que se escolha com mais tempo e cuidado as palavras que se quer empregar do que acontece no discurso oral, mesmo quando este é planejado (DOOLEY; LEVINSOHN, 2003, p. 33).

A isso devemos acrescentar a observação feita por Goffman (2011, p. 17) sobre a tendência que pessoas têm, nas interações sociais, de manter uma determinada linha e preservar a sua fachada.[36] Agostinho, em tudo que escreve, deve "manter a linha" e preservar a sua imagem de bispo cristão; e o seu texto será sempre cuidadoso em relação a isso. Em outras palavras, ao escrever cartas, Agostinho se preocupava com o seu *ethos*, ou imagem de si.

Uma terceira razão para escolher as cartas é a possibilidade de se perceber nelas a presença do outro com o qual a correspondência é estabelecida. No caso do epistolário agostiniano, esse outro aparece explicitamente nas cartas que são enviadas para Agostinho. No entanto, é igualmente possível perceber a sua presença implícita mesmo nas cartas escritas pelo bispo de Hipona, pois, como observa Rebillard, "a palavra do outro está na verdade sempre inscrita na carta, o que permite reconstruir a troca epistolar mesmo quando uma das duas vozes está ausente" (REBILLARD, 1998, p. 128, nossa tradução).

O desafio metodológico se torna maior em virtude da desproporção entre a quantidade de cartas de Agostinho em comparação com a de seus adversários: no mapeamento feito para este estudo, foram encontradas 21 cartas referentes ao paganismo, das quais 14 são escritas por Agostinho e 07 por correspondentes pagãos, e 43 cartas da controvérsia donatista, sendo que nenhuma destas foi escrita por um donatista.

---

[35] A intenção não realizada de Agostinho de inventariar suas cartas (Retratações 1,1) e o fato de Possídio tê-lo feito parcialmente em seu *Indiculus* demonstram que o bispo de Hipona ao menos pensava nessa possibilidade.

[36] Na teoria de Goffman, *fachada* ("face") é "o valor social positivo que uma pessoa efetivamente reivindica para si mesma" e "uma imagem do eu delineada em termos de atributos sociais aprovados" (GOFFMAN, 2011, p. 13-14).

Aqui há que se considerar o que Barros (2013, p. 104) define como *fontes dialógicas*, a saber, “aquelas que envolvem, ou circunscrevem dentro de si, vozes sociais diversas”. Não se trata de um dialogismo mais geral, como aparece na teoria bakhtiniana, segundo a qual um texto está sempre em diálogo com outros (BAKTHIN, 1997, p. 335), mas do dialogismo presente em certas fontes históricas “que podem apresentar uma forma mais intensa de dialogismo em decorrência da própria maneira como estão estruturadas, ou em função dos próprios objetivos que as materializam” (BARROS, 2013, p. 104). As cartas são esse tipo de fonte.

As fontes dialógicas podem conter tanto um *dialogismo implícito*, que dá voz “a indivíduos ou grupos sociais pelas suas margens, pelos seus contracantos, ou mesmo através dos seus silêncios e exclusões” (BARROS, 2013, p. 108), quando um *dialogismo explícito*, quando “um determinado agente ocupou-se de pôr por escrito as falas dos outros” (BARROS, 2013, p. 109). As cartas podem ser enquadradas tanto em uma quanto em outra situação.

Para se lidar com este tipo de fonte, é necessário desenvolver uma “habilidade polifônica” (BARROS, 2013, p.111), isto é, a capacidade de discernir as diversas vozes que falam nesses textos, seja de forma implícita, seja de forma explícita. É preciso, entretanto, ser cuidadoso nesta abordagem. A presença do outro na escrita epistolar é, sobretudo, uma presença construída (LANDOWSKI, 2002, p. 175), de modo que o outro que aí surge pode ser apenas um simulacro, uma imagem que é produzida pelo autor do texto, estigmatizada de modo a construir, pela via do contraste, uma imagem positiva daquele que toma a palavra.

Antes de prosseguir com a análise das cartas, o segundo capítulo abordará o tema da *tolerância* e *intolerância* religiosa no Império Romano a partir do surgimento do cristianismo até o tempo de Agostinho. Dessa maneira, a compreensão dos conflitos revelados no epistolário agostiniano será colocada no contexto mais amplo da ascensão da intolerância religiosa na Antiguidade Tardia.

2. TOLERÂNCIA E INTOLERÂNCIA RELIGIOSA NA ANTIGUIDADE TARDIA

2.1. CONCEITUANDO *TOLERÂNCIA* E *INTOLERÂNCIA*

Os conceitos de *tolerância* e *intolerância* podem comportar sentidos diferentes em contextos históricos distintos. O objetivo geral deste capítulo, além de tentar definir estes conceitos, é apresentar um panorama a respeito das atitudes e práticas de tolerância e intolerância religiosa no Império Romano Tardio. A ênfase estará no papel do cristianismo e na contribuição de Agostinho no aprofundamento da intolerância contra outros grupos religiosos.

Tolerância é uma palavra derivada do latim *tolerare* que significa “sofrer”, “suportar”, “sustentar”, “aguentar”. O radical *tol* indica a ação de erguer, elevar, tendo, assim, um sentido mais positivo e ativo, pouco lembrado na tradição do uso desse vocábulo (AURÉLIO, 1996, p. 179). Do ponto de vista do seu uso político, o termo e o seu oposto, *intolerância,* estão associados aos conflitos e aos esforços de convivência entre pessoas e grupos que sustentam crenças, valores e práticas tidas por incompatíveis entre si.

Segundo Rainer Forst, existem quatro diferentes sentidos para o conceito de tolerância: tolerância como *permissão*, tolerância como *coexistência*, tolerância como *respeito* e tolerância como *estima*. No primeiro caso, tolerância como *permissão*, temos a relação entre uma autoridade, ou uma maioria, com uma ou mais minorias dissidentes. Tolerância, nesse caso, implica uma permissão, dada pela autoridade, para que uma minoria viva de acordo com suas crenças, dentro de certos limites impostos por aquela (FORST, 2013, p. 27-28).

No segundo caso, tolerância como *coexistência*, temos a relação entre grupos que são relativamente iguais em poder e que reconhecem que a tolerância mútua é a melhor alternativa para garantir a paz social. Entretanto, caso um grupo obtenha mais poder que o outro, as razões para o exercício da tolerância podem deixam de existir (FORST, 2013, p. 28-29).

Na concepção de tolerância como *respeito*, existe um reconhecimento de que, não obstante as diferenças e discordâncias sobre o que é bom e verdadeiro, as partes envolvidas se reconhecem como iguais em termos morais e políticos e que todos devem ser igualmente governados pelas mesmas normas sociais no que diz respeito aos direitos, às liberdades e à distribuição de recursos (FORST, 2013, p. 29-31).

A concepção de tolerância como *estima* é ainda mais exigente no tocante ao reconhecimento mútuo entre as pessoas. Ser tolerante é mais do que respeitar os outros como iguais do ponto de vista político e moral, mas implica ainda ter algum tipo de estima ética pelas suas crenças, ainda que se considere a sua própria crença melhor que a do outro (FORST, 2013, p. 31-32).

A *intolerância*, por sua vez, pode ser definida como uma predisposição dos seres humanos de impor suas crenças e convicções a outros “desde que disponham, ao mesmo tempo, do *poder* de impor e da crença na *legitimidade* deste poder” (RICOEUR, 2000, p. 20. Grifos do autor). Nos discursos e práticas da intolerância, nega-se ao outro a sua condição de humanidade, a fim de se justificar a sua exclusão e destruição (HERITIER, 2000, p. 25).

Francisco Pérez relaciona a intolerância com aquilo que Kant chama de *sociabilidade insociável*. Na teoria kantiana, a sociabilidade insociável é uma ambígua disposição presente na natureza humana que o leva, por um lado, a tender para a vida em sociedade e, por outro, o leva a se isolar e ameaçar esta mesma vida social, ao tentar realizar todas as coisas conforme seus interesses e, com isso, entrar em conflito com os outros (KANT, 2013, p. 8). A intolerância surge, de acordo com Pérez (1998, p. 62), de uma exacerbação dessa insociabilidade, que converte o outro em inimigo dos meus propósitos.

2.2. TOLERÂNCIA E INTOLERÂNCIA RELIGIOSA NO IMPÉRIO ROMANO: O CASO DO CRISTIANISMO

O conceito de *tolerância* passa a fazer parte do vocabulário romano a partir de Cícero. Ele o utilizou para designar a virtude do homem sábio, que não se deixa

perturbar pelos assuntos humanos, seja a fortuna, seja o sofrimento (*Paradoxa Stoicorum*, IV, 27). Em Cícero, como também em Sêneca (*Ep. ad Lucilium*, LXI, 5), o termo é utilizado para designar o autocontrole, a força interior que todo homem virtuoso deve almejar (FORST, 2013, p. 37). De acordo com Cícero, a diversidade da natureza humana deve nos levar a tolerar o diferente, desde que tais diferenças não violem o princípio da justiça. Além disso, devemos reconhecer que a nossa capacidade de julgar os outros é limitada e falível, e que não é possível controlar a opinião alheia (FIALA, 2003, p. 154-155).

Teriam essas concepções influenciado a postura relativamente tolerante do Império Romano em matéria de religião? Não podemos afirmar, mas é preciso ser cuidadoso para não confundir tolerância com indiferença. Como elemento fundamental na legitimação da ordem social, por relacioná-la com uma ordem suprema e sagrada (BERGER, 1985, p. 52), a religião era parte necessariamente constitutiva da vida em todas as suas dimensões. Sendo assim, qualquer crença ou prática religiosa considerada desviante podia também ser considerada uma ameaça à estabilidade da vida política e social. O exercício da tolerância ou da intolerância parece encontrar aqui o seu ponto de inflexão.

A religião romana tinha um aspecto privado e outro público. No primeiro, cada indivíduo ou família era livre para escolher suas devoções e ritos, desde que respeitassem a ordem e a moralidade pública. No seu aspecto público, todavia, a religião era regulada pelo Estado, e cada cidadão tinha o dever cívico de venerar os deuses conforme a tradição. O cumprimento de tal dever era uma das características da *pietas*[37], e o seu não cumprimento, considerado como um ato de impiedade que podia ser punido como um gesto de inconformismo e resistência política (MARCOS, 2004, p. 51).

A ideia central que regulava as relações entre religião e política na sociedade romana era a *pax deorum*, segundo a qual a paz e a prosperidade de Roma

[37] *Pietas* era a virtude que dizia respeito ao cumprimento dos deveres para com a divindade, a pátria, os superiores e os familiares (WAGENVOORT, 1980, p. 8; BECH, 2007, p. 3). No tocante à religião, Cícero afirma: “A piedade é o cumprimento dos deveres para com os deuses” (*A Natureza dos Deuses*, I, 116). Para ele, o desaparecimento da piedade para com os deuses podia comprometer “a boa-fé, a sociedade do gênero humano e, ao mesmo tempo, a justiça, a mais eminente virtude” (*A Natureza dos Deuses,* I,4).

dependiam da benevolência dos deuses, que deveriam ser agradados mediante a execução minuciosa dos ritos tradicionais, que eram financiados pelo estado e dirigidos pelos magistrados. O oposto disto era considerado como *negligentia deorum*, cujas consequências eram as derrotas militares, epidemias e catástrofes naturais. Em nome da *pax deorum*, os romanos estavam abertos a prestar culto a outras divindades, mesmo estrangeiras, a fim de garantir o seu beneplácito (MARCOS, 2004, p. 52).

Embora não seja adequado se falar de *ortodoxia* ou *heterodoxia* na religião romana, uma vez que não existiam credos ou dogmas oficialmente estabelecidos, Roma distinguia, em sua legislação, o que era aceitável e o que era inaceitável em termos de religião. O aceitável era reconhecido como *religio;* o inaceitável era tratado como *superstitio*. Esta última palavra designava as práticas religiosas consideradas irregulares em relação aos costumes estatais, bem como o excesso religioso (que chamaríamos de fanatismo) e certas práticas religiosas estrangeiras.[38] O judaísmo, por exemplo, oscilava entre ser tolerado como *religio*, enquanto outras vezes era tratado como *superstitio.* O cristianismo é, desde cedo, considerado uma *superstitio*[39] até que seu status mude a partir de Constantino (MARCOS, 2004, p. 54).

Até meados do século I, o Império Romano não faz distinção entre cristianismo e judaísmo. Logo, as disputas entre estes dois grupos eram consideradas questões religiosas internas, sem maiores implicações políticas.[40] A primeira vez que uma ação imperial atingiu os cristãos aconteceu durante o governo de Nero (54-68). Segundo Tácito, Nero acusa os cristãos de Roma pelo incêndio que atingiu a cidade em 64, desviando assim as suspeitas que recaíam sobre o próprio imperador. Tácito

[38] Um exemplo foi o que aconteceu em 180 a.C., quando o senado romano proibiu e reprimiu violentamente o culto a Baco. Os fatos são conhecidos através de uma inscrição em bronze conhecida como s*enatus consultum de Bacchanalibus* e pela narrativa de Tito Lívio em sua *História de Roma*, livro XXXIX. O culto báquico era considerado ameaçador porque se organizava de uma forma politicamente perigosa, em oposição à religião oficial e aos cultos familiares (ROSA, 2006, p. 153; SCHEID, 1981, p.157-159; ELIADE, 2011, p.125).

[39] Tácito fala do cristianismo como "superstição perniciosa" (*Annales*, XV, 44), Plínio afirma que se trata de "superstição perversa e extravagante" (*Epístola ad Trajanem,* X, 96) e Suetônio os classifica como "superstição nova e maléfica" (*Vita Neronis*, XVI).

[40] No livro dos *Atos dos Apóstolos*, diante um conflito entre o apóstolo Paulo e os judeus que se opunham à sua pregação, o procônsul da Acaia afirma: "Se se tratasse de delito ou ato perverso, ó judeus, com razão eu vos atenderia. Mas se são questões de palavras, de nomes, e da vossa própria Lei, tratai vós mesmos disso! Juiz dessas coisas eu não quero ser" (Atos 18,14-15).

também afirma que os condenados sofreram terríveis suplícios, incluindo a crucificação e a dilaceração por animais (*Annales*, XV, 44). Suetônio faz referência à hostilidade de Nero contra os cristãos, contudo não relaciona isto ao incêndio (*Vita Neronis*, XVI).

Para Chevitarese (2006, p. 167), Nero se aproveitou da impopularidade dos cristãos de Roma, fruto do seu proselitismo e da sua crítica aos deuses tradicionais. Jeffers (1995, p. 33) acrescenta a isso o fato de que a escatologia cristã anunciava a iminente destruição do mundo pelo fogo. Portanto, é provável que muitos cristãos tenham assim interpretado o incêndio, despertando as suspeitas dos seus contemporâneos.

Seja como for, a ação de Nero, apesar de ter se restringido a Roma, fez com que os cristãos fossem percebidos pela sociedade romana como um grupo autônomo e que não mais se beneficiaria do status jurídico do judaísmo (FREND, 2002, p. 1141; CHEVITARESE, 2006, p. 167; HEID, 2007, p. 422; MOSS, 2012, p. 77). Além disso, as tradições que se construíram em torno desse episódio foram fundamentais para a construção das representações cristãs sobre o martírio e sobre a crueldade das perseguições. [41] Nestas representações, Nero aparece como o protótipo do imperador anticristão (MOSS, 2012, p. 78; POTESTÀ; VIAN, 2013, p. 51; MAIER, 2013, p. 385-404).

De acordo com as fontes cristãs, houve uma nova onda de perseguições durante o governo de Domiciano (81-96). Assim é o testemunho de Melitão de Sardes recolhido por Eusébio (*História Eclesiástica*, IV, 26, 9) e o de Tertuliano (*Apologia* V, 4). O historiador romano Dion Cássio afirma que Domiciano mandou executar seu primo, Flavio Clemente e exilou a esposa deste, Flávia Domitila, acusados de ateísmo e de seguirem costumes judaicos (*História de Roma*, LXVII, 14). Na interpretação de Eusébio, Flávia era uma cristã. Além disso, Domiciano seria o responsável pelo exílio do autor do livro do *Apocalipse* (*História Eclesiástica*,

[41] Eusébio de Cesareia, por exemplo, endossa a tradição – cuja veracidade não pode ser confirmada – segundo a qual os apóstolos Pedro e Paulo foram martirizados por Nero (*História Eclesiástica*, II, 25,6), o que só amplifica a importância desse período para a construção da identidade cristã.

III,18).[42] Na história de interpretação deste livro, tornou-se lugar comum assumir que ele foi escrito durante o governo de Domiciano, “numa época de severa opressão dos cristãos” (KÜMMEL, 1982, p. 613). O motivo de tal opressão seria o fato de o imperador reivindicar para si honras divinas, o que entrava em conflito com a fé cristã (KÜMMEL, 1982, p. 614; DUNN, 2009, p. 481-482). Segundo Chevitarese (2006, p. 169), “as perseguições de Domiciano afetaram não apenas Roma, mas todo império”.

A historiografia mais recente demonstra, entretanto, que Domiciano não se empenhou mais do que seus antecessores na promoção do culto imperial, nem ordenou nenhuma perseguição sistemática aos cristãos, seja na Ásia ou em alguma outra região (HOWARD-BROOK; GUTIÉRREZ, 2003, p. 154). Klauck (2011, p. 73) não nega que Domiciano tenha promovido o culto imperial, mas não acredita que seja possível afirmar se ele foi, de fato, o primeiro a fazê-lo de modo a “transgredir limites normalmente respeitados”. Para Thompson (1990, p. 106-107), um exame crítico das fontes demonstra que não há provas para afirmar que Domiciano tenha sido um tirano louco em busca de adoração e que tenha exigido maiores honras divinas que os imperadores que o precederam ou o sucederam.

O governo de Trajano (97-117) aparece nas fontes cristãs como mais um período de intensa perseguição. Eusébio fala da “multidão de mártires” e cita um edito (*dogma*) do imperador “proibindo procurar a raça dos cristãos, mas castigá-los se fossem descobertos”. Tais medidas permitiam que tanto o povo quanto as autoridades locais, criassem problemas para os cristãos e os levassem ao martírio (*História Eclesiástic*a, III, 23, 1–2). A narrativa de Eusébio depende diretamente de Tertuliano (*Apologia*, II, 2), e este, por sua vez, depende de Plínio. Na condição de governador da Bitínia, Plínio escreve ao imperador para saber como proceder em relação aos cristãos e recebe a resposta de que não deve tomar a iniciativa de promover investigações, mas deve castigar os que forem denunciados e que forem comprovadamente cristãos (*Epístola ad Trajanem,* X, 96–97).

[42] O autor do livro, chamado João, estava exilado na ilha de Patmos, mas o livro em lugar algum menciona o nome de Domiciano (*Apocalipse* 1,9*).* Eusébio parece se basear em Irineu (*Contra as Heresias*, V, 30, 3).

Do diálogo entre Plínio e Trajano se deduz que o julgamento de cristãos por governadores das províncias era um acontecimento comum no qual os cristãos confessos eram considerados legalmente culpados em virtude de sua recusa a prestar culto ao imperador (CHEVITARESE, 2006, p. 170-171; RIVES, 2011, p. 202).[43] Entretanto, o rescrito de Trajano afirma que "não se deve formular regra dura e inflexível, de aplicação universal" sobre como proceder com os adeptos do cristianismo. Não há, portanto, uma lei universal contra os cristãos, como dá a entender Eusébio, porém a resposta de Trajano, não obstante ter sido emitida para uma região específica, poderia ser usada como referência em outras províncias e circunstâncias (DE BONI, 2014, p. 151).[44]

Textos cristãos dão conta de uma fase de intolerância e perseguições sob o governo de Marco Aurélio (161-180). Referente a esse período, Eusébio registra o martírio de personagens como Justino de Roma, Policarpo de Esmirna e os mártires de Lyon (*História Eclesiástica* IV, 14, 10-15, 48; 16, 1-9; V, 1, 1-63). Os cristãos são apontados como os responsáveis pelos problemas vividos pelo Império (crise econômica, guerra civil, avanço dos "bárbaros", catástrofes naturais) em virtude de sua recusa a reverenciar os deuses e oferecer sacrifícios ao imperador (CHEVITARESE, 2006, p. 170; FREND, 2002, p. 1141). Contudo, não há evidências de nenhuma legislação imperial promulgada especificamente contra os cristãos durante esse período. As punições eram aplicadas por governantes locais, provavelmente com base em leis mais gerais contra aqueles que se recusavam a cultuar os deuses (DE BONI, 2014, p. 155; KERESZTES, 1968, p. 340-341).

Durante o governo de Cômodo (180-192), a religião cristã passa a gozar de relativa tolerância. Agora, embora não sejam reconhecidos oficialmente, os cristãos podem adquirir legalmente seus templos e cemitérios e até assumir cargos públicos. A própria casa imperial conta com a presença de cristãos e simpatizantes do

[43] O que vemos neste caso é, possivelmente, o uso *do cognitio extra ordinem*, um procedimento jurídico simplificado no qual as partes compareciam perante o governante, que, depois de ouvi-las, dava a sentença conforme melhor lhe parecesse, mesmo não havendo uma legislação específica sobre o assunto (sobre a natureza legal desse procedimento e os debates em torno dele, ver TURPIN, 1999; ALENCAR, 2012).

[44] Quando o imperador Adriano (117-138), em reescrito ao procônsul da Ásia, Minúcio Fundano (124-125), determina que nenhum cristão fosse julgado sem a devida investigação, parece fazer menção à decisão do seu antecessor. O texto do rescrito de Adriano está preservado em Justino (*Apologia* I, 68) e *Eusébio* (*História Eclesiástica*, IV, 8,6-8; 9.1-3). Para uma discussão sobre a maneira como este imperador lidou com o cristianismo, ver WALTON, 1957; RIZZI, 2010.

cristianismo[45] (*História Eclesiástica,* V, 9,1; 21,1; CHEVITARESE, 2006, p. 173; SILVA, 2006, p. 245).

Eusébio faz referência a perseguições contra os cristãos sob o governo de Severo (193-211). Tais perseguições teriam sido generalizadas e particularmente intensas em Alexandria, onde foi martirizado, entre outros, Leônidas, pai do teólogo Orígenes (*História Eclesiástica*, VI, 1). Tertuliano também faz menção de perseguições contra seguidores da fé cristã durante esse período, no entanto, fala de Severo como tendo uma atitude favorável para com os cristãos, inclusive protegendo-os da fúria popular (*Ad Scapulam* IV, 5–6). Na *Historia Augusta* se menciona que o imperador, durante uma visita à Palestina, proibiu conversões ao judaísmo e ao cristianismo (*Vita Severi*, XVII, 1). Há, porém, dúvidas sobre a autenticidade dessa passagem e sobre a sua suficiência para afirmar a existência de uma perseguição geral sob o governo de Septímio Severo.

Keresztes (1970, p. 578) sustenta que o texto corresponde a um edito geral contra os cristãos, em especial os recém-convertidos. Para Frend (1976, p. 349), o texto é autêntico, mas sua hipótese é que se trata da resposta do imperador a uma situação local e que pode ter servido para nortear as ações em outras províncias. Barnes (1968, p. 40-41) julga que o texto é fictício, a mesma opinião de M. Sordi (2004, p. 117-134), que defende que os cristãos viveram um período de tolerância “de fato” durante a dinastia dos Severos. Considerando insuficientes as evidências acerca da autenticidade, natureza e alcance do suposto edito ou reescrito imperial, parece plausível a tese de que as perseguições eram manifestações locais da hostilidade popular contra os cristãos e do zelo de alguns governadores provinciais (GARCIA, 2000, p. 258).

O período que vai do governo de Gordiano III (238-244) a Felipe, o Árabe (244-249), é considerado uma época de tranquilidade para o cristianismo (FREND, 2002, p. 1142). Eusébio chega mesmo a dizer que Felipe era cristão (*História Eclesiástica*, VI, 34), mas não existem evidências que corroborem essa afirmação. O mais provável é

[45] De acordo com Hipólito de Roma (*Philosophumena*, IX, 2), Márcia, concubina do imperador, intercedeu com sucesso em favor de alguns cristãos que foram sentenciados a trabalhar como escravos nas minas da Sardenha. Sobre este episódio e sobre a atitude filocristã de Márcia, v. STRONG, 2014.

que a memória cristã tenha construído sua imagem positiva a partir da imagem profundamente negativa de Décio, seu sucessor (POHLSANDER, 1980, p. 473).

Sob o governo de Décio (249-251), os cristãos foram alvo de nova perseguição. Um edito imperial, datado de 249 ou 250, determina que todos os habitantes do Império compareçam diante dos magistrados para oferecer sacrifícios e libações aos deuses[46]. Aqueles que assim fizessem receberiam um certificado (*libellus*) de que haviam cumprido a lei; os demais seriam punidos.[47] O cumprimento do decreto foi desigual ao longo do território do Império, mas a lei foi rigorosa o suficiente para provocar uma grave crise na Igreja, devido ao grande número de cristãos que negaram a fé em cumprimento ao edito (Eusébio, *História Eclesiástica* VI, 39, 1; 41, 10-13; Cipriano de Cartago, *Cartas*, 5-43).[48]

A perseguição de Décio aos cristãos é apontada como a primeira a ser empreendida diretamente por um imperador e que teve alcance universal (SILVA, 2006, 247; YANGUAS, 1995, p. 143-144; RIVES, 1999, p.135). Uma importante questão levantada é: somente os cristãos foram alvo das hostilidades? À luz dos textos dos *libelli* descobertos no Egito, o mais provável é que a ordem imperial tenha se dirigido a todos os habitantes do Império, que deveriam oferecer sacrifícios aos deuses e procurar obter a devida certificação desse ato junto às autoridades. Entretanto, atingia especialmente o cristianismo em virtude de sua recusa em reconhecer outros

[46] Tratava-se provavelmente de um *supplicatio*, um ato de culto que buscava apoio dos deuses em tempos difíceis ou manifestava ações de graças em situações de vitória (RIVES, 1999, p. 146; POHLSANDER, 1986, p. 1838)

[47] O texto referente ao decreto de Décio foi perdido. São conhecidos, porém, quarenta e quatro *libelli* descobertos no Egito (RIVES, 1999, p.135-136). Um exemplo desses documentos é transcrito por Bettenson e consiste de uma súplica apresentada por certo Aurélio Diógenes, seguida da certificação da autoridade competente, com data de 26 de junho de 250. O suplicante diz o seguinte: “Sempre sacrifiquei aos deuses e, agora, na vossa presença, de conformidade com os termos do edito, acabo de oferecer sacrifícios e libações e de provar carnes sacrificadas. Solicito de Vossa Senhoria outorgar-me um certificado para o devido efeito. Saudações” (BETTENSON, 1983, p. 41). Para um tratamento mais completo desse material, v. KNIPFING, 1923.

[48] Aqueles que negaram a fé em obediência à ordem imperial foram chamados de *lapsi*. Depois da morte de Décio, surge uma controvérsia entre os líderes cristãos a respeito de como se devem tratar aqueles que caíram e depois se arrependeram, desejosos de se reconciliar com a fé. Cipriano, bispo de Cartago, defendia que os *lapsi* deveriam ser submetidos a uma penitência adequada e fazer pública confissão de seus pecados para então serem readmitidos à comunhão da Igreja. Essa posição é compartilhada pelo clero de Roma (*Cartas,* 15.1-2;16; 30,1-8). Atitudes mais rigorosas, como a dos novacianos, que negavam aos *lapsi* qualquer possibilidade de perdão e comunhão, foram rejeitadas pela maioria das igrejas e seguiram como um grupo à parte, que sobreviveu até o século V (IRVIN; SUNQUIST, 2004, p. 181-182).

deuses (POHLSANDER, 1986, p. 1832; RIVES, 1999, p. 141; YANGUAS, 1995, p. 157).[49]

Pohlsander (1986, p. 1838-1839), assim como Rives (1999, p. 142), argumentam que Décio age movido pela perspectiva religiosa tradicional, segundo a qual os romanos deveriam buscar o favor dos deuses visando garantir a estabilidade do Império. Isso era particularmente importante num momento em que se enfrentava uma grande instabilidade política interna (a Anarquia Militar) e ameaças externas (a Pérsia Sassânida na fronteira Oriental), que abalavam a crença na grandeza de Roma e enfraqueciam a imagem do imperador (SILVA, 2006, p. 246-248).

Para Rives (1999, p. 152), uma das inovações do decreto de Décio em relação a medidas tomadas por seus predecessores é que, em sua universalidade, ele apontava para "um novo tipo de religião romana, não ligada à cidade de Roma, mas ao Império Romano". Ademais, tinha como ponto de unidade não um sentimento, nem uma doutrina, nem mesmo uma divindade em particular, "mas um ato especial de culto" que buscava unir todos os habitantes do Império no propósito comum de garantir a *pax deorum*.

Após a morte de Décio, os cristãos voltam a ser alvo da hostilidade oficial durante o reinado de Valeriano (253-260). De acordo com Eusébio este imperador demostrou, nos primeiros tempos do seu governo, uma atitude favorável aos da fé cristã, mas logo se tornou inimigo da igreja (*História Eclesiástica*, VII, 10).[50] Entre os anos 253-256, a Igreja usufruiu de relativa paz e procurou se refazer dos prejuízos dos tempos de Décio. Sínodos episcopais se reuniram para lidar com as questões de penitência e doutrina surgidas no período da perseguição; e as igrejas experimentam significativo crescimento (HAAS, 1983, p.135).

Em 257, no entanto, o imperador determinou que os líderes da Igreja sacrificassem aos deuses e proibiu as reuniões públicas dos cristãos, além de confiscar as igrejas e cemitérios. Determinou também o exílio dos líderes que se recusassem a

[49] A partir do silêncio das fontes, Smallwood (1976, p. 540), Pohlsander (1986, p. 1841) e Rives (1999, p. 138) deduzem que os judeus foram poupados de cumprir a ordem imperial em virtude de sua condição de *religio licita*, não obstante seu monoteísmo.

[50] Eusébio transcreve as cartas de Dionísio de Alexandria (247-264). Além do texto de Eusébio, conhecemos as decisões de Valeriano e suas consequências para os cristãos através das cartas de Cipriano de Cartago (*Epistolas* 76 a 81) e das atas do seu martírio (*Acta Proconsularia,* 1).

obedecer às determinações imperiais. Como tais medidas não surtiram o efeito desejado, no ano seguinte uma nova ordem foi promulgada, ainda mais rigorosa, que determinava a execução dos líderes cristãos (Cipriano foi um deles), o confisco dos bens dos nobres, senadores e altos funcionários. As medidas produziram muitas vítimas, especialmente na África do Norte, e as mortes e confiscos só cessaram devido à morte de Valeriano em 260 na guerra contra os persas (DE BONI, 2014, p. 159-160, SILVA, 2006, p. 249).

O que motivou as ações de Valeriano, considerando que, inicialmente, mostrou-se tolerante para com os cristãos? Alguns autores aventaram a hipótese de que sua mudança tenha base em motivos econômicos, uma vez que, entre outros problemas, as finanças imperiais estavam comprometidas. Ao determinar o confisco dos bens das igrejas e atingir seus membros mais proeminentes — o que incluía homens e mulheres ricos —, o imperador estaria interessado em quanto isso poderia render aos cofres de Roma. Essa tese foi defendida por, entre outros, Oborn (1933, p.71-77) e Keresztes (1975, p. 91-94), mas não encontra apoio na historiografia mais recente.Tal tipo de interpretação mostrou-se inadequada, visto que as fontes mencionam poucos casos efetivos de confisco de bens. Além disso, quando Galieno (253-268) revoga as decisões do seu pai, os bens confiscados são devolvidos aos seus proprietários (HAAS, 1983, p. 139).[51] Para Haas (1983, p. 139-141), a motivação de Valeriano foi mesmo religiosa: os sérios problemas enfrentados por seus antecessores teriam se agravado ainda mais em seu reinado, e ele agiu dentro da mesma lógica de Décio, procurando o favor dos deuses e combatendo duramente os cristãos porque se recusavam a fazê-lo.

O governo de Galieno inicia o período conhecido como a “Pequena Paz da Igreja”, que durou até 303. Durante esse período, o cristianismo usufrui de relativa liberdade de culto e de propagação da fé, com um incremento considerável no número de crentes (*História Eclesiástica*, VIII, 1, 1-6).[52] Embora não se possa falar do cristianismo como *religio licita*, as relações com o Império ganham um caráter cada

[51] Eusébio conservou o texto do reescrito imperial que concedeu liberdade aos ministros cristãos e devolvia as propriedades confiscadas, num reconhecimento tácito das propriedades eclesiásticas (*História Eclesiástica*, VII, 13).

[52] Sobre a expansão do cristianismo no Império Romano até o século IV, v. ETCHEVERRÍA, 2000; MULLEN, 2004. Para uma abordagem a respeito das possíveis causas desse crescimento, v. STARK, 2006.

vez mais institucional (FREND, 2002, p. 1143; SILVA, 2006, 250).

O crescimento do cristianismo no século III confronta-se com a ascensão do imperador Diocleciano (284-305) e sua política de reafirmação da dignidade imperial. Ele se empenhou num programa de reformas que garantiu a governabilidade e pôs fim à Anarquia Militar.[53] Inspirado em modelos monárquicos orientais, introduziu o rito do *adoratio purpurae,*[54] adotou o cognome *Iovius*, que o associava a Júpiter[55] e se empenhou na devoção aos deuses do Império, o que aprofundou o conflito com os cristãos (DE BONI, 2014, p. 161; SILVA, 2006, p. 251). Assim, as perseguições foram retomadas a partir de 303, agora de uma forma muito mais violenta.

Antes mesmo das primeiras medidas gerais, temos notícias de cristãos sendo punidos no palácio e no exército (*História Eclesiástica*, VIII, 1,7; 4, 2-3; Lactâncio, *De mortibus persecutorum*, 10). O primeiro edito data de 24 de fevereiro de 303. De acordo com Eusébio, "por toda parte foram afixados os editos imperiais que ordenavam arrasar as igrejas até os alicerces e jogar as Escrituras ao fogo. Proclamavam cassados os que estavam em função e privados de liberdade os que se achavam a serviço de particulares, se permanecessem fiéis à sua profissão de cristãos" (*História Eclesiástica*, VIII, 2, 4). O primeiro edito logo foi seguido de outros, "ordenando primeiro que se pusesse no cárcere por toda a parte os chefes das igrejas; logo em seguida que se usassem todos os meios para forçá-los a sacrificar" (*História Eclesiástica*, VIII, 2, 5). Ao todo, foram quatro editos, cuja validade se estendia a todas as regiões do Império, embora nem todos os tetrarcas se empenhassem em colocá-la em prática. Na parte oriental, governada por Galério, os mártires foram numerosos, assim como os *traditores*, isto é, aqueles que entregaram as Escrituras e os objetos sagrados para a destruição (KERESZTES, 1983, p. 384; SILVA, 2006, p. 252).

---

[53] A respeito das medidas tomadas por Diocleciano, dentre elas a adoção do modelo conhecido como Tetrarquia, ver MENDES; SILVA, 2006, p. 197ss; POLLITZER, 2003, p. 163-165.

[54] O *adoratio purpurae* consistia na prática de se ajoelhar diante do imperador e beijar o seu manto. Conforme argumenta Stern, Diocleciano foi o primeiro imperador a realizar "uma reforma metódica e duradoura do cerimonial da corte, baseado em uma ideia totalmente nova de dignidade imperial" (STERN, 1954, p. 189. Nossa tradução).

[55] Segundo observa Pollitzer (2003, p. 163), isso não significa necessariamente que o Imperador se considerasse um Deus, mas, sim, que ele pretende fundamentar a autoridade imperial numa origem divina. Ao fazer isto, ele estabelece uma relação mimética com o Olimpo (LEADBETTER, 2009, p. 55).

Após a abdicação de Diocleciano e Maximiano (305), a perseguição não se manteve no Ocidente. No Oriente, Galério promulgou, em 30 de abril 311, um edito de tolerância no qual concedia liberdade aos cristãos que pedissem ao seu Deus em favor da saúde do imperador, gravemente doente (*De mortibus persecutorum,* 34, 1-5; *História Eclesiástica*, VIII, 17, 3-10). Apesar do edito, a perseguição se manteve sob o governo de Maximino Daia até sua derrota para Licínio, em 313 (SILVA, 2006, p. 252-253).

A mudança legal mais significativa para os cristãos aconteceu quando Constantino, filho de Constâncio Cloro, após a morte do seu pai, foi aclamado imperador da Bretanha, das Gálias e da Espanha (306) e decretou em seu território o fim das perseguições e a restituição dos bens da Igreja. Em 313, depois de uma importante batalha, cuja vitória atribui ao Deus dos cristãos, Constantino, acompanhado de Licínio, imperador do Oriente (a quem derrotaria em 324), emitiu uma *epistula* (o pseudo "Edito de Milão"). Através dela, retirou o cristianismo da clandestinidade e reconheceu o princípio de liberdade de crença a todas as religiões (*De mortibus persecutorum*, 48).

Ao longo do governo de Constantino, o cristianismo foi amplamente privilegiado: recebeu de volta os bens confiscados durante a perseguição, além de ganhar consideráveis quantias em dinheiro para as obras de caridade. Os bispos são reconhecidos pelo Império como uma nova ordem juridicamente definida (SILVA, 2006, p. 254-255).

Ao mesmo tempo em que privilegia a Igreja, Constantino também interfere diretamente nas crescentes disputas disciplinares e teológicas existentes nas comunidades cristãs. Foi assim na questão donatista e na crise ariana (SILVA, 2006, p. 257). Em ambos os casos, o papel do imperador como "bispo de fora"[56] foi fundamental e estabeleceu um padrão que seria observado pelos seus sucessores nas novas relações entre Igreja e Império.

[56]A expressão "bispo de fora" (*epískopos tôn ektós*) foi usada pelo próprio Constantino, segundo Eusébio de Cesareia (*Vida de Constantino*, IV, 24). O significado desta expressão é discutido. Veyne (2010, p. 237) sugere que se trata de uma demonstração de modéstia do imperador, que não se vê como superior aos bispos, mas, sim, igual a eles. Kotting (2012, p. 99), que traduz a expressão por "encarregado [bispo] para as questões externas", vê nela um possível indício de que Constantino pensava em si mesmo como o responsável pela expansão da fé cristã.

Não que estas relações estivessem ausentes antes de Constantino. Como observa Peter Brown (1999, p. 41), o cristianismo do terceiro século não correspondia à imagem da minoria perseguida e obrigada a viver na clandestinidade. De fato, a Igreja contava com um considerável número de adeptos não somente entre o povo comum, mas também e cada vez mais entre as camadas social e politicamente superiores.[57] Isso os tornava cada vez mais visíveis para o Império, tanto para fomentar atos de intolerância, quanto para manifestações de tolerância.

Um episódio ilustrativo dessas relações aconteceu no período da chamada "Pequena Paz da Igreja" (vide supra), quando a igreja condenou o bispo Paulo de Samósata por heresia num sínodo realizado em Antioquia, em 268. Atendendo aos pedidos do episcopado, o imperador Aureliano (270-275), o expulsou de Antioquia.[58] Para Frangiotti (1995, p. 52), Aureliano teria sido motivado pelas relações entre Paulo e a rainha Zenóbia, de Palmira, desafeta do imperador. O que nos interessa observar aqui é que a Igreja não se furtou em buscar a autoridade do Império para fazer valer uma decisão conciliar, antecipando, assim, o que seria a prática corrente no período pós-constantiniano.

É inegável que a ascensão de Constantino e sua política de favorecimento ao cristianismo representaram um patamar novo nessas relações e trouxe à tona uma nova realidade de intolerância religiosa. A liberdade de crença prevista no "Edito de Milão" foi suplantada por novas práticas e novas leis que favoreciam os cristãos e dificultavam a prática das demais crenças religiosas. A definição dos parâmetros doutrinários da Igreja deixa de ser uma questão das comunidades e passa também a ser assunto de interesse do Império, de modo que a transgressão daquilo que se define como ortodoxia passa a ser punida não somente com sanções eclesiásticas, mas também judiciais. A partir de Teodósio I (378-395), o cristianismo se torna a religião oficial do Império, e o que se segue é um endurecimento da legislação no

[57] A presença de cristãos entre as camadas médias e superiores da sociedade romana remonta, de fato, ao século primeiro, como apontam os estudos de, entre outros, Theissen (1987), Meeks (1992) e Stark (2006). O que acontece no século III seria, portanto, um aprofundamento dessa tendência.

[58] De acordo com Eusébio, Paulo, tendo sido excomungado pelo concílio, recusou-se a sair das dependências episcopais. Por isso, "foi expulso da Igreja da maneira mais vergonhosa pelo poder secular" (*História Eclesiástica*, VII, 30).

trato com pagãos,[59] judeus, hereges e cismáticos (MARCOS, 2004, p. 57).[60]

2.3 CRISTIANISMO E INTOLERÂNCIA

De acordo com parte da historiografia, a intolerância seria uma prática intrínseca ao monoteísmo, pois é da sua lógica impor a sua crença no deus único tão logo tenha os meios necessários para fazê-lo. Encontramos esse tipo de resposta já no século XVIII, quando Gibbon (2005, p. 236), fala do "inflexível zelo" e da "intolerância dos cristãos", herdada do judaísmo do qual se originara. Julgamento semelhante faz Bernhard Streck (2010, p. 207) a respeito de todas as "religiões do livro" (judaísmo, cristianismo, islamismo): para ele, a própria lógica interna das religiões monoteístas, que as obriga a serem exclusivistas, as conduz a uma postura intolerante frente às demais religiões e crenças. Posições semelhantes são defendidas por Mereu (2000, p. 43), Karen Armstrong (2008, p. 69) e Sanchez (2007, p. 422).

Outra perspectiva pode ser encontra em autores como H.A. Drake (1996, p. 9-10), que distingue entre *intolerância* e *exclusivismo.* Segundo ele, uma pessoa ou grupo pode ser exclusivista em sua fé, mas não precisa, necessariamente, recusar às outras crenças o direito de existir. A intolerância se manifesta somente quando se tenta cercear ou eliminar as crenças alheias. Partindo desse pressuposto, Drake observa que existem duas tendências no cristianismo: uma *irênica*, que clama por atitudes pacíficas e de coexistência com outros grupos religiosos, e uma *erística*, que insiste numa postura mais beligerante e intolerante diante de outros credos e práticas religiosas. O problema de Gibbon e de seus continuadores consiste em ignorar essa ambiguidade presente no cristianismo.

---

[59] O termo *pagão* é pejorativo e começou a ser usado pelos cristãos a partir do século IV para se referir as múltiplas religiões politeístas existentes no Império Romano. De acordo com Brown, o termo *paganus* – aquele que é originário do *pagus* (aldeia, campo) – significava originalmente "participante de segunda classe", denotando, assim, a suposta inferioridade desses cultos em relação ao cristianismo (BROWN, 1999, p. 53). Entretanto, existem dificuldades e ambiguidades envolvidas no uso do termo. Ver JONES, 2014, p. 5-8; REMUS, 2004, p. 201-203; CAMERON, 2011, p. 14-31.

[60] *Heresia* se refere a uma discordância dogmática em relação ao que se considera ortodoxo, enquanto o *cisma* é considerado uma divisão no seio da Igreja, que pode ocorrer por razões não doutrinárias (KOCHAKOWICZ, 198, p. 303). Dessa perspectiva, pode haver heresia sem que haja cisma, bem como cisma sem heresia.

Se Drake estiver com a razão, devemos investigar onde se encontram tais tendências no cristianismo e porque uma prevaleceu sobre a outra, fazendo com que uma religião outrora perseguida e que clamava por tolerância se tornasse perseguidora e intolerante em relação a outros credos.

2.3.1 *Tolerância e intolerância na tradição neotestamentária*

Para falar da tendência irênica ou tolerante no cristianismo, devemos nos voltar para as tradições a respeito de Jesus de Nazaré, registradas nos textos dos Evangelhos.[61] As narrativas evangélicas colocam Jesus no contexto da Palestina do século I, sob o domínio romano. Nesse contexto, Jesus exerceu seu ministério cercado por diferentes correntes religiosas judaicas, interagindo com grupos étnicos distintos e convivendo num ambiente político-social bastante conturbado.[62] Além do conflito entre o povo judeu e os dominadores romanos, existiam também os conflitos entre judeus e samaritanos e entre as diversas facções do judaísmo. A emergência de um novo movimento, formado por Jesus e seus seguidores, tornava o exercício da tolerância ainda mais complexo.

É bastante conhecido o dito atribuído a Jesus segundo o qual ele orientou seus discípulos a não retribuírem o "olho por olho" ensinado pela Torá (Êxodo 21,24), antes oferecerem a face esquerda aos que os ferirem na direita (Mateus 5,39). Ele também ensina que os seus discípulos devem amar os inimigos e orar pelos seus perseguidores (Mateus 5,43-44). Jesus demonstra claramente aqui uma postura mais do que tolerante, pois ensina não somente a conviver com o diferente, mas

[61] Os Evangelhos são narrativas que contam a história da vida, morte e ressurreição de Jesus de Nazaré. A tradição que se considera ortodoxa reconhece quatro Evangelhos canônicos (normativos): Mateus, Marcos, Lucas e João. Entretanto, são conhecidos muitos outros Evangelhos que a Igreja considera como "apócrifos", isto é, falsos. A definição do que é canônico e do que é apócrifo na Bíblia também foi alvo de muita disputa no cristianismo antigo (MOULE, 1979, p. 202ss). Da mesma forma, o uso dos Evangelhos ditos apócrifos é disputado entre os estudiosos contemporâneos que buscam fazer uma reconstituição histórica da vida e dos ensinamentos de Jesus (THEISSEN; MERTZ, 2002, p. 39ss). Para os objetivos deste trabalho, vamos nos deter nos Evangelhos canônicos, pois o que nos interessa é saber como o cristianismo ortodoxo (niceno) vê e interpreta a mensagem de Jesus, deixando de lado a questão sobre a autenticidade histórica dos seus ditos e feitos registrados nestes textos.

[62] Para uma visão geral a respeito do ambiente no qual Jesus viveu, ver Horsley (2010), especialmente o capítulo 1.

também a suportar a perseguição e a violência sem revides. Os estudos mais recentes apontam para a necessidade de matizar melhor o entendimento dessas passagens no sentido de não confundir a atitude tolerante e não violenta de Jesus como sinônimo de passividade, especialmente diante da dominação romana. Para Horsley (2010, p. 283-284), a ordem de amar os inimigos, embora não violenta, era revolucionária, porque propunha uma transformação nas relações sociais e econômicas.

De qualquer maneira, não se vê em Jesus qualquer disposição para impor sua mensagem de forma violenta, nem, muito menos, de propor a eliminação dos que pensam e agem de modo diferente. Um episódio narrado no Evangelho de Marcos ilustra bem isso:

> Disse-lhe João: “Mestre, vimos alguém que não nos segue, expulsando demônios em teu nome, e o impedimos porque não nos seguia”. Jesus, porém, disse: “Não o impeçais, pois não há ninguém que faça um milagre em meu nome e logo depois possa falar mal de mim. Porque quem não é contra nós é por nós” (Marcos 9,38-40).

João, discípulo de Jesus, quer demarcar claramente os limites entre o “nós” supostamente mais fiel a Jesus e o “outro” que, embora não faça parte do mesmo grupo, também se identifica com a missão dele. A reação de Jesus, entretanto, é de inclusão, não de exclusão. Ele procura “manter as definições de 'pertença' extremamente flexíveis e abrangentes” (MYERS, 1992, p. 317).

Em Lucas 9,49-50 existe uma versão praticamente idêntica desse diálogo de Jesus com João. O mais interessante, porém, é o texto que vem em seguida, que narra o início da viagem de Jesus para Jerusalém. De acordo com Lucas, os discípulos entraram num povoado samaritano a fim de preparar hospedagem para Jesus, mas não foram recebidos, em virtude da conhecida hostilidade entre judeus e samaritanos (DANIEL-ROPS, 1983, p. 33-34). Diante da atitude dos samaritanos, os discípulos Tiago e João propõem: “'Senhor, queres que ordenemos desça fogo do céu para consumi-los?' Ele, porém, voltando-se, repreendeu-os” (Lucas 9,54-55).

Aqui fica evidente a atitude intolerante e violenta dos discípulos, em oposição a Jesus, que os repreende.[63]

Ao mesmo tempo em que os Evangelhos nos falam das palavras e atitudes tolerantes de Jesus, também é possível encontrar registros que podem ser interpretados em sentido oposto. Um desses registros se encontra em Mateus 10,34-36:

> Não penseis que vim trazer paz à terra. Não vim trazer paz, mas espada. Com efeito, vim contrapor o homem ao seu pai, a filha à sua mãe e a nora à sua sogra. Em suma: os inimigos do homem serão os seus próprios familiares.[64]

O texto nos lembra, e isso é verdade especialmente no contexto do Evangelho de Mateus, que Jesus é objeto de ruptura, de conflitos que terminaram por levá-lo à morte (SEGUNDO, 1997, p. 280ss). Essa ruptura se torna ainda mais evidente no trato de Jesus para com as lideranças judaicas, os "escribas e fariseus", contra quem Jesus abre uma clara polêmica, registrada com cores fortes no capítulo 23 do mesmo Evangelho. Nele, são acusados, entre outras coisas, de usurpar a cadeira de Moisés (v. 2), de amarem a bajulação religiosa (v. 5-7), de serem hipócritas que não entram nem deixam ninguém entrar no Reino de Deus (v.13-14), de serem guias cegos (v. 16), de perseguirem os profetas (v. 29-36).

Digno é de nota que Jesus pronuncia esse discurso, segundo Mateus, depois do famoso episódio da expulsão dos vendedores do Templo (Mt 21,12-17), a única referência que os Evangelhos fazem ao uso da força física por parte de Jesus.[65] Sem dúvida alguma, tal gesto de Jesus, bem como sua atitude para com os líderes religiosos, podem ser colocados na categoria de erísticos. É sabido que o autor do Evangelho de Mateus exacerbou o conflito entre Jesus e os demais líderes

---

[63] Alguns manuscritos acrescentam as seguintes palavras atribuídas a Jesus: "Não sabeis de que espírito sois. Pois o Filho do Homem não veio para perder a vida dos homens, mas para salvá-la". De acordo com Metzger (2006, p. 125), trata-se de um acréscimo com pouco apoio nos manuscritos e, por isso, é omitido das principais traduções modernas do Novo Testamento. Caso seja admitido como autêntico, reforça a antítese entre a atitude beligerante dos discípulos e a atitude tolerante de Jesus.

[64] O texto paralelo se encontra em Lucas 12,51-53. O conteúdo é basicamente igual.

[65] Em Mateus e Marcos, diz-se que Jesus "virou as mesas dos cambistas e as cadeiras dos que vendiam pombas" (Mt 21,12; Mc 11,15). De acordo com o Evangelho de João, ele, "tendo feito um chicote de cordas, expulsou todos do Templo, com as ovelhas e com os bois; lançou ao chão o dinheiro dos cambistas e derrubou as mesas." (Jo 2,15).

religiosos em virtude do contexto no qual a obra foi escrita.[66] Todavia, isso não significa que ele tenha inventado o conflito, pois este aparece também no Evangelho de Lucas,[67] o que indica a existência de uma tradição comum e anterior a ambos (SEGUNDO, 1997, p. 145).

O conflito com as lideranças judaicas converte-se em conflito contra os judeus no Evangelho de João.[68] Neste Evangelho, o termo "judeu" é usado quase sempre pejorativamente, o que causa estranheza, pois tanto Jesus quanto seus discípulos são judeus, como também são judeus o autor do Evangelho e parte da comunidade para o qual a obra é endereçada. Para compreender isso, precisamos entender que o antijudaísmo presente no texto está associado à expulsão dos cristãos da sinagoga, fato mencionado em 9,22; 12,42 e 16,2. Este acontecimento está relacionado ao final do século I, com a introdução da maldição contra os cristãos na leitura sinagogal (MARTYN, 1968, p. 46ss; KÜMMEL, 1982, p. 295; R. BROWN, 1983, p. 42).

Ao longo do Evangelho de João, os judeus são apresentados, com algumas exceções, como implacáveis antagonistas de Jesus e seus seguidores. São eles que, segundo João, questionam a autoridade de Jesus para expulsar os vendedores do Templo (2,18); que perseguem Jesus por curar um homem no sábado (5,16), além de procurar matá-lo por dizer ser filho de Deus e se fazer igual a Deus (5,18); são eles que Jesus acusa de serem filhos do Diabo (8,44) e que replicam acusando Jesus de ser samaritano e estar possuído pelo demônio (8,48); que procuram apedrejá-lo por blasfêmia, depois que ele afirma sua unidade com Deus (10,31). E são os judeus, finalmente, que decidem matar Jesus (11,53).

R. Brown (1984, p. 43, n. 69) argumenta que não se trata, ainda, de um conflito étnico, mas religioso; afinal, como já vimos, os membros da comunidade joanina são em sua maioria judeus impedidos de reunir-se com os outros em suas sinagogas e

---

[66] O Evangelho de Mateus foi escrito depois da destruição do Templo pelos romanos, em 70 d.C. A comunidade cristã para a qual o texto foi originariamente escrito era formada por judeus que estavam convencidos de que Jesus era o Messias e que se colocavam em conflito com as demais lideranças judaicas (OVERMAN, 1999, p. 22ss).

[67] Lucas 11,37-53.

[68] Assim como acontece com os demais Evangelhos, a atribuição da autoria deste texto ao apóstolo João é tradicional e descartada pela crítica contemporânea. A autoria verdadeira permanece desconhecida, e a data de sua composição possivelmente foi o final do século I (KÜMMEL, 1982, p. 314-315).

que começam a ver a si mesmos como integrantes de uma outra religião. Entretanto, é inegável o papel que este texto terá no progressivo antijudaísmo cristão. O termo judeu é usado no texto desse Evangelho como símbolo do mal, e tal uso contribuiu para a estigmatização dos judeus e a consequente intolerância da qual foram vítimas nos séculos subsequentes (PAGELS, 1996, p. 141).

Devemos nos voltar ainda para outros textos do Novo Testamento, uma vez que eles são textos fundamentais e normativos para o cristianismo. Depois dos Evangelhos, temos o livro de *Atos dos Apóstolos*. Neste livro, a narrativa se volta para a história das primeiras comunidades cristãs, iniciando em Jerusalém e progressivamente estendendo-se para os gentios. Embora o título tradicional seja "Atos dos Apóstolos",[69] a história se concentra somente em alguns personagens, dos quais se destacam Pedro, João, Tiago e especialmente Paulo, que domina a maior parte da narrativa do livro. O que nos interessa observar nesse texto é como a igreja nascente se relaciona com os judeus e com os gentios[70], com os quais se defronta no exercício da missão evangelizadora.

Klaus Berger caracteriza os Atos dos Apóstolos como "historiografia apologética" (1998, p. 324) por, dentre outras coisas, procurar defender a missão cristã entre samaritanos e gentios. Ao mesmo tempo, podemos ver neste texto, escrito no final do século I, um esforço em busca da construção da identidade cristã, procurando diferenciá-la tanto do judaísmo, quanto do paganismo. Como o cristianismo partilhava com judeus e gentios uma série de elementos culturais e religiosos comuns, era necessário demarcar as diferenças, mas não estimular ou promover diretamente o conflito, tanto por uma questão de sobrevivência, quanto por uma questão de estratégia missionária. Afinal, almejava-se o convencimento e a conversão de ambos os grupos (PRIETO, 2007, p. 44).

É possível identificar no texto de Atos a existência de diversos grupos em conflito: o primeiro é o conflito *entre cristãos e judeus*; o segundo é o conflito entre os *cristãos*

[69] Este título não foi dado pelo autor do texto, mas pertence à tradição, sendo registrado desde os tempos de Irineu de Lyon (130-202) e Clemente de Alexandria (150-215). A autoria é tradicionalmente atribuída a Lucas, companheiro de missões do apóstolo Paulo, mas a exegese contemporânea duvida seriamente desta tradição. O que é certo é que o autor de *Atos* é o mesmo autor do Evangelho de Lucas (RABUSKE, 2012, p. 6).

[70] O termo "gentio" é a tradução do grego *ethnos,* que aparece no Novo Testamento como o equivalente ao *gôy* hebraico, para se referir aos povos e religiões não judaicas.

e as demais religiões do Império Romano; o terceiro diz respeito aos *conflitos internos* ao próprio movimento cristão.

No tocante ao conflito entre *cristãos e judeus*, devemos nos lembrar de que a primeira geração de cristãos é formada majoritariamente de judeus que se distinguem dos seus compatriotas por considerarem que Jesus de Nazaré é o Messias de Israel. Tal distinção, no entanto, está longe de ser precisa. Evidências disto se encontram no próprio texto: os primeiros discípulos são descritos como sendo "assíduos no Templo" (At 2,46), onde costumavam orar de acordo com o costume judaico (At 3,1).

O autor também descreve a pregação de Pedro e João no local conhecido como "Pórtico de Salomão", no lado oriental do Templo, onde a comunidade dos discípulos também costumava se reunir (At 3,11; 5,12,21,42). Ainda somos informados que os cristãos judeus continuam a praticar a circuncisão e a observar os hábitos dietéticos do seu povo (11,1-18). Também nos é dito que, do ponto de vista das autoridades romanas, as diferenças entre judeus e judeus cristãos é uma questão interna dessa comunidade (At 18, 15).

Foi a presença e a pregação cristã no Templo que suscitou, de acordo com Lucas, a reação das autoridades judaicas, sendo a fonte dos primeiros conflitos entre judeus e cristãos no texto de Atos (Atos 4,1-22; 5,12-42). A situação se agravou quando Estêvão, que fazia parte de um grupo cristão chamado de *helenistas*,[71] foi acusado de "blasfemar contra Moisés e contra Deus" (At 6,11) e de "falar contra esse lugar Santo [o Templo] e contra a Lei" (6,13). Estêvão foi apedrejado, e os cristãos foram dispersos, chegando até Antioquia, na Síria, berço da missão aos gentios. Desta perseguição participou ativamente o judeu Paulo de Tarso, até que ele próprio se tornou um cristão e o principal missionário entre os gentios (At 9,1-18).

O conflito entre judeus e cristãos percorre todo o texto, e percebe-se um esforço de Lucas para demonstrar que a mensagem cristã era o cumprimento da profecia messiânica originariamente endereçada aos filhos de Israel (At 3,26), que, no

[71] Ao que tudo indica, os chamados helenistas eram judeus procedentes de cidades helenizadas e que agora viviam em Jerusalém; não falavam aramaico, mas grego (JAEGER, 2014, p. 14, n. 8). A identidade precisa desse grupo, que parece estar na raiz da missão cristã aos gentios, é tema de ampla discussão na historiografia sobre o assunto. Um apanhado recente sobre esse debate pode ser lido em SELVATICI, 2006.

entanto, a recusaram[72] e perseguiram os seus mensageiros (At 5,17-18; 6,12). Paradigmática é a estratégia missionária que o autor atribui a Paulo: em quase toda cidade que chega, vai primeiro à sinagoga para pregar a sua mensagem. Depois da recusa dos judeus, volta-se então para os gentios (At 13,14-52; 17, 1-9; 18, 1-11; 19,8-10). No final do livro, Paulo, preso em Roma por causa dos judeus de Jerusalém, mais uma vez vê a sua mensagem ser recusada; sua última fala no livro é uma citação do profeta Isaías que trata, segundo a interpretação cristã, da recusa dos judeus e da consequente salvação dos gentios (At 28,23-28).

Em toda a narrativa dos Atos dos Apóstolos, os judeus são apresentados como intransigentes: recusam a mensagem do Evangelho e, consequentemente, recusam a salvação. Dessa forma, Lucas justifica em definitivo a missão aos gentios e contribui, ainda que sem estimular diretamente o conflito, para a intolerância contra os judeus que marcaria a teologia e a prática do cristianismo.

A chegada da mensagem cristã aos gentios em Antioquia terminou por suscitar outro conflito, dessa vez entre os próprios cristãos. Um grupo de fariseus convertidos ao cristianismo — oriundos da Judeia e possivelmente ligados a Tiago[73] — começou a ensinar que os gentios convertidos de Antioquia deveriam submeter-se ao rito da circuncisão, o que significava dizer que, para serem reconhecidos como cristãos, deveriam tornar-se plenamente judeus (At 15,1). Tal proposta entra em choque com o que Paulo e a liderança da igreja antioquena ensinavam e praticavam. A questão somente é resolvida através de uma reunião com os apóstolos em Jerusalém ("Concílio de Jerusalém"), cujo resultado é favorável a Paulo e aos líderes de Antioquia: os cristãos gentios não devem se submeter à circuncisão (At 15, 2-33).

A narrativa lucana dá o conflito por resolvido, mas as cartas de Paulo[74] deixam-nos ver que a questão não foi tão simples. O conflito a respeito da maneira como os gentios cristãos deveriam se relacionar com a Lei de Moisés e as tradições judaicas ainda perturbava as comunidades cristãs. Podemos presumir que a questão ainda era pulsante à época da redação do livro de Atos e a razão de Lucas apresentar a controvérsia como resolvida, apelando para a autoridade dos apóstolos, era de

[72] A recusa, entretanto, não é total, e são comuns os relatos de conversões de judeus ao longo do texto.
[73] Tiago era um dos líderes da Igreja de Jerusalém.
[74] Em especial a carta aos Gálatas.

natureza apologética: fortalecer a posição das comunidades cristãs gentílicas no tocante à dispensa da circuncisão e da observância das tradições judaicas (SELVATICI, 2007). Do ponto de vista da questão da intolerância religiosa, o conflito a respeito de como os cristãos deveriam lidar com a circuncisão e com a lei mosaica também ajudou a fortalecer a imagem negativa do judaísmo, reforçando a distância entre as duas religiões.

Outro conflito que se revela no texto de Atos é o conflito entre *o cristianismo e a magia*[75]. O embate surge tão logo a Igreja sai dos limites de Jerusalém, e o primeiro incidente registrado por Lucas acontece na Samaria. Filipe, um dos membros do grupo dos helenistas, pregava entre samaritanos quando certo Simão, praticante de magia[76], aceitou ser batizado (At 8,9-13). Quando, porém, viu que o Espírito Santo era concedido aos novos discípulos mediante a imposição das mãos dos apóstolos Pedro e João, ofereceu dinheiro a fim de adquirir o mesmo poder, tendo sido repreendido pelos apóstolos (v. 14-23). O episódio encerra com um Simão penitente, clamando aos apóstolos para que roguem ao Senhor por ele (v. 24).

A estratégia lucana nesse texto evita o confronto direto com a prática da magia, uma vez que era largamente difundida e popular no mundo antigo, em que pesem as críticas oriundas da pena de alguns filósofos e das restrições legais que eram impostas a certas práticas consideradas abusivas ou maléficas. Assim, ele descreve o mago como um personagem cujas habilidades mágicas são falsas e inferiores aos milagres de Felipe. Além disso, tenta demonstrar que ele está interessado apenas no dinheiro e no prestígio. Critica-se diretamente o mago, não a prática da magia em si (PRIETO, 2007, p. 81).

Outro episódio envolvendo um praticante de magia aconteceu na ilha de Chipre, tendo como protagonistas os missionários cristãos Paulo e Barnabé e um personagem pejorativamente descrito como “um mago, falso profeta, que era judeu

[75] De acordo com Santos, o judaísmo, no contato com a cultura babilônica, desenvolveu práticas esotéricas de leitura dos textos bíblicos, enfatizando o poder mágico de certos nomes, como os de Moisés e dos Patriarcas (SANTOS, 2010, p. 279). Sobre as práticas mágicas entre judeus, cristãos e pagãos, ver PRIETO, 2007, p. 5, que relaciona a magia com o que ela chama de “cultura pagã”. Entretanto, é equivocado relacionar magia exclusivamente ao paganismo e ignorar a presença de práticas mágicas entre judeus e cristãos. Ver CHEVITARESE; CORNELLI, 2007, especialmente o cap. 3. Devemos, portanto, entender o conflito em Atos dos Apóstolos como o esforço dos primeiros missionários cristãos em delimitar a identidade dos seguidores de Jesus em relação a outras crenças.

[76] Em grego *mageuo*.

e se chamava Bar-Jesus" (At 13,6) ou Elimas, seu nome grego (v. 8). Segundo o relato bíblico, ele tentava impedir que o procônsul Sérgio ouvisse a pregação evangélica. Diante disso, Paulo repreende Elimas, chamando-o de "homem cheio de toda falsidade e de toda malícia, filho do diabo e inimigo de toda justiça" (v. 10). Então o amaldiçoa, e ele fica cego, o que impressiona o procônsul e o conduz à conversão.

Observa-se nesse texto um confronto mais aberto com a magia, apresentada como inimiga da evangelização (PRIETO, 2007, p. 84). Contra Elimas, Paulo recorre ao recurso da *demonização*, um procedimento comum na retórica cristã desde o seu início (NOGUEIRA, 2002, p. 25-26) e que também terá desdobramentos na escalada de intolerância dos séculos seguintes.

Em Atos 16,16-24, temos ainda outra história. Acontecida em Filipos, ela envolveu Paulo e uma certa jovem que Lucas descreve como uma "escrava que tinha um espírito de adivinhação"[77] e acrescenta que "ela obtinha para seus amos muito lucro, por seus oráculos" (v. 16). Apesar de ela profetizar que Paulo e Silas eram "servos do Deus Altíssimo, que vos anunciam o caminho da salvação",[78] Paulo, cansado de tal proclamação durante vários dias, expulsa o espírito que estava nela, o que causa a revolta nos seus senhores, pois "findara a esperança dos seus lucros" (v. 19). Em virtude disso, Paulo e Silas são levados à prisão (v. 24).

Assim como no episódio de Filipe e Simão, Lucas chama a atenção para a exploração financeira associada à prática da adivinhação. Dessa forma, ele estigmatiza a prática, além de mostrar que, apesar do oráculo ser positivo em relação aos cristãos, Paulo recusa qualquer sincretismo. Nas palavras de Prieto:

> Lucas expressa, assim, que a coabitação entre as novas Igrejas cristãs e as velhas instituições gregas não será pacífica. Parece até mesmo evidente, à vista do gesto de Paulo "cansado", que o cristianismo tem a intenção de erradicar tais estruturas religiosas pagãs o quanto possível. É isso que simboliza o espírito de píton exorcizado com certa facilidade. Talvez será preciso tolerar esses

[77] Em grego, *pneuma pithova* ou "um espírito de Píton", nome da serpente que, segundo o mito, Apolo matou para assumir seu lugar no oráculo de Delfos.

[78] Ou "um caminho da salvação", uma vez que falta o artigo definido no texto grego. Além disso, a expressão "Deus Altíssimo", pode tanto ser uma referência ao Deus da tradição judaico-cristã, quanto um termo para se referir a Zeus, o Deus Supremo do panteão grego (PRIETO, 2007).

> oráculos “durante vários dias” (v. 18), mas, no final das contas, a intenção é vê-los desaparecer (PRIETO, 2007, p. 47).

Dessa maneira, o confronto vai se revelando de forma mais aberta, e um cenário maior de intolerância vai sendo desenhado.

Um caso de conflito entre *cristianismo e paganismo* acontece em Éfeso, também envolvendo o apóstolo Paulo e registrado em Atos 19,23-40. Naquela cidade havia um santuário dedicada à deusa Ártemis, e, de acordo com a narrativa lucana, a pregação de Paulo incomodou certo Demétrio, “fabricante de nichos de Ártemis, em prata, proporcionando aos artesãos não pouco lucro” (v. 24). Ele então reuniu os demais artesãos do seu ramo para reclamar que Paulo, com sua mensagem, havia desencaminhado muitos efésios ao dizer que “não são deuses os que são feitos por mãos humanas” (v. 26).

Tal pregação colocava em perigo a profissão dos artesãos e o prestígio do templo da deusa. Demétrio incitou os seus colegas de ofício a perseguir os cristãos, provocando um tumulto público. Dois companheiros de Paulo, Gaio e Aristarco, são salvos graças à intervenção do escrivão da cidade, que atesta que tais homens “não são culpados de sacrilégio, nem de blasfêmia, contra a nossa deusa” (v. 37). Com seu discurso, ele dispersou a multidão e pôs fim ao tumulto.

A narrativa é construída de modo a colocar todo o peso da intolerância religiosa sobre os ombros de Demétrio e seus colegas artesãos. São eles que acusam Paulo e promovem tumulto, motivados especialmente por razões econômicas. Pelas palavras da autoridade local, Paulo e os cristãos são inocentados das graves acusações de blasfêmia e sacrilégio, enquanto Demétrio é advertido sobre a possibilidade de levar o povo a cometer crime de sedição (v. 40). A estigmatização do culto pagão é feita por meio da associação com a exploração econômica do culto religioso, ao mesmo tempo em que se lhe imputa a tendência à violência e à desordem.

Depois de examinar o livro de Atos dos Apóstolos, voltemo-nos para os escritos paulinos. No Novo Testamento, 13 cartas são atribuídas ao apóstolo Paulo, mas a

crítica discute a autenticidade de algumas delas.[79] Como o nosso interesse volta-se para os textos que os cristãos do IV século declaravam normativos, nossa abordagem tratará tanto dos textos considerados autênticos quanto daqueles em que a autoria paulina é contestada ou negada.

Conforme observa Barton (1998, p. 121), o apóstolo Paulo tem sido apresentado como um fanático intolerante, em contraste com a tolerância de Jesus. Entretanto, ele nos adverte que, para compreender e avaliar Paulo e seus contemporâneos, nós temos de nos lembrar que a concepção de *tolerância* de seu tempo não pode ser pensada anacronicamente, mas deve ser compreendida dentro dos seus próprios limites históricos e culturais.

Ainda segundo Barton (1999, p. 124), precisamos considerar que Paulo está mais preocupado com o tema do *zelo* do que com o tema da tolerância. É esse o termo que ele usa para falar da experiência anterior à sua conversão cristã, quando ele se descreve assim: “circuncidado ao oitavo dia, da raça de Israel, da tribo de Benjamim, hebreu filho de hebreus; quanto à Lei, fariseu; quanto ao zelo, perseguidor da Igreja; quanto à justiça que há na Lei, irrepreensível” (Filipenses 3,5-6).

Testemunho semelhante ele dá na carta aos Gálatas, quando diz que, como perseguidor da Igreja, distinguia-se “no zelo pelas tradições paternas” (Gálatas 1,14). Barton sugere que essa mesma lógica opera na nova realidade religiosa de Paulo, e seu zelo farisaico pela Lei se transforma no zelo por Cristo. Em nome desse novo zelo, o perseguidor agora se torna perseguido e vê os seus sofrimentos como parte essencial do seu ministério (2 Coríntios 4,7-12).

Barton (1999, p. 126) também lembra que o que é central no pensamento de Paulo não é a tolerante aceitação mútua entre os homens, e sim a aceitação por parte de Deus dos homens pecadores, sejam eles judeus ou gentios. Esse é o Evangelho; e toda doutrina ou atitude que colocasse em cheque sua mensagem não podia ser tolerada. Por isso, ele escreve aos gálatas: “[...] se alguém — ainda que nós mesmos ou um anjo do céu — vos anunciar um evangelho diferente do que vos

[79] As cartas cuja autenticidade é negada ou posta em dúvida são: 1 e 2 Timóteo, Efésios, Colossenses e 2 Tessalonicenses (BORNKAMM, 2009).

anunciamos, seja anátema" (Gálatas 1.8).[80] Essa mesma intolerância por parte do apóstolo é manifestada em relação a Pedro, cuja atitude ambígua em relação aos cristãos de origem gentílica é repreendida duramente por Paulo, que o considera "hipócrita" (Gálatas 2,11-14).

O que também não pode ser tolerado, segundo Paulo, é o sincretismo com os cultos pagãos. Na 1 Carta aos Coríntios, ele declara o que pensa a respeito dos outros deuses e suas respectivas representações em contraste com a divindade cristã: "[…] sabemos que o ídolo nada é no mundo e que não há outro Deus a não ser o Deus único" (1 Coríntios 8,4). Para Paulo, os sacrifícios oferecidos pelos gentios na verdade são oferecidos aos demônios, e não a Deus (1 Coríntios 10,20). Sendo assim, o cristão que participa dos banquetes sagrados dos pagãos e, ao mesmo tempo, participa da eucaristia cristã, entra em contradição, porque "não podeis participar da mesa do Senhor e da mesa dos demônios" (v. 21). Exortação semelhante pode ser encontrada na segunda carta aos Coríntios (2 Coríntios 6,14-18).

Estas exortações revelam não somente a intolerância paulina em relação aos cultos que ele considera idólatras, mas também a ambiguidade presente nas comunidades cristãs a respeito do tema. A participação em banquetes oferecidos às divindades era uma obrigação para os membros de corporação que dependiam de um "patrono" (uma divindade ou um chefe religioso). Sem isso, eles não poderiam exercer sua profissão (CARREZ, 1993, 41). Nas passagens aludidas, fica claro que os leitores de Paulo não aceitaram sem grande polêmica suas exortações, e o próprio apóstolo tenta convencê-los a agir com prudência, evitando os alimentos "contaminados" por amor à consciência dos cristãos mais "fracos" (1 Coríntios 10,23-33).[81]

Aqui encontramos um elemento importante para que se entanda a ideia de tolerância nos escritos paulinos. Se, em matéria de doutrina, Paulo pode ser considerado intransigente e intolerante, quando se trata de temas que não considera essenciais e quando a paz dentro e fora da comunidade estiver em jogo, a regra

[80] A palavra grega *anathema* equivale ao hebraico *herem* e se refere aqui àquilo que é entregue ao juízo de Deus, podendo ser traduzida também por "maldição".
[81] Para conhecer o debate em torno dessa passagem de 1 Coríntios, veja-se GOOCH (1993).

deve ser a tolerância. Desse modo, preservam-se o bem da comunidade e o seu testemunho externo. Nestes casos, deve imperar o dever do *amor.*[82]

A passagem mais conhecida é 1 Coríntios 13, onde o amor é apresentado como a maior de todas as virtudes cristãs que deve mediar a relação entre os cristãos e a relação deles com o mundo. O amor "tudo suporta"[83] (1 Coríntios 13,8), o que implica ser compreensivo com as fraquezas uns dos outros (Romanos 14,15; Efésios 4,3; Colossenses 3,13) e procurar fazer o bem e viver em paz com todas as pessoas (Romanos 12,17-21).

Nos demais escritos do Novo Testamento, nos quais se trata da relação da Igreja com a sociedade, podemos testemunhar uma atitude semelhante: por um lado, intolerância quanto às doutrinas e práticas consideradas erradas ou perigosas para a comunidade; por outro, exortações para que os cristãos procurem viver no mundo suportando as aflições e fazendo o bem para com todas as pessoas. Vemos isso na Primeira carta de Pedro, endereçada às comunidades cristãs da Ásia Menor que viviam à margem da sociedade, fosse do ponto de vista social e econômico, fosse do ponto de vista religioso (ELLIOT, 1985, p. 42ss). A eles é dito que devem veementemente rejeitar o estilo de vida do mundo que os cerca (1 Pedro 1,14-16), mas também que devem esforçar-se para, em relação aos de fora, anunciar a sua fé com "mansidão e respeito", pois é melhor sofrer "por praticardes o bem do que praticando o mal" (1 Pedro 3,16-17).

Na carta aos Hebreus, igualmente escrita num contexto de sofrimento para a comunidade cristã (ADRIANO FILHO, 2001), os fiéis são exortados a permanecer firmes na fé (Hebreus 10,32-39). Ao mesmo tempo, devem procurar viver em paz com todos (12,14), o que deve ser entendido como uma exortação válida para a vida da comunidade e, igualmente, para a relação da Igreja com o seu ambiente externo.

Uma postura mais radical tem a primeira epístola de João, na qual encontramos, lado a lado, uma constante exortação ao amor fraterno (1 João 2,20; 3,14; 4,7-8,11,20-21) e um forte repúdio a todos aqueles que não concordam com a sua

[82] Em grego *agape*. A Bíblia de Jerusalém traduz por "caridade", por influência do latim *caritas*. A maioria das traduções modernas, porém, preferem traduzir por "amor".
[83] Em grego, *hypomenō*. Essa palavra, ao lado de *anechomai* (também traduzida por "suportar") são os termos neotestamentários mais próximos ao "tolerar" contemporâneo.

doutrina, chamados de “anticristos” porque negam que Jesus é o Filho de Deus (1 João 2,18-19, 22) e filhos do diabo porque vivem na prática do pecado (1 João 3,8-10).[84]

Neste escrito, manifesta-se com clareza o espírito sectário e exclusivista da comunidade joanina, que considera como irmãos somente os que fazem parte de sua comunidade e trata como do “diabo”, do “mundo” (3,13) e das “trevas” (1,6) quem não comunga de sua interpretação do Evangelho. Como observa R. Brown (1984, p. 138), nenhum texto do Novo Testamento é tão eloquente em relação ao amor fraternal, nem tão implacável em condenar os que estão separados da comunidade. O amor é um mandamento a ser praticado internamente, porém não há nenhuma exortação para se amar o próximo (em sentido amplo) e muito menos o inimigo.

Igualmente radical parece ser a postura do livro do Apocalipse. O escritor e os destinatários originais do livro se sentiam ameaçados externa e internamente. Externamente, pelos judeus (Apocalipse 2,9; 3,9) e pelas forças do Império Romano, nas quais identifica a Grande Besta (o imperador) e o seu Profeta (o sacerdócio imperial), descritos nos capítulos 13 do livro. Internamente, a ameaça está nos desvios doutrinários (Apocalipse 2,2; 2,6; 2,14) que colocam em risco a identidade das comunidades (SCHNELLE, 2010, p. 987).

Em resposta a estas ameaças, as imagens apresentadas no livro são carregadas de violência. Ameaças de severo e sangrento juízo pairam sobre a cabeça dos cristãos infiéis (Apocalipse 2,16; 21-23; 3,3), bem como sobre todos os inimigos de Deus e de sua Igreja (Apocalipse 6,12-17; 8,13; 9,1-12; 14,17-20; 18,1-24; 19, 11-21). Richard (1999, p. 63) argumenta que tais imagens não visam produzir ódio ou violência nos leitores ou ouvintes do texto, mas servem para produzir um efeito catártico naqueles que se sentem oprimidos, bem como ajudá-los a tomar consciência de sua situação.

---

[84] A identidade dos tais “anticristos” combatidos pelo autor da epístola é difícil de precisar, portanto, dispomos apenas daquilo que o próprio texto nos informa sobre eles. Segundo a carta, eram pessoas que em algum momento haviam sido parte da comunidade, mas saíram por sustentar posições teológicas divergentes. Para um apanhado das principais hipóteses sobre o tema ve BROWN, 1984, p. 107ss.

Collins (2006, p. 35-38) observa que, apesar da violência do texto, a maior parte da literatura apocalíptica tende a estimular o quietismo e a resistência através do martírio. O motivo está no fato de que o juízo virá não das mãos dos homens, mas de Deus, no fim dos tempos. Entretanto, esse autor lembra que, ao longo da história, muitos grupos, inspirados pelas visões do Apocalipse, foram além do simbolismo e tentaram antecipar o fim dos tempos por meios violentos.[85]

Que balanço podemos fazer a respeito da tolerância/intolerância dos primeiros cristãos conforme o testemunho do Novo Testamento? Nota-se, o tempo todo, uma dupla atitude que parece responder a uma dupla necessidade: por um lado, a construção da identidade cristã, que precisa se diferenciar tanto do judaísmo quanto das religiões gentílicas. Por outro lado, havia a necessidade de coexistir no mesmo espaço geográfico, social e cultural dos outros grupos religiosos.

O agravante seria a desvantagem de não ter o status de *religio* e precisar sempre afirmar a sua condição de comunidade pacífica e ordeira, pois, para sobreviver, os cristãos dependem da tolerância do Império, no sentido já mencionado de *tolerância como permissão*. Assim, não somente por fidelidade a atitude irênica de Jesus, mas também como estratégia de sobrevivência, as comunidades cristãs do primeiro século deveriam manter certo equilíbrio entre tolerância e intolerância em seu discurso.

2.3.2 *Tolerância e intolerância nos escritos cristãos dos séculos II a IV*

Pelas mesmas razões mencionadas acima, os escritores cristãos dos séculos II e III mantinham a mesma ambiguidade dos autores do Novo Testamento. A motivação permanecia: buscavam a tolerância das autoridades e da sociedade pagã ao mesmo tempo em que se mostravam intransigente em relação ao que consideravam desvios doutrinários ou éticos dos que não comungavam das mesmas concepções de fé. O

[85] Para uma interessante abordagem a respeito dos tipos de leitura que o Apocalipse suscitou ao longo da história do Ocidente, veja-se Delumeau (2009), capítulo 6.

texto conhecido como *Didaquê* ou *Instrução dos Doze Apóstolos*[86] reafirma os ensinos de Jesus e ensina: “Bendigam aqueles que o amaldiçoam e rezem por seus inimigos, e ainda jejuem por aqueles que os perseguem” (*Didaquê* 1,3). Entretanto, ele também se mostra intransigente em relação aos que chama de “falsos profetas” e instrui minunciosamente a comunidade a rejeitá-los (*Didaquê* 11,1-12*).*

Outro exemplo pode ser encontrado na *Segunda carta de Policarpo de Esmirna aos Filipenses.*[87] Em relação aos que se desviam do que ele acredita ser a verdadeira doutrina, escreve: “Quem não confessa que Jesus Cristo veio na carne é anticristo; aquele que não confessa o testemunho da cruz é do diabo; aquele que distorce as palavras do Senhor segundo seus próprios desejos, esse é primogênito de satanás” (7,1). Apesar disso, ele termina a carta com um apelo claramente irênico: “Rezai também pelos reis, autoridades e príncipes, pelos que vos perseguem e vos odeiam, pelos inimigos da cruz” (14,3).

Na *Carta a Diogneto,*[88] o autor procura apresentar o cristianismo a um pagão instruído e justificar a diferença entre a religião cristã, de um lado, e o judaísmo e os “deuses dos gregos”, do outro. Depois de fazer a crítica ao culto aos deuses, nos mesmos moldes da crítica judaica à idolatria dos gentios, ele se volta para o culto judaico e coloca os dois em pé de igualdade, dizendo:

> Os judeus têm razão quando rejeitam a idolatria, de que falamos antes, e prestam culto a um só Deus, considerando-o Senhor do universo. Contudo, erram quando lhe prestam um culto semelhante ao dos pagãos. Assim como os gregos demonstram idiotice, sacrificando a coisas insensíveis e surdas, eles também, pensando oferecer a Deus coisas, como se ele tivesse necessidade delas, realizam algo que é parecido à loucura, e não com ato de culto (*Carta a Diogneto*, 3, 2-3)

O tom estigmatizador é claro, pois tanto a religião dos pagãos quanto a dos judeus são acusadas de loucura, em contraste com o culto cristão. O tom irênico do texto

---

[86] Escrito aproximadamente no fim do século I, esse texto de autor desconhecido gozou de grande prestígio entre muitos escritores cristãos antigos. Eusébio de Cesareia o coloca entre os apócrifos do Novo Testamento, indicando que outros autores o consideravam canônico (*História Eclesiástica*, III, 25,4-5). Entre os possíveis lugares de sua redação, tem sido sugerido o Egito ou a Síria (LOPES, 2014, p. 49; VIELHAUER, 2012, p. 762-763; DRAPER, 2006, p. 178).

[87] Sobre as cartas de Policarpo, ver VIELHAUER, 2015, p. 579-53; HOLMES, 2006, p. 54-56.

[88] A autoria e data de composição do texto são disputadas. Foster sugere que seja uma obra da segunda metade século II (FOSTER, 2007, p. 167), enquanto outros defendem que ela foi escrita no início do século III (LOPES, 2014, p. 100).

aparece, entretanto, quando fala de Deus e de como ele procura a salvação dos homens, enviando o seu Filho ao mundo:

> Talvez, como alguém poderia pensar, será que o enviou para que existisse uma tirania ou para infundir-nos medo e prostração? De modo nenhum. Ao contrário, enviou-o com clemência e mansidão, como um rei que envia seu filho. Deus o enviou, e o enviou como homem para os homens; enviou-o para nos salvar, para persuadir e não para violentar, pois em Deus não há violência. Enviou-o para chamar, e não para castigar; enviou-o, finalmente, para amar, e não para julgar (*Carta a Diogneto*, 7, 3-5).

Especialmente relevante para a concepção de tolerância no contexto cristão da África do Norte são os escritos de Tertuliano de Cartago (160-220).[89] Para Tertuliano, a tolerância (*virtus tolerantiae*) é primeiramente a capacidade de suportar os sofrimentos advindos da perseguição (*De Fuga in Persecutione*, II,7). Nesta atitude, o fiel se assemelha a Cristo, que suportou a humilhação até a morte na cruz (FORST, 2013, p. 38).

Um segundo sentido de tolerância, para Tertuliano, diz respeito à atitude a ser tomada em relação aos incrédulos, pois a pregação do Evangelho deve ser conduzida de forma pacífica, conforme foi ensinado por Jesus (FORST, 2013, p. 39). Tertuliano é um dos mais antigos defensores da tolerância na tradição cristã (STROUMSA, 1998, p. 173; MARCOS, 2007, p. 62). Seu propósito é angariar, para os cristãos, a mesma tolerância das demais religiões existentes dentro do Império Romano. A citação mais conhecida é de sua *Apologia*:

> Que um homem adore Deus, outro a Júpiter; que um levante as mãos suplicantes para os céus, outro para o altar de Fides; outro (se tendes esse ponto de vista) faça sua prece às nuvens, outro aos objetos do teto; que um consagre sua própria vida a seu Deus, e outro a uma cabra. Por ver que não dais importante valor à acusação de irreligião, proibindo a liberdade religiosa ou a escolha livre de uma divindade, não sei como não posso adorar de acordo com minha inclinação, mas sou obrigado a adorar contra ela. Nem também um ser humano gostaria de receber homenagem prestada a contragosto, e assim os próprios egípcios receberam permissão para o uso legal de sua ridícula superstição, liberdade para fazer de pássaros e feras seus deuses, assim como para condenar à morte quem quer que mate um deus dessa espécie.

[89] Sobre a vida de Tertuliano e sua obra, ver PODOLAK, 2010; OSBORN, 2001; DUNN, 2004.

> Mesmo cada província e cada cidade tem seu deus. A Síria tem Astarteia, a Arábia tem Dusares, os Nórdicos têm Beleno, a África tem sua Celeste, a Mauritânia também suas próprias dignidades.[...]
>
> De fato, somente nós somos proibidos de ter uma religião própria nossa. Ofendemos aos romanos, somos excluídos de direitos e de privilégios dos romanos porque não adoramos os deuses de Roma. Seria bom que houvesse um único Deus para todos, do qual todos fôssemos adoradores, quiséssemos ou não. Mas com vossa liberalidade permitis adorar qualquer deus exceto o verdadeiro Deus, como se Ele não fosse o Deus que todos devessem adorar, ao qual todos pertencem (*Apologia,* XXIV, 4-6).

Na carta endereçada ao procônsul da África, Scapula, Tertuliano argumenta que é um direito humano e natural (*humani iuris et naturalis potestatis est*) que cada pessoa possa adorar seu deus de acordo com suas convicções, e que nenhum deus será verdadeiramente adorado se aqueles que o adoram forem forçados a isto (*Ad Scapulam* II, 2).

Ao clamar por tolerância (na *Apologia* compreendida como “liberdade de religião”, *libertas religioni*) perante as autoridades e à intelectualidade romana, Tertuliano faz uso de argumentos comuns aos outros autores cristãos de sua época. Em primeiro lugar, a afirmação de que o poder temporal não deveria ter autoridade em matéria de religião; em segundo lugar, a coerção produzia uma devoção hipócrita, incapaz de agradar a divindade; terceiro, a coerção era inútil, uma vez que a fé não pode ser forçada, mas deve ser voluntária; quarto, a tolerância era política e socialmente possível, uma vez que a religião diz respeito a convicções internas e a formas de culto. Dessa forma, as diversas religiões não podem prejudicar a existência uma da outra (FORST, 2013, p. 44).

Entretanto, como já vimos em relação a outros escritores, Tertuliano também manifesta sua face intolerante quando trata dos tradicionais adversários religiosos dos cristãos: os pagãos, os judeus e os hereges. No mesmo capítulo da *Apologia* citada anteriormente, Tertuliano deixa claro o que pensa a respeito da religião romana:

> A explanação inteira desse assunto pelas quais se deduz que eles não são deuses, e que não existe senão um Deus — o Deus que adoramos — é perfeitamente suficiente para nos isentar do crime de traição, principalmente contra a religião romana. Pois, se está claro que tais deuses não existem, não há religião, no caso. Se não existe

> religião — porque esses deuses não existem — somos certamente inocentes de qualquer ofensa contra a religião (*Apologia*, XXIV, 1).

Dessa forma, Tertuliano não vê o cristianismo como uma religião entre as demais, nem tampouco vê os cultos tradicionais dos romanos e dos outros povos como uma opção religiosa legítima. Trata-se, para ele, de diferenciar a única religião verdadeira de todas as demais falsidades e mentiras religiosas (STROUMSA, 1998, p. 176).

A partir do novo contexto inaugurado por Constantino, quando o cristianismo passou a usufruir, primeiro da tolerância, depois da predileção e, finalmente, da exclusividade religiosa dentro do Império, a intolerância em relação às outras religiões e em relação às dissidências internas (heresias e cismas) prevaleceu sobre a tolerância.

É importante assinalar que o primeiro gesto oficial do imperador Constantino em favor do cristianismo foi também um ato de tolerância para com todos os cultos. A *epistula* equivocadamente chamada de “Edito de Milão” preconizava “que não se deve recusar a liberdade de religião, mas que é preciso deixar à razão e à vontade de cada um a faculdade de se ocupar das coisas divinas, conforme preferir”. Assim, “decidimos conceder aos cristãos e a todos os outros a livre escolha de seguir a religião que quisessem” (*História Eclesiástica* X, 5). Constantino não persegue o paganismo nem deixa de reconhecer a legitimidade do judaísmo (VEYNE 2010, p. 22ss; UBIÑA, 2009, p. 85ss).

Todavia, em relação aos dissidentes do cristianismo (ou seja, aqueles que fossem considerados hereges ou cismáticos), a política de Constantino foi claramente intolerante. O primeiro exemplo disto foi o chamado *cisma donatista*. Acontecido na África do Norte após a violenta perseguição de Diocleciano teve como motivo a eleição do bispo de Cartago, Ceciliano (311). Pesava sobre ele e sobre aqueles que o ordenaram a acusação de serem *traditores*. Um grupo de bispos da Numídia que não estava presente no ato da ordenação não reconheceram Ceciliano, elegendo outro bispo, Majorino (312), para a sé cartaginesa (FREND, 1952, p. 16ss).

Em 313, os partidários de Majorino buscam o reconhecimento de Constantino, mas, após uma série de disputas conciliares, o imperador dá o seu apoio definitivo ao grupo que elegeu Ceciliano. Dessarte, os “donatistas” — chamados assim por causa

do sucessor de Majorino, Donato — passam a sofrer com a intolerância e a perseguição imperial, que terminou com o martírio de alguns dessa corrente. Apesar das perseguições, o donatismo continua a crescer e, em 321, Constantino decreta o fim das hostilidades contra o grupo, que serão retomadas à época de Agostinho (FREND, 1951, p. 141ss; FRANGIOTTI, 1995, p. 66-69).

Outro exemplo da intolerância imperial aconteceu em relação ao *arianismo*. Ário, presbítero da Igreja de Alexandria (310), afirmava que Deus não poderia conferir a sua essência a nenhum outro, e que Cristo, portanto, não poderia ser Deus no sentido pleno. Por sua doutrina, foi excomungado pelo seu bispo, Alexandre, em 320. Mas um sínodo reunido em Cesareia no ano seguinte exigiu a sua readmissão, contando com o apoio de nomes importantes da Igreja, como Eusébio de Nicomédia e Eusébio de Cesareia. A disputa chegava com violência às ruas de Alexandria, onde as pessoas comuns discutiam apaixonadamente a "questão ariana" (FRANGIOTTI, 1995, p. 85-91; RUBENSTEIN, 2001, p.73-94).

Diante da questão, Constantino convocou o primeiro grande concílio ecumênico da Igreja, em Niceia (325), que condenou a doutrina ariana e produziu o chamado *Credo Niceno,* que não somente afirmava a doutrina da consubstancialidade[90] entre o Pai e o Filho, como também anatematizava os que, com Ário, criam diferente disso:

> E a quantos dizem: "Ele era quando não era", e "antes de nascer, Ele não era", ou que "Foi feito do não existente", bem como a quantos alegam ser o Filho de Deus "de outra substância ou essência", ou "feito" ou "mutável" ou "alterável", a todos estes a Igreja Católica e Apostólica anatematiza (*Credo Niceno*).

Os integrantes do Concílio que não assinaram o Credo foram excomungados e exilados. O arianismo, contudo, não arrefeceu e chegou mesmo a triunfar durante o governo de Constâncio II que iniciou uma perseguição aos nicenos, cujo triunfo se deu somente durante o reinado de Teodósio (FRANGIOTTI, 1995, p. 94 95).

Apesar de tais medidas, Constantino também deu demonstrações de tolerância ao procurar reabilitar Ário, que teria posteriormente aceitado rever suas posições para

[90] A palavra "consubstancial" (*homoousios*) foi introduzida no texto do Credo por Constantino, talvez por sugestão de seu conselheiro, o bispo Ósio de Córdoba, para indicar que o Pai e o Filho compartilhavam da mesma natureza (RUBENSTEIN, 2001, p. 106).

comungar com o restante da Igreja. Ainda assim, a resistência de alguns bispos fez naufragar essa possibilidade. Também para com o bispo Atanásio de Alexandria (295-373), feroz combatente de Ário e defensor da doutrina nicena, Constantino teria demonstrado tolerância, isentando-o por duas vezes de acusações feitas por numerosos bispos orientais e exilando-o somente quando as acusações tiveram um claro conteúdo político (UBIÑA, 2009, p. 93-94).

A oficialização do cristianismo sob Teodósio foi outro marco importante no tocante à intolerância. No seu reinado, o culto aos deuses é proibido, determina-se a destruição dos templos pagãos e são instituídas punições que vão de multas até execuções (SILVA, 2006, p. 261-262). A mais conhecida declaração deste imperador a respeito da religião cristã é o edito de 02 de fevereiro de 380, que declara a legitimidade da fé nicena e condena as demais como heréticas e passíveis de punição legal (*Codex Theodosianus,* XVI, I,2).

Marcos (2004, p. 63) observa que o edito foi endereçado originalmente ao povo de Constantinopla e passou quase despercebido pelos seus contemporâneos. Isso leva historiadores contemporâneos a propor que seu alcance foi muito mais limitado do que tradicionalmente se pensava. Errington (2006, p. 217-218) sugere que o Edito deve ser entendido como um instrumento do apoio do imperador à minoria nicena de Constantinopla. Tilden (2006, p. 208), depois de fazer uma cuidadosa avaliação da legislação da época de Teodósio, conclui que há pouca evidência na legislação que justifique a imagem deste imperador como um defensor da Igreja.

Não obstante, esse mesmo autor concorda que a legislação contra os hereges promulgada durante o seu reinado aponta para uma postura mais intolerante do que seus antecessores (TILDEN, 2006, 2006, p. 246). Por fim, ele conclui que, apesar da retórica violenta dos textos legais, as punições nem sempre eram aplicadas na prática (TILDEN, 2006, 2006, p. 246). Entretanto, as medidas legais promulgadas por Teodósio e seus sucessores servirão para justificar discursos e práticas de intolerância contra pagãos, hereges e cismáticos por parte dos bispos cristãos, como aconteceu no caso de Agostinho de Hipona.

2.4 AGOSTINHO DE HIPONA E A INTOLERÂNCIA RELIGIOSA[91]

A argumentação de Agostinho de Hipona (354-430) em favor da intolerância e do uso da coerção contra os dissidentes em matéria de religião foi construída no contexto de sua disputa com a Igreja donatista. Seus primeiros esforços para combater a dissidência foram de natureza irênica, procurando convencer seus adversários por meio da argumentação e da exortação. À medida que o confronto se aprofundou e ele percebeu que seus esforços não foram suficientes para levar os donatistas à submissão ao catolicismo, apelou ao Império para que fizesse valer contra os cismáticos a legislação imperial. A sua grande vitória foi conseguir promover a realização de um concílio em 411, concílio este que condenou os donatistas e endureceu a repressão contra eles (BROWN, 2005).

Embora nunca tenha aprovado a pena de morte, o bispo apoiava o uso da violência contra os hereges e cismáticos que se recusassem a mudar de posição e retornar ao seio da ortodoxia. Em uma carta endereçada ao *comes* Bonifácio, escrita aproximadamente em 417, Agostinho justifica assim o uso da força para converter os donatistas:

> Grande misericórdia se tem para com eles quando, mediante as leis imperiais, são apartados à força desta seita, na qual aprenderam tais barbaridades, doutrina dos mentirosos demônios, para que logo se acomodem na igreja católica e se curem mediante os bons preceitos e costumes (*Epistula* 185, 13).[92]

Mais adiante, na mesma carta, ele escreve:

> Sem dúvida alguma, vale mais levar os homens ao amor de Deus pela doutrina que constrangê-los pelo temor e pela dor dos castigos. [...] Isto é verdade, mas acontece que se existem uns que a bondade torna melhores, mais numerosos são aqueles que só podem ser corrigidos pelo temor (*Epistula* 185, 21).[93]

---

[91] Este tópico retoma parcialmente os resultados de minha dissertação de mestrado, que discute a legitimação da violência nos escritos antidonatistas de Agostinho (GONÇALVES, 2009).

[92] *Unde magna in eos fit misericordia, cum etiam per istas imperatorum leges, ab illa secta, ubi per doctrinas daemoniorum mendaciloquorum mala ista didicerunt, prius eripiuntur inviti, ut in Catholica postea bonis praeceptis et moribus sanentur assueti.*

[93] *Melius essa quidem quis dubitaverit? ad Deum colendum doctrina homines duci, quam poenae timore vel dolore compelli [...] Hoc quidem verum est; sed sicut meliores sunt quos dirigit amor, ita plures sunt quos corrigit timor.*

Assim como os escritores cristãos que o antecederam, Agostinho também considerava a tolerância uma virtude cristã. Em seu entendimento, esta consistia na capacidade de suportar as fraquezas dos seus semelhantes, especialmente porque não existe nenhum ser humano que não seja marcado pelo pecado original. Para ele, a tolerância está relacionada ao amor, que leva à compaixão para com os outros (FORST, 2013). Entretanto, tal amor pode se expressar tanto como tolerância quanto como *disciplina*:

> Com efeito, os inimigos da Igreja, quer se tenham tornado cegos pelo erro, quer tenham sido rejeitados por causa da malícia, se a perseguem corporalmente, exercitam-lhe a paciência e, se combatem com doutrinas contrárias, exercitam-lhe a sabedoria. Mas sempre, para amar os inimigos, os fiéis lhe exercitam a benevolência ou a beneficência, quer com eles procedam por conferências pacíficas, quer por terríveis castigos (*A Cidade de Deus*, XVIII, 51).[94]

Ao relacionar amor e disciplina, Agostinho justifica a intolerância, pois ela, ao visar a conversão dos cismáticos, é o próprio amor em exercício:

> Nem todo aquele que perdoa é amigo, nem todo o que castiga é inimigo. *Melhores são as feridas do amigo que os voluntários ósculos do inimigo.*[95] Melhor é amar com severidade que enganar com suavidade […]. Amemos até os nossos inimigos, porque é justo e o ordena Deus, para que sejamos filhos do nosso Pai, que está nos céus, o qual faz nascer o sol sobre bons e maus e chuva sobre justos e injustos. Mas, assim como louvamos estes divinos dons, meditemos também os açoites que ele proporciona aos que ama (*Epistula* 93, 4).[96]

---

[94] *Inimici enim omnes Ecclesiae, quolibet errore caecentur vel malitia depraventur, si accipiunt potestatem corporaliter affligendi, exercent eius patientiam; si tantummodo male sentiendo adversantur, exercent eius sapientiam; ut autem etiam inimici diligantur, exercent eius benevolentiam aut etiam beneficentiam, sive suadibili doctrina cum eis agatur sive terribili disciplina*.

[95] Citação de Provérbios 27,6.

[96] *Non omnis qui parcit, amicus est; nec omnis qui verberat, inimicus. Meliora sunt vulnera amici, quam voluntaria oscula inimici. Melius est cum severitate diligere, quam cum lenitate decipere [...]. Diligamus etiam inimicos nostros, quia hoc iustum est, et hoc praecipit Deus, ut simus filii Patris nostri qui in coelis est, qui facit solem suum oriri super bonos et malos, et pluit super iustos et iniustos 8. Sed sicut ista dona eius laudamus, ita etiam flagella eius in eos quos diligit, cogitemus*.

Para Agostinho, o amor para com o pecador é um desejo apaixonado (*cupiditas*), e é o fogo desse desejo que busca trazer o cismático de volta à Igreja católica. Na obra *Réplica a Gaudêncio*,[97] ele escreve:

> Mas temos que confessá-lo: nosso desejo se chama caridade; esta é quem os busca entre nós, esta deseja encontrá-los, corrigi-los e associá-los à unidade de Cristo. Se tememos que vos queimeis em vossas fogueiras, é porque fervemos neste fogo; esta caridade nos faz arder. (*Contra Gaudentium*, I, 37, 50).[98]

Tal amor não pode aceitar que o outro se recuse a atender o seu chamado. Se necessário, ele obrigará o outro a entrar em comunhão com o que considera a única e verdadeira Igreja:

> [..] Reconhece-o, vem, e não pereçais; Se te envergonhas em vir espontaneamente, ajudaremos em vossa fraqueza a fim de que a caridade não perca nada. Eis que desejamos tê-los: porque tendes pressa de queimar? Temos-vos para a vida, para a salvação, para a unidade, a verdade, a suavidade de Cristo; e se não quereis vir espontaneamente, vos compelimos a entrar na ceia de tão grande pai de família (*Contra Gaudentium*, I, 37, 50).[99]

Num texto escrito por volta do ano 400,[100] Agostinho explica que a perseguição aos que, segundo ele, estão no erro, é motivada pelo bem dos que são perseguidos:

> Padecem estes a menor injustiça, dado que a sentença provém do supremo tribunal de Deus, que é quem preside o juízo? O que ele

---

[97] Gaudêncio era o bispo donatista da cidade de Thamugadi, na Numídia. Diante da ameaça de conversão forçada por parte das autoridades, ele e seus fiéis ameaçam cometer suicídio coletivo, incendiando a igreja com todos dentro. *Contra Gaudentium* é o último livro de Agostinho contra os donatistas.

[98] *Sed confitemur vobis, cupiditas nostra caritas vocatur: haec vos quaerit in nobis; haec vos invenire, corrigere, atque in unitate Christi consociare desiderat, ut vestris caminis vos ardere timeamus, huius igne fervemus, haec nos accendit.*

[99] *Agnoscite, et venite, et perire nolite; aut si ultro venire erubescitis, servimus infirmitati, ne quid pereat caritati. Ecce volumus vos tenere, quid festinatis ardere? Ad vitam tenemus, ad salutem tenemus, ad Christi unitatem, veritatem, suavitatem tenemus: et ad coenam tanti patrisfamilias, si sponte non vultis, intrare compellimus*. Cf. Lucas 14,15-23. Na parábola de Jesus, o Reino de Deus é comparado a um homem que organizou uma grande ceia, mas os convidados não compareceram. Ele então mandou seus servos buscarem os pobres e os doentes para a sua festa, obrigando-os a entrar até que a casa ficasse cheia. Agostinho interpreta literalmente a expressão “obriga-os a entrar” (*compelle intrare*) do v. 23.

[100] Trata-se da *Replica a Carta de Parmeniano* (*Contra Epistulam Parmeniani*). Parmeniano foi o sucessor de Donato e autor de uma carta endereçada ao ex-donatista Ticônio, um teólogo leigo que afirmava, contrariando as principais teses do donatismo, que a verdadeira Igreja estava difundida pelo mundo inteiro. Além disso, que os pecados de alguns cristãos não contaminam a totalidade da Igreja (TILLEY, 1999, p. 113). Agostinho decidiu partir desta obra para compor uma réplica ao donatismo.

> busca, na realidade, com o castigo dos delitos infligidos pelas autoridades estabelecidas não é admoestá-los para que evitem o castigo eterno? (*Contra Epistulam Parmeniani* I, 8, 13).[101]

Ao serem perseguidos pelo imperador cristão, os cismáticos donatistas estão recebendo uma punição justa e amorosa, uma vez que pretende evitar uma punição maior e mais severa, a saber, o castigo eterno (*aeternum flagellis*). Isto é o que Gaddis (2005, p. 133) chama de *discurso disciplinador*, cujo objetivo é tentar convencer que o alvo da violência não são as vítimas, mas os seus erros, e que a violência é exercida para o seu próprio bem. Dessa forma, espera-se que as vítimas aceitem passivamente a repressão, como ovelhas dóceis que ouvem a voz de seu pastor.

A intolerância é justificada também ao ser associada a uma suposta *mansidão cristã*. Ela faz com que a violência usada para reprimir e obrigar os donatistas à conversão seja considerada como algo menor em comparação à gravidade do delito que é o cisma: “Mas como pela mansidão cristã se castiga com mais severidade a perda de um olho numa briga, do que a cegueira de espírito num cisma, palavreiam e nos maldizem, mas não dialogam conosco” (*Contra Epistulam Parmeniani* I, 8, 14).[102]

A retórica da “mansidão cristã” está associada ao conceito agostiniano de *correção* (*correptio*), de acordo com o qual o objetivo do castigo é a correção do faltoso (BROWN, 1964, p. 114). De semelhante forma, ele se refere à repressão como um *ato medicinal*, curativo, uma vez que a heresia e o cisma podem ser considerados enfermidades que fazem adoecer a alma e a colocam sob risco de morte e condenação eternas. Na *Réplica a Gaudêncio,* lemos o seguinte:

> Não tens, pois, motivo para alegrar-te porque sofres perseguição, já que não podes encontrar como afirmar tua inocência. De modo algum se deve falar neste caso de perseguição de homens, pois se trata muito mais de uma perseguição de vícios para libertar os homens; é o mesmo que pratica com os enfermos a diligência dos médicos (*Contra Gaudentium*, I, 5, 6).[103]

---

[101] *Quid enim non isti iuste patiuntur, cum ex altissimo Dei praesidentis et ad cavendum ignem aeternum flagellis talibus ammonentis iudicio patiantur et merito criminum et ordine potestatum?*

[102] *Sed quia per mansuetudinem christianam multo severius vindicatur oculus evulsus in lite quam animus excaecatus in schismate, elocuntur et adversus nos locuntur et nobiscum non locuntur.*

[103] *Non est ergo unde gaudeas te pati persecutionem, cum invenire non possis quomodo te asseras innocentem. Absit autem ut ista persecutio dicenda sit hominum, cum sit potius pro hominibus liberandis persecutio vitiorum, qualem facit aegris etiam diligentia medicorum*.

Na visão agostiniana do mundo, a enfermidade está associada ao pecado original: como o ser humano está separado de Deus, seu corpo e seu espírito padecem doenças (RASSINIER, 1991, p. 75). Na sua perspectiva, as doenças espirituais — como a heresia e o cisma — eram mais graves que as doenças físicas e exigiam uma atenção ainda maior e mais radical. A coerção, ao impedir o mal, funciona como um remédio para alma (DRAKE, 1996, p. 12).

Uma das mais importantes justificativas que Agostinho vai usar para justificar a intolerância diz respeito à doutrina do batismo como uma *marca indelével* do cristão. Segundo esta doutrina — questionada pelos donatistas — o batismo em nome da Trindade só pode ser recebido uma única vez, e aquele que o recebe se torna propriedade de Cristo e da Igreja católica, mesmo que esteja fora dela. Ideia semelhante ele tem a respeito da ordenação sacerdotal. Dessa maneira, os donatistas, bem como todos os hereges e cismáticos que foram batizados, são parte da Igreja, e trazê-los de volta, mesmo que à força, é um dever pastoral que deve ser cumprido com diligência. No *Sermão aos fiéis da Igreja de Cesareia* (411),[104] Agostinho escreve:

> Quando um soldado vagabundeia ou deserta, possui o crime do desertor, mas a marca que leva, não é do desertor, mas do imperador. [...] E eu, se ao chamar à unidade, me deparasse com a marca do desertor, trataria de suprimi-la, destruí-la, anulá-la, não a aprovaria, a recusaria, a anatematizaria, a condenaria. Nosso Deus e Senhor Jesus Cristo busca o desertor, destrói o crime do erro, mas não suprime a sua própria marca. Assim eu, quando me aproximo de um irmão e recolho a meu irmão errante, o que tenho presente é a fé no nome do Pai, e do Filho e do Espírito Santo (*Sermo ad Caesariensis ecclesiae*, 2).[105]

[104] O *Sermo ad Caesariensis ecclesiae plebem* registra um encontro entre Agostinho e o bispo donatista Emérito, deposto de sua igreja em consequência do Concílio de Cartago (411), que endureceu a repressão ao donatismo.

[105] *In errante et deserente milite crimen est desertoris, character autem non est desertoris, sed imperatoris [...]. Ego quando vocarem ad unitatem, si invenirem desertoris characterem, exterminarem, delerem, abolerem, abicerem, non approbarem; respuerem, anathemarem, damnarem: nunc vero ipse desertor, characterem fixit imperatoris sui. Deus et Dominus noster Iesus Christus quaerit desertorem, delet erroris crimen, sed non exterminat suum characterem. Ego quando venio ad fratrem meum, et colligo errantem fratrem meum, attendo fidem in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti*.

A palavra *character* (“marca”) é usado por Agostinho para se referir ao costume de se marcar os soldados com ferro em brasa, deixando-lhes no corpo uma marca irremovível (LANGA, 1988, p. 981).[106] Como um soldado que deserta ainda pertence ao imperador, um cristão que se torna herege ainda pertence à Igreja por causa do batismo. Assim Agostinho argumenta com Emérito:

> Respondes-me e me dizes: “Mas tenho o sacramento”. O tens, eu reconheço; por isso precisamente te busco. Acrescentaste um importante motivo para buscar-te com maior diligência. Eras, de fato, uma ovelha do rebanho do meu Senhor; desviaste-te com a marca; por isso te busco com maior empenho, porque tens a mesma marca. Por que não temos a única Igreja? Temos uma só marca. Por que não estamos no único rebanho? Por isso te busco, para que este sacramento te sirva de ajuda para salvação, não de testemunho de perdição. Ignoras que o desertor é condenado precisamente por sua marca, pela qual se honra ao que presta serviço? Por isso precisamente te busco, para que não pereças com tua marca (*Sermo ad Caesariensis ecclesiae*, 4).[107]

Dentro da comunhão católica, o batismo é sinal da salvação; fora do catolicismo, símbolo da perdição. Revela-se, assim, a intolerância do discurso agostiniano, posto se nega ao *outro* a legitimidade de existir como tal, obrigando-o a se tornar aquilo que não deseja ser. Agostinho considera, portanto, que a perseguição aos donatistas é uma ação justa e boa, pois o que se persegue é o erro, o mal:

> Que perseguição sofre o nosso irmão, que foi trazido perante nós? É uma perseguição bem gloriosa; a respeito dela proclamo que a faço. Repreenda-me quem quiser: proclamo que faço semelhante perseguição. Leio no Salmo: “Ao que difama em segredo seu próximo, eu o perseguirei”.[108] Se persigo justamente ao que difama o seu próximo em segredo, não persigo com mais justiça o que insulta publicamente a Igreja de Deus ao dizer: “Não é esta”; ao dizer: “a autêntica é a do nosso partido”; ao dizer: “Aquela é uma prostituta”?

---

[106] No Novo Testamento, usa-se o termo grego *sfragis*, para se referir do Espírito Santo como o “selo” ou a “marca” de Deus colocado sobre aqueles que lhe pertencem (2 Coríntios 1,21-22; Efésios 1,13; Apocalipse 9,4). Na tradição cristã posterior, a palavra é usada para designar particularmente o ato do batismo. *O pastor de Hermas,* obra cristã do segundo século, afirma a respeito do batismo: “O selo é a água: eles descem à água e daí saem vivos. Também a eles foi anunciado esse selo e eles o usaram para entrar no Reino de Deus” (*Hermas,* 93,1).

[107] *Respondes et dicis mihi: Sed habeo Sacramentum. Habes, agnosco: propter hoc te quaero. Magnam causam addidisti, quare te diligentius quaeram. Ovis es enim de grege Domini mei, cum signo errasti: ideo quaero magis, quia ipsum signum habes. Quare unam Ecclesiam non possidemus? Unum signum habemus, quare in uno ovili non sumus? Ideo te quaero, ut hoc Sacramentum sit tibi in salutis adiutorium, non in damnationis testimonium. Nescis quia desertor de charactere damnatur, de quo militans honoratur? Ideo te quaero, ut non pereas cum signo*.

[108] Salmo 100,5.

> Não vou perseguir a quem blasfema contra a Igreja? Sim, o perseguirei abertamente, porque sou membro da Igreja; o perseguirei abertamente, porque sou filho da Igreja. Sirvo-me da voz da mesma Igreja, a mesma Igreja diz por mim no salmo: “Perseguirei aos meus inimigos e lhes alcançarei, e não cessarei até que desfaleçam”.[109] Desfaleçam em seu mal, progridam até o bem (*Sermo ad Caesariensis ecclesiae*, 8).[110]

O mesmo argumento é reafirmado em *Contra Gaudentium:*

> Por isto, tampouco o tribuno, a quem contestas, é vosso perseguidor, senão perseguidor do vosso perseguidor, isto é, de vosso erro, que vos impulsiona a fazer tais coisas, de sorte que pertenceis àquela classe de homens dos quais está escrito que foram perseguidos por suas próprias obras. Por conseguinte, se entendêsseis o que é que perseguem em vós os que vos amam, fugiríeis sem dúvida de vossas más obras, que são as que vos perseguem, e vos uniríeis aos que, para fazê-los livres, perseguem a vossos perseguidores; não perseguem, com efeito, senão a vossos erros (*Contra Gaudentium*, I, 19, 19).[111]

Nesta obra também encontramos outra justificativa usada por Agostinho para o exercício da intolerância e da coerção para com os donatistas. Trata-se de sua visão negativa a respeito do *livre-arbítrio.*[112] Para Agostinho, depois do pecado de Adão, que afetou toda a humanidade (*pecado original*), os seres humanos perderam a

---

[109] Salmo 17,38.

[110] Et tamen qualem persecutionem patitur frater noster, qui adductus est ad nos? Ipsa est persecutio *gloriosior: de illa prorsus profiteor. Reprehendat qui vult, talem persecutionem profiteor. Psalmum lego: Detrahentem proximo suo occulte, hunc persequebar. Si recte persequor occulte proximo detrahentem, non rectius persequor Dei Ecclesiam publice blasphemantem, quando dicit: "Non est ipsa"; quando dicit: "Nostra est quae in parte est"; quando dicit: "Illa meretrix est “Ergo blasphemantem Ecclesiam non persequar”? Persequar plane, quia membrum sum Ecclesiae: persequar plane, quia filius sum Ecclesiae. Ipsius voce Ecclesiae utor, ipsa Ecclesia per me dicit in Psalmo: Persequar inimicos meos, et comprehendam illos, et non convertar donec deficiant. Deficiant in malo, proficiant in bonum.*

[111] *Ac per hoc nec Tribunus cui rescribis, persecutor est vester; sed persecutor est persecutoris vestri, hoc est erroris vestri, quo compulsi talia facitis, ut de illorum genere sitis, de quibus scriptum est, quod persecutionem passi sint ab ipsis factis suis. Proinde si intellegatis quid in vobis qui vos diligunt, persequantur; ipsa sine dubio, a quibus persecutionem patimini, facta mala vestra fugietis, et coniungemini eis qui ut vos liberent, persequuntur vestros persecutores: non enim nisi vestros persequuntur errores*.

[112] Na teologia cristã, o livre-arbítrio diz respeito às escolhas morais e espirituais do ser humano. A posição de Agostinho era de que o livre-arbítrio do homem estava prejudicado pelo pecado original, o que o impedia de escolher o bem ao menos que, para isso, seja movido pela Graça divina. Deixar o homem à mercê do seu livre-arbítrio é deixá-lo à mercê dos seus pecados. A visão agostiniana sobre o assunto foi construída na polêmica com o monge Pelágio (354-423), que negava a ideia de uma natureza humana decaída e sustentava que o homem possuía plena liberdade de fazer o bem (GROSSI, 2002, p. 1131-1133).

verdadeira liberdade, que é a liberdade de fazer o bem. O homem pecador está inclinado para o mal e a sua liberdade é, portanto, uma falsa liberdade (DJUTH, 1999, p. 496).

Aplicando este princípio à situação dos donatistas e dos hereges em geral, Agostinho argumentava que seria sem propósito deixá-los intocados quanto às suas convicções, respeitando sua liberdade de escolha, uma vez que esta tenderia inevitavelmente para o mal:

> Segundo estes vossos sumamente falazes e vãos raciocínios, se devem soltar e abandonar as rédeas e deixar impunes todos os pecados do capricho humano e permitir que o atrevimento e a paixão desonesta campeiem sem limitação alguma das leis: nem o rei em seu reino, nem o chefe com os seus soldados, nem o juiz em sua província, nem o senhor com o seu servo, nem o marido com sua esposa, nem o pai com o seu filho podem reprimir com pena ou ameaça alguma a liberdade e a brandura do pecado (*Contra Gaudentium*, I, 19, 20).[113]

Ademais, considerando a severidade do castigo divino para o pecador que não se arrepende, a punição do imperador pode ser considerada muito mais branda:

> Outorgou-se, é certo, ao homem o livre-arbítrio em sua criação; mas de tal modo que, se o usava mal, teria que suportar o castigo. Finalmente, os primeiros homens, depois de seu pecado, foram condenados e antes de se cumprir neles a pena final da morte do corpo, foram desterrados do paraíso. Cheio da mansidão cristã, o imperador vos infligiu penas mais benignas: achou por bem impor-vos o exílio, não a morte (*Contra Gaudentium*, I, 19, 21).[114]

Um elemento importante na justificativa agostiniana para o uso da coerção contra os donatistas é a maneira como ele interpreta os textos da Bíblia Hebraica em sua relação com os textos do Novo Testamento. Conforme Peter Brown (1964, p. 113), tal relação era construída a partir das polaridades severidade/suavidade e medo/amor, representadas, respectivamente, pelo Antigo e pelo Novo Testamento.

---

[113] *Secundum istas vestras falsissimas vanissimasque rationes, habenis laxatis atque dimissis humanae licentiae impunita peccata omnia relinquantur, nullis oppositis repagulis legum nocendi audacia et lasciviendi libido bacchetur; non rex suum regnum, non dux militem, non provincialem iudex, non dominus servum, non maritus uxorem, non pater filium a libertate et suavitate peccandi minis ullis poenisve compescat.*

[114] *Datum est igitur homini quando creatus est, liberum arbitrium; sed ut, si esset malefaciens, fieret patiens. Denique illi primi homines cum peccassent, morte damnati sunt; et priusquam mors eis extrema etiam corporis suppleretur, in exsilium de paradiso missi sunt. Mitiora in vos constituit Imperator, propter mansuetudinem christianam; exsilium vobis voluit inferre, non mortem.*

Segundo seu entendimento, a severidade da Lei do Primeiro Testamento, era considerada como uma atual e necessária complementação da Graça do Segundo Testamento:

> No que diz respeito a vossa opinião de que não se deve forçar ninguém à verdade, errais ignorando as Escrituras e o poder de Deus, que os obriga a querer quando força a sua vontade. Acaso os ninivitas fizeram penitência contra sua vontade porque o fizeram forçados por seu rei? Com efeito, já havia anunciado o profeta a ira de Deus sobre a cidade inteira percorrendo-a por três dias.[115] Porque necessitaram do mandato do rei para que suplicassem com humildade a Deus, que não atende à boca, mas ao coração, senão porque havia entre eles alguns que não se preocupavam nem criam nos anúncios divinos, a não ser atemorizados pelo poder terreno? (*Contra Gaudentium.* I, 25, 28).[116]

O exemplo do rei de Nínive, que constrange os seus súditos ao jejum, ilustra muito bem o papel da Lei que é o de conduzir, pela severidade, ao arrependimento. No entender de Agostinho e de seus colegas de episcopado, a relação entre o Império Romano e a Igreja assemelhava-se à relação entre os reis e os profetas nos tempos do antigo Israel, o que legitimaria a ação coercitiva contra os dissidentes (BROWN, 1964, p. 114).

No próximo capítulo, analisaremos algumas cartas entre Agostinho e interlocutores pagãos. Nesta análise, veremos como Agostinho caminha entre a tolerância e a intolerância. Também, como os seus correspondentes procuram espaços de resistência e coexistência num contexto que lhes é crescentemente desfavorável.

---

[115] Jonas 3,1-10.

[116] *Quod autem vobis videtur, invitos ad veritatem non esse cogendos, erratis nescientes Scripturas, neque virtutem Dei, qui eos volentes facit dum coguntur inviti. Numquid enim poenitentiam Ninivitae inviti egerunt, quia hoc rege suo compellente fecerunt? Iam enim propheta iram Dei universae civitati eam triduo perambulans praenuntiaverat. Quid igitur opus erat regis imperio, ut humiliter supplicaretur Deo, qui non intuetur ora, sed corda; nisi quia erant in eis quidam qui nec curarent, nec crederent praedicta divina, nisi territi potestate terrena?*

3. AGOSTINHO E O PAGANISMO: ENTRE TÁTICAS E ESTRATÉGIAS

3.1. CRISTÃOS E PAGÃOS NOS TEMPOS DE AGOSTINHO: APONTAMENTOS HISTORIOGRÁFICOS

Em 380, o imperador Teodósio promulgou o Edito de Tessalônica, tornando o cristianismo a religião oficial do Império. Em algumas províncias, templos e lugares sagrados foram destruídos ou confiscados e os sacrifícios foram proibidos. Entretanto, essa decisão não afetou imediatamente a maneira como as pessoas conduziam sua vida, e o cristianismo continuou a conviver com as crenças e práticas pagãs no seu dia a dia (LEMOS, 2012, p. 154).

A definição de limites entre paganismo e cristianismo revela-se uma tarefa extremamente difícil, especialmente quando se considera a vivência cotidiana. Entre os que aderiram ao cristianismo, não são poucos os casos em que as antigas práticas religiosas foram mantidas, a despeito das constantes exortações das lideranças cristãs. No caso da África do Norte, ao mesmo tempo em que encontramos referências a situações de confronto e violência, também encontramos consideráveis níveis de tolerância e coexistência (LEONE, 2013, p.11).

Antes de prosseguir, é relevante perguntar: o que chamamos de *paganismo*? Como indicamos anteriormente, a definição de *paganus* envolve dificuldades e ambiguidades. Alan Cameron (2011, p. 22-27), endossando a tese de Christine Mohrmann (1952, p. 118), defende que o termo seria sinônimo de *outsider*: aquele que não pertence a um determinado grupo ou comunidade (“civil” em oposição a “militar”, “rural” em oposição a “urbano”, “não cristão” em relação a “cristão”). Entre o fim do III século e o início do IV, essa palavra foi escolhida pelos autores cristãos latinos para definir aqueles que não faziam parte da Igreja. O uso é obviamente reducionista, colocando debaixo do mesmo conceito todas as crenças não cristãs,

exceto o judaísmo. Apesar disso, preferimos manter o uso do termo, posto que as alternativas propostas também carregam suas contradições e ambiguidades.[117]

O debate historiográfico a respeito do conflito e do convívio entre cristãos e pagãos neste período é extenso e faremos aqui apenas alguns apontamentos. Clelia Martínez Maza (2009, p. 198) observa que os primeiros estudos sobre o paganismo tardo-antigo surgiram no contexto das disputas entre católicos e protestantes como parte da argumentação destes últimos para justificar o rompimento com Roma. Segundo os reformadores protestantes, os católicos haviam se afastado da pureza do verdadeiro evangelho ao ter se deixado contaminar por crenças e práticas pagãs e o movimento reformista visava retornar ao cristianismo genuíno, livre de tais influências. Para provar sua tese, os protestantes investigaram a documentação histórica em busca de evidências do desvio católico.

A ideia do rompimento radical entre práticas e crenças pagãs e cristãs serviu, então, a finalidades apologéticas, das quais o pesquisador deveria procurar se distanciar. Entretanto, a ideia de um conflito contínuo e direto entre cristãos e pagãos persistiu em parte da historiografia contemporânea. Um exemplo dessa tendência interpretativa é representado por Herbert Bloch (1968, p. 201), que entende que o final do mundo antigo é o mais importante momento de ruptura da história da humanidade, marcado pelo conflito aberto entre paganismo e cristianismo, cujo auge se encontra nas últimas décadas do século IV.

Segundo este autor, a Igreja — agora beneficiada pelo Império — passa rapidamente da defesa ao ataque e tem como resposta uma forte oposição pagã, que será derrotada ao final do embate. No Ocidente, o Senado seria o centro da resistência pagã, empenhado em salvaguardar o espírito de Roma mediante a defesa da religião tradicional (BLOCH, 1968, p. 202).

Para Arnaldo Momigliano (1968, p. 91-93), o sentimento manifestado entre os cristãos logo após o fim das perseguições e o início da era de Constantino foi de vingança e rancor contra os seus antigos perseguidores, como revelam as obras de Lactâncio e Eusébio de Cesareia. Diante deste cenário, a historiografia pagã teria

[117] Fowden (2005, p. 522) propõe o uso do termo *politeísmo*, por ser supostamente mais neutro e preciso. Entretanto, como argumenta Cameron (2011, p. 29-30), nem todas as religiões não cristãs do período são politeístas.

assumido uma posição defensiva. Entretanto, perto do final do século, com a morte de Teodósio (395), o aprofundamento da crise econômica e o crescimento das invasões germânicas, muitos escritores pagãos passaram a ter uma atitude mais hostil e a acusar os cristãos de serem os causadores dos problemas do Império. A posição defensiva era, agora, assumida pelos autores cristãos. Apesar dessas situações, Momigliano difere de Bloch ao entender que não há um conflito *direto* entre pagãos e cristãos na historiografia da época (1968, p. 107). Como observa Lemos (2012, p. 166), “na perspectiva do historiador italiano, algumas conjunturas produziram situações de conflito entre os dois grupos, e não um campo de tensão perene”.

De acordo com E.R. Dodds (1975, p. 21), tanto cristãos quanto pagãos viviam numa mesma “era de ansiedade”, de acentuada insegurança material e espiritual. Nesse cenário, compartilhavam uma visão pessimista a respeito do mundo e da natureza humana (p. 33-34). Compartilhavam também crenças e experiências religiosas comuns e a *mística* — entendida por Dodds como qualquer intenção em se comunicar com a divindade —, era um elemento comum a quase todo pensamento religioso do período. Na opinião do autor, tal disposição era fruto de uma realidade intelectualmente empobrecida e materialmente insegura, na qual a religião avançava com sua sombra sobre todos os aspectos da vida (p. 135-136).

Ainda segundo Dodds, a disputa entre pagãos e cristãos acontecia em vários níveis intelectuais e sociais de forma dinâmica. Desse modo, as relações entre os dois grupos mudavam a cada uma das três fases identificadas pelo autor: na primeira fase (séculos II e III) paganismo e cristianismo não são sistemas fechados e definidos, e os primeiros apologistas cristãos se esforçam para defender o cristianismo diante dos pagãos instruídos.

Na segunda fase, que tem como referência a obra de Orígenes (203-248), o cristianismo assume a necessidade de fazer uso da filosofia grega, e o debate entre pagãos e cristãos se torna mais intelectualizado. Do lado pagão, parece haver a intenção de absorver o cristianismo como parte do *status quo* ou estabelecer uma convivência pacífica entre ambos. A terceira fase se inicia com a perseguição de Décio (249) e vai até Diocleciano, marcada pela hostilidade pagã, tanto nos escritos

dos intelectuais quanto nas atitudes populares. Da parte do cristianismo, havia o temor de se deixar “engolir” pelo paganismo, e, por isso, sua atitude foi de intransigência (1975, p. 138-153).

Para justificar o triunfo do cristianismo a partir do século IV, Dodds recorre a uma explicação psicológica. Para ele, o exclusivismo doutrinário cristão oferecia segurança numa época de ansiedade, além de ser uma religião aberta a todas as pessoas e classes, que oferecia a vida eterna (bem como ameaçava com a condenação eterna) e que possuía forte sentido comunitário (1975, p. 174-177).

Ao lidar com o problema das relações entre pagãos e cristãos, Ramsay MacMullen (1984, p. 74) problematiza a questão da conversão cristã e pergunta pelo seu alcance e pelos seus limites: até que ponto era necessário conformar-se às prescrições eclesiásticas para ser considerado um cristão? Como a conversão afetava as diversas áreas da vida? E que áreas da vida *não* eram alteradas pela conversão? Ele percebe a existência de um território compartilhado de crenças e práticas entre cristãos e pagãos. Entre os exemplos citados, está o da conversão de Agostinho, mencionada nas *Confissões*, VIII, 12. Segundo a narrativa agostiniana, ele se encontrava num jardim, angustiado com sua situação espiritual, quando ouviu uma criança cantar uma música que parecia ordená-lo a ler um trecho da Bíblia. Aleatoriamente, ele leu um trecho da carta de Paulo aos Romanos (Romanos 13,13-14), que foi fundamental para a sua conversão. Para MacMullen (1984, p. 74-79), a crença de que Deus possa se comunicar através de uma conversa de crianças, assim como a maneira aleatória como se chega ao texto bíblico, são indícios de práticas divinatórias pagãs que ainda orientam Agostinho. Outros exemplos mencionados por ele são: o costume de dançar, bater palmas e assobiar durante as celebrações litúrgicas;[118] a prática de comer e beber em honra aos mártires, comum na África do Norte;[119] o uso de amuletos para a cura de doenças. Tais práticas evidenciavam permanências pagãs entre os cristãos.

---

[118] Agostinho menciona o costume em uma de suas prédicas (*Sermões,* 311,5-6).

[119] A prática era conhecida como *laetitiae* e remontava às antigas práticas locais pré-cristãs de veneração aos mortos (BROWN, 2005, p. 34; HAMMAN, 1989, p. 254-255). Em Milão, Ambrósio havia proibido o costume, em virtude de sua semelhança com os *parentalia* romanos (Confissões, VI, 2; cf. VEYNE, 1989, p. 211). Agostinho também vai proibí-lo em Hipona, mas enfrentará resistência da população (*Epistolas* 22 e 29).

Em outro trabalho, MacMullen (1997, p. 125), afirma que as mudanças ocorridas no cotidiano das pessoas em virtude da ascensão do cristianismo foram bem menores do que esperavam os bispos. Para o autor, havia um fluxo ininterrupto de práticas cristãs e não cristãs, de modo que não se pode falar de ruptura entre paganismo e cristianismo.

Estudando a coexistência religiosa na Antiguidade Tardia, Purificación Ubric Rabaneda (2007, p. 146ss) volta-se para observar a coexistência religiosa na vida cotidiana. Ao fazê-lo, constata que apesar do destaque dado nas fontes aos conflitos e tensões entre os que professam credos diferentes, é possível encontrar também referências que revelam intercâmbios e relações de todos os tipos. Estas abrangiam diversos âmbitos da vida diária: relações de amizade, casamentos, sepultamentos em espaços comuns, festas e espetáculos públicos. Isso era possível porque, apesar da realidade da intolerância, as demarcações entre os credos religiosos não eram tão claras na vida cotidiana, e as pessoas eram capazes de saltar as barreiras que existiam entre elas. A autora entende que as situações de conflito e intolerância se destacam nas fontes exatamente porque rompiam com a situação normal, que era de coexistência pacífica entre as pessoas de diferentes credos (2007, p. 164).

Maijastina Kahlos (2007, p. 1-4) observa que a construção da identidade cristã se faz a partir do estabelecimento de oposições binárias.[120] No plano discursivo e literário, portanto, a existência do pagão é fundamental para demarcar as fronteiras da identidade cristã, que, na vida real, eram ainda muito indefinidas. Tal demarcação era especialmente conveniente no período pós-constantiniano, e por isso os textos polêmicos do cristianismo dão a impressão de um contínuo e irreconciliável conflito entre cristãos e pagãos. Contudo, ao menos até 380, prevaleceu um período de relativa tolerância e convivência cotidiana entre cristãos e pagãos.

Diferente do que preconizava a Igreja, existiam muitas pessoas que não se enquadravam claramente nas categorias de cristãos ou pagãos, ficando em algum ponto entre elas. De acordo com Kahlos (2007, p. 26-35), os diversos termos utilizados na historiografia apontam numa direção quase teleológica. Era como se

[120] As construções binárias, segundo a mesma autora, mais do que uma ferramenta retórica, são uma maneira de conceber o mundo, revelando uma estrutura de pensamento antitética que serve como instrumento de construção identitária (KAHLOS, 2007, p. 12-13).

descrevessem um processo inacabado, cujo desfecho necessário seria a completa cristianização: criptopagãos, pagãos cristianizados, cristãos paganizados, cristãos nominais, dentre outros. Ela então propõe o uso do termo *incerti*, que procura dar conta daqueles que se acham na zona cinzenta entre o cristianismo e o paganismo e que não podem ser classificados na rígida dicotomia proposta pelos autores cristãos. O termo descreve a condição de incerteza e hibridez daqueles que não se encaixam no modelo binário cristão/pagão, sendo ambos e nenhum deles ao mesmo tempo. Segundo a autora, o conceito funciona não como uma síntese ou um terceiro elemento mediador entre paganismo e cristianismo, mas como um movimento indefinido e contínuo *entre* os opostos.[121]

Este breve apanhado historiográfico serviu para exemplificar como a tendência dominante da pesquisa contemporânea se distanciou da tese do rompimento radical e do conflito contínuo entre cristãos e pagãos na Antiguidade Tardia em favor de uma leitura que compreende que as relações entre as pessoas eram mais complexas e diversificadas, e que nem sempre suas convicções religiosas eram bem definidas — ao menos não da maneira como as lideranças cristãs esperavam que fossem. Agostinho era uma dessas lideranças e, como tal, também tinha suas expectativas a respeito de como os cristãos deveriam agir frente aos pagãos e às práticas pagãs, como veremos a seguir.

3.2. AGOSTINHO CONTRA O PAGANISMO

Quando o Edito de Tessalônica foi promulgado, Agostinho era ainda um professor de retórica em Cartago e seguia como adepto do maniqueísmo. Quatro anos depois, ele se converteu ao cristianismo, e sua nova experiência de fé foi vivida sob a égide dessa nova situação religiosa e política. Como indica R. A. Markus (2013, p. 274ss), Agostinho compartilhava a ideia de que se viviam os “tempos cristãos” (*tempora*

[121] Nas fontes, os *incerti* não costumam aparecer com suas próprias vozes, mas nas denúncias dos escritores cristãos (KAHLOS, 2007, p. 35). Assim, para percebê-los, é preciso ler a documentação com o cuidado de perceber sua presença construída de modo estigmatzante, conforme nos advertiu Eric Landowski (2002, p.175). Consideramos este conceito bastante útil para tentar compreender parte dos interlocutores de Agostinho e procuramos fazer uso dele em nossa abordagem de suas cartas.

christiana), nos quais Cristo conquistara os poderes dos deuses, triunfando sobre o paganismo e as heresias. Para ele, isto fazia parte de um plano divino devidamente anunciado pelos profetas bíblicos.[122] Markus (1970, p. 30ss) também sugere que o otimismo de Agostinho em relação ao triunfo cristão sobre o paganismo se tornou mais acentuado a partir de 391, quando a aplicação da legislação imperial contra os pagãos havia se acirrado e demonstrado sua eficácia. Esse momento coincide com a sua ordenação presbiterial.

O otimismo agostiniano só veio a arrefecer no início do século V, provavelmente em virtude do impacto que teve o saque de Roma na mente dos cristãos e dos pagãos. A partir daí os escritos do bispo de Hipona demonstram uma visão mais cética em relação ao papel do Império na sua teologia da história, como pode ser visto especialmente em *A Cidade de Deus* (MARKUS, 1970, p. 43-44; 53-54).

Considerando o espaço dado a Agostinho ao tema do paganismo é importante destacar que a presença pagã na África estava longe de ser insignificante. Certos conflitos não teriam existido se a presença pagã na região não fosse ativa e relevante, conforme testemunha a legislação imperial do período (MACMULLEN, 1984, p, 82; MARKUS, 1997, p. 119-120).[123] Assim, o paganismo não é uma questão de somenos importância para Agostinho, mas um tema que ele tratava com seriedade. Por isso, em suas cartas, ele faz uso de diversas estratégias retóricas a fim de convencer seus interlocutores a respeito daquilo que considerava ser a verdade da religião cristã contra os erros do paganismo.

Agostinho faz uso do que Kahlos (2007, p. 58-60), chama de “retórica da diferença” ou “retórica das fronteiras”. Esta acentua as diferenças e minimiza as semelhanças, fortalecendo a demarcação de limites entre a fé cristã e as outras expressões religiosas. Contudo, em certas circunstâncias, esta lógica podia ser invertida, e as

---

[122] *Cidade de Deus*, XVIII, 27-37; 49-54. Sobre os *tempora chistiana*, escreve Peter Brown: “Na maior parte da pregação e das narrativas deste período sente-se a convicção de que a História está a mover-se rapidamente em direção a um fim previamente determinado” (1999, p. 52). Ver também MARKUS, 1970, p. 27ss.

[123] Por exemplo, em 399, com respaldo nas determinações dos imperadores Arcádio e Honório, os emissários imperiais Gaudêncio e Jóvio destruíram templos e estátuas em Cartago (*Codex Theodosianus,* XVI*,* 10, 16; *Cidade de Deus,* XVIII, 54; LEONE, 2013, p. 8). Sobre a legislação contra o paganismo durante o governo de Honório (395-423), ver MONTÉS, 1991.

similaridades entre o cristianismo e o paganismo poderiam ser apontadas com o propósito de encontrar pontos em comum e, assim, facilitar a conversão de pagãos.

Dessa forma, a argumentação agostiniana seguia caminhos diferentes de acordo com os propósitos almejados. Quando se tratava de converter pagãos ou *incerti*, Agostinho procurava fazer uso de recursos argumentativos que eram familiares e aceitos pelos seus destinatários, como as referências à história romana, à literatura e à filosofia platônica e estoica. Neste caso, reconhecia-se elementos de verdade no discurso pagão com o objetivo de levar o interlocutor a reconhecer a verdade completa do cristianismo.

Não se tratava, portanto, de verdadeiro diálogo, mas de uma estratégia missionária cujo fim era sempre a conversão do outro (KAHLOS, 2007, p. 79-80). Quando, ao contrário, o que se queria era a desconstrução das crenças alheias, o recurso era fazer uma caricatura do outro, usando estratégias como ironia, ridicularização e demonização (KAHLOS, 2007, p. 67; NOGUEIRA, 2002, p. 25-26; BROWN, 1999, p. 45; TORRES, 2010, p. 112).

Por outro lado, os interlocutores pagãos de Agostinho também procuravam defender-se das acusações e tentavam encontrar oportunidades de inclusão e de coexistência numa conjuntura que lhes era hostil. O uso dos recursos da retórica clássica era um terreno comum a Agostinho e aos seus correspondentes pagãos, uma vez que todos eles tinham sido educados nos mesmos valores da *paideia* (MARROU, 1975, p. 163; BROWN, 1992, p. 139). Além de compartilhar a arte retórica, os correspondentes de Agostinho também faziam uso de argumentos e fontes comuns.

Assim, enquanto o bispo cristão fazia uso de autores pagãos, os pagãos faziam uso de argumentos tipicamente cristãos em seus discursos. Muitos recorriam a um vocabulário cristão, citando passagens da Bíblia e procurando argumentos que aproximassem a fé cristã dos seus próprios princípios religiosos, minimizando as diferenças entre ambos. Provavelmente, faziam-no como uma forma de defesa contra a intolerância (ANDO, 1996, p. 171-174; KAHLOS, 2007 p. 19).

Na análise da correspondência que faremos a seguir daremos atenção às estratégias e táticas usadas por Agostinho e seus interlocutores, procurando

compreender as escolhas argumentativas que foram feitas à luz do contexto de sua produção.

3.2.1. Sobre Deus e os deuses: em busca de diálogo

Comecemos com a correspondência entre Agostinho e Máximo de Madaura (Epístolas 16 e 17). As cartas foram escritas entre 390/391, no início do ministério de Agostinho como presbítero em Hipona. Máximo era um gramático de Madaura, cidade na qual Agostinho havia estudado literatura e gramática (*Confissões,* II, 3,5). Tratava-se de um homem idoso (*seniles artus,* 16,1; *senex invalidus*, 16,4) e que provavelmente fora professor de Agostinho (BERARDINO, 1999, p. 550). A *Epistula* 16 foi escrita por Máximo, e nela se indica que já existe uma troca de cartas entre os dois (16,1), embora somente estas duas chegaram ao nosso conhecimento. Estamos, portanto, diante de um diálogo epistolar que já se encontrava em andamento.

Para Oliveira (2014, p. 33), a correspondência de Máximo teria sido motivada por sua indignação frente à conversão de Agostinho, ocorrida há apenas quatro ou cinco anos. No entendimento de Máximo, o cristianismo era uma religião indigna para pessoas cultas como Agostinho.[124]

A primeira parte da carta versa sobre a compreensão de Máximo a respeito de Deus. Em sua argumentação, ele procura demonstrar as similaridades entre o cristianismo e as religiões em geral. A primeira delas é a existência de um único Deus: “Quem é tão demente, tão insensato, que negue a certeza da existência de um Deus único e supremo, sem início, sem prole natural, grande e magnífico Pai?” (16,1).[125]

A seguir, Máximo procura justificar a multiplicidade de deuses presentes nas muitas religiões. Argumenta, que “com muitos vocábulos invocamos suas virtudes, difundidas na obra mundana, uma vez que desconhecemos seu próprio nome e

[124] O texto da carta parece corroborar isto, tanto pelo tom crítico do autor quanto pela afirmação de que Agostinho havia “se afastado de sua religião” (*mea secta deviasti*) (16,4).
[125] *Equidem unum esse Deum summum, sine initio, sine prole naturae, seu patrem magnum atque magnificum, quis tam demens, tam mente captus neget esse certissimum?*

'deus' é um nome comum a todas as religiões".[126] Para ele, ao adorar as muitas partes de Deus, com uma variedade de súplicas, "terminamos por adorá-lo por inteiro" (16,1).[127]

A ideia da existência de um Deus supremo não era uma novidade entre os antigos gregos e romanos. Em formas mais eruditas ou mais populares, era possível encontrar a crença na existência de um só Deus, ainda que invocado com muitos nomes (NILSSON, 1963, p. 101ss; DODDS, 1975, p. 154). Celso, pagão contra o qual Orígenes escreveu seu tratado, afirmava que o único Deus era invocado por diversos nomes nas diversas religiões (*Contra Celso*, 1,24), o mesmo argumento retomado aqui por Máximo. Esse único Deus poderia servir-se de seres subalternos, que por vezes eram considerados como manifestações diversas do seu poder. Assim afirma Agostinho ao descrever, em *A Cidade de Deus* IV, 11, a crença de alguns que afirmam que "são todas essas divindades partes ou virtudes suas [de Júpiter]".[128]

Prosseguindo em sua argumentação, Máximo equipara o culto cristão aos mártires com o culto aos deuses e aos antepassados praticados pela religião romana tradicional. Igualmente, critica o que considera ser um grande erro dos cristãos: negam-se a adorar os deuses imortais, todavia veneram homens, que segundo ele, eram culpados por seus crimes. Em suas palavras, "sob a aparência de uma morte gloriosa, tendo acumulado crime sobre crime, encontraram uma morte digna do seu caráter e de suas ações" (16,2).[129] Segundo ele, somente os tolos veneram seus túmulos, enquanto se esquecem dos espíritos dos seus ancestrais.[130]

---

[126] *Huius nos virtutes per mundanum opus diffusas, multis vocabulis invocamus, quoniam nomen eius cuncti proprium videlicet ignoramus. Nam Deus omnibus religionibus commune nomen est.*

[127] *Ita fit ut dum eius quasi quaedam membra carptim, variis supplicationibus prosequimur, totum colere profecto videamur.*

[128] Sobre o tema do "monoteísmo pagão", veja-se um apanhado historiográfico em BRENK, 2011. Também as coletâneas organizadas por ATHANASSIADI; FREDE, 1999 e MITCHELL; VAN NUFFELEN, 2010.

[129] […] s*pecie gloriosae mortis, scelera sua sceleribus cumulantes, dignum moribus factisque suis exitum maculati repererunt.* Além de acusar os mártires africanos de seus crimes, Máximo parece desprezar seus nomes púnicos*: diis hominibusque odiosa nomina* (v. *Epistula* 17,2, cf. OLIVEIRA, 2014, p. 33-34).

[130] *Horum busta, si memoratu dignum est, relictis templis, neglectis maiorum suorum manibus, stulti frequentant, ita ut praesagium vatis illius indigne ferentis emineat: Inque Deum templis iurabit Roma per umbras*. Máximo fala aqui dos *manes*, espíritos dos antepassados (BUSTAMANTE, 2014, p. 109ss).

A comparação entre os deuses romanos e os mártires cristãos não era incomum. De fato, neste quesito, as fronteiras entre as antigas devoções pagãs e as novas devoções cristãs eram bastante tênues. Na África do Norte, o culto aos mártires desempenhava um papel central na construção da identidade cristã. Contudo, antes que o cristianismo se tornasse hegemônico na região, já existia o costume local da *laetitiae,* celebrada junto aos túmulos dos mártires.[131] Agostinho vai esforçar-se por combatê-la em virtude das comilanças e bebedeiras que considerava incompatíveis com a memória dos santos.[132] Mas, apesar de suas reservas quanto à forma, Agostinho não se opõe à prática da veneração aos mártires em si mesma e tenta mostrar que ela não é idêntica ao culto aos deuses e aos mortos.[133]

Embora Agostinho tentasse separar a veneração aos mártires do culto aos deuses e espíritos ancestrais, o culto aos santos foi cercado por controvérsias desde a sua origem e era alvo das críticas de alguns membros da comunidade cristã exatamente por sua semelhança com os cultos pagãos.[134] Mesmo entre os seus defensores, havia a preocupação de cercá-lo de cuidados a fim de evitar as associações mais explícitas com o paganismo.[135] Assim, não é de se estranhar que Máximo tenha feito esse tipo de acusação em sua carta.

A última crítica de Máximo se dirige contra as celebrações reservadas dos cristãos:

> […] me digas quem é realmente esse Deus, a quem vós, cristãos, reivindicais como coisa própria, afirmando que o vedes presente em lugares ocultos. Nós adoramos aos nossos deuses em público, ante

---

[131] Ver nota 112.

[132] Na *Epistula* 22, endereçada a Aurélio, bispo de Cartago, Agostinho lamenta: "As comilanças e as bebedeiras são tidas por autorizadas e lícitas, até o ponto de serem celebradas em honra dos santos mártires; e não somente nos dias de festa (quem não o lamentaria, se não o vê com olhos carnais?), senão cotidianamente" [*Comessationes enim et ebrietates ita concessae et licitae putantur, ut in honorem etiam beatissimorum martyrum, non solum per dies solemnes (quod ipsum quis non lugendum videat, qui haec non carnis oculis inspicit), sed etiam quotidie celebrentur*.] (22.3).

[133] De acordo com Agostinho, os cristãos não edificam templos (*templa*) aos seus mortos, como se fossem deuses, mas memórias (*memoriae*), pequenas capelas, destinadas às suas relíquias. Os mártires não são deuses, e sim homens cujos espíritos vivem diante de Deus (*Epístola* 22,10).

[134] Temos o exemplo de Vigilantius de Calagurris (394-406), cujas acusações contra o culto dos mártires e suas relíquias são registradas por Jerônimo (*Contra Vigilantium*, IV).

[135] Em 401 um concílio em Cartago procurou regulamentar a devoção aos mártires. O cânon 14 deste concílio afirma que os bispos devem vigiar os altares e outros monumentos erguidos em honra aos mártires, suprimindo aquelas que sejam baseados em superstições ou visões vãs, a fim de evitar o tumulto popular (RODRIGUEZ, 2008, p. 10).

> os olhos e os ouvidos de todos os mortais, com nossas orações piedosas. Afirmamos que todos podem vê-lo e aprová-lo (16,3).[136]

Este argumento de Máximo remete ao início dos conflitos entre cristãos e pagãos, quando estes acusavam os cristãos de praticarem orgias e sacrifícios humanos, motivos pelos quais celebravam seu culto em secreto (MARKSCHIES, 2012, p. 54).[137] Em oposição a isso, ele afirma positivamente a publicidade dos ritos pagãos, realizados diante de todos.

O encerramento da carta é eivado de ironia, pois Máximo deseja que os deuses guardem Agostinho, pois, através deles, todos os homens veneram e reverenciam, em uma "discordância concorde e de mil modos, o Pai comum dos deuses e dos mortais" (16,4).[138] Mais uma vez, reafirma a unidade de todos os deuses num único Deus, contrariando o exclusivismo cristão.

A *Epistula* 17 é a resposta de Agostinho à Máximo. Chama a nossa atenção a maneira abrupta como ele inicia a carta, dispensando as saudações formais e questionando a seriedade do seu interlocutor: "Trata-se de um assunto sério ou escrevemos de brincadeira?" (17,1).[139] Com indignação, afirma a total distinção entre o Deus da sua fé e os deuses romanos. Julga ainda sacrílegas as afirmações de Máximo de que os deuses são membros do grande Deus: "Te advirto, já que me permites fazê-lo, que te abstenhas com cuidado destas fábulas sacrílegas."[140] A advertência se reveste de especial seriedade, uma vez que a palavra *sacrilegium* era um termo legal, que desde os tempos do imperador Augusto era usado para descrever o crime de usar inapropriadamente as coisas sagradas (PAÑO, 2006, p. 476).

---

[136] […] *quis sit iste Deus quem vobis, Christiani, quasi proprium vindicatis, et in locis abditis praesentem vos videre componitis. Nos etenim deos nostros luce palam ante oculos atque aures omnium mortalium piis precibus adoramus, et per suaves hostias propitios nobis efficimus, et a cunctis haec cerni et probari contendimus*.

[137] Encontramos referência a esta acusação em Tertuliano: "Monstros de maldade, somos acusados de realizar um rito sagrado no qual imolamos uma criancinha e então a comemos, e no qual, após o banquete, praticamos incesto, e os cães, nossos alcoviteiros, pois não, apagam as luzes para, na imoralidade da escuridão, nos entregarmos às nossas ímpias luxúrias!" (*Apologia* VII, 1).

[138] *Dii te servent, per quos et eorum atque cunctorum mortalium communem patrem, universi mortales, quos terra sustinet, mille modis concordi discordia veneramur et colimus*.

[139] *Seriumne aliquid inter nos agimus an iocari libet?*

[140] *Sed illud plane quo tales deos quaedam Dei unius magni membra esse dixisti, admoneo, quia dignaris, ut ab huiusmodi sacrilegis facetiis te magnopere abstineas.*

Agostinho também repudia a associação do culto aos mártires com o culto aos deuses, ridicularizando os nomes dos alguns deuses romanos[141] e declarando que os antigos romanos eram "adoradores de simulacros" (17,2).[142] Argumenta ainda que os deuses eram descendentes de homens — uma réplica às afirmações de Máximo contra o culto dos mártires (17,3).[143]

Quanto à crítica de Máximo relativa ao culto cristão, Agostinho se lembra do culto a Baco, que era destinado aos iniciados, mas que culminava em distúrbios públicos: "os decuriões e *primates* da cidade correm báquicos e furiosos por suas praças" (17,4).[144] Finalmente, Agostinho reafirma que os cristãos não prestam culto aos mortos nem adoram divindades supostamente criadas por Deus. Termina dizendo pretender aprofundar essa questão se Máximo quiser envolver-se numa discussão séria (17,5).[145] Não sabemos se houve tréplica de Máximo.

A correspondência entre Máximo e Agostinho possui muitos elementos em comum, posto que ambos tinham a mesma formação retórica. Ambos citam autores clássicos, fazem uso de ironia, demonstram conhecimento das práticas e crenças religiosas um do outro. Diferenciam-se pela forma como se esforçam para construir a imagem de si e do seu interlocutor: enquanto Máximo procura as semelhanças entre o cristianismo e o paganismo, Agostinho se esforça por diferenciá-los, recusando veementemente toda associação entre eles. Tanto num caso quanto no outro, existe um esforço de estigmatização das crenças alheias: em Máximo, o desdém em

---

[141] Agostinho cita os seguintes nomes: *deum Stercutium, deam Cloacinam, Venerem Calvam, deum Timorem, deum Pallorem, deam Febrem*, que fazem referência, respectivamente, a "esterco", "esgoto", "caveira", "medo", "palidez" e "febre". Agostinho devolve a Máximo a sua zombaria em relação aos nomes púnicos dos mártires africanos, mostrando o ridículo dos nomes destes deuses romanos. Oliveira (2014, p. 34) vê nessa passagem não somente uma defesa do cristianismo, mas também da "africanidade" de Agostinho, que repreende Máximo por se esquecer de ser africano e escrever para africanos.

[142] S*imulacrorum cultores.* A expressão é claramente pejorativa.

[143] Esse argumento é conhecido como *evemerismo*, a teoria segundo a qual alguns deuses foram reis ou heróis divinizados. O nome vem do hermeneuta grego Evêmero (330-260 a.C.), que popularizou essa teoria (ELIADE, 2008, p. 5). O evemerismo se tornou um argumento comum entre os apologistas cristãos, que visavam com isso desacreditar os deuses (VENERO, 2013, p. 91ss).

[144] *Nisi ut nobis decuriones et primates civitatis per plateas vestrae urbis bacchantes ac furentes, ante oculos quasi spectacula poneremus*. Sobre o culto a Baco, v. a nota 45. Oliveira (2014, p. 58) sustenta que Agostinho testemunhara esse culto quando era estudante em Madaura.

[145] *Ad summam tamen, ne te hoc lateat, et in sacrilega convicia imprudentem trahat, scias a Christianis catholicis, quorum in vestro oppido etiam ecclesia constituta est, nullum coli mortuorum, nihil denique ut numen adorari, quod sit factum et conditum a Deo, sed unum ipsum Deum qui fecit et condidit omnia. Disserentur ista latius, ipso vero et uno Deo adiuvante, cum te graviter agere velle cognovero.*

relação aos mártires e a acusação de que eram criminosos que foram corretamente punidos; em Agostinho, tratando os deuses romanos como simulacros e como seres mortais indevidamente divinizados.

Chama a atenção o fato de que o debate parece se dar de igual para igual, e Máximo não demonstra nenhum tipo de temor em falar de forma franca sobre o que pensa a respeito do cristianismo. Tal proceder pode ser explicado por fatores pessoais: ele era um homem idoso e, como já apontamos, possivelmente foi professor de Agostinho, o que lhe fazia presumir certa autoridade sobre este. Por outro lado, Agostinho era um sacerdote recém-ordenado, ainda distante da figura do bispo proeminente que se tornaria pouco tempo depois dessa troca de correspondência.

Entretanto, é possível explicar o equilíbrio na correlação de forças a partir do contexto no qual a correspondência aconteceu. Como adverte Norbert Elias (2000, p. 23), o sucesso da estigmatização de um grupo sobre outro só é possível quando um deles se encontra numa posição de poder do qual o grupo estigmatizado é excluído. Em 390, ainda é possível falar de um equilíbrio de forças entre pagãos e cristãos, posto que, apesar da legislação desfavorável aos primeiros, estes ocupavam lugares importantes na vida social e econômica da região e ainda contavam com significativo apoio popular (MACMULLEN, 1984, p, 82). A “ousadia” de Máximo era então possível nesta situação. Uma mudança significativa de contexto aconteceria no final daquela década, afetando ainda mais a relação entre cristãos e pagãos.

3.2.2. Em busca de tolerância em tempos de conflito

Um contexto diferente é aquele da carta de Agostinho aos Sufetanos (*Epistula 50)*, datada de 399, quando ele já era bispo de Hipona. Em 10 de julho desse ano, o imperador Honório decretou a destruição dos templos pagãos nas áreas rurais.[146] Na colônia de Sufes, na África Byzacena, os cristãos tomaram para si a execução da

[146] *Si qua in agris templa sunt, sine turba ac tumultu diruantur. His enim deiectis atque sublatis omnis superstitioni materia consumetur* (*Codex Theodosianus*, XVI, 10, 16). Ver supra, nota 118.

lei e destruíram a estátua de Hércules, venerada pelos moradores locais[147] e, em resposta, os pagãos assassinaram sessenta cristãos (GADDIS, 2005, p. 118-119; SHAW, 2011, p. 249-250; LEONE, 2013, p. 10).[148]

Diferentemente da correspondência entre Agostinho e Máximo de Madaura, aqui temos apenas um dos lados da correspondência, o de Agostinho. A partir do *dialogismo implícito*[149], temos acesso parcial ao que os líderes sufetanos[150] queriam, a saber, a restauração e restituição da estátua de Hércules.

A carta é uma resposta de Agostinho a este pedido. O tom do bispo de Hipona é duro e irônico. Ele começa se referindo ao episódio como um "famosíssimo crime e inesperada crueldade de vossa selvageria."[151] Acusa os sufetanos de terem sepultado as leis romanas e pisoteado o temor da justiça, bem como de não terem reverência ao imperador.[152] Além disso, afirma que aqueles que mais mataram receberam louvor e passaram a ocupar lugar de destaque na liderança local.[153] As acusações são sérias, pois fazem pesar a responsabilidade do crime não sobre a turba anônima, mas sobre os próprios líderes locais.

Agostinho também demonstra indignação com a reivindicação dos sufetanos e responde ironicamente à sua proposta:

> Reclamais a Hércules como vosso, o devolveremos. Temos metais e não faltam pedras; há vários tipos de mármores e abundam artífices [...]. Se dizeis que Hércules é vosso, recolheremos dinheiro e compraremos vosso deus da casa de um artista. Devolvei as almas que as vossas mãos destruíram e nós devolveremos o vosso Hércules, assim que vocês nos restituírem essas almas (*Epistula 17*).[154]

---

147 Segundo Shaw (2011, p. 249), Hércules era associado com o Deus púnico Melqart, divindade ligada à fundação e patronagem daquela cidade. A reação dos sufetanos seria, de acordo com Bustamante (2004, p. 286), uma demonstração da persistência, na África, "do espírito municipal clássico", que se expressava de forma privilegiada no culto ao gênio da cidade.

148 A carta de Agostinho é a única fonte conhecida deste episódio e não temos como saber se os cristãos mortos pelos sufetanos foram os mesmos que destruíram a estátua, nem por que Agostinho se envolve na questão, uma vez que os acontecimentos não diziam respeito à sua diocese.

149 Para o conceito de *dialogismo implícito,* ver acima, p. 39.

150 *Auctoribus ac principibus vel senioribus Coloniae Suffectanae*.

151 *Immanitatis vestrae famosissimum scelus, et inopinata crudelitas.*

152 *Apud vos Romanae sepultae sunt leges, iudiciorum rectorum calcatus est terror. Imperatorum certe nulla veneratio nec timor*.

153 *Et si quis plures occidit, functus est laudibus, et in vestram curiam tenuit principatum.*

154 *Si Herculem vestrum dixeritis, porro reddemus: adsunt metalla, saxa nec desunt; accedunt et marmorum genera, suppeditat artificum copia [...].Nam si vestrum Herculem dixeritis, collatis singulis*

Na resposta de Agostinho, duas acusações são feitas. Primeiro, a acusação de idolatria, uma vez que ele lembra que Hércules era um deus feito de pedra e metal e que poderia ser esculpido por qualquer artesão ou comprado por dinheiro. Em segundo lugar, reitera a acusação de assassinato ao dizer que os cristãos foram destruídos pelas mãos dos sufetanos. As duas acusações são feitas com ironia, ao propor uma impossibilidade: restaurar e devolver a estátua em troca da devolução das vidas tiradas. A proposta, além de obviamente irrealizável, também pretendia fazer sobressair o contraste entre o valor de uma imagem religiosa e o valor da vida das pessoas assassinadas.[155]

Como não temos nenhuma carta resposta dos sufetanos, precisamos prestar atenção nas omissões do texto de Agostinho. Ele nada diz sobre a ação destruidora dos cristãos, que tomaram a execução da lei imperial nas próprias mãos e agiram de forma a produzir revolta e tumulto, contrariando a determinação legal (MONTÉS, 1991, p. 191; PÉREZ, 1997, p. 43).[156] Ele maximiza a culpa dos seus adversários enquanto silencia sobre a culpa dos seus aliados, por meio de uma *triagem* dos fatos, apresentando aquilo que favorece o seu lado e deixando oculto o que poderia, ao menos, amenizar o lado do seu adversário (MAINGUENEAU, 2008a, p. 111).

Quase ao final da década seguinte, outra situação de conflito aberto entre cristãos e pagãos aconteceu em junho de 408, em Calama, na Numídia. Em 25 de novembro de 407, fora promulgado em Roma um edito no qual o imperador reafirmava sua intenção de eliminar os sinais exteriores do paganismo mediante uma série de medidas. Dentre elas estava a proibição de todas as festas pagãs nos cemitérios e nas cidades; para além disso, deu autorização para que os bispos pudessem intervir nessas situações.[157] O conhecimento que temos dos eventos desse conflito vem da correspondência entre Agostinho e Nectário (Epístolas 90, 91, 103 e 104).

---

nummis ab artifice vestro vobis emimus deum. Reddite igitur animas, quas truculenta manus vestra contorsit, et sicuti a nobis vester Hercules redhibetur, sic etiam a vobis tantorum animae reddantur.

[155] Ele faz uso da figura retórica da *antífrase*, que serve à ironia ao dizer o contrário do que se pretende (REBOUL, 2004, p. 243).

[156] Que determinava que as ações fossem empreendidas sem tumulto público (*sine turba ac tumultu*).

[157] *Constitutiones Sirmondianae*, 12; *Codex Theodosianus*, XVI, 10, 19. Sobre esta legislação, ver OLIVEIRA, 2008, p. 179-180; HERMANOWICZ, 2004, p. 486-491; SHAW, 2011, p. 252-253. Quanto à natureza da intervenção episcopal prevista na lei (*Episcopis quoque locorum haec ipsa prohibendi ecclesiasticae manus tribuimus facultatem*), Hermanowicz sugere que a expressão pode se referir ao

Segundo a narrativa agostiniana[158] (*Epistula* 91,8), no primeiro dia de julho de 408, "contrariando as mais recentes leis",[159] foi celebrada, naquela cidade, uma "solenidade sacrílega"[160] como não acontecia "nem mesmo nos tempos do imperador Juliano".[161] Aconteceu que uma multidão passou dançando[162] diante da igreja e, em resposta à tentativa dos clérigos de proibir que a marcha continuasse, apedrejaram o templo cristão.[163] Uma semana depois, o bispo local (Possídio, amigo de Agostinho) tentou fazer com que as autoridades municipais garantissem o cumprimento da lei, mas a igreja foi apedrejada novamente. No dia seguinte, as lideranças católicas buscaram registrar queixa dos ataques, mas não conseguiram fazê-lo.

Naquele mesmo dia, uma chuva de granizo caiu sobre a cidade, que Agostinho interpretou como um castigo de Deus contra os apedrejadores.[164] Cessada a chuva, a igreja é apedrejada pela terceira vez e incendiada. Um clérigo foi assassinado, e os demais fugiram ou se esconderam, entre eles Possídio, a quem, de acordo com Agostinho, intencionavam matar. O bispo de Hipona prossegue sua narrativa afirmando que nenhuma autoridade tentou conter os atacantes ou socorrer os

---

uso das cortes imperiais. Contudo, também pode referir-se ao recurso à violência contra pessoas que de alguma forma dependiam da Igreja católica para a sua sobrevivência (2008, p. 160, n. 11).

158 Embora não tenhamos a versão de Nectário, em nenhum momento ele questiona a apresentação que Agostinho faz daqueles acontecimentos. Não são conhecidos outros documentos que relatem estes fatos.

159 *Contra recentissimas leges*.

160 *Paganorum sacrilega solemnitas agitata est*. A expressão usada por Agostinho é tirada da legislação supracitada (HERMANOWICZ, 2008, p. 161)

161 *Tam insolenti ausu, ut quod nec Iuliani temporibus factum est*. Associar um acontecimento negativo aos tempos de Juliano já se tornara um lugar comum na retórica cristã (CARVALHO, 2006, p. 268).

162 *Petulantissima turba saltantium in eodem prorsus vico ante fores transiret ecclesiae*. As danças eram parte normal deste tipo de celebração, mas foram compreendidas como uma provocação calculada aos cristãos. Tal impressão provavelmente corresponde aos fatos, uma vez que a Igreja se localizava num caminho secundário que podia ser evitado pela procissão (OLIVEIRA, 2008, p. 181; HERMANOWICZ, 2004, p. 486).

163 *Quam rem illicitissimam atque indignissimam clericis prohibere tentantibus, ecclesia lapidata est.* Para Oliveira (2008, p. 182), o ato de apedrejar a igreja, e não as pessoas, denota a intenção de realizar um "ataque simbólico" à pretensão cristã de exercer o controle absoluto sobre o espaço e sobre a vida da cidade. Outra interpretação possível é que talvez tenha sido apenas um limite autoimposto pelo grupo, limite que terminou sendo ultrapassado com o acirramento do conflito.

164 *Eodemque ipso die, ut vel divinitus terrerentur, grando lapidationibus reddita est*. Para Hermanowicz (2004, p. 484), os pagãos podem ter interpretado em sentido oposto, como sendo uma aprovação dos deuses aos atos dos apedrejadores.

perseguidos, somente um peregrino, que conseguiu libertar algumas pessoas das mãos dos agressores e também recuperar alguns objetos dos saqueadores.[165]

Algum tempo depois destes acontecimentos, Agostinho esteve em Calama e conversou com cristãos e com pagãos (*Epistula* 91,10). Diante do fracasso das negociações, o clero local resolveu apelar ao imperador a fim de conseguir a reparação dos prejuízos e a punição dos culpados.[166] Temendo as consequências dessa apelação, os líderes da cidade encarregaram Nectário de negociar com Agostinho para tentar amenizar as possíveis punições, dentre as quais a pena capital. Nectário era um homem idoso e membro da elite local; embora provavelmente não ocupasse nenhuma função pública naquele momento, tinha um histórico de serviços prestados à cidade (MARTINDALE, 1980, p. 774). Era filho de um cristão (*Epistula* 91,2), mas sua identidade religiosa não é muito clara.[167] É dele a primeira carta dessa correspondência (*Epistula* 90) que passamos a analisar.[168]

Assim em seu *inscriptio* como ao final, no *subscriptio*, Nectário se refere a Agostinho como “irmão” (*frater*). A expressão é parte da construção do *ethos* do autor, que, por esse meio, procura estabelecer um vínculo com o seu interlocutor. Ela pode indicar uma afinidade religiosa (uma possível ligação de Nectário com a fé cristã) ou apenas apontar para o fato de que ambos ocupavam a mesma posição social. Considerando que esta é uma carta que tem como objetivo interceder em favor de um grupo de se encontra em situação desfavorável, este tipo de vínculo se reveste de especial importância.

---

[165] *Nemo compescere, nemo subvenire tentavit illorum, quorum esse gravis posset auctoritas, praeter unum peregrinum, per quem et plurimi servi Dei de manibus interficere conantium liberati sunt, et multa extorta praedantibus; per quem clarum factum est, quam facile illa vel omnino non fierent, vel coepta desisterent, si cives, maximeque primates ea fieri perficique vetuissent*. A identidade desse peregrino é desconhecida. Embora Shaw (2011, p. 258) não duvide necessariamente da veracidade desta parte da história, ele observa corretamente que ela serve como estratégia retórica para que Agostinho coloque em contraste a inação das autoridades diante dos acontecimentos.

[166] Para uma reconstituição dos fatos referentes à apelação dos clérigos, ver HERMANOWICZ, 2004, p. 499ss; PAÑO, 2013, p. 105ss.

[167] Enquanto a maioria dos autores o tratam como um pagão (MARTINDALE, 1980, p. 774; DOYLE, 2002, p. 38; SHAW, 2011, p. 252; OLIVEIRA, 2008, p. 174), Hermanowicz (2004, p. 497) afirma, com base no fato do seu pai ser um cristão, que ele era provavelmente um católico, mas admite que não se pode dizê-lo com certeza. Talvez seja mais correto colocá-lo na categoria de *incerti*.

[168] O texto provavelmente foi escrito naquele mesmo ano de 408. Teske (2001, p. 364) considera que a carta foi composta entre o final de 408 e o início de 409. É uma carta breve que as edições apresentam em um só parágrafo.

Nectário inicia sua argumentação evocando o "amor à pátria", que é "o único que supera o amor aos pais."[169] Trata-se de uma citação indireta de Cícero[170], autor cuja obra faz parte do terreno comum do seu diálogo com Agostinho. De acordo com Solmsen (1956, p. 40), a expressão *quoniam nosti* ("pois você conhece") aponta para o fato de que Nectário reconhece seu interlocutor como alguém capaz de dialogar no mesmo nível literário e intelectual que o seu; alguém que é "instruído em todas as disciplinas" como ele dirá algumas linhas adiante.[171] Novamente, Nectário investe na construção do seu *ethos* ao mesmo tempo em que busca estabelecer elementos de aproximação com Agostinho que lhe permitam obter sucesso em sua tentativa de persuadi-lo a atender à sua petição.

Em nome desse amor à pátria, prossegue Nectário, ele continua disposto a servi-la, pois "o amor e a devoção à cidade crescem dia a dia e, quanto mais o nosso fim se aproxima, tanto mais desejamos deixar a pátria incólume e florescente".[172] A partir desse ponto, ele faz a petição propriamente dita. Primeiro, ele reconhece os erros da cidade e a sua gravidade: "Esta, senhor eminente e com razão honorável, se precipitou por um não leve erro do seu povo. Esse erro deverá ser castigado com a maior severidade, se observarmos o rigor das leis públicas".[173]

Logo em seguida, ele pede para que o rigor da lei não seja aplicado, apelando para o exercício da misericórdia e terminando a carta com uma breve saudação final:

> Mas um bispo não deve senão buscar a salvação dos homens e intervir nas causas para melhorá-las e merecer diante do onipotente Deus o perdão pelos delitos alheios. Pelo que, tanto quanto eu possa suplicar, se este caso admite defesa, se defenda o inocente e não seja ele molestado. Concede-nos esta demanda, pois isto está de acordo com a tua natureza. Os danos podem ser facilmente calculados; peço

---

169 *Quanta sit caritas patriae, quoniam nosti, praetereo. Sola est enim quae parentum iure vincat affectum.*

170 Conforme Bermon (2001, p. 525), a citação ecoa *Philippica* VIII, 6 (*An potest cognatio propior ulla esse quam patriae, in qua parentes etiam continentur*), combinado com um trecho de *De Republica* (fragmento IV, 7,7). Para Solmsen (1956, p. 40), temos aqui uma referência mais geral, uma vez que o tema da *caritas patriae* era um tópico recorrente na obra de Cícero.

171 *Instructum disciplinis omnibus.*

172 *Sed quoniam crescit in dies singulos dilectio et gratia civitatis, quantumque aetas fini proxima est, tantum incolumem ac florentem relinquere patriam cupit*.

173 *Haec ergo, domine praestantissime et merito suscipiende, non levi populi sui erratu prolapsa est. Quod quidem si iuris publici rigore metiamur, debet plecti severiori censura.*

> que se evitem os suplícios. Que vivas mais próximo a Deus, senhor insigne e irmão merecidamente reverenciado.[174]

Na sua petição, Nectário usa a tática de lembrar a Agostinho qual a sua responsabilidade como bispo — procurar a salvação (*salutem*) dos homens e o perdão dos seus delitos diante de Deus — e interpreta essa tarefa em sua dimensão política, a saber, buscar o bem-estar e o perdão dos homens também perante as autoridades; tal atitude estaria de acordo com a natureza (*naturam*) de sua missão. Ele apela, assim, para a misericórdia (uma virtude tradicionalmente reivindicada pelos cristãos) e dessa maneira confronta, ainda que de maneira indireta, a atitude dos bispos africanos que foram ao Imperador defender a aplicação rigorosa das leis contra os pagãos.[175] Tal atitude estaria em contradição com a essência da missão episcopal, que seria mais bem representada com a amenização da pena.

A resposta de Agostinho é a *Epistula* 91, parcialmente mencionada acima. O texto de Agostinho é significativamente extenso, especialmente se contrastado com o laconismo da carta de Nectário.[176] A carta pode ser dividida em dois grandes blocos, nos quais ele procura responder, exaustivamente, cada ponto da carta de Nectário. No primeiro bloco, que vai do primeiro parágrafo até a primeira metade do sexto, Agostinho se concentra na crítica direta ao paganismo e na exaltação da religião cristã; no segundo bloco, que começa na metade seguinte do sexto parágrafo, ele se concentra nos acontecimentos de Calama e seus desdobramentos para, então, responder à petição de seu interlocutor.

Assim como fez Nectário, Agostinho também usa a palavra *frater* para saudar seu correspondente, o que, como vimos, pode ter um sentido de afinidade religiosa ou cultural. Logo em seguida, ele dá início à sua argumentação, fazendo referência ao "amor pátrio" ciceroniano e propondo a Nectário o amor a uma pátria ainda melhor:

---

[174] *Sed episcopum fas non est, nisi salutem hominibus impertire, et pro statu meliore causis adesse, et apud omnipotentem Deum veniam aliorum mereri delictis. Quamobrem quanta possum supplicatione deposco, ut si defendenda res est, innoxius defendatur, ab innocentibus molestia separetur. Praesta hoc quod secundum naturam tuam pervides postulari. De damnis facilis potest haberi taxatio; tantum supplicia deprecamur. Acceptior Deo vivas, domine insignis et merito suscipiende frater.*

[175] Hermanowicz (2004, p. 498) sugere que um apelo similar a este foi feito a Possídio, o bispo local, sem, obviamente, obter sucesso.

[176] As edições apresentam esta carta dividida em dez parágrafos. A carta foi escrita no princípio de Agosto de 408, segundo a edição da BAC. Teske (2001, p. 365) afirma que ela foi composta entre o final de 408 e o início de 409, ou seja, quase imediatamente após a carta de Nectário.

> Não me admiro, antes louvo que, embora teus membros cedam ao frio da velhice, tua alma se inflame de amor à pátria. Igualmente admito, espontaneamente e com agrado, que não só o retenhas na memória, mas que verdadeiramente o demonstres com tua vida e costumes, que os bons não têm limite ou fim para o seu cuidado com a pátria. Por isso, gostaria de afiliar um cidadão tão bom a uma pátria superior, por cujo santo amor, de acordo com nossas limitações, nós corremos perigos, trabalhamos e nos esforçamos entre aqueles que tentamos ajudar a se unir a ela. Se tu fosses um cidadão da mesma, pensaria que não há limite ou fim em cuidar desta pequena porção dela que ainda peregrina nesta terra. Tu serias muito melhor, se oferecesses teus serviços para uma cidade melhor, em cuja paz eterna não teria fim tua felicidade, se não estabelecesses limite de tempo para servi-la com teu trabalho (*Epistula* 91,1).[177]

Essa primeira afirmação de Agostinho dá o tom de toda a conversa entre ele e Nectário e mostra como o bispo de Hipona se apropria da herança ciceroniana. Sem negar a validade do amor à pátria, ele conclama o seu correspondente a buscar o que acredita ser uma pátria superior (*supernae cuiusdam patriae*), à qual Nectário deveria servir com maior afinco. A carta antecipa o tema das "duas cidades", que será amplamente trabalhado alguns anos depois em *A Cidade de Deus* (SOLMSEN, 1956, p. 38-39; BERMON, 2001, p. 526).[178]

Agostinho segue reafirmando o contraste entre as duas pátrias: considerando a superioridade da pátria celeste sobre a pátria terrena; Nectário deve compreender a necessidade de causar tristeza à segunda por amor da primeira (91,2).[179] Tal hierarquia de valores estabelecida por Agostinho sustenta o seu "discurso disciplinador" (GADDIS, 2005, p. 133) e se torna uma justificativa para a repreensão e a repressão contra as crenças, os cultos e os estilos de vida que ele considera

---

[177] *Iam senio frigescentibus membris, fervere animum tuum patriae caritate, nec miror, et laudo; teque non tantum tenere memoriter, verum etiam vita ac moribus demonstrare quod nullus sit patriae consulendi modus aut finis bonis, non invitus, imo etiam libens accipio. Unde supernae cuiusdam patriae, in cuius sancto amore pro nostro modulo, inter eos quibus ad illam capessendam consulimus, periclitamur atque laboramus, talem etiam teipsum civem habere vellemus, ut eius portiunculae in hac terra peregrinanti, nullum consulendi modum finemque censeres; tanto effectus melior, quanto meliori civitati officia debita praerogares, in eius aeterna pace nullum gaudendi finem inventurus, cuius ad tempus laboribus nullum tibi finem statueres consulendi.*

[178] O tema das duas cidades tem antecedentes no Novo Testamento. Paulo, por exemplo, contrasta as coisas que estão "sobre a terra" [*epigeia*] com "cidade que está nos céus" [*politeuma em ouranois*] (Filipenses 3.19-20). Segundo Adriano Filho (2001, p. 60), a origem destas imagens remonta à literatura judaica rabínica e apocalíptica, onde se especula sobre a natureza da Jerusalém celestial e sobre os dois éons, o presente (terreno) e o futuro (celestial).

[179] *Da nobis veniam, si propter patriam nostram quam cupimus numquam relinquere, contristamus patriam tuam quam cupis florentem relinquere.*

incompatíveis com a pátria celeste. Retomando a afirmação de Nectário, que manifesta o desejo de ver a sua pátria "florescer", Agostinho questiona:

> Se tão grande crime ficar impune, sem nenhuma correção digna dos perversos, como pensas que tua pátria florescerá? Oh! Flores que não produzem frutos, senão espinhos! Compara agora se queres que tua pátria floresça em piedade ou impunidade, em costumes corretos ou em atrevimentos desregrados. Compara e vê se nos supera o amor de tua pátria, se desejas que ela floresça mais verdadeiramente do que nós (*Epistula* 91,2).[180]

Nesta passagem, Agostinho se apodera da imagem do seu interlocutor e faz uso da estratégia retórica do *retorsio*, no qual se inverte o argumento do oponente para usá-lo contra ele (KAHLOS, 2007, p. 71). Ele toma a metáfora da "flor" e do "florescer" e utiliza-a contra Nectário, opondo a ela a imagem do "espinho", para defender novamente o exercício da disciplina contra os inimigos da Igreja.

Na sequência de sua argumentação, Agostinho faz uma citação da obra *De Republica,* de Cícero, identificando nela a fonte na qual o pensamento de Nectário se apoia para afirmar a superioridade do amor pátrio:

> Olha, por um pouco, os mesmos livros de *A República*, nos quais bebestes estes afetos de cidadão devotado, de acordo com o qual não há limite ou fim no cuidado dos bons para com a pátria. Olha, rogo-te, e averigua o grande louvor que se dá ali à frugalidade e à continência, à fidelidade ao vínculo conjugal, aos costumes castos e honestos. Quando a cidade se destaca por estas coisas, então se pode se dizer que verdadeiramente floresce. (*Epistula* 91,3).[181]

A citação de Cícero servirá a Agostinho como um trampolim para que ele defenda a superioridade da Igreja em relação aos cultos pagãos. Aqui fica evidente a função estratégica que o comentário à obra ciceroniana ocupa na carta do bispo de Hipona. Apropriando-se de uma fonte de autoridade reconhecida por Nectário, ele a faz

---

[180] *Quod tantum scelus si fuerit impunitum, nulla digna correctione pravorum, florentem te patriam putas relicturum? O flores non plane fructuum, sed spinarum! Compara nunc utrum malis florere patriam tuam pietate, an impunitate, correctis moribus, an securis ausibus. Compara ista, et vide utrum in patriae tuae amore nos vincas; utrum eam magis veriusque cupias florere, quam nos.*

[181] *Intuere paululum ipsos de Republica libros, unde illum afflictum amantissimi civis ebibisti, quod nullus sit patriae consulendi modus, aut finis bonis. Intuere, obsecro te, et cerne quantis ibi laudibus frugalitas et continentia praedicetur, et erga coniugale vinculum fides, castique honesti ac probi mores, quibus cum praepollet civitas, vere florere dicenda est*. A citação se refere a *De Republica*, fragmento IV, 7,7 (SOLMSEN, 1956, p. 38-39).

servir de apoio a defesa de seu próprio ponto de vista (MAINGUENEAU, 2008b, p. 112) de modo que possa afirmar, logo em seguida, a superioridade da Igreja em relação ao paganismo, fazendo Cícero concordar com a fé cristã:

> Pois todas estas virtudes são ensinadas nas igrejas que crescem em todo o mundo, como em santas escolas do povo, onde se ensina e se aprende a piedade com a qual o real e verdadeiro Deus é adorado. Ele não somente ordena estas coisas, através das quais a alma do homem está instruída e apta para a sociedade divina e a habitação da eterna e celeste cidade, mas também concede sua ajuda para realizá-las (*Epistula* 91,3).[182]

Além de defender a fé cristã, Agostinho vincula esta defesa com a justificativa para a destruição dos templos e das imagens dos deuses. Estes são estigmatizados no texto numa perspectiva crescente. Primeiro, eles são apresentados como *falsos deuses*:

> Por isso é que ele previu que os simulacros de muitos falsos deuses seriam derrubados e determinou que eles fossem derrubados. Pois não há nada que faça os homens tão insociáveis e entregues a uma vida de perversidade que a imitação de tais deuses, como descritos e recomendados em sua literatura (*Epistula* 91,3).[183]

Em seguida, eles são descritos como *deuses imorais*, impróprios para ensinar as virtudes aos jovens, uma vez que os sábios pagãos[184] preferiam apresentar modelos humanos que consideravam louváveis no lugar de tais modelos divinos (*Epistula* 91,4).[185] E arremata:

> Desse modo, pela autoridade dos mais ilustres homens da república e que discutiam a república, pode-se afirmar que os homens perversos

---

[182] *Hi autem mores in Ecclesiis toto orbe crescentibus, tamquam in sanctis auditoriis populorum docentur atque discuntur, et maxime pietas qua verus et verax colatur Deus, qui haec omnia, quibus animus humanus divinae societati ad inhabitandam aeternam coelestemque civitatem instruitur et aptatur, non solum iubet aggredienda, verum etiam donat implenda*. Em *A Cidade de Deus* II, 6, Agostinho critica o paganismo porque não possui lugares, tais como as igrejas, onde os preceitos dos deuses fossem ensinados para todo o povo.

[183] *Inde est quod deorum multorum falsorumque simulacra, et praedixit eversum iri, et praecepit everti. Nihil enim homines tam insociabiles reddit vitae perversitate, quam illorum deorum imitatio, quales describuntur et commendantur litteris eorum.* O mandamento para que as imagens dos deuses sejam destruídas se encontra na Bíblia Hebraica (Êxodo 34,13; Deuteronômio 7,5; Isaías 2,18, etc.).

[184] *Doctissimi viri*.

[185] *Egregios atque laudabiles, quos putabant homines, potius quam deos suos imitandos proponebant erudiendae indoli iuventutis.*

> ficam ainda piores se imitam deuses que não são verdadeiros, senão falsos e fictícios (*Epistula* 91,4).[186]

No parágrafo seguinte (91,5), Agostinho antecipa[187] uma possível objeção de Nectário, fazendo menção ao fato de que alguns sábios entendem e interpretam as histórias antigas sobre os deuses de modo diferente e que tais interpretações saudáveis estariam sido ensinadas ao povo.[188] Ele, entretanto, desdenha dessas iniciativas se comparadas com "os muitos lugares em que Júpiter é pintado, fundido, batido, esculpido, descrito, lido, encenado, cantado e dançado, cometendo seus muitos adultérios!".[189] Retomando a expressão usada por Nectário, Agostinho questiona como podem florescer as cidades[190] quando tais infâmias acontecem diante do povo. E termina o parágrafo fazendo alusão a um culto especialmente famoso por sua licenciosidade, o culto à Flora.[191] Nesta altura de sua argumentação, Agostinho recorre à *demonização*, último estágio da estigmatização dos deuses neste texto:

> Tais flores não vêm da terra fértil, nem de alguma virtude abundante, mas encontra sua digna mãe naquela deusa Flora, cujos jogos cênicos são celebrados com tão efusivas e licenciosas torpezas que qualquer um pode entender que tipo de demônio é este que não pode ser aplacado por aves, quadrúpedes ou mesmo sangue humano, mas somente com algo pior, a imolação do pudor humano (*Epistula* 91,5).[192]

---

[186] *Ita clarissimorum virorum in republica excellentium, et de republica disputantium auctoritate firmatur, nequissimos homines fieri deorum imitatione peiores, non sane verorum, sed falsorum atque fictorum.*

[187] Na retórica, a *antecipação* ou *hipóbole* consiste em refutar previamente certos argumentos ou objeções que possam ser levantadas pelo adversário (BERISTÁIN, 1995, p. 65).

[188] *At enim illa omnia quae antiquitus de vita deorum moribusque conscripta sunt, longe aliter sunt intellegenda atque interpretanda sapientibus. Ita vero in templis populis congregatis recitari huiuscemodi salubres interpretationes heri et nudiustertius audivimus.* Segundo Cumont (1911, p. 209, 286) o imperador Juliano intencionara fazer dos templos centros de instrução moral e suas ideias teriam sido parcialmente realizadas após a sua morte. Nesse período, as histórias mais chocantes e licenciosas sobre os deuses eram interpretadas de forma a se tornar edificantes.

[189] *Tot locis pingitur, funditur, tunditur, sculpitur, scribitur, legitur, agitur, cantatur, saltatur Iuppiter, adulteria tanta committens.*

[190] *Civitates florere dicuntur?*

[191] Os *ludi florales* aconteciam na primavera e estava associado à fertilidade. Além do sacrifício de alguns animais, as festividades também envolviam abundante comida e bebida e considerável licenciosidade sexual (YÉBENES, 2004, p. 22).

[192] *Horum plane florum non terra fertilis, non aliqua opulens virtus, sed illa dea Flora digna mater inventa est, cuius ludi scenici tam effusiore et licentiore turpitudine celebrantur, ut quivis intellegat quale daemonium sit, quod placari aliter non potest, nisi illic non aves, non quadrupedes, non denique sanguis humanus, sed multo scelestius pudor humanus tamquam immolatus intereat*.

A demonização faz cessar toda possibilidade de defesa dos cultos pagãos e abre caminho para que toda repressão contra eles seja justificada.

Na finalização deste primeiro bloco (*Epistula* 91,6), Agostinho faz um apelo à conversão. Referindo-se novamente à metáfora do florescimento, ele oferece o que considera ser uma verdadeira solução para o florescimento da pátria de Nectário. Suprimam-se todas aquelas coisas "vãs e insanas" — o culto aos deuses — e convertam-se ao verdadeiro culto a Deus e aos "costumes castos e piedosos", e a pátria florescerá eternamente em união com a pátria celeste.[193]

A segunda metade do sexto parágrafo chega ao tema central da correspondência, pois Agostinho passa a responder ao pedido de Nectário. Ele afirma, em relação aos acontecimentos de Calama, que deseja agir com mansidão, ao mesmo tempo em que não pretende deixar um mau exemplo para os cidadãos.[194] Seu objetivo, portanto, é equilibrar mansidão com moderada disciplina.[195]

O detalhe significativo aqui é a afirmação de que Deus pode estar tão indignado (*graviter indignetur*) que pode "em seus ocultos juízos" tanto punir os culpados com ainda mais severidade ou pior, deixar temporariamente sem punição os que não se corrigem, nem se convertem.[196] Para entender essa afirmação, precisamos conhecer melhor o conceito de *justiça punitiva* em Agostinho. Como demonstrou McConnel (1979, p. 482-483), Agostinho possuía duas teorias de justiça punitiva: uma teoria *ideal* e uma teoria *não ideal.*

A primeira define justiça punitiva como a ação de dar a cada pessoa exatamente a punição que merece. Tal ação só pode ser perfeitamente levada a cabo pelo próprio Deus, que pode fazê-lo de três maneiras diferentes: por meio da punição eterna; punindo os homens pelo pecado original, comum a todas as pessoas; punindo

---

[193] *Tollantur illa omnia vana et insana, convertantur homines ad verum Dei cultum moresque castos et pios, tunc patriam tuam florentem videbis, non opinione stultorum, sed veritate sapientium; cum haec patria carnalis generationis tuae, portio fuerit illius patriae, cui non corpore, sed fide nascimur, ubi omnes sancti et fideles Dei post labores velut hiemales vitae huius, intermina aeternitate florebunt.*

[194] *Nobis itaque cordi est, neque christianam amittere mansuetudinem, neque perniciosum caeteris imitationis exemplum in illa civitate relinquere.*

[195] *Alioquin et mansuetudo quam servare cupimus, et disciplina qua uti moderate nitimur.*

[196] [...] *si Deo aliud in occulto placet, sive iudicanti hoc tantum malum flagello acriore plectendum, sive etiam vehementius irascenti, si non correctis nec ad se conversis, ad tempus esse voluerit impunitum.*

pecados específicos. É este último caso que Agostinho tem em vista quando se refere à possibilidade de Deus punir severamente os moradores de Calama.[197] A teoria *não ideal*, ainda segundo McConnel (1979, p. 486), diz respeito à justiça punitiva aplicada pelos agentes humanos, incapazes de atingir a perfeição da justiça divina. Trata-se de um conceito utilitário de justiça, pois é praticada no interesse da sociedade, produzindo o bem ou prevenindo o mal. Agostinho acreditava na eficácia desse tipo de justiça, não obstante sua natureza imperfeita.[198]

A "disciplina moderada" que Agostinho defende que seja aplicada em Calama diz respeito a esse segundo tipo de justiça punitiva. Isso fica evidente em sua preocupação em não permitir a impunidade, posto que isso deixaria um exemplo negativo para a cidade. No parágrafo seguinte da carta, quando faz referência à argumentação de Nectário sobre o dever de um bispo promover a salvação e buscar o perdão dos homens[199], Agostinho afirma:

> É isto que nos esforçamos por fazer, de forma que ninguém seja punido com uma censura mais severa, quer por nós ou por qualquer outra pessoa que seja influenciada por nossa intercessão. Desejamos buscar a salvação dos homens, que está colocada na felicidade de uma vida reta, não na segurança de praticar o mal. Também buscamos perdão não só para nós, mas também para os outros, mas não podemos obter isto senão para aqueles que forem corrigidos (*Epistula* 91,7). [200]

---

[197] No entendimento de Agostinho, cabe somente a Deus decidir se vai ou não manifestar esse tipo de punição: "Com frequência, porém, na dispensação dos bens e dos males, mostra Deus de modo evidente seus desígnios. De fato, se agora aplicasse pena visível a todo pecado, nada ficaria reservado, segundo pensamos para o juízo final; por outro lado, se hoje todo pecado escapasse a castigo manifestamente imposto pela divina justiça, ninguém acreditaria, em absoluto na Providência" (*A Cidade de Deus*, I, 8, 2). Como vimos na narrativa agostiniana sobre os eventos de Calama, ele acreditava que a chuva de granizo que recaiu sobre a cidade era uma punição divina (*divinitus terrerentur*) contra os apedrejadores da igreja.

[198] Numa carta a Vicente, um bispo rogatista (grupo dissidente do donatismo), Agostinho defende o uso da força contra os hereges e cismáticos tendo como principal argumento a sua eficácia, uma vez que, por medo, muitos donatistas se converteram ao catolicismo, embora reconhecesse que isso não acontecia com todos. Ele fala aqui de "terror útil" [*terrori utili*] (*Epistula* 93,1-3; v. GADDIS, 2005, p. 132).

[199] Agostinho faz uma citação direta da carta de Nectário. Assim, conforme Maingueneau (2008b, p. 108), ele "introduz o Outro em seu recinto para melhor afastar sua ameaça". Expediente semelhante será usado na *Epistula* 104.

[200] *Hoc omnino servare conamur, ut severiore censura nemo plectatur, neque a nobis, neque ab alio ullo intercedentibus nobis; et salutem hominibus cupimus impertire, quae posita est in recte vivendi felicitate, non in male faciendi securitate. Veniam quoque non tantum nostris, verum et aliorum instamus delictis mereri, quod impetrare nisi pro correctis omnino non possumus*.

Ao associar disciplina e salvação, Agostinho recusa o apelo de Nectário. Para ele, conceder perdão sem a devida correção dos culpados seria fazer algo contrário à sua missão episcopal. Ele opera a partir da já mencionada retórica da "mansidão cristã",[201] que se liga umbilicalmente ao seu conceito de disciplina.[202]

Para justificar sua resposta, ele passa então a narrar os acontecimentos de Calama, conforme resumimos acima (*Epistula* 91, 8-10). Aqui gostaríamos de destacar a importância que essa narração tem para o argumento de Agostinho, segundo o qual todos os pagãos em Calama são culpados de alguma forma. Ele introduz a narrativa dos eventos com um desafio a Nectário: "Ouça brevemente as coisas como ocorreram, e faze distinção entre culpados e inocentes" (91,8).[203] Então, depois de apresentar os acontecimentos, ele conclui, em oposição ao argumento do seu interlocutor, que "naquela cidade não era possível separar inocentes e culpados, mas apenas culpados dos mais culpados".[204]

Agostinho passa, então, a expor uma espécie de "escala de culpa" dos personagens envolvidos na história (91,9): primeiro, considera como culpados de pequeno pecado (*parvo peccato*) aqueles que não prestaram socorro aos agredidos por medo dos agressores. Em seguida, vêm aqueles que ele chama de criminosos (*scelerati*) por sua cooperação com os perpetradores do crime; mais culpados ainda são aqueles que o cometeram (*sceleratiores*). A culpa máxima é daqueles que instigaram os criminosos (*sceleratissimi*).[205]

Sendo culpados, argumenta Agostinho, não se pode deixá-los sem punição: "Pensas que os restantes não devem ser submetidos à disciplina e assim deixar impune um exemplo de tão desumano furor?".[206] Punir os culpados não é um ato de vingança

---

[201] Ver acima, p. 79.

[202] De acordo com Doyle (2002, p. 27ss) a palavra *disciplina* aparece setenta e duas vezes em toda correspondência conhecida de Agostinho e é usada pelo bispo de Hipona com diversos significados (hábito, ordem, ensino, etc.), sendo o mais comum deles o de correção (*correptio*) ou punição (*poena*).

[203] *Accipe breviter quae commissa sint, et noxios ab innocentibus ipse discerne*.

[204] *Proinde in universa illa civitate non innocentes a nocentibus, sed minus nocentes a nocentioribus poteris fortasse discernere.*

[205] *Nam in parvo peccato illi sunt, qui metu deterriti, maximeque ne offenderent eos quos in illo oppido plurimum posse, et inimicos Ecclesiae noverant, opem ferre non ausi sunt: scelerati autem omnes, quibus etsi non facientibus, neque immittentibus, tamen volentibus ista commissa sunt; sceleratiores, qui commiserunt; sceleratissimi, qui immiserunt.*

[206] *Quid eos qui restant, nullane censes disciplina coercendos, et proponendum existimas impunitum tam immanis furoris exemplum?*

referente ao passado, argumenta o bispo, e sim uma ação de misericórdia que pensa no futuro. Os "homens maus" (*homines mali*) devem ser punidos pelos cristãos com mansidão e também com "proveito e salvação" (*utiliter salubriterque*).[207]

No parágrafo seguinte (91,10), com o qual encerra a carta, ele conta da sua estadia em Calama e da conversa que teve com cristãos e pagãos, a quem considera ser a "origem e causa de tantos males".[208] A estes advertiu para que buscassem não somente resolver as questões presentes, mas também procurassem a salvação eterna.[209] Rechaça, por sua vez, os pedidos dos pagãos: "Deus me livre de ser um servo tal, que tenha prazer em ser rogado pelos que não rogam ao Senhor".[210] E finaliza associando novamente *mansidão* com *disciplina*: "guardando a mansidão e a moderação cristãs, tenho que dissuadir os demais para que não imitem a perversidade destes e buscar que outros imitem sua correção."[211] O objetivo de tudo, afirma Agostinho, é "ganhar as almas".[212]

Ao longo de toda carta, é possível observar como Agostinho seleciona bem seu vocabulário de forma a sempre relacionar *maldade* com paganismo, enquanto associa *bondade* com cristianismo. Os termos com que se refere aos pagãos seguem uma lógica de degradação (*inimicos Ecclesiae*, *peccato, scelerati*, *sceleratiores*, *sceleratissimi*, *homines mali*, *immanis*, *putre noxiumque*, *perversitatem*), enquanto os cristãos são sempre relacionados com termos virtuosos (*misericorditer*, *mansuete*, *salubriter*). Entre os pagãos, não há inocentes, apenas alguns "menos culpados". A ação pagã é destrutiva, enquanto as atitudes cristãs visam sempre o bem e a salvação, mesmo quando agem de maneira punitiva.

Cerca de oito meses depois desta carta de Agostinho, Nectário escreveu uma nova carta ao bispo de Hipona (*Epistula* 103).[213] Neste intervalo de tempo, alguns dos envolvidos nos conflitos já haviam sido presos, confessado seus crimes, porém

---

[207] *Non praeterita vindicando pascere iram nostram studemus; sed misericorditer in futurum consulendo satagimus. Habent homines mali, ubi et per christianos non solum mansuete, verum etiam utiliter salubriterque plectantur.*
[208] *Mali tanti caput et causam.*
[209] *Pro inquirenda salute perpetua*.
[210] *Sed absit ut tales servi simus, quos ab eis rogari delectet, a quibus noster Dominus non rogatur.*
[211] *Servata mansuetudine, et moderatione christiana, ut aut caeteros deterreamus eorum imitari perversitatem, aut caeteros optemus eorum imitari correctionem.*
[212] *Animarum nos lucra*.
[213] A edição da BAC considera que a carta foi escrita no final de março de 409. A carta é maior do que a primeira epístula de Nectário, sendo dividida em quatro parágrafos.

libertados em seguida, graças à intervenção de Agostinho (*Epistula* 103,4; OLIVEIRA, 2008, p. 188). Enquanto isso, em virtude da apelação dos bispos africanos, o imperador Honório havia ordenado a punição dos responsáveis pelos atos de violência contra o clero e as igrejas.

A pena para os que fossem julgados culpados incluía o confisco de bens, o exílio ou o envio às minas. Além disso, determinava a pena capital para aqueles que, doravante, atacassem a Igreja ou o clero. A nova legislação também estabelecia punições para os governantes que se omitissem em punir os culpados (OLIVEIRA, 2008, p. 189; HERMANOWICZ, 2004, p. 505).[214] É neste cenário que deve ser situada a carta de Nectário.

Na saudação inicial desta carta, Nectário repete as palavras elogiosas da primeira carta, chamando Agostinho de irmão e o saudando "no Senhor", uma forma tradicionalmente cristã de saudação.[215] O primeiro parágrafo é pleno de elogios ao hiponense: declara que ler a carta de Agostinho é como "escutar a voz de um filósofo",[216] e não um filósofo qualquer, mas o próprio Cícero, "quem, depois de salvar inúmeras cabeças de cidadãos, aparecia laureado com os signos das suas vitórias no campo forense, diante das atônitas escolas da Grécia".[217] Trata-se da prática da lisonja ou adulação, usualmente tida como degradante (SÁNCHEZ MARÍN, 2003, p. 54).[218] No caso em questão, contudo, foi utilizada por Nectário como tática retórica, uma forma de tentar agradar seu interlocutor a fim de melhor convencê-lo a acatar sua intercessão. Dessa maneira, ele procura ocupar o espaço da ação possível, considerando-se a gravidade das acusações contra os seus

---

[214] *Constitutiones Sirmondianae*, XIV (datada de 15 de janeiro de 409).

[215] *Domino recte ac merito suscipiendo et omnibus modis honorando fratri Augustino, Nectarius, in Domino salutem.*

[216] *Audire mihi visus sum philosophi vocem.*

[217] *M. Tullius consularis, qui innumeris civium capitibus conservatis, forensis campi signa victricia stupentibus Graeciae scholis laureatus inferret.*

[218] Platão coloca nos lábios de Sócrates as seguintes palavras: "cumpre evitar toda bajulice, seja para consigo, seja para com os outros, quer para com poucos, quer para com a maioria; e que a oratória, como as atividades em geral, devemos empregar sempre a serviço da justiça" (*Górgias*, 527c). Foucault (2006, p. 454-455) observa que, por meio da lisonja, aquele que está numa posição inferior tenta obter o favor ou a benevolência do superior. Assim, de certa maneira, ganha um poder superior a ele, posto que o engana, fazendo-o acreditar que é mais poderoso do que realmente é. Obviamente, a afirmação de Foucault só é válida naqueles casos em que a lisonja funciona, sendo acolhida pelo lisonjeado.

concidadãos e das possíveis punições que podem vir a sofrer (CERTEAU, 1990, p. 101).

No início do parágrafo seguinte, Nectário mantem o tom elogioso, demonstrando reverência para com as exortações religiosas de Agostinho: “Quando nos compelia ao culto do altíssimo Deus, de bom grado ouvimos; quando nos persuadias de que deveríamos fixar o olhar na pátria celeste, aceitamos com gratidão” (103,2).[219] Aqui, entretanto, o tom elogioso se revela um ato de astúcia, pois serve para que ele conecte as crenças e valores esposados por Agostinho com aquelas que ele mesmo pretende defender, procurando associar a fé cristã aos valores da religiosidade pagã — à semelhança do que fez Máximo de Madaura.[220] Se temos razão em considerar Nectário um *incerti*, alguém cujas crenças oscilam entre o paganismo e o cristianismo, tal associação seria natural para ele, que se apressa em fazer a defesa de sua posição.

Ele elogia a cidade celeste, “na qual o grande Deus e as almas merecedoras habitam e a qual todas as leis desejam, por diversos caminhos e trâmites”.[221] Entretanto, ele prossegue defendendo o cuidado com a pátria terrena, argumentando que se deve amar a primeira sem deixar de cuidar da segunda, “pois nela vimos pela primeira vez a luz, nos nutrimos e fomos educados”.[222] E, numa alusão ao *Somnium Scipionis*, de Cícero, ele afirma que aqueles que se dedicaram à pátria terrestre receberam o céu depois da morte do corpo e habitam com Deus.[223] Ao fazer referência ao texto ciceroniano, Nectário aproxima o pensamento de Agostinho ao do autor pagão; porém, como observa Bermon (2011, p. 530), ele faz

---

[219] *Ergo cum nos ad exsuperantissimi Dei cultum religionemque compelleres, libenter audivi; cum coelestem patriam intuendam esse suaderes, gratanter accepi.*

[220] Ver acima, p. 93ss.

[221] *Sed quam magnus Deus, et bene meritae de eo animae habitant atque incolunt, quam omnes leges diversis viis et tramitibus appetunt*

[222] *Quae prima nobis usum lucis huius infudit, quae aluit, quae educavit*.

[223] *Doctissimi homines ferunt, post obitum corporis in coelo domicilium praeparari, ut promotio quaedam ad supernam praestetur, his hominibus, qui bene de genitalibus urbibus meruerunt; et hi magis cum Deo habitent, qui salutem dedisse, aut consiliis, aut operibus patriae doceantur*. A passagem se refere ao seguinte trecho: “Vós, Cipião, não obstante, sirva à justiça e à piedade, assim como o teu avô aqui presente e eu que te engendrei, pois se essa piedade é importante quando acontece entre os pais e os familiares, ela o é muito mais em relação à pátria. Uma vida assim é o caminho que conduz ao céu e para dentro dessa assembléia dos homens que já viveram a vida e que, livres dos laços do corpo, habitam esse lugar que vós vedes — esse lugar era um círculo brilhante com um luminosíssimo resplendor, inimigo dos fogos estelares — que vós, tal como recebido dos gregos, denominamos Orbe Láctea” (*Sonho de Cipião,* XVI, 16).

uma interpretação cautelosa da passagem, evitando mencionar a teologia subjacente à obra e que poderia incomodar seu interlocutor.[224]

Na escolha cuidadosa da citação, Nectário não somente procura um ponto de contato com o cristianismo católico de Agostinho, mas também uma forma de valorizar seu ponto de vista, que não abre mão do dever cívico, caminho que — conforme o texto mencionado do *Somnium Scipionis* — conduzia à pátria celeste. Nectário busca ainda responder à zombaria (*ioculariter*) de Agostinho, produzindo um novo *retorsio* — o bispo dissera que a cidade produzia mais espinhos que flores (*Epistula* 91, 2).

Nectário, então, apropria-se desta imagem e a inverte novamente, dizendo: "sabemos que as flores nascem usualmente dos espinhos. Pois quem duvida que as rosas são geradas dos espinhos, e que os grãos são protegidos por uma trincheira de farpas e que as coisas ásperas e suaves quase sempre estão misturadas?".[225] Ao argumentar dessa maneira, ele tenta desfazer a lógica disciplinar agostiniana, demonstrando que a ausência de uma punição severa não impede o bem-estar da cidade.

No parágrafo terceiro, ele retoma a afirmação de Agostinho de que não pretende obter vingança de sangue, mas que, como punição, sejam os culpados despojados de seus bens (*Epistula* 91,9). Nectário argumenta que ser despojado dos bens é um castigo pior do que a morte:

> Mas, se não me engano em minha opinião, é mais grave ser despojado de suas propriedades do que ser assassinado. Como se diz frequentemente em nossa literatura, a morte elimina o sentimento de todo mal, enquanto uma vida de privação produz eterna calamidade: é pior viver mal, do que morrer mal.[226]

---

[224] Bermon denomina esta teologia de "teologia astral" (2011, p. 530), ou, como prefere Azevedo (2011, p. 248), "misticismo astral". Trata-se da crença, de origem caldeia, segundo a qual os astros são divindades cuja contemplação permite ao homem se relacionar com o sagrado. Também se encontra no *Sonho de Cipião* a doutrina pitagórica da reencarnação (AZEVEDO, 2011, p. 242), que Agostinho rejeita e refuta em *A Cidade de Deus* (XX, 12). Santo (2010, p. 102) observa que, nesta passagem, Agostinho faz uso de uma citação quase direta do *Somnium Scipionis* ("se é que na realidade merece o nome de vida esta, que antes é morte" [*si tamen ista vita dicenda est, quae potius mors est*], cf. *Sonho de Cipião*, XIV, 14) para refutar a teologia da reencarnação presente nesta mesma obra.

[225] *[...] cum sciamus flores ex spinis plerumque generari. Nam et rosas ex spinis gigni quis dubitat, et fruges ipsas aristarum vallo sepiri*.

[226] *Ego autem, nisi me opinio fallit, sic arbitror, gravius esse spoliari facultatibus quam occidi. Siquidem quod frequentatum in litteris nosti, mors malorum omnium aufert sensum, egestosa vita*

Para fundamentar seu argumento, ele aponta para a prática cristã da caridade, pois a mesma seria uma evidência da gravidade de se viver uma vida de privações:

> Isto está demostrando na natureza do vosso trabalho, no qual sustentas os pobres, alivias os enfermos, medicas os corpos dos aflitos; de todos os modos, enfim, agis para que os aflitos não sintam a longa duração de sua calamidade.[227]

Nectário passa a apresentar o que podemos denominar de uma *teologia da penitência*, combinando elementos cristãos e pagãos para discorrer como se deve lidar com o pecado dos seus conterrâneos calameses:

> Quanto à medida dos pecados, não interessa saber a qualidade de um pecado cuja indulgência é postulada. Em primeiro lugar, a penitência perdoa o tributo e redime a culpa; e certamente está arrependido aquele que roga e se joga aos pés [do ofendido]. E se, conforme alguns filósofos afirmam, todos os pecados são iguais, a indulgência deverá ser comum para todos. Peca quem fala com petulância; peca quem profere injúrias e comete crimes; tomar posse das coisas alheias conta como delito; a violação de lugares profanos ou sagrados, não pode ser privada de indulgência. Por fim, não haveria lugar para o perdão, se nenhum pecado o precedesse.[228]

O elemento cristão do seu argumento está na afirmação de que o arrependimento (*poenitentia*) produz perdão e remissão da culpa. Isso concorda com princípios gerais sustentados pelo cristianismo.[229] Entretanto, a afirmação seguinte de que

---

*aeternam parit calamitatem: gravius est enim male vivere, quam mala morte finir*e. A origem da citação que Nectário faz aqui (*in litteris nosti*) não pode ser estabelecida. O uso de *nosti*, como vimos, diz respeito ao esforço de Nectário de estabelecer um terreno literário comum entre ele e seu interlocutor.

[227] *Hoc etiam operae vestrae indicat ratio, in quibus pauperes sustinetis, morbidos curatione relevatis, medicinam afflictis corporibus adhibetis; id postremo modis omnibus agitis, ut diuturnitatem calamitatis afflicti non sentiant*.

[228] *Quod autem ad modum pertinet peccatorum, nihil interest quale videatur esse peccatum cui indulgentia postulatur. Primum enim si poenitentia et veniam tribuit et purgat admissum, poenitet utique illum qui rogat, qui pedes complectitur, et, si, ut quibusdam philosophis placet, omnia peccata paria sunt, indulgentia omnibus debet esse communis. Petulantius locutus est aliquis, peccavit; convicia aut crimina ingessit, aeque peccavit; aliena quisquam diripuit, inter delicta numeratur; loca profana sacrave violavit, non est ab indulgentia secernendus. Postremo nullus esset veniae locus, nisi peccata praecederent.*

[229] Conforme os Evangelhos canônicos, João Batista (Mateus 3,1-12) e Jesus (Mateus 4,17; Lucas 15.7) pregavam o arrependimento para remissão de pecados. De acordo com o livro de *Atos dos Apóstolos*, essa era também a pregação apostólica (2,38; 3,19; 11,18). Paulo também dá testemunho da relação entre arrependimento e perdão (2 Coríntios 7,9-10). Uma rigorosa disciplina penitencial se desenvolve no cristianismo pós-apostólico, conforme o testemunho de Hermas, Tertuliano, Cipriano e

“todos os pecados são iguais” (*omnia peccata paria*), revela uma percepção estoica do pecado.[230] Finalmente, a afirmação de que “não há perdão, se não houver pecado”, parece ecoar uma passagem da carta de Paulo aos Romanos, segundo a qual “onde avultou o pecado, a graça superabundou” (Romanos 5.20), embora não possamos afirmar categoricamente tal conexão.

De qualquer modo, Nectário pretendia, argumentando desta maneira, convencer Agostinho de que os de Calama eram pecadores penitentes que mereciam o perdão. Para isso, ele usa a tática de recorrer tanto ao pensamento de Cícero, cuja autoridade imagina ser reconhecida por Agostinho quanto a elementos mais explicitamente cristãos, com os quais seu interlocutor certamente se identificava.

Nectário conclui sua carta recorrendo a elementos patéticos, com a finalidade de comover Agostinho:[231]

> Respondi, não como devia, mas como podia; talvez demasiado, talvez muito pouco. Agora eu rogo e suplico — e gostaria de fazer isso na tua presença, para veres as minhas lágrimas — que penses de novo e de novo, quem és, que [fé] professas, que obras tu realizas; atenta para a imagem de uma cidade da qual são levados os que seguem para o suplício; para o lamento das mães, dos cônjuges, filhos e pais; para a vergonha daqueles que puderem voltar para sua pátria, livres, porém torturados; para os que renovam suas dores e gemidos ao considerar suas feridas e cicatrizes. Tendo tratado tudo isso, considera primeiro a Deus e pensa na fama dos homens, na bondade amigável, na união familiar. Conquista o louvor com o perdão, mais do que com a vingança. Tudo isto eu digo em favor daqueles que confessaram sua culpa. Não me cansarei de louvar-te por haver outorgado perdão com base na tua lei. Mas eu não posso explicar quão cruel seria apoderar-se de inocentes e sentenciar à pena capital aos que não participaram do crime. Se acontecer que os absolvem, pensa, por favor, com quanta animosidade contra os acusadores serão liberados, posto que, depois de ter deixado espontaneamente em liberdade os culpados, tiveram que deixar também os inocentes.

---

outros, que nos falam de uma única possibilidade de penitência e reconciliação em virtude de pecados considerados graves que forem cometidos depois do batismo (VOGEL, 2002, p. 1133). Na análise da *Epistula* 104, veremos como Agostinho lida com a relação entre pecado, arrependimento e perdão.

[230] Trata-se de uma citação direta de Cícero (*De Finibus*, XIX, 55). A mesma citação aparece em uma carta de Cipriano de Cartago, que se refere a ela como sendo “doutrina dos filósofos e estoicos” (*Epistula* 55, 16, 1).

[231] Ao lado do *ethos* e do *logos*, o *pathos* é uma das três provas da retórica aristotélica (*Retórica*, I, 1, 2), retomadas na obra de Cícero (*Oratória*, II, 115). Conforme Galinari, o *pathos* pode ser considerado como “uma tentativa, uma expectativa ou uma possibilidade contida nos discursos sociais, no sentido de despertar algum sentimento no alocutário” (2014. p. 279).

> Que o Deus supremo te guarde como muralha de tua lei e ornamento nosso.[232]

Nesta passagem, o uso de uma enumeração anafórica[233] tem a função de desenhar um cenário dramático para o interlocutor ("atenta *para* a imagem de uma cidade... *para* o lamento das mães... *para* a vergonha..."). O retrato desolador, embora hipotético (HERMANOWICZ, 2004, p. 508), seria o resultado possível da aplicação rigorosa das novas determinações do imperador Honório. Ao apelar novamente para que Agostinho se lembre do seu papel de bispo, Nectário investe na construção de uma imagem positiva do seu interlocutor no intuito de persuadi-lo a agir de acordo com os seus objetivos. Ele agradece a Agostinho por interceder em favor dos primeiros acusados, porém teme pelos demais e espera que Agostinho mantenha a mesma atitude misericordiosa — intercedendo para evitar que as novas leis sejam aplicadas em seu rigor.

A *Epistula* 104 é a resposta de Agostinho a Nectário.[234] A carta é escrita num estilo demasiadamente polêmico, no qual a diferença nós/outros é acentuada, em oposição ao esforço de Nectário de tentar aproximar paganismo e cristianismo. O endurecimento da legislação caminha *pari passu* com o endurecimento do discurso agostiniano.

Logo no início, Agostinho mostra-se queixoso por Nectário ter demorado quase oito meses para responder à sua carta. Como primeiro contraponto ao seu correspondente, ele responde ao último parágrafo da carta de Nectário (103,4),

---

[232] *Nunc quoniam non quantum debui, sed quantum potui, maius ut dicitur, minusve respondi, oro atque obsecro, utinam praesentem possem, ut etiam lacrymas meas pervideres, ut qui sis, quid profitearis, quid agas, etiam atque etiam cogites; intendas quae sit illius species civitatis, ex qua ad supplicium ducendi extrahuntur; quae sit matrum, quae coniugum, quae liberorum, quae parentum lamentatio; quo pudore ad patriam venire possint liberati, sed torti; quos renovat dolores aut gemitus consideratio vulnerum et cicatricum. Et his omnibus pertractatis, Deum primo consideres, hominumque cogites famam, bonitatem amicam potius, familiaremque coniunctionem, et ignoscendo potius laudem, quam vindicando conquiras. Atque haec de his dicta sint, quos verus confessionis suae reatus astringit. Quibus quidem legis contemplatione, quod laudare non desino, veniam tribuistis. Iam illud explicari vix potest quantum crudelitatis sit, innocentes appetere, et eos, quos a crimine constat esse discretos, in iudicium capitis devocare. Quos si purgari contigerit, cogites, quaeso, quanta accusatorum liberabuntur invidia, cum reos sponte dimiserint victi, reliquerint innocentes. Deus summus te custodiat, et legis suae te conservet praesidium atque ornamentum nostrum.*

[233] Recurso retórico no qual se repete a mesma idéia, com as mesmas ou com outras palavras (BERISTÁIN, 1995, p. 50).

[234] A BAC considera que a carta foi escrita em março de 409, enquanto Teske manifesta dúvida entre esta data e o início de 410. A carta é a mais longa da correspondência Agostinho/Nectário, sendo dividida em cinco capítulos com 17 parágrafos.

dizendo que nunca se pretendeu que o cenário ali descrito se tornasse realidade: “Longe de nós que isso aconteça com qualquer dos nossos inimigos, seja por nossa ação, seja pela ação de outros” (104,1). [235]

Depois de fustigar Nectário, sugerindo, com ironia, que leia a carta que relutou tanto em responder a fim de não atribuir a Agostinho afirmações diferentes daquelas que estão escritas (104,2),[236] ele passa a contestar a proposição de seu adversário de que a morte é melhor do que a pobreza (103,2):

> De fato, não me recordo ter lido em nenhum lugar, nem em nossa literatura, à qual admito haver aplicado minha mente mais tarde do que gostaria, nem na vossa, que aprendi desde criança, que uma vida de privação produz eterna calamidade. Porque nunca é pecado a laboriosa pobreza, mas, ao contrário, é restrição e coerção ao pecado. Por isso, não se dever temer que viver uma vida de pobreza traga calamidade eterna após esta breve vida; e nesta vida mesmo, a qual vivemos sobre a terra, nenhuma calamidade pode durar eternamente, uma vez que tal vida não pode ser eterna, nem mesmo longa, não importa a idade que alcancemos. Tenho lido nesta literatura que a vida que gozamos é breve, durante a qual tu acreditas que pode acontecer uma calamidade eterna. É dito em vossos livros que a morte é o fim de todos os males, mas não são todos que dizem isto. Esta é a opinião dos epicuristas e de outros que pensam que a alma é mortal. Outros, a quem Túlio chama de filósofos consulares, pois valoriza sua autoridade, pensam que a alma não se extingue no último dia de nossa vida, mas que emigra e que permanecem seus méritos, sejam bons ou maus, sejam para a beatitude, sejam para a miséria. Isto está de acordo com a nossa literatura sagrada, da qual desejo ser um professor. A morte é o fim dos males, mas para aqueles que desejam uma vida casta, piedosa, fiel e inocente; mas não para aqueles que ardem em flagrantes desejos de vaidade e frivolidade temporais e que pensam ser felizes nesta vida. A sua própria vontade perversa os convence de sua miséria, e depois da morte, receberão e sentirão misérias ainda maiores.[237]

---

[235] *Absit ut ista cuiquam inimicorum nostrorum vel per nos, vel per quemquam, quod ingerantur, instemus*.

[236] *Litteras meas potius intuere, quibus te rescribere piguit; illic enim satis expressi animum nostrum: sed, ut opinor, oblitus quid tibi rescripserim, omnino mihi alia longe diversa et dissimilia retulisti Quippe quasi recordatus quod in litteris meis posui. Hoc tuis inseruisti quod omnino non posui.*

[237] *Et ego quidem nec in nostris, ad quas me serius fateor animum applicuisse quam vellem, nec in vestris, quas ab ineunte aetate didici, litteris uspiam legisse recolo quod egestosa vita aeternam pariat calamitatem. Nam nec umquam peccatum est laboriosa paupertas, et est aliquanta restrictio et coercitio peccatorum. Ac per hoc non est metuendum ne cuiquam post hanc brevem vitam, hoc ad aeternam valeat animae calamitatem, quod pauper hic vixerit; et in hac ipsa quam in terris degimus, nullo modo ulla calamitas aeterna esse poterit, cum eadem vita aeterna esse non possit, quae nec saltem diuturna est, ad quamlibet aetatem senectutemque pervenerit. Hoc enim potius in illis litteris legi, quoniam vita ipsa qua fruimur brevis est, in qua tu arbitraris, et frequentatum in litteris iam mones, aeternam esse posse calamitatem: mortem autem malorum omnium esse finem, habent quidem vestrae litterae, sed nec ipsae omnes; Epicureorum est quippe ista sententia, et si qui alii mortalem*

Transcrevemos o longo parágrafo terceiro porque ele possui muitos elementos importantes para a nossa análise. Em primeiro lugar, Agostinho acentua aqui a diferença entre cristãos e pagãos, em oposição à tentativa de Nectário em aproximar as duas tradições. Ao se referir à literatura pagã citada por seu correspondente, ele fala de *vossa literatura* em oposição aos escritos cristãos que chama de *nossa literatura* ou nossa *sagrada literatura* (*Litteris sacris*). Assim fazendo, Agostinho procura demarcar com clareza a identidade cristã.

Em segundo lugar, apesar de fazer tal distinção, ele também se apropria da literatura pagã a fim de responder aos argumentos do seu interlocutor. Assim, ele afirma a sua familiaridade com a tradição literária pagã, pois a conhece desde tenra idade (*quas ab ineunte aetate didici*). Esta afirmação é uma forma de colocar-se em posição de autoridade para poder refutar Nectário, pondo em cena sua afirmação e a contradizendo: "Não me recordo ter lido em nenhum lugar [...] que uma vida de privação produz eterna calamidade". Mais adiante, ele faz outra citação da carta do seu adversário para novamente refutá-la: "É dito em vossos livros que a morte é o fim de todos os males, mas não são todos que dizem isto".

Aqui, ele procura demonstrar seus conhecimentos da filosofia pagã, citando outras referências sobre o tema da mortalidade/imortalidade da alma que não foram mencionadas por Nectário. Menciona os epicuristas e outros que acreditam na mortalidade da alma; mas menciona também os "filósofos consulares", [238] respeitados por Cícero, que entendem que a alma não morre e que seus méritos permanecem para a eternidade, o que concorda com os ensinamentos cristãos. O recurso à autoridade de Cícero, como vimos, é importante para ambos os participantes desta correspondência. Ao fazê-lo concordar com a teologia cristã, Agostinho recorre ao mesmo expediente de seu adversário (que o fez no tocante ao tema da penitência), não no intuito de estabelecer uma aproximação com os

---

animam putant. At illi quos Tullius quasi consulares philosophos appellat, quod eorum magnipendat auctoritatem, quoniam cum extremum diem fungimur, non exstingui animam, sed emigrare censent, et ut merita quoque eius asserunt seu bona, seu mala, vel, ad beatitudinem, vel ad miseriam permanere. Hoc congruit et Litteris sacris, quarum me cupio litteratorem. Malorum ergo finis est mors, sed in eis quorum casta, pia, fidelis, innocens vita, non in eis qui temporalium nugarum et vanitatum cupiditate flagrantes, et cum hic sibi felices videntur. Ipsa voluntatis pravitate miseri convincuntur, et post mortem graviores miserias non habere tantum, verum etiam sentire coguntur.

[238] Os tais *consulares philosophos* são, provavelmente, uma referência a Sócrates e Platão. Para uma discussão acerca da expressão, ver RUCH, 1959, p. 99-102 e GLUCKER, 1965, p. 229-234. A citação de Agostinho é uma referência à obra *Hortensius* (83,1-3).

argumentos do seu correspondente, mas para rechaçá-los e reafirmar com força maior o seu próprio ponto de vista.

Na sequência de sua argumentação, Agostinho repreende Nectário por não ter lido corretamente sua carta, pois nunca pretendeu reduzir à miséria os culpados, deixando-os sem os meios necessários para viver (104,4).[239] Para Agostinho, seu correspondente age com malícia (*invidiosius*) em seu pedido, sendo que, na verdade, veladamente lhe faz uma acusação (104,5).[240] No entendimento do bispo, o que se pretende é despojar os culpados daqueles bens que permitam que pratiquem o mal. Agostinho fala de despojá-los dos meios de *mal viver* (*male vivunt*):

> [...] Para não dizer outra coisa, estes são os meios que lhes permitiram fabricar simulacros de prata dos falsos deuses. Para manter, adorar e venerar com ritos sacrílegos esses simulacros, eles chegaram a incendiar a Igreja de Deus, a entregar ao despojo do mundo infeliz o sustento de alguns pobres piedosos, a derramar sangue. Por que tu, que promoves o bem de tua cidade, temes que isso seja cortado e queres que se nutra e robusteça a audácia com uma perniciosa impunidade?[241]

Usando novamente a estratégia da estigmatização, Agostinho associa o "mal viver" aos deuses chamados de "deuses falsos" e de "simulacros", e o seu culto é adjetivado de "sacrílego". Ele também faz uma relação direta entre o culto pagão e a violência contra a Igreja, relação que, obviamente, não é necessária, mas atende aos objetivos retóricos de Agostinho. Ao fazê-lo, o bispo usa o episódio de Calama para condenar o paganismo *per si* e então justificar a sua proibição e punição.

No sexto parágrafo, Agostinho defende que privar os calameses envolvidos no conflito com a perda de seus bens supérfluos (*superfluis facultatibus*) não é uma punição demasiada dura. Mencionando personagens romanos ilustres que viveram

---

[239] *Sed absit ut ego illa coercitione ad hanc aerumnam eos de quibus agimus, redigendos esse censuerim.*

[240] *Velut specie petendi quodammodo accusatione obliqua obiicere videaris.*

[241] [...] *ut nihil aliud dicam, certe unde falsorum deorum argentea fabrica vere simulacra, pro quibus vel servandis, vel adorandis, vel sacrilego ritu adhuc colendis, usque ad ecclesiae Dei prosiliatur incendium, et religiosissimorum pauperum sustentacula infelici vulgo diripienda praebeantur, sanguisque fundatur, tu qui tuae consulis civitati, quare metuis resecari, ne omnimodo impunitate perniciosa nutriatur et roboretur audacia?*

uma vida de frugalidade (Quinctius, Fabricius),[242] ele afirma que é uma fraqueza de sua época considerar excessiva tal punição aplicada com mansidão cristã.[243] Ao privar os ricos dos bens que poderiam levá-los a cometer os crimes mencionados anteriormente, não se está realmente castigando o pecado, afirma o bispo, mas protegendo-os de se tornarem passíveis de castigo.[244]

O argumento de Agostinho é de que o medo de perder os bens funciona como uma prevenção que teria o poder de evitar que crimes semelhantes fossem cometidos, exatamente como faz um pai ao punir um filho para que ele não brinque com serpentes (104,7).[245] A punição, mesmo que dolorosa, é aplicada para o bem da criança. Em Agostinho, o uso da linguagem paternal é parte do vocabulário que compõe a sua retórica disciplinar. De igual forma, a linguagem da medicina também é invocada aqui: "Quando os médicos veem que precisam cortar e cauterizar a gangrena, com frequência fecham misericordiosamente os ouvidos às muitas lágrimas." [246] Agostinho procura distinguir "castigo" (*puniendes*) de "correção" (*corrigendis*).[247] Ele vincula o primeiro à vingança (*ulciscor*, *vindicta*), que deve estar longe do coração do cristão.[248] A correção, entretanto, está relacionada ao amor, pois é aplicada visando o bem daquele que corrige, ainda que lhe provoque alguma dor[249].

Agostinho passa a tratar do argumento de Nectário segundo o qual os calameses eram penitentes que mereciam perdão. Para Agostinho, entretanto, "isto se aplica somente à penitência que se pratica na verdadeira religião, que cogita o futuro juízo

---

[242] Lucius Quinctius Cincinnatus (519 a.C. - 439 a.C.), cônsul e ditador romano, é mencionado por Lívio como um sendo um homem que prezava mais a virtude do que a riqueza (*História de Roma*, III,26); Gaius Fabricius Luscinus (285 a.C. - ?), outro cônsul romano, é elogiado por Valério Máximo em razão de sua vida e modos austeros (*Pobreza* 4.3).

[243] *Tantum nos consuetudo decoloris aetatis nimium marcidas animas mitius contrectare persuadet, ut mansuetudini christianae, quod illis censoribus iustum visum est, nimium videatur*.

[244] *Neque enim haec dicenda est vindicta peccati, sed tutela consilii; non est hoc irrogare supplicium, sed ab excipiendo supplicio communire*.

[245] *Quisque imprudentem cum aliquo sensu doloris privat, ne supervacuis sceleribus assuefactus poenas atrocissimas pendat, puero capillos vellit, ne serpentibus plaudat; atque ita, ubi molesta dilectio est, nullum membrum laeditur, unde autem deterret, salus et vita periclitatur*. A imagem é a mesma que ele utiliza na *Epistula* 153,17.

[246] *Medici cum vident secandam urendamque putredinem, saepe adversus multas lacrymas misericorditer obsurdescunt.*

[247] *Recte hoc diceres si de puniendis, non de corrigendis hominibus ageretur*.

[248] *Absit enim a corde christiano, ut libidine ulciscendi ad poenam cuiusque rapiatur [...] ne vindicta etiam lege debita pasci desideret.*

[249] *Et nonnulla molestia reddat coercendo meliorem, quem maxime diligit.*

de Deus".[250] Para ele, o arrependimento dos pagãos é apenas fingimento que dura apenas enquanto temem um determinado mal, todavia não visam a vida eterna (106,9). Agostinho reforça novamente aqui a distinção cristãos/pagãos, reafirmando a sua fé como *vera religione* e afirmando seu privilégio em receber não somente o perdão divino, mas também o perdão do poder secular (DODARO, 2013, p. 316). Para os demais, restava a correção e a esperança da conversão: "Enfim, se rogas a mim em favor destes, eu rogo a Deus por eles, para que os converta e purifique seus corações com a fé e os ensine a fazer uma verdadeira e saudável penitência" (106,9).[251] O objetivo final, portanto, é transformar o outro de modo a que ele se torne idêntico a si mesmo.

Um elemento interessante para a nossa análise aparece no parágrafo onze. Aqui, depois de discorrer sobre a impossibilidade de saber se Deus, em seus juízos, agirá com mais severidade ou com misericórdia para com os culpados e que se deve sempre recorrer à graça de Deus, cita um trecho de Virgílio. Nele há uma passagem atribuída ao oráculo de Cumas, que diz: "Sob tua condução, se quaisquer vestígios de nossos crimes permanecem, desaparecerão, e a terra ficará livre do eterno medo" (104,11).[252] Mais uma vez, Agostinho se apropria de um elemento da tradição pagã e interpreta-o em sentido cristão; neste caso, como uma referência à direção de Deus, que redime os pecados dos homens e os conduz à pátria celeste.[253]

Agostinho também procura refutar a tese estoica, proposta por Nectário, de que todos os pecados são iguais. "Se os delitos são iguais, porque são delitos, então os elefantes e os ratos são iguais, porque são animais; as moscas e as águias são iguais, porque voam" (104,14).[254] Sob a lei cristã (*christiano iure*), a indulgência não se consegue porque os pecados são iguais, mas porque se faz devidamente a

---

[250] *Sed illa quae in vera religione agitur, quae futurum iudicium Dei cogitat*.

[251] *Denique pro quibus abs te rogamur, nos pro illis Deum rogamus uti eos ad se convertat, ut fide mundans corda eorum, veracem ac salubrem agere poenitentiam doceat*.

[252] *Te duce, si qua manent sceleris vestigia nostri, Irrita perpetua solvent formidine terras*. (*Bucólicas*, IV, 13-14). De acordo com R. Brown (2005, p. 671), a Quarta Bucólica de Virgílio foi interpretada por muitos cristãos do período patrístico como sendo uma referência ao nascimento de Jesus, o que lhe deu a condição de registro profético, mesmo que pagão.

[253] *Hoc enim duce, solutis omnibus dimissisque peccatis, hac via ad coelestem patriam pervenitur.*

[254] *Aut si propterea sunt paria, quia utraque delicta sunt, mures et elephanti pares erunt, quia utraque sunt animalia; muscae et aquilae, quia utraque volatilia.*

penitência (104,15).[255] A diferença, segundo, Dodaro (2013, p. 332), é que para Agostinho a questão não é que todos os pecados sejam iguais, e sim que todos os homens são pecadores. Entretanto, para o bispo de Hipona, somente os cristãos estavam aptos para compreender isto e fazer verdadeira penitência.

Agostinho pondera que o pedido de misericórdia por parte de Nectário deveria tomar como referência a misericórdia dos cristãos e não a dos estoicos, uma vez que para estes últimos a misericórdia é considerada um vício (104,16).[256] Além disso, ao considerar que todos os pecados são iguais, os estoicos consideram que todos são culpados e, portanto, todos devem ser punidos (104,17).[257] Ora isso é o oposto do que pleiteia Nectário. Assim, a saída é somente a misericórdia cristã, que, no entanto, não perdoa sem corrigir. Usando o argumento de seu adversário contra ele mesmo, Agostinho encerra a carta desejando que Deus conceda que ele alcance o perdão e a felicidade verdadeira.[258]

A correspondência entre Nectário e Agostinho aponta para o acirramento das relações entre cristãos e pagãos no Norte da África. Tal acirramento, refletido nas recentes leis contra o paganismo, produziu ações violentas da parte dos pagãos seguidas de severos atos de punição e repressão por parte do poder imperial, sob a instigação do clero católico. Nectário, que se encontra no lado politicamente mais fraco dessa disputa, mobiliza seus recursos retóricos a fim de tentar obter o perdão para os seus concidadãos, ameaçados com a perda de seus bens. O que o motiva, segundo ele mesmo, é o "amor pátrio", dever maior de todo cidadão.

Agostinho, por sua vez, defende que mais importante é amar a "pátria celeste", em nome da qual ele defende a punição aos calameses. A disciplina é devida tanto por causa dos crimes cometidos (apedrejamento da igreja, assassinato, saques), quanto

---

[255] *Quae non quasi aeque peccantibus, ac si petulantius locuti sint; sed de scelere immanissimo atque impio recte poenitentibus christiano iure debetur*.

[256] *Convenienter itaque apud nos pro civibus tuis agis, ingerendo nobis misericordiam Christianorum, non duritiam Stoicorum: quae causae a te susceptae, non modo nihil suffragatur, verum etiam multum adversatur. Nam ipsam misericordiam, quam si non habeamus, nulla tua petitione, nullis illorum precibus flecti poterimus, in vitio Stoici ponunt, eamque a sapientis animo penitus expellunt, quem prorsus ferreum et inflexibilem volunt*. De acordo com Reale e Antiseri (1990, p. 265), "considerando que piedade, compaixão e misericórdia são paixões, o estoico deve extirpá-las de si".

[257] *Stoici autem tui omnes aequaliter nocentes esse concedunt, quibus placet omnia paria esse peccata; qui etiam duritiam suam qua misericordiam vituperant, huic sententiae sociantes, nullo modo censent omnibus pariter ignoscendum, sed omnes pariter esse puniendos.*

[258] *Deus misericors et verax et felicitate vera donare dignetur*.

pelo fato de serem eles pagãos, posto que, para Agostinho, o comportamente criminoso e as crenças pagãs se sobrepõem. Ademais, o exercício da *correptio* não se opõe à mansidão ou à misericórdia cristãs, antes as confirma, uma vez que é realizada para o bem daqueles que são corrigidos.

Quando consideramos as táticas e estratégias utilizadas nesta correspondência, é digno de nota que ambos recorrem a elementos do pensamento pagão e cristão, mas chegam a resultados opostos: enquanto Nectário se esforça em tentar mostrar a *convergência* das duas tradições, o bispo de Hipona acentua a *divergência* entre elas. Isso não significa que Agostinho deixe de reconhecer similaridade entre textos cristãos e pagãos. Pelo contrário, ele o faz na medida em que pecebe que tais similaridades funcionem para confirmar a visão cristã. Isso não contraria o tom polêmico das cartas, pois, como afirma Maingueneau (2008b, p.111), é da natureza da polêmica que se busque “um código que transcende os discursos antagônicos”, que seja reconhecido por todos e que funcione como uma referência para decidir entre o justo e o injusto.

Dessa forma, prossegue Maingueneau (2008b, p.111), cada um dos envolvidos na polêmica procura citar as fontes de autoridade reconhecidas por ambos, mas o faz de modo a “convocar os fragmentos que vão no sentido de quem escreve e deixar na sombra os que vão no sentido do seu Outro”. A polêmica literária, entretanto, não é vencida em virtude do melhor argumento de um ou de outro lado deste debate. Na verdade, a vitória de Agostinho e de seus correligionários aconteceu fora do debate, pois o endurecimento da legislação, pleiteado e alcançado pelos bispos africanos, colocava o paganismo numa posição ainda mais difícil; e a retórica de Nectário não seria capaz alterar este estado de coisas.

4. AGOSTINHO E OS DONATISTAS: CONFLITO E CONVIVÊNCIA

4.1. DONATISMO: HISTÓRIA E HISTORIOGRAFIA

A *Igreja donatista* ou *cisma donatista*[259] da África do Norte tem sua história ligada aos eventos da perseguição dos tempos do imperador Diocleciano.[260] Com o fim das perseguições, os cristãos passaram a discutir se os *traditores*, isto é, os cristãos que tinham entregado os livros e os utensílios sagrados para a destruição, deveriam ser plenamente readmitidos à comunhão da Igreja. Uma parte da igreja entendia que aqueles que fizessem a devida penitência poderiam ser recebidos de volta, enquanto outros exigiam que eles fossem rebatizados (FREND, 1951, p. 9-11; WILLIS, 1950, p. 3-4; FRANGIOTTI, 1995, p. 64; MARKUS, 1999, p. 284).[261]

O episódio que dá origem ao cisma acontece entre o final de 311 e início de 312. Em Cartago, com a morte do bispo Mensúrio, os líderes da igreja ordenam o diácono Ceciliano como seu sucessor; ele é ordenado pelo bispo Félix de Apthungi. Os atos não são reconhecidos pelos bispos da Numídia, ausentes no dia da ordenação e que consideravam que Félix e Ceciliano eram *traditores*. No ano seguinte, eles elegem o seu próprio bispo, Majorino. Cartago passa, então, a ter dois bispos, cada qual reivindicando sua legitimidade em oposição ao outro (WILLIS, 1950, p. 5; FREND, 2002, p. 427).[262]

Em 313, os partidários de Majorino procuram o reconhecimento do imperador Constantino, mas ele dá apoio ao episcopado de Ceciliano (LANGA, 1988, p. 12).[263]

---

[259] A palavra *cisma* (schisma, divisão) tem caráter pejorativo e era usada pelos católicos, especialmente por Agostinho, para designar uma dissidência na Igreja católica, considerada a única Igreja verdadeira (v. nota 68). Por isso, evitaremos usar esta palavra.

[260] As principais fontes para o estudo do donatismo são os escritos do bispo Optato de Milevi (c. 320-390) e de Agostinho de Hipona (tratados, cartas, sermões). Os textos dos autores donatistas podem ser parcialmente reconstituídos a partir destas fontes. Além destes, também devem ser consideradas atas de concílios, narrativas de mártires, panfletos, sermões. Sobre as fontes, ver TILLEY, 2009, p. 1-5; DEARN, 2004; OLIVEIRA, 2010.

[261] A posição rigorista é atribuída aos confessores e mártires da Abitínia, que, mesmo na prisão, condenaram os *traditores* e aqueles que recebessem os sacramentos de suas mãos (*Acta Saturnini,* XVIII).

[262] Os fatos são narrados por Optato (I,18-20) e Agostinho (*Psalmus contra partem donati*, 46-59; *Contra Epistulam Parmeniani*, I,3,5).

[263] Optato, I, 24-25.

Com a morte de Majorino, seus partidários elegem como novo bispo Donato de Casae Nigrae, cuja liderança fortalece o grupo que cresce em toda a África do Norte.[264] Ainda em 313, um sínodo em Roma, convocado a pedido do Imperador, decide em favor de Ceciliano (LANGA, 1988, p. 13).[265] Em 314, um novo sínodo, em Arles, reitera a posição do concílio anterior (FREND, 2002, p. 427).[266] Os donatistas fazem um novo apelo a Constantino, que confirma as decisões sinodais. Diante da recusa dos donatistas em aceitar tais decisões, a tensão entre os dois grupos aumenta, e o império intervém violentamente contra os donatistas (LANGA, 1988, p. 15; FRANGIOTTI, 1995, p. 68).[267]

Apesar das perseguições, o donatismo se expande por toda África. Constantino, diante do fracasso da repressão, decreta em 321 o fim das leis contra os donatistas (FREND, 1951, p. 159-162).[268] Até que haja uma nova intervenção do Império, católicos e donatistas disputam a hegemonia da região. Em alguns lugares, predominam os católicos; em outros, os donatistas (FRAZÃO, 1976, p. 126-128; FREND, 2002, p. 427).

A repressão aos donatistas foi retomada em 347, quando o imperador Constante emite um edito que visa forçar a unidade cristã na África, obrigando os donatistas a se converter ao catolicismo. A resistência dos donatistas teve como resposta a repressão imperial, na qual a violência dos emissários Paulo e Macário tornou-se proverbial (FREND, 1951, p. 176-187; LANGA, 1988, p. 18; TILLEY, 1997, p. 70; BROWN, 2005, p. 266).[269] São deste período as primeiras referências aos *circunceliões*[270] na história dos donatistas. Os católicos os acusavam de ser o braço

---

[264] Por causa de Donato o grupo passa a ser chamado de *donatista* pelos partidários de Ceciliano.
[265] Eusébio de Cesareia, *História Eclesiástica*, X, 5,18-20.
[266] *História Eclesiástica*, X, 5,18-21-24.
[267] Agostinho fala de *severissimam legem* promulgada por Constantino contra os donatistas (*Epistula* 93,14; 105,9). Segundo Frend (1951, p. 159), o texto dessa legislação não sobreviveu aos nossos dias.
[268] Optato, *Appendix* IX.
[269] Optato, III, 3-12.
[270] Os circunceliões eram grupos nômades que viviam do saque das propriedades e que se associaram aos donatistas em sua resistência contra Roma e contra os católicos. Camponeses de origem, os circunceliões falavam a língua local e, na opinião de Frend (2002, p. 295), formavam um verdadeiro movimento de protesto social. Tinham uma visão mais radical da fé e ansiavam morrer pelo martírio, chegando, de acordo com os seus acusadores, a praticar suicídio com esse fim (WILLIS, 1950, p. 11). Para outros olhares sobre o fenômeno, veja-se BUSTAMANTE, 2001; SILVA, 2013; SHAW, 2011, p. 230-274.

violento da Igreja donatista, saqueando as propriedades de pagãos e católicos e obrigando estes últimos ao rebatismo (WILLIS, 1950, p. 16).

A repressão oficial aos donatistas durou até 361, quando o imperador Juliano revogou a legislação de Constante, anistiando os exilados e devolvendo as igrejas conquistadas (FREND, 1951, p. 187-192; LANGA, 1988, p. 20).[271] Após o período de Juliano, a situação legal dos donatistas foi novamente agravada, especialmente depois de Teodósio, cuja legislação condenava todos os dissidentes do catolicismo (LANGA, 1988, p. 21).

Ao mesmo tempo em que enfrentavam dificuldades externas, os donatistas também passavam por mudanças e dificuldades internas. Após a morte de Donato (355), a Igreja donatista passa a ser liderada pelo bispo Parmeniano, considerado um dos seus mais importantes teólogos (FREND, 1951, p. 193-196). Depois de sua morte, em 391, o donatismo enfrenta uma divisão interna, opondo o bispo Primiano, considerado um homem rude e de tendências extremistas, a Maximiano, de posições mais moderadas. A divisão se consumou em 394, no concílio donatista de Bagai, e os maximianistas passaram a formar uma Igreja distinta. A fim de coibir os seus novos adversários, os donatistas recorreram ao imperador para tentar condenar os maximianistas (WILLIS, 1950, p. 31-35; FREND, 1951, p. 213-224).[272] É nesta época que Agostinho começa a sua disputa com a Igreja donatista.

Há muito pouco que diferencie a doutrina donatista da católica. Essa é a razão pela qual se hesitou, durante muito tempo, em considerá-la como uma heresia (EVANS, 1999, p. 424).[273] As duas igrejas eram semelhantes em termo de organização hierárquica e liturgia (HAMMAN, 1989, p 233).[274] As principais diferenças entre os

---

[271] Optato, II,16. O favor de Juliano para com os donatistas será um argumento recorrente de Agostinho (*Epistula* 93,12; 105, 9).

[272] A atitude de recorrer ao Imperador para punir seus adversários será sempre lembrada por Agostinho como um argumento contra os donatistas (BROWN, 2005, p. 283; cf. *Contra Cresconium*, III, 63, 69; *Contra Epistula Parmeniani* I, 11,17; *Contra Litteras Petiliani*, I, 18,20).

[273] A plena identificação do donatismo com heresia aconteceu somente depois de 405, em virtude da lei promulgada por Honório, conforme veremos a seguir. Em *Contra Cresconium*, escrito após a nova legislação, Agostinho defende que o donatismo é uma heresia porque é um "cisma inveterado" [*schisma inveteratum*] (II, 7, 9).

[274] Em um sermão, Agostinho observa que a liturgia e a confissão de fé das duas igrejas é a mesma: "Somos irmãos, invocamos a um só e mesmo Deus, cremos em um só Cristo, ouvimos o mesmo Evangelho, cantamos o mesmo salmo, respondemos com um só Amém, prorrompemos em uma só Aleluia, celebramos uma só Páscoa" [*Fratres sumus, unum Deum invocamus, in unum Christum*

dois grupos se encontravam na sua eclesiologia e na maneira como concebiam a relação com o Império.

A concepção donatista de Igreja é marcada por uma noção ritual de santidade que os leva a uma atitude de intransigência com tudo aquilo que consideram impuro. Por isso, os sacramentos ministrados por um sacerdote ou bispo considerado como *traditor* não podem ser validados, o que justificava a prática do rebatismo e a reordenação de clérigos oriundos do catolicismo. Consideravam-se a verdadeira Igreja *católica*, mas utilizavam esta palavra num sentido diferente de Agostinho. Enquanto este falava de catolicidade como sinônimo de "universalidade", indicando assim que a Igreja se encontra espalhada por todos os lugares do mundo, aqueles usavam o termo como sinônimo de "integralidade", pois acreditavam guardar integralmente a Lei de Deus (BROWN, 2005, p. 268-270).

Para a Igreja donatista, a cristianização do Império representava um desvio nos caminhos da fé cristã. O verdadeiro cristianismo era aquele anterior a Constantino, que resistia à perseguição e sofria o martírio. Os donatistas entendiam que os magistrados seculares eram hostis à Igreja (FREND, 2002, p. 429).

Uma das principais imagens que os donatistas procuravam apresentar a respeito de si mesmos era a de ser "a Igreja dos mártires" (TILLEY, 1997, p. 41). Na narrativa cristã em geral, o martírio é um importante elemento na construção da identidade dos crentes (MOSS, 2012, p. 25-26). Na África do Norte, em especial, os relatos de martírios parecem ter exercido um papel importante para a propaganda cristã e consequente crescimento da Igreja na região (SALISBURY, 2004, p. 1; IRVIN; SUNQUIST, 2004, p. 116-118; MOSS, 2013, p. 122ss). Com a divisão das igrejas, cada uma delas reivindica para si tais mártires e acusa a outra de falsidade. Para os donatistas, a católica é a "Igreja dos *traditores*", enquanto os católicos negam a legitimidade dos mártires donatistas porque seriam estes criminosos e cismáticos.[275]

---

credimus, unum Evangelium audimus, unum Psalmum cantamus, unum Amen respondemus, unum Aleluia resonamus, unum Pascha celebramus] (*Enarrationes in Psalmos*, 54,16).

[275] No entendimento de Agostinho, não pode existir mártires fora do que ele considera a verdadeira Igreja católica. Para ele, considerar como mártires os donatistas que morreram sob a perseguição imperial era tão descabido como tratar como mártires os pagãos que morreram pela mesma razão (*Contra Epistula Parmeniani*, I,9,15).

Uma questão disputada era a legitimidade do martírio voluntário (SALISBURY, 2004, p. 96-98). De acordo com Agostinho, os donatistas procuravam o martírio se entregando provocativamente à fúria dos pagãos, pulando de precipícios, jogando-se no fogo ou na água (*Contra Gaudêncio*, I, 28, 32). O concílio de Elvira (306) já havia negado a honra de mártir àqueles que voluntariamente se entregaram à morte[276]. Em 348, no contexto do conflito com o donatismo, um Concílio em Cartago também condenou o culto a mártires não reconhecidos pelo catolicismo, especialmente aqueles que haviam se jogado de precipícios (GADDIS, 2005, p. 39-40; 111-112). [277]

Entretanto, é preciso ser cuidadoso com essa imagem construída por Agostinho e pelos católicos a respeito do donatismo. Não é possível ter certeza que essa era realmente uma prática apoiada pela liderança donatista; a única certeza é a exploração retórica que o catolicismo faz dela.

A moderna historiografia sobre o donatismo foi tema de um artigo de E. Romero Pose (1982) que se tornou referência sobre o tema. Neste texto, ele faz um apanhado dos principais trabalhos sobre o donatismo escritos desde o final da década de vinte até o início dos anos oitenta do século passado. O marco inicial é a obra de Paul Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne* (1901-1923), especialmente os volumes de IV a VII desta obra. Conforme Pose (1982, p. 81), Monceaux não pretendia fazer uma história completa do donatismo, mas estabelecer seus limites, apontar suas principais etapas e estimular o seu estudo.

Do levantamento historiográfico feito por Pose, além da obra de Monceaux, destacamos alguns trabalhos. O primeiro é o artigo de Odette Vannier (1926), que procura demonstrar, a partir da obra de Optato de Milevi, que ao menos até 347 os circunceliões nada têm a ver com os donatistas. Ele defende que os primeiros tinham motivações sociais, enquanto os últimos eram motivados por razões religiosas. Ambos se uniram somente nos tempos da repressão de Paulo e Macário e a ideia de que estão necessariamente associados é fruto da ignorância ou do interesse dos seus adversários católicos (1926, p. 27-28).

---

[276] Cânon 60.
[277] *Concilia Africae*, p. 4.

Em 1950, G.G. Willis publica *Saint Augustine and the donatist controversy*. Apesar de sintética, a obra é importante porque além de fazer um apanhado sobre a história do donatismo e da atuação antidonatista do bispo católico de Hipona, também apresenta os principais temas da controvérsia. São eles: a doutrina da Igreja, as relações entre Igreja e Estado e a doutrina dos sacramentos conforme a ótica dos católicos e dos donatistas.

A obra de W.H.C Frend, *The donatist church* (1951), é ainda hoje uma referência obrigatória sobre o tema. Segundo o próprio Frend (1951, p. xvi), diferente dos seus predecessores, ele resolveu dar menos atenção aos aspectos literários e teológicos da controvérsia e preferiu observar o tipo de sociedade na qual o donatismo floresceu. Ele conclui que, enquanto os católicos prevaleciam nas regiões mais urbanizadas e romanizadas da África Proconsular, os donatistas eram principalmente um movimento agrário da região da Numídia (1951, p. 50). O que os diferenciava eram menos as questões teológicas e muito mais as questões referentes à natureza da Igreja e de suas relações com o mundo (1951, p. 315). Conforme observa Pose (1982, p. 87-88), Frend interpreta o donatismo como um movimento de caráter religioso, mas com forte tom de “nacionalismo” antirromano e de protesto social contra os poderosos.

Peter Brown escreve em 1961 um artigo no qual, depois de apreciar a obra de Frend, que coloca o donatismo em conexão direta com as tradições nativas que lhe eram anteriores e com os movimentos de protesto contra o poder romano, sugere que essa dimensão local e de protesto deve ser analisada também à luz de um contexto mais universal. As tensões presentes nas relações entre cristianismo e Império depois de Constantino não eram um problema apenas na África do Norte, mas em grande parte uma questão comum a toda a Igreja, produzindo reações também em outras regiões do Império. Além disso, ele alerta para o risco de cometer-se anacronismo ao falar-se de movimento nacionalista no contexto do Império Romano tardo antigo (1961, p. 91-93).

Em oposição a uma interpretação estritamente sociológica do donatismo, P. A. Fevrier, num artigo originalmente publicado em 1966, vai afirmar sua condição de movimento eminentemente religioso. Ele considera que, a partir das fontes

disponíveis, não é possível relacionar o donatismo à revolta social (1996, p. 702). Também questiona a ideia de que o donatismo é um fenômeno eminentemente rural (assim como fizera também P. Brown) a partir da observação de que determinadas regiões onde o donatismo prevalecia eram consideravelmente urbanizadas para os padrões do século IV (1996, p. 706-707). Tendo em vista a complexidade do donatismo, ele propõe uma análise mais matizada e interdisciplinar das evidências geográficas, arqueológicas e documentais (1996, p. 711).

Romero Pose também faz uma breve referência ao livro da brasileira Euza Rossi de Aguiar Frazão, *O donatismo e os circunceliões na obra de Santo Agostinho*, publicado em 1976. Ela aborda o donatismo a partir da obra de Agostinho. O livro é pioneiro sobre o assunto em língua portuguesa e defende a tese de que o donatismo era a expressão de um cristianismo berbere de resistência e descontentamento com a dominação romana (1976, p. 221).

Para além do artigo de Pose, julgamos oportuno destacar o trabalho de Maureen Tilley (1997). Seu trabalho procura, em contraste com obra de Frend, privilegiar o caráter religioso do donatismo. A autora também pretende procurar as fontes donatistas, e não somente depender dos textos de Optato e Agostinho, como faz a maior parte da historiografia até então. Ela procura analisar tais fontes (histórias de mártires, sermões, panfletos, registros de concílio) a partir de uma abordagem multidisciplinar (1997, p. 2-4). Além disso, ela se interessa especificamente pela maneira como o donatismo interpreta a Bíblia de modo a construir uma visão de mundo que, segundo a autora, não é monolítica, mas que se constrói e reconstrói de acordo com suas experiências ao longo do tempo (1997, p. 8).

Deste breve resumo historiográfico sobre o donatismo, tiramos algumas conclusões. Primeiro, não é possível tratar do donatismo sem levar em consideração as questões relativas ao ambiente político, social, cultural e econômico no qual se deu a formação desta Igreja e os seus embates com o catolicismo. Segundo, da mesma forma, não se pode desconsiderar ou minimizar a dimensão propriamente religiosa do conflito, uma vez que esta dimensão é fundamental para todos os atores nele envolvidos. De fato, é anacrônico tentar analisar e compreender fenômenos históricos desse período sem considerar que a religião desempenha naquele

momento um papel fundamental na vida das pessoas e das sociedades. Assim, não se pode, senão artificialmente, separá-la dos demais aspectos da realidade.

4.2. AGOSTINHO E OS DONATISTAS

O início do conflito de Agostinho com a Igreja donatista é concomitante com a sua ordenação como presbítero em Hipona. Nesta época, o donatismo estava no auge de sua prosperidade (FREND, 2002, p. 427). Contra eles, o hiponense procurou exercer um trabalho de natureza pastoral, no qual seus diversos escritos (tratados, sermões, cartas) visavam combater os donatistas por meio da argumentação e da exortação. Como bispo, ele também se uniu aos seus colegas católicos em muitos concílios nos quais eram tomadas decisões que visavam estabelecer a hegemonia do catolicismo na região. Tinham como objetivo, por fim, forçar a unidade da Igreja, obrigando os donatistas à conversão e chegando a apelar, para esta finalidade, à violência do poder secular.

Em oposição aos donatistas, Agostinho enfatizava a *unidade* e a *catolicidade* da Igreja. A Igreja de Cristo, conforme o entendimento agostiniano, não estava restrita à África, mas se estendia por todo o mundo. Ao contrário da Igreja católica, argumentava o hiponense, o donatismo se separara desta Igreja e consequentemente de Cristo e seu Corpo, caracterizando-se como um cisma.[278]

Por influência do neoplatonismo, Agostinho considerava que a unidade era símbolo da verdade e da perfeição.[279] Embora somente em Deus haja perfeita unidade,

---

[278] "Estende tua caridade ao mundo todo, se queres amar a Cristo, porque os membros de Cristo estão espalhados pelo mundo todo. Se amas só a uma parte do Corpo, estás cindido, e assim não te encontras no Corpo. Se não estás no Corpo, não mais estás sob o influxo da Cabeça" (*Comentário da primeira epístola de S. João*, 10,8). Agostinho fala também das "igrejas transmarinas" [*transmarinis ecclesiis*] para denotar as igrejas além da África com a qual o donatismo não tinha comunhão (*Epistula* 22,4; 44,5; 52,3).

[279] "A essência do ser é a unidade, na mesma medida que é ser; a obra da unidade é produzir conveniência e concórdia, pelas quais as coisas compostas tenham a medida do seu ser; enquanto as coisas simples são por si mesmo, pois elas são a unidade, as que não são imitam esta unidade pela concórdia de suas partes e a medida de sua união é a medida do seu ser" [*Nihil est autem esse, quam unum esse. Itaque in quantum quidque unitatem adipiscitur, in tantum est. Unitatis est enim operatio, convenientia et concordia, qua sunt in quantum sunt ea quae composita sunt, nam simplicia per se sunt, quia una sunt; quae autem non sunt simplicia, concordia partium imitantur unitatem et in tantum sunt in quantum assequuntur*] (*Dos Costumes dos Maniqueus*, II, 6,8).

todas as realidades, sejam materiais, sejam espirituais, devem busca-la, procurando, assim, assemelhar-se a Deus (GILSON, 2006, p. 401). Além do neoplatonismo, Agostinho também se apoiava no pensamento paulino, que ensinava que Cristo redimiu os homens para a unidade, que deve ser realizada de maneira visível na Igreja (CAMPENHAUSEN, 2005, p. 367).[280] Dessa maneira, ao se separar daquela que considerava ser a única Igreja, ele entendia que os donatistas estavam também se afastando da salvação.[281]

Igualmente, Agostinho contesta a doutrina donatista de que a Igreja, ainda neste mundo, deve ser absolutamente pura. Para ele, a Igreja é um corpo misto no qual convivem os bons e os maus, os justos e os injustos. Somente no final dos tempos, por ocasião do juízo final, é que Deus fará a separação de ambos, recompensando e punindo a cada um (MARKUS, 1997, p. 61).[282]

A defesa da unidade leva Agostinho a combater veementemente a prática donatista do rebatismo. Enquanto os donatistas não reconheciam o batismo realizado na Igreja católica, porque consideravam seus bispos e sacedotes *traditores* e impuros, Agostinho defendia que o batismo era irrepetível, pois o seu valor não depende das virtudes ou pecados do oficiante, mas da Graça de Deus. Dessa forma, o batismo e demais sacramentos são considerados dons de Deus, sendo eficientes por si mesmos (SEEBERG, 1967, p. 316-317). Sua validade não muda, mesmo que tenha sido ministrado por um herege ou um bêbado (*Epistula* 93,48). No entanto, embora reconheça a validade do batismo donatista, Agostinho nega-lhe o efeito, pois se encontra fora da Igreja católica e, portanto, desprovido da sua marca mais importante, a saber, o amor (*caritas*) (*Sermo ad Caesariensis ecclesiae*, 3). [283]

---

[280] 1 Coríntios 12,12; Efésios 2,16, 4.1-6.

[281] "Qualquer um que tenha se separado desta Igreja católica, ainda que creia viver virtuosamente, está separado da unidade de Cristo por este único crime; não alcançará a vida, pois a ira de Deus permanece sobre ele" [*Quisquis ergo ab hac catholica Ecclesia fuerit separatus, quantumlibet laudabiliter se vivere existimet, hoc solo scelere quod a Christi unitate disiunctus est, non habebit vitam; sed ira Dei manet super eum*] (*Epistula* 141,6).

[282] *Contra Litteras Petiliani*, III, 4,5; *Epistula* 76,2-3. A base desse pensamento de Agostinho se encontra nas parábolas bíblicas da eira (Mateus 3.12), do joio e do trigo (Mateus 13, 24-30) e da rede (Mateus 13,47-49).

[283] Agostinho contrariava, dessa maneira, não somente os donatistas, mas também Cipriano, que defendia o rebatismo dos hereges. Para o bispo de Hipona, Cipriano não distinguia o sacramento e o seu efeito (*Tratado sobre o Batismo* 6, 1,1).

A atuação antidonatista de Agostinho pode ser dividida em cinco períodos (WILLIS, 1950, p. 36-92; LANGA 1988, p. 88-105): o primeiro período, de 391 a 395, quando Agostinho ainda era sacerdote, a ênfase está no trabalho pastoral, que visa defender o seu rebanho do donatismo (WILLIS, 1950, p. 36).[284] No segundo período, de 396 a 400, quando Agostinho está no início do seu episcopado, destaca-se a busca por um acordo de unidade com os donatistas.[285] Segundo Willis (1950, p. 42), é nesse momento que aparecem as primeiras referências a possibilidade de apelar para o uso da força do poder secular a fim de obrigar os donatistas à unidade com o catolicismo.[286] É também nessa época que um concílio reunido em Cartago decide receber, no clero católico, os ministros donatistas convertidos ao catolicismo (LANGA, 1988, p. 91).

O terceiro período vai de 401 a 405.[287] Em 404, os bispos católicos decidiram apelar ao imperador para que se aplicassem contra os donatistas as leis contra os hereges e os forçassem à unidade. Agostinho foi voto vencido neste concílio, pois defendia que as penas fossem aplicadas somente aos donatistas acusados de perturbar a ordem pública (LANGA, 1988, p. 95).[288] O apelo do Concílio foi atendido por meio de um edito do imperador Honório, de 12 de fevereiro de 405, no qual se equipara "cisma" e "heresia", proíbe-se o rebatismo, e os donatistas são privados do direito de receber doações ou legados (WILLIS, 1950, p. 51; FREND, 1951, p. 263-265).[289]

O *quarto* período vai de 405 a 411.[290] Agostinho passa a defender claramente que os hereges devem ser convertidos, se necessário, pela força (WILLIS, 1950, p. 66; BROWN, 2005, p. 291-300).[291] Em junho de 410, Honório emite um edito de

---

[284] São deste período as obras: *Psalmus contra partem Donati* (393) e *Contra epistulam Donati haeretici liber* (393-394), esta última perdida (LANGA, 1988, p. 89).
[285] *Epistulas* 33,4-6; 34,4, entre outras. Deste período são as obras *Contra partem Donati libri II* (397, perdida); *Contra Epistulam Parmeniani libri III* (400); *Contra litteras Petiliani libri III* (400); *De baptismo contra donatistas libri VII* (400) e *Contra quod adtulit Centurius a Donatistis liber* (também perdida).
[286] Agostinho afirma que, nesta época, não se agradava desta ideia (*Retratações* II, 5).
[287] Desta época é a *Epistola ad Catholicos de secta donatistarum*, conhecida também como *De unitate Eclesiae* (401-402).
[288] *Epistula* 93,17.
[289] *Codex Theodosianus,* XVI, 5,37-38; 6,3-5.
[290] As obras desse período *são Contra Cresconium partis donati libri IV* (405-406); *Probationum et testemoniorum contra donatistas liber I* (405-406, perdido); *Contra donatistam nescio quem liber I* (406-407, perdido); *Admonitio donatistarum de maximianistis liber I* (407, perdida); *De unico baptismo contra Petilianum liber* I (410-411) e *De maximianistis contra donatistas liber I* (411, perdida).
[291] Epistula 93, 4-8

tolerância em favor dos donatistas[292], revogado em agosto do mesmo ano em função dos protestos do clero católico (FREND, 1951, p. 273; LANGA, 1988, p. 99).[293] O evento mais importante deste período foi o *collatio*[294] de Cartago (411), convocado pelo imperador Honório. O objetivo era resolver, de uma vez por todas, o conflito entre as duas igrejas africanas.

A reunião foi conduzida por Flávio Marcelino, um comandante militar católico, e contou com a presença de 286 bispos católicos e 284 bispos donatistas. Agostinho representava os católicos, enquanto os donatistas eram representados por Petiliano de Constantina e Emérito de Cartago. O resultado foi a condenação oficial do donatismo e a legitimação de medidas coercitivas contra todos aqueles que se recusassem a tornar-se católicos (FREND, 1951, p. 275-289; BROWN, 2005, p. 413-417; WILLIANS, 1999, p. 218-219).[295]

O período final começa em 411 e vai até o fim da vida Agostinho, em 430.[296] O empenho do bispo de Hipona será a justificação do uso da força, ao mesmo tempo em que enfrenta outros adversários além dos donatistas (LANGA, 1988, p. 109). Dois episódios envolvendo o donatismo se destacam neste período. O primeiro deles aconteceu em 418, em Cesareia de Mauritânia. Ali ele travou um debate com Emérito, bispo donatista de Cartago que havia sido deposto de sua sede episcopal e exilado, mas continuava atuando em Cesareia e região. Apesar de todo esforço retórico de Agostinho, Emérito não retrocedeu e permaneceu fiel ao donatismo (WILLIS, 1950, p. 81-82; FREND, 1951, p. 294-296).

O segundo episódio aconteceu em 420, quando o bispo donatista Gaudêncio de Thamugadi e sua congregação ameaçam cometer suicídio coletivo incendiando sua basílica como resposta à tentativa do agente imperial Dulcitius de convertê-los à força. Depois de uma troca de correspondência com Gaudêncio, Dulcitius apela para

---

[292] *Codex Theodosianus,* IX, 28.6.
[293] *Codex Theodosianus,* XVI, 5,51.
[294] Um *collatio* seria "uma 'colação' ou 'cotejo' das pretensões legais das duas partes à denominação de verdadeira Igreja católica". (BROWN, 2005, p. 413).
[295] Agostinho resume os acontecimentos do concílio em seu *Breviculus collationis cum donatistas.*
[296] Nesta época ele escreveu: Breviculus collationis cum donatistas *libri III* (411); *Post collationem contra donatistas liber I* (412); *Ad Emeritum donatistarum episcopum post collationem liber I* (416); *De correptione donatistarum liber I* (417); *Sermo ad Caesariensis ecclesiae plebem* (418); *Gesta cum Emerito donatista liber I* (418) e *Contra Gaudentium donatistarum episcopum libri II* (420).

Agostinho para que escreva ao bispo donatista a fim de demovê-lo de seu intento.[297] A obra *Contra Gaudentium* é o último e o mais duro livro escrito por Agostinho contra os donatistas (WILLIS, 1950, p. 82-83; FREND, 1951, p. 296; BROWN, 2005, p. 418; GONÇALVES, 2009, p. 100ss).

Do ponto de vista legal e político, o catolicismo venceu o donatismo. A seguir, selecionamos para análise algumas cartas de Agostinho que mostram como, ao longo do seu ministério, o trato com os donatistas foi mudando de um tom mais cordato, nas primeiras cartas, a um texto mais contundente, nas cartas do último período. É importante observar que, ao contrário da correspondência com os pagãos, não temos registros de cartas de donatistas para Agostinho. Silenciar em resposta ao bispo de Hipona parece ter sido uma tática comum dos líderes donatistas, como se queixa o próprio Agostinho (*Epistula* 43,1). Assim fazendo, eles demonstram não reconhecer a sua autoridade e também evitam se expor diante dos seus adversários, produzindo provas contra si mesmos (DOYLE, 2002, p. 91-98; EBBELER, 2012, p. 181).

Dessa forma, temos de procurar recuperar o discurso donatista no interior do discurso agostiniano. Faz-se necessário, todavia, o cuidado de buscar perceber as possíveis distorções que tal discurso sofreu por meio de recortes, ênfases ou interpretações tendenciosas.

4.2.1. Histórias de convivência e busca de diálogo

A *Epistula* 20 é interessante para a nossa análise por testemunhar a realidade da convivência entre fiéis católicos e donatistas, não obstante a oposição de suas lideranças. A carta foi escrita em 390 ou 391, endereçada a Antonino, identificado apenas como um leigo católico.[298] É uma epístola breve, dividida em apenas três parágrafos, e pressupõe uma carta anterior (perdida) escrita por Antonino para

[297] A *Epistula* 204 é a resposta de Agostinho a Dulcídio.
[298] TESKE, 2001, p. 53

Agostinho. Há também menção a um portador, amigo comum de ambos, que fará a entrega e a leitura da carta (20,1).[299]

Embora não seja endereçada a um donatista, a carta faz referência a uma situação familiar que envolve o donatismo e que interessa à nossa pesquisa. No segundo parágrafo da carta, Agostinho elogia Antonino por seu um bom católico: “Eu te congratulo e dou graças ao nosso Deus e Senhor por tua fé, esperança e caridade”.[300] Além de elogiá-lo, Agostinho também agradece a estima que Antonino lhe tem, e, diante do pedido para que se lembre dele em suas orações, Agostinho responde: “Te darei mais graças se não somente te encomendas às minhas orações, mas que também não te esqueças de orar por mim. É mais grata a Deus a oração feita por um irmão, pois assim se oferece um sacrifício de caridade” (20,2).[301] Trata-se, portanto, de alguém cuja piedade católica é reconhecida por Agostinho, a ponto de não somente orar por ele, mas também de pedir as suas orações em seu favor.

Esse católico tão piedoso e devoto, entretanto, era casado com uma donatista com a qual tinha um filho:

> Eu saúdo o teu pequeno e desejo que ele cresça nos preceitos saudáveis do Senhor. Desejo igualmente que toda tua casa adote a única fé e a devoção verdadeira, que é exclusivamente a católica. Se neste ponto estimas necessário recorrer a alguns dos meus escritos, não hesites em pedi-los, seguro de nossa comunhão no Senhor e apoiado nos direitos da caridade. Admoesto a tua religiosíssima prudência que infundas um razoável temor de Deus à tua esposa, vaso mais fraco, e a ilustres com leituras divinas e respeitosa conversação. Ninguém cuida do estado de sua alma e dirige sua atenção dócil a conhecer a vontade de Deus se não utiliza um bom mestre para demonstrar a diferença que separa qualquer cisma da única [Igreja] Católica (20,3).[302]

---

[299] A tradução da BAC menciona explicitamente Alípio, futuro bispo de Tagaste (394), sem maiores explicações. O texto latino (Migne e CSEL), entretanto, não faz menção de nomes, o que é respeitado na tradução de Teske.

[300] *Gratulor tibi, et gratias ago Deo et Domino nostro de spe et fide et caritate tua.*

[301] *Uberiores etiam, si non solum te commendes orationibus nostris, sed etiam non praetermittas orare pro nobis. Gratior est enim Deo pro fratre deprecatio, ubi sacrificium caritatis offertur*.

[302] *Parvulum tuum plurimum saluto, et secundum praecepta Domini salutaria opto grandescere. Domui quoque tuae unam fidem et devotionem veram, quae sola catholica est, provenire desidero et precor: in quam rem, si quam forte aliam nostram operam necessariam existimas, ne tibi vindicare dubites et communi domino fretus et iure caritatis. Illud sane admonuerim religiosissimam prudentiam tuam, ut timorem Dei non irrationabilem vel inseras infirmiori vasi tuo, vel nutrias, divina lectione gravique colloquio. Nemo enim fece sollicitus de statu animae suae, atque ob hoc sine pertinacia inquirendae voluntati Domini intentus est, qui bono demonstratore usus non dignoscat quid inter schisma quodlibet atque unam Catholicam intersit*.

A passagem nos deixa com algumas perguntas sem resposta, pois não sabemos se Antonino e sua esposa (cujo nome é omitido por Agostinho) eram originalmente donatistas e ele se converteu posteriormente ao catolicismo ou se eles eram originalmente católicos e ela se converteu posteriormente ao donatismo. Ou ainda, se ele era católico e ela donatista mesmo antes de se casarem. Qualquer que tenha sido a situação original deste casal, o fato é que seu casamento é reconhecido por Agostinho.[303]

Apesar de não questionar o matrimônio, o bispo de Hipona está nitidamente interessado em interferir na situação, incentivando Antonino a persuadir sua esposa a se tornar católica e, assim, garantir que toda sua casa (*domus*) seja católica, a única fé verdadeira (*unam fidem et devotionem veram*). Ele coloca seus textos (*nostram operam*) à disposição de Antonino e orienta a exortar sua esposa, infundindo nela "o temor de Deus" (*timorem Dei*) e procurando ensinar a ela a diferença entre a Igreja católica e o "cisma" (*schisma*). Suas considerações estão apoiadas na condição da mulher como "vaso mais fraco" (*infirmiori vasi*), uma imagem bíblica para a condição feminina, apresentada, dessa forma, como inferior ao homem.[304] O tom agostiniano é brando, mas a exortação é claramente um chamado para que Antonino procure instruir sua esposa no tocante ao que considera ser a verdade religiosa.[305]

O tema do casamento entre católicos e donatistas também aparece na *Epistula* 23, endereçada a Maximino, bispo donatista de Siniti.[306] Na saudação desta carta, Agostinho — que ainda era presbítero — trata seu destinatário como "senhor

---

[303] Hunter (2003, p. 84-85) defende a tese de que, ao tempo de Agostinho, na África do Norte, não havia um rito próprio para o casamento cristão e que a Igreja reconhecia os casamentos feitos de acordo com as leis e costumes romanos, desde que tivessem o consentimento prévio do bispo. No caso em questão, Agostinho não põe em dúvida a legitimidade do matrimônio.

[304] A imagem é retirada de I Pedro 3.7 (em grego, *asthenesterō skeuei*). A legislação romana dos séculos III a V tendia a endossar estas ideias tradicionais sobre tal suposta fraqueza feminina, como uma forma de justificar certas restrições impostas às mulheres tanto na vida privada quanto na vida pública (GRUBBS, 2002, p. 46).

[305] É provável que Agostinho faça essa exortação com base na tradição bíblica paulina, segundo à qual a instrução religiosa da esposa é dever do marido (1 Coríntios 14.35). Sobre a interpretação dessa passagem bíblica, ver FIORENZA, 1992, p. 268-272.

[306] Vila localizada nas proximidades de Hipona (*Cidade de Deus*, XXII, 8). De acordo com a *Epistula* 105,4, Maximino posteriormente se converteu ao catolicismo (WILLIS, 1950, p. 61; FREND, 1951, p. 265; EBBELER, 2012, p. 152-155). A versão da BAC considera que esta carta foi escrita em 392, enquanto Teske a situa entre 391 e 395.

diletíssimo e honorável irmão",[307] mas se antecipa imediatamente em explicar o uso que faz destas palavras. Ele o chama de "senhor" em atenção à caridade que foi ordenada pelo "único e verdadeiro Senhor";[308] trata-o de "diletíssimo", porque o ama e deseja para ele os mesmo bens que deseja para si;[309] de "honorável", não porque o reconheça como bispo, mas porque tal honra é devida a todo homem, criado a imagem e semelhança de Deus;[310] de "irmão", porque os católicos têm o preceito de chamar assim mesmo os que se recusam a sê-lo (23,1).[311] Com estas ressalvas, Agostinho afasta qualquer possibilidade de reconhecer a legitimidade da Igreja donatista e de seus bispos. Assim, ele mantém a etiqueta epistolar, mas resguarda sua posição diante de um adversário religioso (EBBELER, 2012, p. 71-72).

Embora escrita em tom amistoso (WILLIS, 1950, p. 38), a carta tem objetivos claramente polêmicos. Agostinho se queixa de ter ouvido que Maximino havia rebatizado um diácono católico, o que ele considera ser um "crime monstruoso" (23,2).[312] Ele passa então a pressionar seu interlocutor para que se posicione, confirmando ou negando tal notícia (23, 3). Em seguida, Agostinho começa a argumentar em favor da unicidade do batismo que, à semelhança da circuncisão dos judeus, não pode ser repetido (23,4).[313] O parágrafo quinto é de especial interesse, posto que abre uma janela para que observemos a realidade contra a qual Agostinho se opõe, a saber, o convívio familiar entre católicos e donatistas:

---

[307] *Domino dilectissimo et honorabili fratri*.

[308] *Cum ergo vel hoc ipso officio litterarum per caritatem tibi serviam, non absurde te dominum voco propter unum et verum Dominum nostrum qui nobis ista praecepit.*

[309] *Dilectissimo autem quod scripsi, novit Deus quod non solum te diligam, sed ita diligam ut meipsum; quandoquidem bene mihi sum conscius bona me tibi optare quae mihi.*

[310] *Honorabili vero quod addidi, non ad hoc addidi, ut honorarem episcopatum tuum; mihi enim episcopus non es, neque hoc cum contumelia dictum acceperis; sed ex animo quo in ore nostro debet esse: Est, est, Non non. Neque enim ignoras, aut quisquam hominum qui nos novit ignorat, neque te esse episcopum meum, neque me presbyterum tuum. Honorabilem igitur ex ea regula te libenter appello, qua novi te esse hominem, et novi hominem ad imaginem Dei et similitudinem factum, et in honore positum ipso ordine et iure naturae, si tamen intellegendo quae intellegenda sunt, servet honorem suum*.

[311] *Fratrem vero ut vocem, non te latet praeceptum nobis esse divinitus, ut etiam eis qui negant se fratres nostros esse, dicamus: Fratres nostri estis.*

[312] *Immanissimum scelus est.*

[313] *Quod si in carne circumcisi hominis non invenirem locum ubi circumcisionem repeterem, quia unum est illud membrum; multo minus invenitur locus in uno corde, ubi baptismus Christi repetatur*

> Não havemos de lamentar que marido e mulher, para jurar fidelidade na união de seus corpos, jurem por meio de Cristo e depois rasguem o corpo de Cristo com uma diversa comunhão? (23,5).[314]

Embora as relações conjugais entre membros de ambas as igrejas pareça ter sido bastante comum, Agostinho as considera um "grande escândalo, um grande triunfo do demônio, uma grande ruína das almas".[315]

Ao mesmo tempo em que revela a existências de tais relações no cotidiano, a carta também demonstra que o clima destas relações era permeado de tensões. Ele pede que Maximino responda sua carta e que, caso o faça, Agostinho se compromete em ler a sua resposta perante a Igreja, "não na presença do soldado, para que nenhum dos vossos pensem que eu quero fazer isso com mais tumulto que a causa da paz requer" (23,7).[316] A leitura de uma carta na qual possivelmente o bispo donatista confirmaria o rebatismo de um diácono católico era um tema suficiente explosivo, capaz de acirrar os ânimos da congregação de Agostinho; fazer isso na presença de um oficial militar poderia ter resultados ainda mais violentos.

De qualquer maneira, a estratégia do bispo católico deixava seu oponente numa situação delicada: se respondesse a carta, poderia se incriminar e deixaria Agostinho no controle da narrativa, pois não estaria presente para a leitura pública de sua carta (EBBELER, 2012, p. 73-74). Maximino, ao que parece, preferiu o silêncio.

A *Epistula* 33, endereçada a Proculeiano, bispo donatista de Hipona, também nos chama a atenção por testemunhar sobre o convívio cotidiano entre donatistas e católicos. A carta foi composta no início do episcopado de Agostinho, por volta de 396. Logo no início, após chamar Proculeiano de "senhor honorável e dilectíssimo",[317] ele passa a explicar em que sentido usa essas palavras e, à semelhança do que fez na *Epistula* 23, deixa claro que a honra dada ao seu interlocutor não é uma legitimação de sua posição religiosa, pois não honra o "erro

---

[314] *Nonne ingemiscimus quod vir et uxor, ut fideliter coniungant corpora sua, iurant sibi plerumque per Christum, et ipsius corpus Christi diversa communione dilaniant?*

[315] *Hoc tantum scandalum, tantus diaboli triumphus, tanta pernicies animarum.*

[316] *Neque id agam cum miles praesens es, ne quis vestrum arbitretur tumultuosius me agere voluisse, quam ratio pacis desiderat*. Ao que tudo indica, havia um contigente do exército romano estacionado em Hipona naqueles dias (EBBELER, 2012, p. 74).

[317] *Domino honorabili et dilectissimo*.

do cisma", do qual "deseja curar todos os homens" (33,1).[318] Agostinho não considera a possibilidade de reconhecer o donatismo, e o seu conceito de diálogo é, como vimos, atrelado a propósitos conversionistas.[319] Aqui, ele fala de "curar" (*sanari*) os donatistas, e o seu diálogo com eles visa tentar convencê-los a se unir ao catolicismo.

Apesar dessa limitação do conceito de diálogo, Agostinho trata o bispo concorrente de maneira bastante amistosa, e o seu tom é irênico. Ele faz menção a um encontro que Evódio[320] teve com Proculeiano no qual o bispo donatista acena com a possibilidade de um debate com Agostinho "na presença de alguns homens bons" (33,2).[321] Agostinho se mostra animado com a oferta do bispo adversário e se apressa em tentar justificar a atitude de Evódio, que, segundo ele ouviu dizer, respondeu de modo ofensivo para com Proculeiano.[322]

Agostinho pede que o perdoe por sua verve de polemista, motivada por suas convicções, e sua juventude (33,3).[323] Em seguida, cuida de propor a Proculeiano algumas providências para que ambos possam debater; fosse pessoalmente, na presença de testemunhas escolhidas pelo donatista e com o devido registro escrito do que for dito, fosse por meio de cartas, que seriam lidas nas respectivas igrejas. Agostinho estaria disposto a fazer conforme a vontade de seu correspondente: "Em suma, como tu quiseres, como tu ordenares, como for de tua preferência, de boa vontade aceitarei".[324]

O cenário, portanto, parece ser de mútuo interesse. A possibilidade de diálogo e entendimento parece real para Agostinho e, ao julgarmos pelas notícias por ele recebidas, também para Proculeiano. E o que move Agostinho a tentar encontrar uma solução para as duas igrejas? O bispo católico menciona duas situações do cotidiano que o incomodam. A primeira diz respeito à realidade das famílias cristãs:

---

[318] *Non enim errorem schismatis, unde omnes homines, quantum ad me attinet, cupio sanari, dignum honore aliquo existimo.*
[319] Ver acima, p. 92.
[320] Evódio, amigo de Agostinho e futuro bispo de Uzala (*Confissões*, IX, 8, 17).
[321] *Velle te bonis viris sedentibus conferre nobiscum*.
[322] *Audivi quidem de memorato fratre te fuisse conquestum, quod nescio quid tibi contumeliose responderit.*
[323] *[...] aetati hominis et necessitati causae te oporteret ignoscere.*
[324] *Prorsus sicut volueris, sicut iusseris, sicut tibi placuerit, libenter amplector*.

> Vede quão miserável e horrorosa situação desonra as casas e famílias cristãs. Mulher e marido consentem quanto ao seu leito e dissentem quanto ao altar de Cristo. Fazem os juramentos por ele, para terem paz entre si, mas não podem ter paz nele. Filhos e pais têm uma casa em comum, mas não têm uma casa de Deus em comum. Os filhos desejam suceder os pais na posse da herança, mas disputam com eles a herança de Cristo. Servos e senhores se dividem quando se trata do Senhor comum, que tomou a forma de servo para libertar a todos por meio de sua servidão. (*Epistula* 33,5).[325]

Novamente, as relações familiares entre católicos e donatistas incomodam Agostinho. Ele demonstra estar profundamente perturbado com essa realidade. Entretanto, é o caso de perguntarmos se a situação não pode ser olhada por outro ângulo, o das pessoas envolvidas nestas relações domésticas: elas conseguiram encontrar caminhos de convivência apesar das diferenças religiosas. Tal tolerância parecia algo inaceitável para Agostinho, contudo provavelmente não era assim para aqueles que se sentiam unidos por fortes laços afetivos e de parentesco.

A segunda situação dizia respeito ao exercício da *audientia episcopalis*. Agostinho se queixa da maneira como os fiéis donatistas e católicos agem em relação aos bispos de ambas as igrejas, reconhecendo-os mútua e indistintamente, a fim de que resolvam suas demandas seculares:

> Honram-nos os vossos, os honram os nossos. Por nossa coroa nos conjuram os vossos; pela vossa os conjuram os nossos [...]. Os homens desejam trazer a nossa presença os pleitos seculares quando precisam de nós para resolvê-los; então, nos chamam santos e servos de Deus, para que realizemos os negócios de seu interesse terreno. Realizemos, por fim, o negócio da nossa salvação e da deles; não se trata de ouro, nem de prata, de campos ou de gado, coisas todas pelas quais cada dia nos saúdam com a cabeça inclinada, para que resolvamos suas contendas humanas; se trata da nossa mesma Cabeça neste torpe e daninho pleito que há entre nós. Por mais que baixem a cabeça os que nos saúdam para que os levemos a um acordo neste mundo, não chegaram à humildade da nossa Cabeça, que se abaixou do céu até a cruz; e, entretanto, não entramos em acordo em relação a esta Cabeça. (*Epistula* 33,5).[326]

---

[325] *Vides quanta et quam miserabili foeditate christianae domus familiaeque turpatae sint. Mariti et uxores de suo lecto sibi consentiunt, et de Christi altari dissentiunt. Per illum sibi iurant, ut inter se pacem habeant, et in illo habere non possunt. Filii cum parentibus unam domum habent suam, et domum Dei non habent unam. Succedere in eorum haereditatem cupiunt, cum quibus de Christi haereditate rixantur. Servi et domini communem Dominum dividunt, qui formam servi accepit, ut omnes serviendo liberaret.*

[326] *Honorant nos vestri, honorant vos nostri. Per coronam nostram nos adiurant vestri, per coronam vestram vos adiurant nostri [...]. Et homines quidem causas suas seculares apud nos finire cupientes,*

O trecho mostra como os fieis de ambas as igrejas agiam diante dos bispos quando estavam em jogo seus interesses seculares. Usavam expressões de lisonja (“nos chamam santos e servos de Deus”) e gestos que demonstravam respeito e submissão (“cada dia nos saúdam com a cabeça inclinada”). O que desgostava Agostinho era que, no seu entendimento, essa mesma reverência e interesse não se manifestavam quando o assunto eram as questões relacionadas à salvação da alma e da unidade da Igreja.

Mais uma vez, podemos tentar compreender estas atitudes do ponto de vista dos fieis criticados pelo bispo de Hipona. Para eles, tais atitudes funcionavam como táticas por meio das quais eles fazem uso de palavras e gestos estereotipados e através dos quais procuravam agradar os bispos e ter, assim, sua causa julgada favoravelmente. Como constata Agostinho, suas prioridades são diferentes das do clero: isso não significa que eram indiferentes às questões da fé, mas que não davam o mesmo peso às diferenças entre as igrejas que, como vimos, eram pouco significativas.

A carta termina com um apelo de Agostinho para que Proculeiano leve a termo o debate, “insistindo conosco em oração e tudo discutindo pacificamente” (33,6).[327] A carta encerra com o mesmo tom irênico do seu início e demonstra que Agostinho estava esperançoso em encontrar uma solução de unidade para ambas as igrejas. Entretanto, os elementos conflituosos presentes na relação entre donatistas e católicos dificultavam a concretização de tal empreendimento, como veremos ao analisar, no próximo tópico, as *Epistulas* 34 e 35.

Antes, vamos ainda investigar outra carta na qual também se revela o esforço de diálogo entre Agostinho e os donatistas. Trata-se da *Epistula* 44, endereçada aos

---

quo modo eis necessarii fuerimus, sic nos sanctos et Dei servos appellant, ut negotia terrae suae peragant; aliquando agamus et nos negotium salutis nostrae et salutis ipsorum, non de auro, non de argento, non de fundis et pecoribus, pro quibus rebus quotidie submisso capite salutamur, ut dissensiones hominum terminemus, sed de ipso capite nostro tam turpis inter nos et perniciosa dissensio est. Quantumlibet capita submittant qui nos salutant, ut eos concordes m terra faciamus, de coelo usque ad crucem submissum est caput nostrum, in quo concordes non sumus.

[327] *[...] et velis aliquando rem discuti instando nobiscum orationibus, et omnia pacifice conferendo.*

donatistas Eleusio, Glório e Félix entre 396 e 397.[328] A estes mesmos destinatários ele havia endereçado uma carta anterior (*Epistula* 43) em data muito aproximada, apelando em favor da unidade das duas igrejas. Na *Epistula* 44, ele escreve novamente a eles a fim de descrever o seu encontro com o bispo donatista Fortúnio de Tubursicum, cidade próxima à Tagaste. A carta registra não somente as falas de Agostinho no debate, mas também as declarações de Fortúnio, significativas por mostrar como os donatistas respondiam às acusações católicas. Ademais, ela permite conhecer as acusações que faziam a estes.

No parágrafo primeiro, Agostinho explica as circunstâncias do debate. Viajando para Cirta,[329] ele passa por Tubursicum e se propõe a encontrar o bispo Fortúnio, um homem idoso, motivo pelo qual o bispo católico resolve visitá-lo, pois "sua idade exigia que eu tivesse para com ele essa deferência, em lugar de obrigá-lo a visitar-me".[330] Fortúnio mostrou-se solícito para com Agostinho e seus companheiros.[331] A visita despertou a população local, e uma "não pequena multidão" se acercou da casa.[332] Na avaliação de Agostinho, excetuando-se uns poucos aptos para discutir a causa da unidade, a multidão ruidosa que estava ali mais para "contemplar o espetáculo de nossa disputa, ao estilo do teatro, do que para instruir-se por devoção na salvação cristã" (44,1).[333]

A conversa naquele dia durou várias horas. Agostinho propôs que o debate fosse registrado, mas, segundo ele, Fortúnio e os seus resistiram de início, mas terminaram por concordar em seguida (44,2). A conversa segue com cortesia, porém o tom polêmico não é deixado de lado. Agostinho pergunta a respeito da legitimidade da Igreja donatista, uma vez que ela não estava espalhada pelo mundo, mas se

---

[328] Segundo Frend (1951, p. 249), não são clérigos, mas leigos donatistas. Não há nada nas cartas que indique o contrário.

[329] Cirta era a capital da Numídia. Agostinho se dirigia para lá a fim de participar da ordenação do bispo local (*Epistula* 44,13).

[330] *Venimus itaque ad eum; quia aetati eius id a nobis deferendum videbatur, potius quam exigendum ut ipse ad nos veniret prior*.

[331] Segundo Brown (2005, p. 284), Alípio estava entre eles.

[332] *Non parva praeterea turba confluxit.* A situação era potencialmente tensa, capaz de produzir algum distúrbio, o que preocupava Agostinho (EBBELER, 2012, p. 172-173).

[333] *Vero magis ad spectaculum quasi altercationis nostrae prope theatrica consuetudine, quam ad instructionem salutis christiana devotione convenerant*.

limitava a uma pequena parte da África.[334] Ele levanta ali o argumento da *catolicidade* da Igreja contra os donatistas.

A resposta de Fortúnio aponta para o fato de que essa é uma identidade em disputa, pois ele também afirmou que sua igreja estava em comunhão com a Igreja universal.[335] Para contestá-lo, Agostinho pergunta se ele poderia enviar "cartas de comunhão" às igrejas fora da África, evidenciando, assim, sua unidade com elas (44, 3).[336] Entretanto, segundo Agostinho, tratava-se de falsidade da parte de Fortúnio e, depois de trocarem acusações, a questão foi deixada de lado (44,4).[337]

Passaram então a debater a questão da perseguição católica aos donatistas. Aqui temos o registro de um dos mais importantes e recorrentes argumentos dos donatistas contra os católicos. Esse argumento, para além de sua legitimidade, era parte integrante da construção da identidade donatista como "igreja dos mártires". De acordo com o bispo de Hipona, Fortúnio exagera ao falar da perseguição suportada pelos seus e usar isso para tentar mostrar que são verdadeiramente cristãos.[338] O bispo donatista recorre às Escrituras, citando as palavras de Jesus: "Bem-aventurados os que sofrem perseguição por causa da justiça, porque deles é o reino dos céus" (44,4).[339]

A memória donatista, como vimos, está marcada pelos "tempos de Macário" (*Macariana tempora*), uma referência ao Edito de Unidade de 347 e à violência dos emissários imperiais Paulo e Macário. Invocar a perseguição dos tempos de Macário é também a justificativa usada por Fortúnio para responder aos questionamentos sobre os motivos do rompimento com as "igrejas transmarinas". Nas palavras do

---

[334] *Deinde quaerere coepimus quaenam illa esset Ecclesia, ubi vivere sic oporteret; utrum illa quae, sicut sancta tanto ante Scriptura praedixerat, se terrarum orbe diffunderet, an illa quam pars exigua vel Afrorum vel Africae contineret.*

[335] *Hic primo asserere conatus est, ubique terrarum esse communionem suam.*

[336] Agostinho fala das *epistolas communicatorias*, também chamadas de *formatas* (epistolas communicatorias*, quas formatas dicimus*). Tais cartas eram dadas pelos bispos como atestado de que o portador estava em comunhão com a doutrina ortodoxa. Era uma espécie de carta de recomendação (EBBELER, 2012, p. 167, n. 52). Elas são mencionadas, por exemplo, no Concílio de Elvira (306): *Placuit ubique et maxime in eo loco, in quo prima cathedra constituta est episcopatus, ut interrogentur hi qui communicatorias litteras tradunt an omnia recte habeant suo testinionio comprobata* (Cânon 58).

[337] *Sed quia res aperte falsa erat, permixtis verbis cito inde discessum est.*

[338] *Ventum inde est ad exaggerationem persecutionis, quam saepe suam partem pertulisse dicebat; hinc volens ostendere suos esse christianos, quia persecutionem paterentur.*

[339] *Beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam, quoniam ipsorum est regnum coelorum* (Mateus 5.10).

bispo donatista, registradas por Agostinho, “as igrejas de ultramar foram inocentes até o dia em que consentiram que se derramasse sangue dos que sofreram a perseguição macariana” (44,5).[340]

Responder ao argumento da perseguição exigia de Agostinho um significativo esforço retórico. Apesar de afirmar que seu adversário exagera em relação à violência sofrida, o hiponense não nega os acontecimentos, antes procura legitimar a perseguição a partir do fato de que ela, tendo ocorrido depois que os donatistas tinham rompido com a Igreja católica, podia ser considerada justa:

> Aqui queria eu que se discutisse o que estava na consciência de todos, a saber: Se os tempos macarianos os surpreenderam dentro da igreja ou já separados pelo cisma; os que queriam saber se tinham sofrido perseguição por causa da justiça, deviam antes averiguar se estavam separados com razão da unidade do mundo. Se eles tiveram feito isto sem razão, é evidente que sofreram perseguição pela injustiça em vez de justiça; portanto, não poderiam ser contados no número dos bem-aventurados, de quem se disse: “bem-aventurados os que sofrem perseguição por causa da justiça” (44,4).[341]

Para Agostinho, portanto, sofrer a perseguição *per si* não é indicativo de justiça, o que implica que alguém pode ser justamente perseguido. O critério, para ele, é a comunhão com a Igreja católica, uma causa que ele considera maior e mais justa que qualquer pudor que pudesse ter em relação ao uso da violência. Ao usar este argumento, ele procura manter ilesa a imagem dos católicos, que teriam sidos justos ao empreender a perseguição.

A carta também registra que os donatistas, assim como os católicos, recorriam à documentos conciliares como forma de legitimar a sua posição. Fortúnio apresenta a Agostinho textos que comprovariam que os bispos do Concílio de Sérdica (342)[342]

---

[340] *Respondit, tamdiu transmarinarum partium Ecclesias mansisse innocentes, donec consensissent in eorum sanguinem, quos Macarianam persecutionem pertulisse dicebat.*

[341] *In qua quaestione discuti cupiebam, quod quidem omnibus clarum erat, utrum eos in unitate Ecclesiae constitutos, an schismate iam divisos Macariana tempora invenerint; ut qui videre vellent utrum propter iustitiam persecutionem passi fuerint, id potius attenderent, utrum se recte a totius orbis unitate praeciderint. Quod si iniuste fecisse invenirentur, manifestum esset eos propter iniustitiam potius quam propter iustitiam passos persecutionem; et ideo numero beatorum adiungi non posse, de quibus dictum est: Beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam.*

[342] O concílio foi convocado para resolver questões que dividiam orientais e ocidentais referentes à controvérsia ariana. Entretanto, as diferenças entre os orientais simpatizantes do arianismo e os ocidentais de convicções nicenas se agravaram ainda mais e os dois grupos presentes ao concílio se excomungaram mutuamente (ALBERIGO, 1995, p. 51).

enviaram cartas “aos bispos africanos que eram da comunhão de Donato”.[343] Se verdadeiros, estes documentos confirmariam que os donatistas estavam em comunhão com a Igreja universal e que o rompimento teria acontecido somente após as perseguições de 347.

Para desqualificar a hipótese, Agostinho questiona a identidade do “Donato” que aparece no documento: sendo um nome comum, não haveria como provar que se tratava do mesmo bispo que estava na origem do donatismo.[344] Além disso, examinando o conteúdo das cartas que condenavam bispos nicenos (inclusive Atanásio de Alexandria e Júlio de Roma), o bispo de Hipona concluiu que eram textos arianos (44,6).[345]

Ao que parece, Fortúnio não quis insistir na defesa das cartas de Sárdica, uma vez que nenhum donatista gostaria de ser identificado com o arianismo.[346] Assim, ele retoma o tema da perseguição e pergunta a Agostinho se ele considera justo o perseguidor ou aquele que sofre a perseguição (44,7).[347]

Novamente, a resposta de Agostinho é tentar demonstrar que nem sempre a perseguição é injusta. Depois que Fortúnio e os seus levantam a história dos crimes que foram cometidos pelos católicos contra os donatistas, Agostinho responde que era necessário, em primeiro lugar, verificar a veracidade destes casos. Entretanto, ainda que tenham sido verdadeiros, a conclusão do bispo de Hipona é que, afinal “pode suceder que aquele que rebatiza o homem inteiro seja mais criminoso do que

---

[343] *Ad episcopos Afros, qui erant communionis Donati, dedisse litteras*.

[344] *Itaque flagitare coepimus ut diceretur, utrum ipse esset Donatus de cuius parte isti cognominantur: fieri enim potuisse, ut alicui Donato alterius haeresis episcopo scripserint, cum maxime in illis nominibus nec Africae mentio facta fuerit.*

[345] *Tunc accepto ipso volumine, eiusdem concilii statuta considerans, legi Athanasium episcopum Alexandrinum catholicum, cuius maxime adversus Arianos acerrimarum disputationum conflictus eminuit, et Iulium Ecclesiae Romanae episcopum, nihilominus catholicum, illo concilio Sardicensi fuisse improbatos. Unde apud nos constitit Arianorum fuisse concilium, quibus isti episcopi catholici vehementissime resistebant.*

[346] Os textos de Sárdica serão mencionados novamente na correspondência entre Agostinho e o donatista Crescônio. Ali ele repetirá as mesmas afirmações sobre as origens arianas destas cartas (*Contra Cresconium* III, 34,38; 67,77; IV, 44,52). Agostinho, contudo, reconhecia que os donatistas não eram arianos e que confessavam a doutrina da Trindade de forma basicamente idêntica aos católicos (*Epistula* 185,1).

[347] *Quaerens a me quem iustum putarem, eum qui persequeretur, an cum qui persecutionem pateretur.*

aquele que tira somente a vida do corpo" (44,8).[348] Em conexão com sua defesa radical da unidade da Igreja, Agostinho reafirma a sua convicção de que o batismo não pode ser jamais repetido, apresentando o rebatismo como algo pior que o assassinato.

A réplica de Fortúnio, registrada por Agostinho, defende uma posição bem diferente. Para ele "ainda que alguém seja uma má pessoa, não deveria ser assassinada por cristãos e justos" (44,9).[349] Ao comentar esta afirmação com os destinatários de sua carta (Eleusio, Glório e Félix), Agostinho lembra os supostos crimes dos donatistas contra os católicos e até mesmo contra outros donatistas,[350] mas parece que não o fez pessoalmente, em réplica a Fortúnio. Sua contestação ao bispo consistiu em lembrar que o profeta Elias, a quem o bispo donatista reconhecia como justo, matou muitos falsos profetas.[351]

Agostinho afirma que Fortúnio reconhecia que "naquele tempo isso era lícito aos justos, pois o faziam no espírito profético e com a autoridade de Deus, que sem dúvida conhece para quem é um benefício o ser morto".[352] Apesar de concordar aqui com Agostinho, ele desafia o hiponense a mostrar um exemplo similar no Novo Testamento: "me exigia que o indicasse algum justo que, no tempo do Novo Testamento, houvesse matado a outro, ainda que este fosse criminoso e ímpio" (44,9).[353]

A resposta de Agostinho só poderia ser negativa: "no Novo Testamento não podia acontecer que um justo matasse a ninguém". Entretanto, ele foge da questão de Fortúnio e, por meio de um *retorsio*, usa a referência ao Novo Testamento para atacar os donatistas: "Mas podia provar-se, com o mesmo exemplo do Senhor, que

---

[348] *Revera enim fieri potest, ut sceleratior sit rebaptizator totius hominis, quam solius corporis interemptor*.
[349] *Ait enim etiam malum non debuisse occidi a christianis et iustis*.
[350] Ele declara que os clérigos donatistas "reúnem turbas de homens furiosos e cometem violentos massacres e destruição, não somente contra católicos, mas também contra os seus" (*cum tam multas violentissimas caedes et strages plerique ipsorum et episcopi et presbiteri et quilibet clerici congregatis turbis hominum furiosissimorum, non catholicis tantum*). A referência é, sem dúvida, aos circunceliões.
[351] Referência a 1 Reis 18,40, que narra o assassinato dos profetas de Baal.
[352] *Hic revera vidit quod videndum erat, talia eum licuisse iustis. Haec enim prophetico spiritu auctoritate Dei faciebant, qui procul dubio novit cui etiam prosit occidi*.
[353] *Exigebat ergo ut docerem iam novi Testamenti temporibus, quis iustorum aliquem occiderit, etiam sceleratum et impium.*

os inocentes deveriam tolerar os delinquentes",[354] numa referência à convicção rigorista do donatismo, que defendia não comungar com os que consideravam *traditores*. Agostinho lembra que Jesus tolerou o traidor (*traditor*) Judas, recebendo dele o ósculo da paz e dando a ele comunhão do seu corpo e sangue na refeição pascal (44,10).[355]

O desvio obtém o efeito desejado, pois Fortúnio deixa de insistir na sua questão para responder a Agostinho. Seu argumento é de que os discípulos de Jesus não se contaminaram ao comungar com o criminoso porque eles ainda não tinham o batismo de Cristo, mas somente o batismo de João.[356] Agostinho replica que os díscípulos foram batizados com o batismo de Jesus, pois entre outras razões, não poderiam ter recebido a Eucarista sem terem sido devidamente batizados.[357] Dessa forma, segundo a narrativa de Agostinho, Fortúnio deu-se por vencido nesta questão (44,10).[358]

Como se vê, o campo de disputa aqui é a Bíblia e sua interpretação. O texto bíblico é fonte de autoridade para os dois grupos. Conforme observa Tilley (1997, p. 171), os donatistas liam as Escrituras tomando para si as situações de opressão e perseguição mencionadas nos textos e vendo o seu mundo refletido no mundo da Bíblia. Por isso, buscam na Bíblia as evidências que confirmem suas crenças e valores. Partindo de uma posição diferente dos donatistas, Agostinho também lê as Escrituras em busca de justificativas para a posição católica, minimizando ou omitindo referências que possam ser consideradas problemáticas.

A última questão tratada entre os dois bispos parte de outra pergunta levantada por Fortúnio. Ele gostaria de saber se Agostinho daria ou não o seu consentimento no

---

[354] *De Novo enim Testamento ostendi quidem non posse, quod iustus quisquam interfecerit aliquem; sed tamen illud probari posse ipso exemplo Domini, sceleratos ab innocentibus fuisse toleratos.*

[355] *Traditorem enim suum, qui iam pretium eius acceperat, usque ad ultimum pacis osculum inter innocentes secum esse perpessus est: quibus non tacuit esse inter illos tanti sceleris hominem; et tamen primum Sacramentum corporis et sanguinis sui, nondum illo excluso, communiter omnibus dedit*. Cf. Mateus 26,20-28,48-50.

[356] *Ante passionem Domini communionem illam cum scelerato non obfuisse Apostolis, quia nondum habebant baptismum Christi, sed baptismum Ioannis*.

[357] *Deinde quomodo poterant Eucharistiam accipere nondum baptizati?*

[358] *Cum ergo ista quaesiturus essem, etiam ipse vidit de baptismo discipulorum Domini non sibi fuisse quaerendum.*

caso de uma nova perseguição aos donatistas.[359] Em lugar de responder à questão formulada por Fortúnio, Agostinho replica afirmando que, se tal perseguição houvesse, ela seria empreendida pelos donatistas, e que estes não foram capazes de evitar o cisma e manter a unidade da Igreja por causa de sua intolerância (44,11).[360] Acusando-os de intolerantes, Agostinho evita discutir a intolerância da perseguição católica.

Ao final do encontro, Agostinho convidou o bispo donatista a prosseguir o debate numa outra ocasião. Ele termina o relato afirmando que Fortúnio concordou e prometeu reunir outros bispos donatistas para debater com os católicos (44,12). Agostinho apela aos seus correspondentes para que lembrem Fortúnio de sua promessa. Neste apelo, Agostinho elogia o bispo donatista: “Em minha opinião, dificilmente encontrareis entre os vossos bispos alguém com tal disposição de ânimo e vontade quanto vi neste ancião” (44,13).[361] Ele propõe que a reunião aconteça num lugar sossegado e neutro:

> [...] façamos que estejam ali os códigos canônicos e quaisquer documentos de uma e outra parte que possam nos servir. Deixaremos todas as outras coisas de lado, sem que nada nos perturbe, e nos entregaremos ao assunto todos os dias que pudermos; cada um suplicará a Deus na casa de seu hóspede e Ele nos ajudará, pois tão grata lhe é a paz cristã. Assim, levaremos até o fim a investigação de um assunto tão importante e com tão bom ânimo (44,14).[362]

Esta passagem final da carta surpreende pelo caráter irênico. Agostinho parece demonstrar real interesse no diálogo e acredita ter encontrado em Fortúnio um interlocutor à altura. Ele demonstra confiança que, através do debate exaustivo, será possível chegar a um entendimento. Entretanto, não há indícios de que esse

---

[359] *Nobisque dicebat videre se velle quales nos essemus in illa persecutione praebituros, utrum consensuri essemus tali saevitiae, an nullum commodaturi consensum*.

[360] *Quam pacem atque tolerantiam illos non tenuisse dicebamus, qui schisma fecerunt, ut nunc inter suos, qui mitiores eorum sunt, graviora tolerent, ne scindatur quod scissum est; cum leviora nollent pro ipsa unitate tolerare*.

[361] *Quantum enim arbitror, difficillime potestis invenire in episcopis vestris tam utilem animum et voluntatem, quam in isto sene perspeximus.*

[362] *[...] faciamus Codices canonicos praesto esse. Et si qua proferri potuerint ex utraque parte documenta: ut postpositis caeteris, nulla, si Domino placuerit, interpellante molestia, quotquot diebus potuerimus ad hoc vacantes, et unusquisque nostrum apud suum hospitem Dominum deprecantes, adiuvante ipso cui pax christiana gratissima est, rem tantam et bono animo coeptam ad inquisitionis terminum perducamus*.

encontro tenha acontecido, e os conflitos entre católicos e donatistas tenderam ao acirramento com o passar do tempo.

4.2.2. Tensões e conflitos

A tentativa de diálogo com Proculeiano, proposta na *Epistula* 33, não obteve sucesso. É o que se pode depreender das *Epistulas* 34 e 35, que tratam de problemas surgidos entre os dois bispos de Hipona. As cartas foram endereçadas a Eusébio, um oficial romano[363] a quem Agostinho recorreu para que interferisse na sua disputa com o seu concorrente. As epístolas foram escritas entre 396 e 397.

A *Epistula 34* inicia um tanto abruptamente: logo depois do cabeçalho tradicional,[364] Agostinho passa imediatamente a levantar a sua queixa. Ele declara o seu amor à paz cristã e a sua indignação contra aqueles que insistem na dissensão, contudo afirma que não pretende forçar ninguém à fé católica, mas manifestar a verdade para que se deixem persuadir por ela (34,1).[365]

A carta denuncia o episódio envolvendo um jovem católico que foi repreendido por seu bispo por ter usado de violência contra a própria mãe viúva. Ele se converte ao donatismo, não é repreendido por suas faltas e, para a indignação de Agostinho, é rebatizado e apresentado como um novo homem aos olhos de sua comunidade (*Epistula* 34,2).[366] Para Agostinho, o rapaz que feriu a mãe e abandonou a Igreja católica é culpado de tentar um duplo matricídio (contra a sua mãe carnal e contra a sua mãe espiritual, a Igreja) e imagina em sua boca as seguintes palavras:

---

[363] *Virum et clarissima dignitate praeditum* (*Epistula* 34,5), cf. MARTINDALE, 1980, p. 429. Quanto à sua religião, Teske o identifica com um leigo católico, enquanto a edição da BAC o denomina "Eusébio, donatista", provavelmente por sua postura pouco favorável diante das reivindicações de Agostinho. Não é possível confirmar uma ou outra afirmação.

[364] *Domino eximio meritoque suscipiendo atque honorabili fratri Eusebio*, *Augustinus*.

[365] *Scit Deus, cui manifesta sunt arcana cordis humani, quantum pacem diligo christianam, tantum me moveri sacrilegis eorum factis, qui in eius dissensione indigne atque impie perseveranti eumque motum animi mei esse pacificum, neque me id agere ut ad communionem catholicam quisquam cogatur invitus, sed ut omnibus errantibus aperta veritas declaretur, et per nostrum ministerium, Deo iuvante, manifestata se amplectendam atque sectandam satis ipsa persuadeat*.

[366] *Minatur ei, transit ad partem Donati, rebaptizatur furens, et in maternum sanguinem fremens albis vestibus candidatur. Constituitur intra cancellos eminens atque conspicuus, et omnium gementium oculis matricidii meditator tanquam renovatus opponitur*. Agostinho descreve aqui o rito batismal, no qual o candidato é vestido com roupas brancas e colocado num lugar destacado aos olhos de toda a igreja.

> Que farei à Igreja, que proíbe que eu maltrate à minha mãe? Eis o que farei: Vou feri-la com todas as injúrias possíveis. Farei em mim algo que possa doer em seus membros. Irei a esses que expulsarão de mim a graça na qual nasci e destruirão a vida que recebi no seu útero. Afligirei as minhas duas mães com cruéis tormentos (34,3).[367]

Diante dos acontecimentos, Agostinho procura se apresentar como um bispo que cumpre com os seus deveres episcopais. Somente Deus poderia livrar aquela viúva do furor de seu filho, mas ele não pode ficar calado em virtude da ordem divina que, "por meio do seu apóstolo, intimou ao bispo que refute o que não convém" (34,4).[368] A fim de cumprir com o que acreditava ser o seu dever, Agostinho mandara registrar os fatos em ata pública; e, ao que parece, o bispo Proculeiano negava ter autorizado seu presbítero a proceder com o rebatismo do jovem. O pedido do bispo católico é que Eusébio procure investigar os fatos (34,5).

Ao longo da carta, Agostinho constrói um contraste entre as suas atitudes. Enquanto procura apresentar-se como um bispo pacífico, responsável e modesto (34,5), retrata Proculeiano como irresponsável, por tentar negar os fatos e sua participação neles, e covarde porque se furtava a enfrentar Agostinho num debate aberto por medo de sua eloquência (34,6).

A recusa de Eusébio em intervir provoca uma segunda correspondência de Agostinho (*Epistola 35*), na qual reitera seu pedido e procura fortalecer sua argumentação trazendo fatos novos para o debate. Ele começa se defendendo da afirmação de Eusébio de que teria tentado impor-lhe a tarefa de julgar entre dois bispos.[369] Agostinho está mais uma vez preocupado com o seu *ethos*: ele não é um

---

[367] *Quid faciam Ecclesiae quae me prohibet caedere matrem meam? inveni quid faciam: iniuriis quibus potest etiam ipsa feriatur; fiat in me aliquid unde membra eius doleant. Vadam mihi ad eos qui noverunt exsufflare gratiam in qua ibi natus sum, destruere formam quam in utero eius accepi. Ambas matres meas saevis cruciatibus torqueam.* Atribuir palavras a uma pessoa corresponde à figura retórica conhecida como *sermocinatio* (BERISTÁIN, 1995, p. 145; PERELMAN; OLBRECHTS-TYECA, 2005, p. 200).

[368] *Ut cum ipse mihi imperet per Apostolum suum, et dicat ab episcopo refelli oportere docentes quae non oportet*. Agostinho aqui faz referência ao texto bíblico de Tito 1,9.

[369] *Non ego recusanti voluntati tuae iudicium, sicut dicis, inter episcopos subeundum molestus exhortator aut deprecator imposui*. Não sabemos como essa afirmação de Eusébio chegou a Agostinho, se por carta ou por mensagem verbal.

"exortador incômodo" (*molestus exhortator*), mas apenas alguém que pede que Eusébio questione Proculeiano, pois este se recusa a receber suas cartas (35,1).[370]

Para reforçar sua argumentação, Agostinho conta outra história que demonstraria o descaso dos donatistas com a disciplina. É a história do diácono Primo, que foi expulso do clero católico de Hipona por seu mau comportamento para com as monjas de um convento. Ele e duas monjas se converteram ao donatismo, foram rebatizados e se juntaram aos circunceliões:

> Agora estão com bandos dos circunceliões, com essas manadas vagabundas de mulheres que não querem ter maridos para não se submeter à disciplina. Agora se divertem orgulhosamente em regozijos báquicos e detestável embriaguez celebrando que lhes hajam autorizado essa licenciosa e perversa conduta, proibida pela Católica. E talvez Proculeiano o ignore (35,2).[371]

A *ironia* de Agostinho é evidente aqui: além de descrever de maneira vívida e estigmatizante o suposto comportamento dos envolvidos no episódio, Agostinho também sugere que Proculeiano poderia desconhecer os fatos, assim como alegava desconhecer os fatos sobre o jovem que espancou a mãe. Obviamente, Agostinho não acredita nisto, e o que ele faz aqui é representar Proculeiano como um bispo negligente e conivente com a indisciplina dos seus.

Para colocar-se em contraste com Proculeiano, ele reafirma seu compromisso com a disciplina eclesiástica. Afirma, ainda, que reconhece inclusive aquela que tenha sido aplicada entre os donatistas, ao contrário dos donatistas, que estimulam a indisciplina e o rebatismo (35,3).[372] Para dar exemplo de sua coerência, Agostinho conta a história de uma jovem catecúmena católica que se passou para a Igreja

---

[370] Como no caso de Maximino, o silêncio de Proculeiano é tático, pois existe pouca vantagem em responder a Agostinho, produzindo provas contra si e enfrentado um adversário bem versado em retórica.

[371] *Et nunc cum gregibus Circumcellionum inter vagabundos greges feminarum, quae propterea maritos habere noluerunt ne habeant disciplinam, in detestabilis vinolentiae bacchationibus superbus exsultat, gaudens latissimam sibi apertam esse licentiam malae conversationis, unde in Catholica prohibebatur. Et hoc fortasse Proculeianus ignorat*.

[372] *Etenim ego, si Domino placet, istum modum servo, ut quisquis apud eos propter disciplinam degradatus ad Catholicam transire voluerit, in humiliatione poenitentiae recipiatur, quo et ipsi eum forsitan cogerent, si apud eos manere voluisset. Ab eis vero considera, quaeso te, quam exsecrabiliter fiat, ut quos male viventes ecclesiastica disciplina corripimus, persuadeatur eius ut ad lavacrum alterum veniant, atque ut id accipere mereantur, Paganos se esse respondeant; quae vox ne procederet de ore christiano, tantus sanguis martyrum fusus est: deinde quasi renovati et quasi sanctificati, disciplinae quam ferre non potuerunt, deteriores facti, sub specie novae gratiae, sacrilegio novi furoris insultent*.

donatista e ali se tornou monja, contrariando a vontade de seus pais. Ele informa que só aceitaria recebê-la de volta se ela voltasse espontaneamente. O pai usou de violência para conseguir o consentimento, mas Agostinho o proibiu com rigor (35,4).[373]

As estratégias discursivas de Agostinho revelam o esforço do bispo católico para convencer o seu interlocutor da justiça de suas ações e apresentar o seu adversário de maneira depreciativa. Ao mesmo tempo, esse esforço mostra, ao menos, duas outras coisas. Primeiramente que a posição do bispo católico, embora seja o representante da igreja oficialmente reconhecida pelo Império, está longe de ser uma posição garantida, especialmente neste início de episcopado. Considerando o alcance e a influência da Igreja donatista, autoridades locais como Eusébio poderiam preferir evitar se envolver diretamente nos conflitos entre ambas as igrejas. Politicamente, essa poderia ser uma atitude mais apropriada numa situação de potencial conflito (FREND, 1951, p. 267; FIGUINHA, 2006, p. 46). Agostinho, portanto, precisa constantemente tentar demarcar sua posição e por isso ele escreve cartas; e o faz insistentemente.

Na correspondência com Eusébio, embora mencione pejorativamente o donatismo como cisma e denuncie o rebatismo, sua argumentação se concentra menos nos aspectos doutrinários. Seu foco está nas questões que diziam respeito ao que poderíamos considerar como pertencentes à ordem e à moralidade pública: a ameaça de matricídio; a imoralidade e a violência dos circunceliões; o respeito à hierarquia familiar. Dessa maneira, ele tenta convencer Eusébio da legitimidade de seu apelo e da necessidade da intervenção do oficial, a fim de que Proculeiano "reprima a insanidade de seus clérigos" (35,5).[374]

O segundo aspecto que observamos diz respeito à questão do trânsito religioso entre católicos e donatistas. Como fica evidente nas cartas que acabamos de analisar, a mudança de uma igreja para a outra era motivo de conflito entre os dois

---

[373] *Nam cum ecclesiae quidam colonus filiam suam, quae apud nos fuerat catechumena, et ad illos seducta est invitis parentibus, ut ubi baptizata etiam sanctimonialis formam susciperet, ad communionem catholicam paterna vellet severitate revocare, et ego feminam corruptae mentis nisi volentem, et libero arbitrio meliora diligentem suscipi noluissem; ille rusticus etiam plagis instare coepit, ut sibi filia consentiret; quod statim omnimodo fieri prohibui*.

[374] *Coerceat insaniam clericorum suorum*.

grupos religiosos, todavia também sinaliza para a proximidade entre ambos. Afinal, como já foi dito, havia pouca diferença litúrgica ou doutrinária entre eles. Os personagens envolvidos nas histórias narradas por Agostinho mudavam de Igreja por motivos diversos, e devemos ser cuidadosos com a forma como o bispo católico os apresenta. Para ele, as razões são sempre negativas, mas não podemos saber o que realmente as motivava.

Teria o rapaz que agrediu a mãe se passado para o donatismo para afrontar a sua antiga igreja, ou tentava encontrar uma forma mais rigorosa de redenção? O diácono e as monjas que se passaram à Igreja donatista teriam sido tratados de forma justa por sua antiga comunidade de fé? A jovem que, segundo Agostinho, teria sido enganada pelos donatistas, não poderia estar motivada por uma genuína decisão de fé? Não temos como responder a estas perguntas, porém elas nos servem para mostrar possibilidades que a verve agostiniana descartou propositalmente, pois elas não se encaixavam na construção da sua narrativa. Eusébio, entretanto, estava possivelmente consciente disso e, para a frustação do bispo católico, manteve-se distante o quanto pôde destas disputas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho buscou analisar a correspondência de Agostinho de Hipona com os pagãos e os donatistas, pretendendo revelar as estratégias e táticas utilizadas por cada uma das partes envolvidas nas disputas religiosas que permeavam a África do Norte entre meados do século IV e princípio do século V. Visamos apontar os elementos de tolerância e de intolerância, de conflito e de coexistência, presentes na realidade cotidiana dos protagonistas deste embate. Procuramos demonstrar a hipótese de que, nestas cartas, revelam-se não somente as estratégias agostinianas, mas também as táticas dos seus antagonistas. As primeiras visavam confirmar e justificar a posição predominante do cristianismo católico diante de outras crenças, enquanto as últimas revelam o esforço dos grupos dissidentes em buscar condições de sobrevivência e coexistência diante de um quadro de crescente intolerância, que se manifestava numa legislação cada vez mais desfavorável para com os eram de fora da religião oficial.

A opção por investigar as cartas agostinianas, em detrimento dos seus tratados teológicos mais conhecidos, tem a ver especialmente com a natureza do gênero epistolar. Como foi possível demonstrar, as cartas foram produzidas como respostas a situações concretas, próximas do cotidiano de Agostinho e de seus correspondentes. Certamente, livros e tratados também são escritos a partir de contextos que podem ser determinados e também expressam as circunstâncias específicas de sua produção. Contudo, o gênero epistolar investe diretamente nestas circunstâncias, permitindo verificar como os atores agem e reagem às situações de conflito e como eles discutem, negociam, acusam e se defendem. Também torna possível vislumbrar, um pouco mais de perto, a maneira como se davam as relações cotidianas entre as pessoas que faziam parte dos diversos grupos religiosos. Casamentos, negócios, brigas familiares, conflitos religiosos locais, vêm à tona através das cartas. Obviamente, Agostinho era bastante cuidadoso na maneira como narra tais situações, filtrando sua narrativa a partir do seu ponto de vista. Ainda assim, ao analisar suas cartas e as de seus correspondentes, pudemos acessar um pouco do seu tempo e do seu mundo.

E o que encontramos ali? Em primeiro lugar, é um mundo de *conflitos*, onde a disputa pela afirmação da identidade de cada grupo, feita a partir do referencial da religião, era um elemento determinante. Assim, como vimos nos exemplos apresentados neste trabalho, a ascensão do cristianismo como religião dominante no Império Romano não foi um processo pacífico. Além da intolerância presente no discurso das lideranças cristãs, medidas legais foram tomadas pelos imperadores para favorecer a nova religião e bispos como Agostinho se empenharam para que as autoridades locais aplicassem efetivamente tal legislação. Além disso, o bispo de Hipona procurou justificar tais medidas, apresentando-as não como atos de intolerância ou violência, mas como atitudes de amor e cuidado com a salvação das almas, o bem supremo em nome do qual tudo se justifica.

No entendimento de Agostinho, não fazia sentido tolerar as práticas religiosas pagãs, pois eram falsas, imorais e demoníacas. Não combatê-las é que seria um grande erro, um atentado contra a justiça e a paz temporais da cidade terrestre, bem como contra a justiça e a paz eternas da cidade celeste. A fim de se evitar o severo juízo de Deus, era melhor enfrentar a disciplina oriunda da “mansidão cristã”, que atua também pela instrumentalidade do poder coercitivo do Império cristão.

O mesmo poderia ser dito a respeito do donatismo. Para Agostinho, este grupo de cristãos cismáticos carrega uma ambiguidade que não pode ser tolerada. Por um lado, professam a mesma fé da Igreja católica, distinguindo-se assim dos pagãos e dos hereges, porque adoram o mesmo único Deus verdadeiro, celebram a mesma liturgia e possuem os mesmos sacramentos. Por outro lado, estão separados da grei católica em virtude de sua postura obstinada e de sua falta de amor (*caritas*), que os leva a recusar a paz e retornar ao catolicismo, além de praticar o sacrilégio de rebatizar os católicos que se unem ao seu grupo. Em sua correspondência, Agostinho procura convencê-los a retornar ao catolicismo e justifica as medidas legais e coercitivas tomadas contra eles não como perseguição, mas como ações justas, pois atentaram contra a unidade da Igreja. Também se esforça junto às autoridades locais para que se empenhem em repreendê-los.

Os adversários de Agostinho respondiam ao conflito de modos diversos. Do lado pagão, vimos o exemplo de Máximo de Madaura que desdenhava do culto aos

santos e lançava sobre os mártires cristãos o mesmo tipo de acusação que Agostinho levantava contra os mártires donatistas, a saber, que eles eram punidos por causa dos seus crimes e não porque possuíssem alguma virtude especial. Munido de boa formação retórica, ele a utilizava para defender suas crenças e tradições e acusar o cristianismo com argumentos semelhantes aos que eram usados por outros pagãos desde os primeiros embates com o cristianismo.

Também no campo das práticas os pagãos manifestaram o seu não conformismo contra a pretensão de hegemonia por parte da Igreja cristã. E o fizeram violentamente, como demonstram os acontecimentos em Sufes e em Calama. Neste último caso, a violência foi precedida de uma ação simbólica - a procissão pagã diante da Igreja – que afirmava ostensivamente a identidade daquele agrupamento religioso.

Quando as punições contra os calameses começaram a ficar mais severas e eles precisaram apelar por clemência, escolheram Nectário para se corresponder com Agostinho. A tática de Nectário consistia em evitar o conflito e mobilizar seus conhecimentos retóricos na tentativa de aproximar o pensamento cristão e pagão (a semelhança do que fez Máximo de Madaura), procurando criar espaços de diálogo através dos quais pudesse convencer Agostinho a evitar os castigos contra os seus compatriotas. Tal postura se dá no contexto do enfraquecimento do paganismo frente ao cristianismo, privilegiado pela legislação imperial.

Do lado donatista, a resposta ao conflito aparece na forma de uma forte afirmação identitária. A recepção de conversos oriundos da Igreja católica através da prática do rebatismo é a forma mais evidente desta declaração de identidade, tomada por Agostinho como uma afronta a Deus e à sua Igreja. A recusa de alguns clérigos donatistas em responder às cartas agostinianas, bem como de participar de debates com o bispo de Hipona, podem ser entendidas de duas maneiras: como atitudes de defesa – evitando produzir provas contra si ou se expondo ao julgamento público diante de um adversário treinando na arte da oratória; ou como, mais uma vez, gestos de afirmação de identidade, pois não reconheciam a legitimidade do episcopado católico e não se sentiam obrigados a dar a eles explicações sobre suas atitudes e práticas. Aqueles que aceitavam conversar com Agostinho (como

Fortúnio), ainda que debatessem em tom mais cordato, não deixavam de retomar as acusações de *traditores* e de perseguidores contra os católicos.

Mas o mundo de Agostinho e seus correspondentes é também um mundo de *coexistência*. Na correspondência entre Agostinho e os pagãos essa coexistência se manifesta nas apropriações e reapropriações de temas, textos e valores que são compartilhados entre os dois grupos. A diferença é que, enquanto os pagãos reconhecem com clareza esses intercâmbios, apontando equivalências e continuidades, Agostinho tenta acentuar as diferenças, pois vê nessas tentativas de aproximação uma ameaça à identidade cristã. Entretanto, isso não o impede de fazer uso de elementos da cultura pagã, como evidencia sua formação retórica, seu uso da literatura ciceroniana e do pensamento neoplatônico.

A coexistência é ainda mais evidente entre católicos e donatistas. Como já assinalado, as diferenças teológicas entre as duas igrejas eram mínimas. A liturgia comum era outro elemento importante a aproximar as duas comunidades. No cotidiano, a distância parecia ser ainda menor, como revelam os exemplos de casamento mistos e de trânsito religioso entre pessoas de ambas as igrejas. Para as lideranças católicas e donatistas, essa coexistência era um problema, pois cada um dos lados da disputa reivindicava ser a única Igreja verdadeira e não admitia a existência de concorrência ou convivência entre ambas, mas não era necessariamente assim entre os fieis, como parece apontar o exemplo de Antonino e sua esposa donatista.

Dessa maneira, fica evidente que conflito e convivência, tolerância e intolerância, são elementos que compõem a complexa realidade religiosa da África do Norte nos tempos de Agostinho. Entretanto, não podemos ignorar que o crescimento da intolerância e da repressão contra os grupos dissidentes do catolicismo diminuía sensivelmente os espaços de convivência e acirravam os conflitos. A hegemonia de um grupo mobilizava os demais a defender sua posição e identidade, lançando mão das táticas que estavam ao seu alcance. Assim, tanto pagãos quanto donatistas agiam e reagiam, ora por meios violentos, ora por meios diplomáticos, de maneira a justificar e preservar a sua existência.

Quanto a Agostinho, a sua posição de bispo católico o colocava numa condição privilegiada em relação aos seus adversários, uma vez que era um representante da religião oficial. A partir deste lugar, traçava suas estratégias na tentativa de legitimar a primazia do catolicismo sobre as demais expressões religiosas. O recurso ao gênero epistolar era uma destas estratégias, que lhe permitia estabelecer contato com seus adversários para tentar convencer, repreender, defender ou acusar conforme a circunstância. Lembremos, contudo, que tais discursos não seriam eficazes somente por conta da boa retórica agostiniana. Eles se apoiavam na poder coercitivo do Império, cuja legislação crescentemente respaldava o catolicismo e criminalizava as demais crenças.

.

REFERÊNCIAS

1. Fontes primárias

1. 1 *Obras de Agostinho*

AGOSTINHO, S. *A cidade de Deus*, v. 1 e 2. Petrópolis: Vozes, 1989-1990.

_____. *Comentário da primeira epístola de São João*. São Paulo: Paulinas, 1989.

_____. *O livre-arbítrio*. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. O dom da perseverança. *A Graça*, v. 2. São Paulo: Paulus, 1999.

_____. *A doutrina cristã*. São Paulo, Paulus, 2002.

_____. *Confissões.* São Paulo: Paulinas, 1984.

_____. *Contra os acadêmicos*. Petrópolis: Vozes, 2014.

AGUSTÍN, S. Las Confesiones. In: VEGA, Ángel Custodio (trad.). *Obras completas de San Agustín*, t. II. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1989.

_____. Las Retractaciones. Escritos varios, v. 2. In: MADRID, Teodoro C. (trad.). *Obras completas de San Agustín*, t. XL. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995.

_____. Contra los académicos. Escritos filosóficas, v. 3. In: CAPANAGA, Victorino et al. (trad.). *Obras completas de San Agustín*, t. III. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1963.

_____. Del libre albedrío. Escritos filosóficas, v. 3. In: CAPANAGA, Victorino et al. (trad.). *Obras completas de San Agustín*, t. III. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1963.

_____. Enarraciones sobre los Salmos, v. 2. In: BALBINO, Martin Pérez. (trad.). *Obras completas de San Agustín*, t. XX. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1965.

_____. Cartas, v. 1. In: CILLERUELO, Lope (trad.). *Obras completas de San Agustín,* t. VIII. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1967.

_____. Cartas, v. 2. In: CILLERUELO, Lope (trad.). *Obras completas de San Agustín,* t. XIa. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1972.

_____. Cartas, v. 3. In: CILLERUELO, Lope; LUIS, Pio de (trad.) *Obras completas de San Agustín,* t. Xib. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1991.

_____. Replica a la carta de Parmeniano. Escritos antidonatistas, v. 1. In: LANERO, Miguel F.; DEL RIO, Santos S. (trad.). *Obras completas de San Agustíni,* t. XXXII. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1988.

_____. Tratado sobre el bautismo. Escritos antidonatistas, v. 1. In: LANERO, Miguel F.; DEL RIO, Santos S. (trad.). *Obras completas de San* Agustín, t. XXXII. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1988.

_____. Resumen del debate com los donatistas. Escritos antidonatistas, v. 1. In: LANERO, Miguel F.; DEL RIO, Santos S. (trad.). *Obras completas de San* Agustín, t. XXXII. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1988.

_____. Salmo contra la secta de Donato. Escritos antidonatistas, v. 1. In: LANERO, Miguel F.; DEL RIO, Santos S. (trad.). *Obras completas de San* Agustín, t. XXXII. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1988.

_____. Réplica a las cartas de Petiliano. Escritos antidonatistas, v. 2 In: SANTAMARTA, Pedro (trad.). *Obras completas de San Agustí*n. Madrid : Biblioteca de Autores Cristianos, 1990.

_____. Sermon a los fieles de la iglesia de Cesarea. In: Obras completas de San Agustín. Escritos antidonatistas. v. 2 In: SANTAMARTA, Pedro (trad.). *Obras completas de San Agustí*n. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1990.

_____. Réplica al gramático Cresconio. Escritos antidonatistas, v. 3 In: SANTAMARTA, Pedro (trad.). *Obras completas de San Agustí*n. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.

_____. De la doctrina cristiana. Tratados escriturarios. In: MARTÍN, Balbino (trad.). *Obras completas de San Agustín*, t. XV. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1957.

_____. Sermones, v. 5, t In: LUIS, Pio de (trad.).*Obras completas de San Agustín*, t. XXV. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1984.

AUGUSTINE, S. Letters 1-99. In: TESKE, Roland. (trad.) *The Works of Saint Augustine.* v. II/1. New York: New City, 2001.

_____. Letters 100-155. In: TESKE, Roland. (trad.) *The Works of Saint Augustine.* v. II/2. New York: New City, 2003.

_____. Letters 156-210. In: TESKE, Roland (trad.) *The Works of Saint Augustine.* v. II/3. New York: New City, 2004.

_____. Letters 211-270, 1*-29*. In: TESKE, Roland (trad.) *The Works of Saint Augustine.* v. II/4. New York: New City, 2005.

AUGUSTINUS, S. Confessiones. In: KNÖLL, P. (ed.), *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum* (CSEL), v. XXXIII. Viena: Tempsky, 1896.

_____. De civitate Dei. In: HOFFMANN, E. (ed.), *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum* (CSEL), v. XL/2, Viena: Tempsky, 1900.

_____. De cura pro mortuis gerenda. In: ZYCHA, J. (ed.), *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum* (CSEL), v. XLI, Viena: Tempsky, 1900.

_____. De Doctrina christiana libri quatuor. In: MIGNE, J. P. (ed.) *Patrologia Latina* (PL), v. XXXIV. Paris: Garnier Fratres, 1865.

_____. Epistulae 1-30. In: GOLDBACHER A. (ed.), *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum* (CSEL), v. XXXIV/1. Viena: Tempsky, 1895.

_____. Epistulae 31-123. In: GOLDBACHER A. (ed.), *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum* (CSEL), v. XXXIV/2. Viena: Tempsky, 1898.

_____. Epistulae 124-184. In: GOLDBACHER A. (ed.), *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum* (CSEL), v. XLIV. Viena: Tempsky, 1904.

_____. Epistulae 185-270. In: GOLDBACHER A. (ed), *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum* (CSEL), v. LVII. Viena: Tempsky, 1911.

_____. Epistulae. In: MIGNE, J. P. (ed.) *Patrologia Latina* (PL), v. XXXIII. Paris: Garnier Fratres, 1865.

1.2 *Outros autores antigos*

ACTA Martyrum Saturnini Presbyteri, Felicis, Dativi, Ampelli et Aliorum. In: MIGNE, J. P. (ed.) *Patrologia Latina* (PL), v. VIII. Paris: Garnier Fratres, 1883.

ALAN, K. et al. (ed.) *The Greek New Testament.* 4th rev. ed. Stuttgart: United Bible Societies, 1993.

ARISTÓTELES. *Retórica*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 2005.

BIBLIA. Português. *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulinas, 2002.

DIO, Cassius. *Roman History*. Disponível em: < http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Cassius_Dio/> Acesso em: 23 de jul de 2014.

CARTA A DIOGNETO. In: In: FRANGIOTTI, R. (org.). *Padres Apologistas*. São Paulo: Paulus, 1995.

CELSO. *El discurso verdadero contra los cristianos*. Madrid: Alianza Editorial, 2009.

CÍCERO, Marco Túlio. *O Sonho de Cipião*. Apresentação, tradução e notas de Ricardo da Costa. *Notandum*. Porto, n. 22, p. 37-50, jan-abr, 2010.

_____. *On the Commonwealth and On the Laws*. Cambridge: Cambridge University, 1999.

_____. *De finibus nonorum et malorum*. London:The Macmillan Company, 1914.

_____. *Philippicae.* Barcelona: Editorial Planeta, 1994.

_____. *Oratio Philippica Secunda.* London: Cambridge University, 1896.

_____. *De Natura Deorum Academica*. London: Harvard University, 1967.

_____. *De Oratore*. v. 1. Cambridge: Harvard University, 1967.

_____. *Hortensius*: Lateinisch – deutsch. Artemis & Winkler: Munich, 1997.

_____. *Paradoxa Stoicorum.* Disponível em: < http://www.thelatinlibrary.com/cicero/paradoxa.shtml>. Acesso em 24 de jul. 2013.

_____. *Epistularum ad familiares liber secundus*. Disponível em: <http://www.thelatinlibrary.com/cicero/fam2.shtml>. Acesso em 24 de jul. 2013.

CIPRIANO DE CARTAGO. *Cartas*. Introducción, traducción y notas de Maria Luisa García Sanchidrián. Madrid: Gredos, 1998.

_____. *De Re Publica*. Disponível em: < http://www.thelatinlibrary.com/cicero/repub.shtml>. Acesso em 10 de fev. 2014.

CYPRIANUS. *Opera*. In: HARTEL, W. (ed.), *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum* (CSEL)*,* v. III/3. Vienna: Geroldi, 1873.

CLEMENTE DE ROMA. *Primeira Carta de Clemente aos Coríntios*. In: FRANGIOTTI, R. (org.). *Padres Apostólicos*. São Paulo: Paulus, 1995.

CONCILIA AFRICAE. A. 345 – A. 525. In: MUNIER, C. (ed.). *Corpus Christianorum Series Latina*. (CCSL), v. 149. Turnhout: Brepols, 1974.

DIDACHE. In: EHRMAN, Bart D. (ed.). *The Apostolic Fathers,* v.1. Cambridge: Harvard University, 2003.

DIDAQUÉ: *O catecismo dos primeiros cristãos para as comunidades de hoje*. São Paulo: Paulinas, 1989.

DEMÉTRIO. *Sobre el estilo*. Madrid: Gredos, 1996.

EPISTLE TO DIOGNETUS. EHRMAN, Bart D. (ed.). *The Apostolic Fathers,* v. 2. Cambridge: Harvard University, 2003.

EUSÉBIO DE CESAREIA. *História Eclesiástica*. São Paulo: Paulus, 2000.

EUSEBIUS, *Life of Constantine.* Introduction, translation, and commentary by Averil Cameron and Stuart G. Hall. Oxford: Clarendon Press, 1999.

GREGORY NAZIANZEN**,** S. Select Letters. In: SCHAFF, Philip (ed.). *Nicene and Post-Nicene Fathers*, series II, v. 7. Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, [s/d].

HIERONYMI, S. Contra Vigilantium liber unus. In: MIGNE, J. P. (ed.) *Patrologia Latina* (PL), v. XXIII. Paris: Garnier Fratres, 1883.

HIPPOLYTUS. *Philosophumina or the refutation of all heresies*, v. 2. Translated by F. Legge. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1921.

HISTORIAE AUGUSTAE, v. 1. Translated by David Magie. Cambridge: Harvard University, 1991.

HOMERO. *A Ilíada*. São Paulo: Publifolha, 1998.

IRENEU DE LIÃO. *Contra as Heresias*. São Paulo: Paulus, 1997.

JUSTINO DE ROMA. *I e II Apologias e Diálogo com Trifão*. São Paulo: Paulus, 1995.

LACTANTIUS. De mortibus persecutorum. Disponível em: < http://www.thelatinlibrary.com/lactantius/demort.shtml> Acesso em 02 de set. 2014.

_____. Of the manner in which the persecutors died. In: SCHAFF, Philip (ed.). *Ante-Nicene Fathers*, v. 7, Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library. Disponível em: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf07.html>. Acesso em 02 de set. 2014.

LIVY. *History of Rome*, Volume II, Books 3-4. Cambridge: Harvard University, 1939.

_____. *History of Rome*, Volume XI, Books 38-39. Cambridge: Harvard University, 1936.

OPTATUS DE MILEVI. *The work of st. Optatus bishop of milevis against the donatists*. London: Longmans, Green and Co., 1917.

_____. De Schismate Donatistarum Adversus Parmenianum. In: MIGNE, J. P. (ed.) *Patrologia Latina* (PL), v. XI. Paris: Garnier Fratres, 1845.

ORÍGENES. *Contra Celso*. São Paulo, SP: Paulus, 2004.

PASTOR DE HERMAS. In: FRANGIOTTI, R. (org.). *Padres Apostólicos*. São Paulo: Paulus, 1995.

PLATÃO. *Górgias ou A Oratória*. São Paulo: DIFEL, 1970.

PLINY THE YOUNGER. *Complete Letters*. Oxford Press: New York, 2006.

POLICARPO DE ESMIRNA. Segunda carta aos Filipenses. In: FRANGIOTTI, R. (org.). *Padres Apostólicos*. São Paulo: Paulus, 1995.

POLYCARP. Letter of Polycarp to the Philippians. In: EHRMAN, Bart D. (ed.). *The Apostolic Fathers,* v. 1. Cambridge: Harvard University, 2003.

PORFÍRIO DE TIRO. *Contra los Cristianos*. Cadiz: Universidad de Cadiz, 2006.

POSSÍDIO. *Vida de Santo Agostinho*. São Paulo, Paulus, 1997.

POSIDIO, S. Vida de San Agustín escrita por su discípulo San Posidio. In: CAPANAGA, Victorino (trad.). *Obras completas de San Agustín*, t. I. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1969.

_____. Catalogo de los libros, tratados y cartas de San Agustín, editado por San Posidio. Escritos varios, v. 2. In: MADRID, Teodoro C. (trad.). *Obras completas de San Agustín*, t. XL. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995.

POSSIDUS CALAMENSIS. Indiculus Librorum. Tractatorum Et Epistolarum Sancti Augustini. In: MIGNE, J. P. (ed.). *Patrologia Latina* (PL), v. XLVI. Paris: Garnier Fratres, 1865.

_____. Vita Sancti Augustini. In: MIGNE, J. P. (ed.). *Patrologia Latina* (PL), v. XXXII. Paris: Garnier Fratres, 1841.

SCRIPTORES HISTORIAE AVGVSTAE, v. 1. Stvtgardiae; Lipsiae: in aedibvs B.G. Tevbneri, 1965.

SENATUS CONSULTUM DE BACCHANALIBUS. Transcripción, traducción, notas y comentario por Mabel Castello de Muschietti. Buenos Aires: Instituto de Historia Antigua y Medieval da Facultad de Filosofía y Letras da Universidad de Buenos Aires, 2012.

SENECA, Lucius Annaeus. *Epistularum moralium ad Lucilium liber septimus*. Disponível em: <http://www.thelatinlibrary.com/sen/seneca.ep7.shtml>. Acesso em 24 de jul 2013.

SÊNECA, Lúcio Aneu. *Epístolas Morales a Lucílio*. Madrid: Gredos, 1986. 2 v.

SUETONIUS. *De Vita Caesarum*. Disponível em: < http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Suetonius/12Caesars/home.html>. Acesso em 24 de jul 2013.

TACITUS, Cornelius. *Annalivm Liber Qvintvs Decimvs*. Disponível em: <http://www.thelatinlibrary.com/tacitus/tac.ann15.shtml>. Acesso em 24 de jul 2013.

THEODOSIANI Libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis. Disponível em: < http://ancientrome.ru/ius/library/codex/theod/>. Acesso em 24 de jul 2013.

TERTULIANO DE CARTAGO. *Apologia*. Trad. de José Fernandes Vidal e Luiz Fernando Karps Pasquotto. Disponível em: <http://www.tertullian.org/brazilian/apologia.html>. Acesso em 24 de jul 2013.

TERTULIIAN. Ad Scapulam. Disponível em: <http://www.tertullian.org/latin/ad_scapulam_app.htmhttp://www.tertullian.org/latin/ad_scapulam_app.htm.> Acesso em 02 de set. 2014.

_____. To Scapula. In: SCHAFF, Philip (ed.). *Ante-Nicene Fathers*, v. 1, Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library. Disponível em: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf03.html>. Acesso em 02 de set. 2014.

_____.De Fuga in Persecutione. In: SCHAFF, Philip (ed.). *Ante-Nicene Fathers*, v. 4, Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library. Disponível em: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf04.html>. Acesso em 02 de out. 2014.

TERTULLIANUS. Ad Uxorem. In: MIGNE, J. P. (ed.) *Patrologia Latina* (PL), v. I. Paris: Garnier Fratres, 1844.

_____. Liber De Fuga in Persecutione. In: MIGNE, J. P. (ed.) *Patrologia Latina* (PL), v. II. Turnhout: Brepols, 1844.

TUCÍDIDES. *História da guerra do Peloponeso*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

VALERIUS MAXIMUS. *Memorable Deeds and Sayings*: One Thousand Tales From Ancient Rome. Indianapolis: Hackett, 2004.

VIRGÍLIO. *Bucólicas*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2008.

2. Obras gerais

ADRIANO FILHO, José. *Peregrinos neste mundo*. São Paulo: Loyola, 2001.

ALBERIGO, Giuseppe (org.). *História dos concílios ecumênicos*. São Paulo: Paulus, 1995.

ALENCAR, Claudio Demczuk de. Os períodos do processo penal romano e seus respectivos procedimentos. *Revista CEJ*, Brasília, Ano XVI, n. 58, p. 65-69, set./dez. 2012.

ALLEN, Pauline; NEIL, Bronwen (org.) *Collecting early Christian letters:* from the apostle Paul to late antiquity. Cambridge: Cambridge University, 2015.

AMOSSY, Ruth. O lugar da argumentação na análise do discurso: abordagens e desafios contemporâneos. *Revista Filologia e Linguística Portuguesa.* São Paulo, n. 9, p. 121-146, 2007.

_____. Argumentação e análise do discurso: perspectivas teóricas e recortes disciplinares. *EID&A* – Revista Eletrônica de Estudos integrados em Discurso e Argumentação. Ilhéus, n.1, p.129-144, nov. 2011.

_____. (org.) *Imagens de si no Discurso*. São Paulo: Contexto, 2014.

ANDO, Clifford. Pagan apologetics and christian intolerance in the ages of Themistius and Augustine. *Journal of Early Christian Studies*, v. 4, n. 2, p. 171-207, Summer, 1996.

ANTÓN, Beatriz. La epistolografia romana: Cicerón, Séneca y Plinio. *Helmántica.* Salamanca, v. 45, n. 142-143, p. 105-148, 1999.

ARMSTRONG, Karen. *Uma história de Deus*. São Paulo: Cia. das Letras, 2008.

ATHANASSIADI, Polymnia; FREDE, Michael (ed.). *Pagan Monotheism in Late Antiquity.* London: Oxford, 1999.

AURÉLIO, Diogo P. Tolerância/Intolerância. In: ROMANO, R. (org.). *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1996, v. 22, p. 179-227.

AUSTIN, John L. *How to do Things with words*. New York: Oxford University Press, 1965.

AZEVEDO, Maria Teresa Schiappa de. O *Sonho de Cipião* e a catábase virgiliana: pressupostos literários e filosóficos. *Humanitas*. Coimbra, n. 63, p. 239-257, 2011.

BACKTIN, M*. Estética da criação verbal*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

BARNES, T. D. Legislation against the Christians. *The Journal of Roman Studies*. v. 58, Parts 1 and 2, p. 32-50, 1968.

BARROS, José D'Assunção. *A expansão da História*. Petrópolis: Vozes, 2013.

BARTON, Stephen C. Paul and tle limits of tolerance. In: STANTOM, G; STROUMSA, G. *Tolerance and intolerance in early Judaism and Christianity.* Cambridge: Cambridge University, 1998.

BECH, Virginia Alfaro. El derecho penal romano como argumento contra el paganismo "Pius Iuppiter" en "Ad Nationes" II, 13,16, de Tertuliano. *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* Valparaíso, n. 29, p. 37-49, 2007.

BENJAMIN, Walter. *O anjo da história.* Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

BERGER, Klaus. *As formas literárias do Novo Testamento.* São Paulo: Loyola, 1998.

BERGER, Peter. *O Dossel sagrado*. São Paulo: Paulinas, 1985.

_____. *O Dossel Sagrado*. São Paulo: Paulinas, 1985.

BERARDINO, Angelo di. Maximus of Madauros. In: FITZGERALD, A. *Augustine through the ages*. Michigan: Eerdmans, 1999, p. 550.

BERISTÁIN, Helena. *Diccionario de retórica y poética*. México: Porruá, 1995.

BERMON, Emmanuel. Le Songe de Scipion dans la correspondance entre Saint Augustin et Nectarius De Calama (Ép. 90-91 ; 103-104). *Les Études philosophiques*, n. 4, 2011, p. 521-542.

BETTENSON, H. P. *Documentos da Igreja Cristã*. São Paulo: ASTE, 1983.

BLOCH, Herbert. La rinascita pagana in Occidente alla fine del secolo IV. In: MOMIGLIANO, A. et al, *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV.* Torino: Enaudi, 1968, p. 199-224.

BORNKAMM, Günther. *Paulo: vida e obra*. Santo André: Academia Cristã, 2009.

BRANDÃO, Helena H. N. *Introdução à análise do discurso.* Campinas: UNICAMP, 2002.

BRAREN, Ingeborg. Por que Sêneca escreveu epístolas? *Letras Clássica*s. São Paulo, n. 3, p. 39-44, 1999.

BRENK, Frederick E. Pagan Monotheism and Early Christianity. In: *Brenninkmeijer-Werhahn Lecture*, 12, 2011, Jerusalem. Disponível em: <http://csc.org.il/download/files/0JerMonoTlkWebPR2011.2.pdf>. Acesso em 25 ago. 2014.

BROWN, Peter. *A ascensão do cristianismo no Ocidente*. Lisboa: Presença, 1999.

_____. Antiguidade Tardia. In: VEYNE, P. (org.). *História da vida privada*. São Paulo: Cia. das Letras, 1989, v.1, p. 225-300.

_____. *Santo Agostinho*. Rio de Janeiro: Record, 2005.

_____. Religious dissent In the later Roman Empire: the case of North Africa. *History*, v. 46, p. 83–101, 1961.

_____. *The cult of the saints.* Chicago: The University of Chicago, 1981.

_____. St. Augustine´s attitude to religious coercion. *The Journal of Romans Studies*, v. 54, p. 107-116, 1964.

_____. *Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire*. Madison: University of Wisconsin, 1992.

BROWN, Raymond E. *A Comunidade do discípulo amado*. São Paulo: Paulinas, 1984.

_____. *O nascimento do Messias*: comentários das narrativas da infância nos evangelhos de Mateus e Lucas. São Paulo: Paulinas, 2005.

BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha. Espaços e Práticas Cultuais em Hippo Regius: estratégias e táticas. Phoînix, Rio de Janeiro, 10, p. 275-305, 2004.

_____. Lemuria: apaziguando os mortos malfazejos na Roma antiga. *Phoînix*, Rio de Janeiro, n. 20, v. 2, p. 109-128, 2014.

_____. Violência e “terrorismo”: circunceliões na África Romana. *Boletim do CPA,* Campinas, nº 11, p. 121-147, jan./jun. 2001.

CAMERON, Alan. *The last pagans of Rome*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

CARREZ, Maurice. *Primeira epístola aos Coríntios*. São Paulo: Paulinas, 1993.

CARVALHO, Margarida Maria de. Gregório de Nazianzo e a polêmica em torno da restauração pagã de Juliano. In: n: SILVA, G.V.; MENDES, N.M. *Repensando o Império Roman*o. Vitória: EDUFES, 2006, p. 267-284.

CASTELLANOS, Santiago M. La capitalización del culto de los santos y su trasfondo social: Braulio de Zaragoza. *Studia Historica – Historia Antigua.* Salamanca, v.12, p. 169-177, 1994.

_____.; POZO SÁINZ, Txomin del, Vigilancio y el culto a los santos y sus reliquias en el occidente tardoantiguo. *Studia historica. Historia antigua* v. 13/14, p. 405-420*,* 1995*.*

CASTILLO, Carmen. La epístola como género literario: de la antigüedad a la edad media latina. *Estudios Clásicos*, t. 18, n. 73, p. 427-442, 1974.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*: 1. Artes do fazer. Petrópolis: Vozes, 1994.

CHADWICK, Henry. *Augustine of Hippo*: a life. Oxford: Oxford Press, 2009.

CHARAUDEAU, P. Gênero de discurso. In: CHARAUDEAU, P.; MAINGUENEAU, D. (org.) *Dicionário de análise do discurso*. São Paulo: Contexto, 2004, p. 248-251.

CHEVITARESE, André L. cristianismo e Império Romano. In: SILVA, G.V.; MENDES, N.M. *Repensando o Império Romano.* Vitória: EDUFES, 2006, p. 161-173.

_____; CORNELLI, Gabriele. *Judaísmo, cristianismo e helenismo*. São Paulo: Annablume: 2007.

CICARESE, Maria. P. Carta (Epístola). In: BERARDINO, A. *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 259-260.

CILLERUELO, L. Introducción. In: AGUSTÍN, San. *Obras completas de San Agustín.* Cartas, v. 1. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1967, p. 3-18.

COLLINS, John J. *A Bíblia justifica a violência?* São Paulo: Paulinas, 2006.

CROUSE, Robert. O platonismo de Santo Agostinho. In: DODARO, R; LAWLESS, G. (org.). *Agostinho e seus críticos*. Curitiba: Scripta, 2013, p. 63-79.

CRUZ, Marcus. Religiosidade Tardo Antiga e a cristianização do Império Romano. *Revista Territórios e Fronteiras*. Cuiabá, v.3, n.2, p. 295-315, 2010.

CUMONT, Franz. *Oriental religions in Roman paganism.* Chicago: The Open Court, 1911.

DALE, Alfred W. W. *The Synod of Elvira*: Christian Life in the Fourthy Century. London: Macmillan, 1882.

DANIEL-ROPS, Henri. *A vida diária nos tempos de Jesus*. São Paulo: Vida Nova, 1983.

DEARN, Alan. The Abitinian Martyrs and the outbreak of the Donatist schism. *The Journal of Ecclesiastical History*, Volume null, Issue 01, p.1-18, January 2004.

DE BONI, Luis Alberto. O estatuto jurídico das perseguições dos cristãos no Império Romano. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 37, n. spe, p. 135-168, 2014.

DEISSMANN, Adolf. *Light from the ancient East*: the New Testament illustrated by recently discovered texts of the Graeco-Roman world. New York: Harper and Brothers, 1927.

DE LA TORRE, Emilio S. La epistolografia griega. *Estudios Clásicos*. t. 25, n. 86, p. 19-46, 1981.

DELUMEAU, J. *História do medo no ocidente.* São Paulo: Cia. das Letras, 2009.

DIAS, Maria Odila Silva. Hermenêutica do quotidiano na historiografia contemporânea. *Projeto História***.** São Paulo, n.17, p. 223-258, 1998.

DJUTH, M. Liberty. In: FITZGERALD, A. *Augustine through the ages*. Michigan: Eerdmans, 1999, p. 495-498.

DODARO, Robert. A cidade secular de Agostinho. In: In: DODARO, R; LAWLESS, G. (org.). *Agostinho e seus críticos*. Curitiba: Scripta, 2013, p. 313-349.

DODDS, Eric Robertson. *Paganos y cristianos en una epoca de angustia.* Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975.

DOERING, Lutz. *Ancient Jewish letters and the beginnings of Christian epistolography.* Tubingen: Mohr Siebeck, 2012.

DOOLEY, Robert A.; LEVINSOHN, Stephen H. *Análise do discurso*. Petrópolis: Vozes, 2003.

DOYLE, Daniel Eduard. *The bishop as disciplinarian in the letters of St. Augustine*. New York: Lang, 2002.

DRAKE, H.A. Lamb to lions: explaining early christian intolerance. *Past and Present.* New York, n. 153, p. 3-36, nov. 1996.

DRAPER, Jonathan A. The Apostolic Fathers: the Didache. *The Expository Times.* London, v.17, n.5, 2006, p. 177-181

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares de vida religiosa*. São Paulo, SP: Paulinas, 1989.

DUNN, J. D. G. *Unidade e diversidade no Novo Testamento*. Santo André: Academia Cristã, 2009.

DUNN, Geoffrey D. *Tertullian*. New York: Routledge, 2004.

EBBELER, Jennifer V. *Disciplining Christians*: Correction and Community in Augustine's Letters. Oxford: New York, 2012.

_____. Tradition, Innovation, and epistolary mores. In: ROUSSEAU, Philip (ed.). *A Companion to Late Antiquity.* Oxford: Blackwell, 2009, p.270-284.

EDDY, Paul Rhodes. Can a leopard change its spots? Augustine and the crypto-Manichaeism question. *Scottish Journal of Theology*, [S.l.], v. 62, n. 3, p. 16-246, 2009.

ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas,* v.1: de Gautama Buda ao triunfo do cristianismo. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

_____. *O Sagrado e o Profano*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

ELIAS, Norbert. *Os estabelecidos e os outsiders.* Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

ELLIOT, John H. *Um lar para quem não tem casa:* interpretação sociológica da primeira carta de Pedro. São Paulo: Paulinas, 1985.

ENO, Robert B. Epistulae. In: FITZGERALD, Allan D. (ed.) *Augustine through the Ages*. Grand Rapids: Eerdmans, 1999, p. 298-310.

ERRINGTON, R. Malcolm. *Roman imperial policy from Julian to Theodosius*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2006.

ETCHEVERRÍA, Ramón Trevijano. La difusión de la Iglesia en el área mediterránea hasta la paz constantiniana. *Anuario de Historia de la Iglesia.* Pamplona, n. 9, p. 31-46, 2000.

EVANS, G. Heresy, schism. In: FITZGERALD, A. Augustine through the ages*.* Michigan: Eerdmans, 1999, p. 424-426.

FERREIRA, Luiz A. *Leitura e Persuasão*: princípios de análise retórica. São Paulo: Contexto, 2010.

FEVRIER, Paul-Albert. Toujours le donatisme. À quand l'Afrique? (Remarques sur l'Afrique à la fin de l'Antiquité, à propos du livre de E. Tengström). In: *La Méditerranée de Paul-Albert Février*:recueil d'article. Rome: École Française de Rome, 1996, p. 699-711.

FIALA, Andrew. Stoic Tolerance. *Res Publica*, Liverpool, p. 149-168, 2003.

FIGUINHA, Matheus Coutinho. Ortodoxia e poder na África romana: Santo Agostinho, ascetas e donatistas entre finais do século IV e inícios do século V. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006.

FIORENZA, Elisabeth S. *As origens cristãs a partir da mulher.* São Paulo: Paulinas, 1992.

FORST, Rainer. *Toleration in conflict:* past and present. Cambridge: Cambridge University, 2013.

FOSTER, Paul. The Epistle to Diognetus. *The Expository Times*. London, v.118, n. 4, 2007, p. 162-168.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

_____. *Seguranca, Território, Populacão*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FOWDEN, Garth. Late polytheism: the world-view. In: BOWMAN, Alan K.; GARNSEY, Peter; CAMERON, Averil (ed.). *The Cambridge Ancient* History, v. XII: the crisis of Empire, A.D. 193–337. Cambridge: Cambridge University, 2005, p. 521-537.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. Relíquia, metonímia do sagrado. *Historiae*, Rio Grande, v.1, n.1, p. 9-29, 2010.

FRANGIOTTI, Roque. *História das heresias*. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. *Cristãos, judeus e pagãos*. Aparecida: Ideias & Letras, 2006.

FRAZÃO, Euza Rossi de Aguiar. *O donatismo e os circunceliões na obra de Santo Agostinho*. São Paulo: FFLCH/USP, 1976.

FREND, William. H. C. Perseguições. In: BERARDINO, A. *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs.* Petrópolis: Vozes, 2002, p. 1140-1145.

_____. Donatismo. In: BERARDINO, A. *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 426-431.

_____. *The donatist church*. A movement of protest in Roman North Africa. Oxford: Oxford Press, 1951.

_____. *Religion popular and unpopular in the early Christian centuries*. London: Variorum Reprints, 1976.

FRIGHETTO, Renan. Estruturas sociais na Antiguidade Tardia Ocidental. In: SILVA, Gilvan V.; MENDES, Norma M. *Repensando o Império Romano***.** Vitória: EDUFES, 2006, p. 223-240.

FUNARI, Pedro Paulo. *Grécia e Roma*. São Paulo: Contexto, 2013.

GABEL, John B.; WHELLER, Charles B. *A Bíblia como Literatura*. São Paulo: Loyola, 1993.

GADDIS, M. *There is no crime for those who have Christ*. Berkeley: UCP, 2005.

GALINARI, Melliandro Mendes. Logos, ethos e pathos: “três lados” da mesma moeda. *Alfa*, São Paulo, n. 58, v. 2, p. 257-285, 2014.

GARCÍA, Paloma Aguado. Cristianismo bajo Septimio Severo y Caracalla. *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie II, Historia Antigua, t. 13, p. 255-260, 2000.

GARNICA, Ana Maria J. La coexistencia con los judíos en el reino de Tolosa. *Gerión*, Madrid, v. 12, n. 1, p. 269-278, 1994.

GIBBON, Edward. *Declínio e queda do Império Romano*. São Paulo: Cia. das Letras, 2005.

GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinnho*. São Paulo: Paulus, 2006.

GLUCKER. J. “Consulares philosophi” again. *Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques*, Paris, v. 11, Issue 3-4, p. 229-234,1965.

GOFFMAN, Erving. *Ritual de interação***:** ensaios sobre o comportamento face a face. Petrópolis: Vozes. 2011.

GONÇALVES, Ana Teresa Marques; DI MESQUITA, Fabrício Dias Gusmão. Atividade Epistolar no Mundo Antigo: relendo as cartas consolatórias de Sêneca. *História Revista*. Goiânia, v. 15, n. 1, p. 31-53, jan./jun. 2010.

GONÇALVES, J. M. *Religião e violência na África Romana:* Agostinho e os donatistas. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2009.

GOOCH, P. D. *Dangerous food:* 1 Corinthians 8-10 in its context. Toronto: Wilfrid Laurier University, 1993.

GORMAN, Michael. Augustine’s Use of Neoplatonism in Confessions VII: A Response to Peter King. *The Modern Schoolman*, [s.L.], v. 82, n. 3, mar 2005, p. 227-233.

GROSSI, V. Pelágio – pelagianos – Pelagianismo. In BERARDINO, A. (org.). *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs.* Petrópolis: Vozes, 2002, p. 1131-1133.

GRUBBS, Judith Evans. *Women and the Law in the Roman Empire*. New York: Routledge, 2002.

GUARINELLO, Norberto Luiz. História científica, história contemporânea e história cotidiana. *Revista Brasileira de História***.** São Paulo, v. 24, n. 48, p.13-38, 2004.

HAAS, Christopher J. Imperial religious policy and Valerian's persecution of the Church, A.D. 257-260*. Church History*, v. 52, n. 2, p. 133-144, Jun.1983.

HÄGGLUND, Bengt. *A história da teologia*. Porto Alegre: Concórdia, 1999.

HAMMAN, A. G. *Santo Agostinho e seu tempo*. São Paulo: Paulinas, 1989.

_____. A vida cotidiana dos primeiros *cristãos (95-197).* São Paulo, 1997.

HEID, Stefan. The romanness of roman Christianity. In: RÜPKE. Jörg (ed.). *A Companion to Roman Religion.* Oxford: Blackwell, 2007, p. 406-426.

HERITIER, Françoise. O Eu, o Outro e a intolerância. In: BARRET-DUCROCQ, F. (dir.). A *intolerância*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, p. 24-27.

HERMANOWICZ, Erika T. Catholic bishops and appeals to the Imperial court: a legal study of the Calama Riots in 408. *Journal of Early Christian Studies.* v. 12, n. 4, Winter 2004.

_____. *Possidius of Calama*: a study of the North African episcopate at the time of Augustine. Oxford: Oxford University, 2008.

HOLMES, Michael. Polycarp of Smyrna, Letter to the Philippians. *The Expository Times*. London, v.118, n. 2, 2006, p. 53–63.

HOWARD-BROOK, Wes; GUTIÉRREZ, Jorge Luís Rodriguez. *Desmascarando o imperialismo*: interpretação do Apocalipse ontem e hoje. São Paulo: Paulus, 2003.

HORSLEY, Richard. A. *Jesus e a espiral da violência*. São Paulo: Paulus, 2010.

HUNTER, David. G. Augustine and the making of marriage in Roman North Africa. *Journal of Early Christian Studies.* Baltimore, v. 11, n. 1, p. 63-85, 2003.

IRVIN, D.T.; SUNQUIST, S.W. *História do movimento cristão mundial*. v. 1. São Paulo: Paulus, 2004.

JAEGER, Werner. *Cristianismo primitivo e paideia grega.* Santo André: Academia Cristã, 2014.

JEFFERS, James S. *Conflito em Roma*. São Paulo: Loyola, 1995.

JONES, Christopher P. *Between Pagan and Christian*. Cambridge: Harvard Press, 2014.

KAHLOS, Maijastina*. Debate and Dialogue*: Christian and Pagan Cultures c. 360–430. Hampshire: Ashgate, 2007.

KANT, Immanuel. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita.* São Paulo: Martins Fontes, 2013.

KERBRAT-ORECCCHIONI, Catherine. Ato de linguagem. In: CHARAUDEAU, P.; MAINGUENEAU, D. (org.) *Dicionário de análise do discurso*. São Paulo: Contexto, 2004, p. 72-74.

KERESZTES, Paul. Marcus Aurelius a Persecutor? *The Harvard Theological Review*, v. 61, n. 3, p. 321-341, Jul. 1968.

_____. The Emperor Septimius Severus: A Precursor of Decius. *Historia*: *Zeitschrift für Alte Geschichte*. Bd. 19, H. 5, p. 565-578, Dec. 1970.

_____. Two edicts of the Emperor Valerian. *Vigiliae Christianae*, v. 29, n. 2, p. 81-95 Jun. 1975.

_____. From the Great Persecution to the Peace of Galerius. Vigiliae Christianae, v. 37, n. 4, p. 379-399, Dec. 1983.

KING, Peter. Augustine's Encounter with Neoplatonism. *The Modern Schoolman*, [s.L.], v. 82, n. 3, mar 2005, p. 213-226.

KLAUCK, Hans-Josef. *O entorno religioso do cristianismo primitivo*, v. 2. São Paulo: Loyola, 2011.

KNIPFING, John R. The Libelli of the Decian Persecution. *The Harvard Theological Review*, v. 16, n. 4, p. 345-390, Oct., 1923.

KOCHAKOWICZ, L. Heresia. In: ROMANO, R. (org.). *Enciclopédia Einaudi*. v. 12. Lisboa: Imprensa Nacional, 1987, p. 301-325.

KORMIKIARI, Maria Cristina N. Grupos indígenas berberes na Antiguidade: a documentação textual e epigráfica. *Revista de História*. São Paulo, n. 145, dez. 2001.

KOTTTING, Bernard. Igreja e Estado. In: KAUFMANN et al. (org.). *História Ecumênica da Igreja*. v. 1. São Paulo: Paulus, 2012, p. 95-125.

KÜMMEL, Werner. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1982.

LANGA, P. La teologia agostiniana del carácter sacramental. In: *Obras completas de San Agustín*. Escritos antidonatistas, v. 1. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1988, p. 901-903.

LANDOWSKI, Eric. *Presenças do outro*. São Paulo: Perspectivas, 2002.

LEADBETTER, Bill. *Galerius and the will ff Diocletian*. New York: Routledge, 2009.

LEONE, Anna. *The end of pagan city*. Oxford: Oxford Press, 2013.

LEMOS, Márcia Santos. Os embates entre cristãos e pagãos no Império Romano do século IV: discurso e recepção. *Dimensões*, vol. 28, 2012, p. 153-172.

LOPES, Geraldo. *Patrística pré-nicena*. São Paulo: Paulinas, 2014.

OLIVEIRA, Júlio César Magalhães de. *Potestas populi:* Participation populaire et action collective dans les villes de l'Afrique romaine tardive (vers 300-430 apr. J.-C.). Turnhout: Brepol, 2012.

_____. A África de Santo Agostinho e a sociedade de seu tempo. In: PIRATELI, Marcos Roberto. *Ensaios sobre Agostinho de Hipona*: História, Música, Filosofia e Educação. Maringá: EDUEM, 2014, p. 33-77.

_____. Poder, religião e violência popular no Império Romano Tardio: os motins de Calama de junho de 408 d.C. *História. Questões e Debates*, v. 48/49, p. 165-192, 2008.

_____. Dos arquivos da perseguição às histórias dos mártires: hagiografia, memória e propaganda na África romana. *História*, Franca, v. 29, n. 1, p. 56-70, 2010.

OBORN, George Thomas. Why did Decius and Valerian proscribe Christianity? *Church History*, v. II, n.2, june , p. 67-77, 1933.

MACMULLEN, Ramsay. *Christianity and Paganism in the fourth to eighth centuries*. New Haven: Yale University Press, 1997.

_____. *Christianizing the Roman Empire (A.D.100-400)*. Yale University Press, 1984.

McCONNEL, Terrance C. Augustine on torturing and punishing an innocent person. *The Southern Journal of Philosophy*, v. 17, n.4, p. 481-492, 1979.

MAINGUENEAU, D. Discurso. In: CHARAUDEAU, P.; MAINGUENEAU, D. (org.) *Dicionário de análise do discurso*. São Paulo: Contexto, 2004, p. 168-172.

_____. *Cenas da enunciação*. São Paulo: Parábola, 2008a.

_____. *Gênese do discurso*. São Paulo: Parábola, 2008b.

_____.; COSSUTTA, F. L'analyse des discours constituants. *Langages*, n. 117, p, 112-125, 1995.

MAHJOUBI, A. O período romano e pós-romano na África do Norte. In: MOKHTAR, G. (org.) *História geral da África*. v. 2. Brasília: UNESCO, 2010.

MAIER, Harry O. Nero in Jewish and Christian tradition from the first century to the Reformation. In: BUCKLEY, Emma; DINTER, Martin T. (ed.). *A companion to the Neronian age.* Oxford: Blackwell, 2013, p. 385-404).

MALATIAN, Teresa. Cartas: narrador, registro e arquivos. In: PINSKY, Carla; DE LUCA, Tânia Regina (org.). *O historiador e suas fontes*. São Paulo: Contexto, 2009, p. 195-221.

MALDAMÉ, Jean-Michel. *O pecado original*: fé cristã, mito e metafísica. São Paulo, Loyola, 2013.

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

_____. La idea de libertad religiosa en el Imperio romano. *Ilu – Revista de Ciencias de las Religiones*, Madri, n. XVIII, p. 61-81, 2007.

MARÍN, Raúl Villegas. Ciudad y territorio, ortodoxia y dissidencia religiosa em el Imperio romano cristiano (siglos IV-VI). *Gerión*, Madrid, v. 30, p. 263-291, 2012.

MARKSCHIES, Christoph. De meado do século II até o final do século III. In: In: KAUFMANN et al. (org.). História Ecumênica da Igreja. v. 1. São Paulo: Paulus, 2012, p. 51-92.

MARKUS, Robert A. *O fim do cristianismo antigo.* São Paulo: Paulus, 1997.

_____. *Saeculum*: History and Society in the Theology of St. Augustine. London: Cambridge University, 1970.

_____. *Tempora christiana* revisitados. In: In: DODARO, R; LAWLESS, G. (org.). *Agostinho e seus críticos*. Curitiba: Scripta, 2013, p. 273-290.

_____. Donatus, Donatism. In: In: FITZGERALD, Allan D. (ed.) *Augustine through the Ages*. Grand Rapids: Eerdmans, 1999, p. 284-287.

MARROU, Henri. *Santo Agostinho e o agostinismo*. Rio de Janeiro: Agir, 1957.

_____. *História da educação na antiguidade*. São Paulo: EPU, 1975.

MÁRTIN, Maria N. Muñoz. La epistolografía latina: temas, forma y función. In: TORRÃO, João Manuel Nunes (coord.) *III Colóquio Clássico*. Actas del III Colóquio Clássico, Universidade de Aveiro, 22 e 23 de Abril de 1999, p. 73-90, 1999.

MARTÍNEZ, Pablo de la Cruz Díaz. El peregrino en la ciudad: expresionismo religioso en la “Hispania” tardoantigua. *Iberia: Revista de la Antigüedad,* n. 3, p. 151-166, 2000.

MARTINDALE, J.R. *The prosography of later Roman Empire.* v. 2: AD 395-527. Cambridge: Cambridge University, 1980.

MARTYN, Louis. *History and Theology in the Fourth Gospel*. New York: Harper & Row, 1968.

MAZA, Clelia Martínez. Orígenes de la historiografía sobre paganismo tardoantiguo. *Mainake*, n. 31, p. 197-207, 2009.

MEEKS, Wayne A. *Os primeiros cristãos urbanos*. São Paulo: Paulinas, 1992.

MENDES, N. M. Intolerância e conflito religioso no Baixo Império Romano: Constâncio II e a perseguição aos nicenos em Alexandria. *Boletim do CPA.* Campinas, n. 11, p. 97-120, jan./jun. 2001.

_____; SILVA, Gilvan Ventura da. Diocleciano e Constantino: a construção do Dominato. In: SILVA, G. V.; MENDES, N. M. (org.) *Repensando o Império Romano*. Vitória: EDUFES, 2006, p.193-221.

MEREU, I. A intolerância institucional: origem e instauração de um sistema sempre dissimulado. In: BARRET-DUCROCQ, F. *A intolerância*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, p. 42-45.

METZGER, Bruce M. *Um comentario textual al Nuevo Testamento.* Stuttgart: Sociedades Bíblicas Unidas, 2006.

MITCHELL, Stephen; and VAN NUFFELEN, Peter (ed.). *Monotheism between Pagans and Christians in Late Antiquity*. Leuven: Peeters, 2010.

MOHRMANN, Christine. Encore une fois: Paganus. *Vigiliae Christianae*, v. 6, n. 2, , p. 109-121. Apr. 1952.

MOMIGLIANO, A. Storiografia pagana e cristiana nel secolo IV. In: MOMIGLIANO, A. et al, *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV.* Torino: Enaudi, 1968, p. 89-110.

MONCEAUX, Paul. *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*, v. 1-7. Paris: Ernest Leroux, 1901-1923.

MONTÉS, Juan Francisco Jordán. La pervivencia del paganismo en el reinado de Honorio (395-423 d. C). *Antigüedad y cristianismo*. Murcia, n. 8, p. 183-200, 1991.

MORESCHINI, Cláudio. *Gregório Nazianzeno*. São Paulo: Loyola, 2010.

_____; NORELLI, Enrico. *História da literatura cristã antiga grega e latina*. v. II, t. 1. São Paulo: Loyola, 2000.

_____; NORELLI, Enrico. *História da literatura cristã antiga grega e latina*. v. II, t. 2. São Paulo: Loyola, 2000b.

MOSS, Candida R. *Ancient Christian Martyrdom*: diverse practices, theologies, and traditions. New Heaven: Yale University Press, 2012.

MOULE, C.F.D. *As origens do Novo Testamento.* São Paulo: Paulinas, 1979.

MUHANA, Adma Fadul. O gênero epistolar: diálogo *per absentiam*. *Discurso*, [S.l.], n. 31, p. 329-346, dez. 2000.

MULLEN, Roderic L. The expansion of Christianity: a gazetteer of its first three centuries. Leiden: Brill, 2004.

MUNIER, Charles. Audientia Episcopalis. In: BERARDINO, A. *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 196-197.

MYERS, Ched. *O Evangelho de São Marcos*. São Paulo: Paulinas, 1992.

NILSSON, Martin. P. The High God and the Mediator. *Harvard Theological Review*, Cambridge, v. 56, n.2, p. 101-120, apr. 1963.

NOGUEIRA, Carlos R. F. *O Diabo no imaginário cristão*. Bauru: EDUSC, 2002.

NORDHOLT, G. Eleger, escolher. In: BROWN, C. e LOTTAR, C. (org.). *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*. v. I. São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 617-619.

ORLANDI, Eni. *A linguagem e seu funcionamento*. Campinas: Pontes, 1996.

_____. *Análise do discurso*. Campinas: Pontes, 2005.

OSBORN, Eric. *Tertullian, first Theologian of the west*. Cambridge: Cambridge University, 2001.

OVERMAN, J. Andrew. *Igreja e comunidade em crise*: o Evangelho segundo Mateus. São Paulo: Paulinas, 1999.

PAGELS, Elaine. *As origens de Satanás.* Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.

PAÑO, Maria V. E. La imagen del herético en la Constitutio XVI,5,6 (381) del Codex Theodosianus. *Antiguedad y Cristianismo*, Murcia, n. 23, 2006, p. 475-498.

_____. Bishops, judges and emperors: CTh 16.2.31/ CTh 16.5.46/ Sirm. 14 (409). In FEAR, A; UBIÑA; J. F.; MARCOS, M. (ed.), *The Role of the Bishop in Late Antiquity:* conflict and compromise: London: Bloomsbury, 2013, p.105-126.

PERELMAN, Chaïm; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Tratado de Argumentação.* São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PÉREZ, Carles Buenacasa. La decadencia y cristianización de los templos paganos a lo largo de la Antigüedad Tardía (313 - 423). *Polis*: revista de ideas y formas políticas de la antigüedad clásica, n.9, p. 25-50, 1997.

_____.La instrumentalización económica del culto a las reliquias: una importante fuente de ingresos para las iglesias tardoantiguas occidentales (ss. IV-VIII). In: MORENO, Luis A., et. al. (ed.) *Santos, obispos y reliquias*: actas del III Encuentro Hispania en la Antigüedad Tardía, Álcala de Henares, 13 a 16 de Octubre de 1998, p. 123-140, 2003.

_____. El epistolario de Agustín como muestra de la extensa actividad pastoral de un obispo en el África tardoantigua (siglos IV-V). In: *Comunicazione e ricezione del documento cristiano in epoca tardoantica*: XXXII Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 8 - 10 de maggio de 2003, p. 455-481.

PÉREZ, Francisco J. U. Ensayo sobre la intolerancia. *Claves de la razón prática*. [S.l.], n. 86, p. 58-62, 1998.

PODOLAK, Pietro. *Tertuliano*. São Paulo: Loyola, 2010.

POHLSANDER, Hans A. Philip the Arab and Christianity. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte.* Berlim, Bd. 29, H. 4, p. 463-473, 4th Qtr., 1980.

_____. The religious policy of Decius. *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt.* Berlim, Bd, 16, H. 3, p 1826-1842, 1986.

POLLITZER, María. Diocleciano y la teología tetrárquica. *Teología: revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentin*a, n. 81, 157-166, 2003.

POSE, Eugenio Romero. Medio siglo de estudios sobre el donatismo de Monceaux a nuestro días. *Salmanticensis*, v. 29, Fasc. 1, 1982, p. 81-99.

POSTER, Carol. The economy of letter-writing in Graeco-Roman Antiquity. In: OLBRICHT, Tom; UBELACKER, Walter, ERIKSSON; Anders (ed.). *Rhetorical Argumentation in Biblical Texts*: Papers from the Lund 2000 Conference. Harrisonburg: Trinity Press International, 2002, p. 112-124.

POTESTÁ, Gian; VIAN, Gionvanni. *História do Cristianismo*. São Paulo: Loyola, 2013.

PRIETO, Christine. *Cristianismo e Paganismo*: a pregação do Evangelho no mundo greco-romano. São Paulo: Paulus, 2007.

RABANEDA, Purificación Ubric. La coexistencia religiosa em la cotidianeidad de la Antigüedad tárdia. *'Ilu – Revista de Ciencias de las Religiones*. Madrid, n. 18, p. 145-165, 2007.

RABUSKE, Irineu José. A igreja em suas origens: revisitando os Atos dos Apóstolos. *Teocomunicação*. Porto Alegre, v. 42, n. 1, p. 5-18, jan./jun. 2012.

RAPP, Claudia*. Holy bishops in late antiquity*: the nature of Christian leadership in an age of transition. Berkeley: University of California Press, 2005.

RASSINIER, J-P. L'hérésie comme maladie dans l'oeuvre de Saint Augustin. *Mots*, v. 26, n.1,1991, p. 65-83.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia*, v. 1. São Paulo: Paulus, 1990.

REBILLARD, Eric. Augustin et le rituel épistolaire de l'élite sociale et culturelle de son temps. In: REBILLARD, E.; SOTINE, C. (ed.). *L'évêque dans la cité du IVe au Ve siècle*: image et autorité. Rome: École Française, 1998.

REBOUL, Olivier. *Introdução à retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

REMUS, Harold. The end of “paganism”? *Studies in Religion -Sciences Religieuses,* v. 33, n. 2 , p. 191-208, 2004.

RICHARD, Pablo. *Apocalipse:* reconstrução e esperança. Petrópolis: Vozes, 1999.

RICOEUR, Paul. Etapa atual do pensamento sobre a intolerância. In: BARRET-DUCROCQ, F. (org.). A *intolerância*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, p. 15-19.

RIVES, J. B. The Decree of Decius and the Religion of Empire. *The Journal of Roman Studies*, v. 89. p.135-154, 1999.

_____. The persecution of Christians and ideas of community in the Roman Empire. In: CECCONI, A. G.; GABRIELLI, C. (a cura di): *Politiche religiose nel mondo antico e tardoantico*. Poteri e indirizzi, forme del controllo, idee e prassi di tolleranza. Atti del convegno internazionale di studi (Firenze, 24-26 settembre 2009). Bari: Edipuglia, 2011, p. 199-216.

RIZZI, Marco (ed.). *Hadrian and the Christians*. Berlim: De Gruyter, 2010.

RODRIGUEZ, Manuel Villegas. La devoción a los santos en los escritos de San Agustín. In: CAMPOS, F.; SEVILLA, F. *El culto a los santos*. San Lorenzo del Escorial: Escurialenses, 2008.

ROSA, Cláudia B. A religião na urbs. In: SILVA, G. V. e MENDES, N.M. (org.) *Repensando o Império Romano*. Vitória: EDUFES, 2006, p.137-159.

ROSENMEYER, Patricia A. *Ancient epistolary fictions*: the letter in Greek literature. Cambridge: Cambridge University, 2001.

RUBENSTEIN, R. E. *Quando Jesus se tornou Deus*. Rio de Janeiro: Fisus, 2001.

RUCH, Michel. "Consulares philosophi" chez Cicéron et chez saint Augustin. *Revue des Etudes Augustiniennes*, Paris, v. 5, n. 2, p. 99-102,1959.

SALISBURY, Joyce E. *The blood of martyrs*: unintended consequences of ancient violence. New York: Routledge, 2004.

SANCHEZ, J. R. A. Tolerancia religiosa romana e intolerancia cristiana em los templos del Alto-Egipto: Raíces Y huellas. *Gerión*, Madrid, v. 25, n. 1, p. 417-470, 2007.

SÁNCHEZ MARÍN, J. A. O adulador em Roma. *Ágora. Estudos Clássicos em Debate,* n. 5, p. 43-55, 2003.

SANTO, Arnaldo do Espírito. Leituras do *Sonho de Cipião*: Antiguidade Tardia e Idade Média. In: PEREIRA, Virgínia Soares (org.). *O além, a ética e a política*: em torno do *Sonho de Cipião*. Minho: Húmus, 2010, p. 101-117.

SANTOS, Pedro Paulo Alves dos. At 8,18-19: "dai-me também a mim esse poder". Magia e poder no Cristianismo antigo. Discursos e práticas sacrais da Antiguidade em confronto. CONGRESSO INTERNACIONAL DE RELIGIÃO, MITO E MAGIA NO MUNDO ANTIGO & IX FÓRUM DE DEBATES EM HISTÓRIA ANTIGA, 1, 2010, Rio de Janeiro. *Anais do I Congresso Internacional de Religião, Mito e Magia no Mundo Antigo & IX Fórum de Debates em História Antiga*. Rio de Janeiro: UERJ/NEA, 2010, p. 274-282.

SCHEID, John. Le délit religieux dans la Rome tardo-républicaine In: *Le délit religieux dans la cité antique*. Actes de la table ronde de Rome (6-7 avril 1978). Rome: École Française, 1981. p. 117-171.

SCHNELLE, Udo. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2010.

SEABRA FILHO, José R. Epistologia – Cícero e Sêneca. *Principia,* Rio de Janeiro, Ano 14, n. 23, p. 55-60, 2011.

SEEBERG, R. *Manual de historia de las doctrinas*. t. 1. Buenos Aires: Casa Bautista de Publicaciones, 1967.

SEGUNDO, Juan Luis. *O caso Mateus:* os primórdios de uma ética judaico-cristã. São Paulo: Paulinas, 1997.

SELVATICI, Mônica. Os cristãos judaizantes no livro de Atos dos Apóstolos. *Orácula*. São Bernardo do Campo, ano 3, n. 6, p. 29-37, 2007.

_____. *Os judeus helenistas e a primeira expansão cristã:* questões de narrativa, visibilidade histórica e etnicidade no Livro dos Atos dos Apóstolos. 2006. Tese (Doutorado em História Cultural) Instituto de Filosofia e Ciencias Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2006. Disponível em: < http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?down=vtls000378084>. Acesso em: 10 set. 2014.

SEARLE, John R. *Speech acts*. Cambridge: Cambridge University, 1969.

SHAW, Brent D. *Sacred violence*: African Christians and sectarian hatred in the age of Augustine. Cambridge: Cambridge University, 2011.

SHELDON, Rose Mary. *Intelligence activities in Ancient Rome*. New York: Routledge, 2005.

SILVA, Gilvan Ventura da. A relação Estado/Igreja no Império Romano (séculos III e IV). In: SILVA, G. V.; MENDES, N. M. (org.) *Repensando o Império Romano*. Vitória: EDUFES, 2006, p. 241-266.

_____. As relações de sociabilidade entre judeus e cristãos em Antioquia. *Liber Intellectus,* Goiânia, v. 2, n. 2, p. 1-15, Dez. 2007.

SILVA, Uiran Gebara da. *Bagaudas e circunceliões*: revoltas rurais e a escrita da história das classes subalternas na Antiguidade Tardia. 2013. Tese (Doutorado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-25062013-103928/>. Acesso em: 10 out. 2015.

SIRINELLI, Jean-François. Os intelectuais. In: RÉMOND, René (org.). *Por uma história política*. Rio de Janeiro: FGV, 2003.

SMALLWOOD, E. Mary. *The Jews under Roman Rule*. Leiden: Brill, 1976.

SOLMSEN, Friedrich. Neglected Evidence for Cicero's De re publica. *Museum Helveticum*. Zürich, n. 13, 1956, p. 38-43.

SORDI, Marta. *I Cristiani e l'Impero Romano*. Milano: Jaca Book, 2004.

SPARROW-SIMPSON, J. *The Letters of St. Augustine*. New York: The Macmillan Company, 1919.

STARK, Rodney. *O crescimento do cristianismo.* São Paulo: Paulinas, 2006.

STEINHAUSER, Kenneth B. Manuscripts. In: FITZGERALD, Allan D. (ed.) *Augustine through the Ages*. Grand Rapids: Eerdmans, 1999, p. 525-533.

STERN, H. Remarks on the "Adoratio" under Diocletian. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, v. 17, n. 1/2, p. 184-189, 1954.

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

STOWERS, S. K. *Letter writing in Greco-Roman Antiquity.* Philadelphia: Westminster Press, 1986.

STRONG, Anise K. A Christian Concubine in Commodus' Court? *Eugesta*. N. 4, p. 238-259, 2014.

STROUMSA, Guy G. Tertullian on idolatry and the limits of tolerance. In: STANTOM, G; STROUMSA, G. *Tolerance and intolerance in early Judaism and Christianity.* Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

THEISSEN, Gerd; MERZ, A. *O Jesus histórico*. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. *Sociologia da Cristandade Primitiva*. São Leopoldo: Sinodal, 1987.

TILDEN, Philip. *Religious Intolerance in the Later Roman Empire:* The evidence of the Theodosian Code. 2006. thesis for the degree of Doctor of Philosophy in Classics. University of Exeter, Exeter, 2006.

TILLEY, Maureen A. *The Bible in Christian North Africa.* Minneapolis: Fortress, 1997.

_____. Contra Epistulam Parmeniani. In: FITZGERALD, A. *Augustine through the ages.* Grand Rapids: Eerdmans, 1999, p. 312.

TRAPP, Michael. (ed.) *Greek and Latin letters*: an anthology, with translation. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

THOMPSON, Leonard L.; *The Book of Revelation*: Apocalypse and Empire. Oxford: Oxford Press, 1990.

TORRES, Juana. Recursos retóricos en la polémica literaria entre cristianos y paganos (ss. II-V): el género del Diálogo. In: SALVA, Mercedes Lopes (ed.). *De cara al Más Alá*: Conflicto, convivencia y asimilación de modelos paganos en el cristianismo antiguo. Madrid: Pórtico, 2010, p. 95-115.

TURNER, C. H. The organization of the Church. In: GWATKIN, H. M.; WHITNEY, J. P. (ed.) *The Cambridge Medieval History*. v.1. New York: Macmillan, 1911.

TURPIN, William. *Formula*, *cognitio* and proceedings *extra ordinem*. *Revue Internationale des Droits De L'antiquité*. Paris, 3e Série, Tome XLVI, p. 499-574, 1999.

UBIÑA, José F. Privilegios episcopales y genealogia de la intolerancia cristiana em época de Constantino. *Pyrenae*. Barcelona, n. 40, v.1, p. 81-119, 2009.

UHALDE, Kevin. Barbarian Traffic, Demon Oaths, and Christian Scruples (Aug. Ep. 46-47). In: MATHISEN, R. W.; SHANZER. D. (ed.) *Romans and Barbarians*; Farnham: Ashgate: 2011, p. 253-262.

VANNIER, Odette. Les Circoncellions et leurs rapport avec l'église donatiste d'après le texte d'Optat. *Revue Africaine*, n. 67, 1926, p. 13-28.

VEGA, Maria L. del Barrio. Algunos problemas de la epistolografia griega. ¿Es posible uma clasificación epistolar?. *Minerva*. Revista de filologia clásica. Valladolid, n. 5, p. 123-138, 1991.

VELOSO, Wendell dos Reis. Apontamentos sobre a tradução cultural do Neoplatonismo operada por Agostinho de Hipona na Antiguidade Tardia (c. 386-426). *Roda da Fortuna.* Revista Eletrônica sobre Antiguidade e Medievo, [s.L.], v. 3, n. 1, 2014, p. 110-130. Disponível em: <http://media.wix.com/ugd/3fdd18_34948bcdc0984bb19455d557f50fb902.pdf >. Acesso em: 30 jan, 2015.

VENERO, Ana Alonso. El evemerismo como motivo retórico en la literatura apologética cristiana. *Ilu - Revista de Ciencias de las Religiones*. Madrid, n. XXIV 2013, pp. 91-116.

VEYNE, Paul. O império Romano. In: VEYNE, P. (org.). *História da vida privada*. São Paulo: Cia. das Letras, 1989, v.1, p. 19-223.

_____. *Quando o nosso mundo se tornou cristão.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

VIALE, Adrián. Algunas consideraciones sobre la conceptualización historiográfica de la tradición religiosa Maniquea. *Byzantion Nea Hellás*, [S.l.], n. 31, pág. 145-168, ene. 2012. Disponível em:

<http://www.byzantion.uchile.cl/index.php/RBNH/article/view/26355/27653>. Acceso em: 27 jun. 2014.

VIELHAUER, Philipp. *História da literatura cristã primitiva*. Santo Andre: Academia Cristã, 2012.

VOGEL, Cyril. Penitência. In: In: BERARDINO, A. *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 1133-1134.

VOUGA, François. A literatura paulina. In: MARGUERAT, Daniel (Org.). *Novo Testamento*: história, escritura e teologia. São Paulo: Loyola, 2009.

WAGENVOORT, Hendrik. *Pietas*: selected studies in Roman religion. Leiden: Brill, 1980.

WALKER, Wiliston. *História da Igreja cristã*. São Paulo: Aste: 2009.

WALTON, Francis R. Religious thought in the age of Hadrian. *Numen*, vol. 4, Fasc. 3, p. 165-170, Sep. 1957.

WILLIS, G.G. *Saint Augustine and the donatist controversy*. Eugene: Wipf and Stock, 1950.

WILLIAMS, Jeremy. *Collatio* of 411. In: FITZGERALD, A. *Augustine through the ages*. Michigan: Eerdmans, 1999, p. 218-219.

YANGUAS, Narciso Vicente Santos. Decio y la persecución de los cristianos. *Memorias de Historia Antigua*, v. I, n. 15-16, p. 143-182, 1994-1995.

YÉBENES, Sabino P. Extranjeras en Roma y en cualquier lugar: mujeres mimas y pantomimas, el teatro en la calle y la fiesta de Flora. *Gerión*, Madrid, Anejos, v. 8, p. 11-43, 2004.

ZEINER-CARMICHAEL, Noelle. *Roman Letters*: An Anthology: West Sussex: Wiley-Blackwell, 2014.