Ildo Perondi e Alberto Paulo Neto
ORGANIZADORES

INTOLERÂNCIA E TOLERÂNCIA RELIGIOSA

análise e perspectivas



Fons Sapientiae

Ildo Perondi e Alberto Paulo Neto
ORGANIZADORES

INTOLERÂNCIA E TOLERÂNCIA RELIGIOSA

análise e perspectivas

Livro eletrônico
São Paulo – 2018

Fons Sapientiae

Edições Fons Sapientiae

um selo da Distribuidora Loyola

Direitos: © Copyright 2017 - Edições Fons Sapientiae

ISBN: 978-85-63042-62-0

Fundador: Jair Canizela (1941-2016)

Diretor Geral: Vitor Tavares

Conselho Editorial: D. Hugo C. da S. Cavalcante, OSB
Rogério Reis Bispo

Revisão: Ângela Maria Pelizer de Arruda

Capa e Diagramação: Telma Custodio

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Intolerância e tolerância religiosa : análise e perspectivas / Ildo Perondi e Alberto Paulo Neto, organizadores. -- 1. ed. -- São Paulo : Edições Fons Sapientiae, 2017.

ISBN 978-85-63042-62-0 (recurso eletrônico)

1. Direitos humanos 2. Intolerância 3. Liberdade de religião 4. Pluralismo religioso 5. Tolerância religiosa I. Perondi, Ildo. II. Paulo Neto, Alberto.

17-09336 CDD-261.72

Índices para catálogo sistemático:

1. Direito à liberdade de religião ou crença : Cristianismo 261.72

Fons Sapientiae

Edições Fons Sapientiae
é um selo da Distribuidora Loyola de Livros

Rua Lopes Coutinho, 74 - Belenzinho 03054-010 São Paulo - SP
T 55 11 3322 0100 | editorial@FonsSapientiae.com.br
www.FonsSapientiae.com.br

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra pode ser reproduzida ou transmitida por qualquer forma ou quaisquer meios (eletrônico ou mecânico, incluindo fotocópias e gravação) ou arquivada em qualquer sistema ou banco de dados sem permissão escrita

Apresentação

É uma grande satisfação apresentar agora aos leitores e leitoras a versão em e-book do Livro sobre Intolerância e Tolerância Religiosa. Esta edição surge um ano após a publicação da versão impressa do livro.

O debate em torno do tema continua atual. Nos ambientes religiosos, educacionais, nas mídias sociais e na vida pública aumentam os eventos e discussões que se ocupam em refletir sobre a questão da intolerância religiosa.

Durante as atividades de lançamento da edição impressa, e os debates realizados, o título do livro foi questionado por algumas pessoas. Diante da intolerância e dos seus efeitos, a tolerância é suficiente? Ou é necessário ir além, dar outros passos? Não basta a atitude tolerante em favor da pessoa que está sendo injustiçada e foi ofendida em sua crença de fé ou foi agredida em sua dignidade hu-

mana. É preciso incluir o respeito e a justiça com as pessoas e com as religiões por aquilo que elas são e merecem.

Além da tolerância é preciso fazer mais se, de fato, queremos extinguir este mal. São necessárias ações de justiça que possam restaurar as feridas. Um exemplo mencionado para isso é o do "Bom samaritano" ao ver o homem espancado e semimorto à beira do caminho (Lc 10,29-37). O samaritano compadeceu-se ao vê-lo, porém, não parou na compaixão. Foi ao seu encontro com várias ações concretas que possibilitaram a restauração da sua condição ferida.

Um olhar sobre o que acontece no mundo aponta para nuvens estranhas no ar. Os movimentos intolerantes crescem. Ideias perigosas são difundidas por lideranças políticas, mediáticas e, sobretudo, religiosas, utilizando meios modernos e recursos poderosos para difundir suas propostas. Para tanto, aproveitam-se da falta de uma visão crítica do povo; produzem *Fake News* com aparência de verdade. Atualiza-se a profecia de Isaías que já denunciava: "Ai dos que ao mal chamam bem e ao bem mal" (Is 5,20). Mais preocupante é que utilizam até o Nome de Deus, de Jesus Cristo e apelam para a fé para justificar suas posturas.

Aqueles que são intolerantes querem impor o seu pensamento único, com o qual se identificam e pregam até que, se necessário, fazer uso da força física, dos vários tipos de violência, para que todos assumam o seu modo único de pensar. Diante dos intolerantes que até se intitulam como "as pessoas de bem" - mas pregam a eliminação daqueles que são diferentes - nós continuamos a afirmar a importância do direito que cada pessoa tem em ser o que é e de continuar a existir. Reafirmamos a importância da democracia como valor universal.

A tolerância, a justiça e o respeito fazem parte da prática de Jesus que ensinava que devemos tratar os outros como

gostaríamos de sermos tratados: "Fazei aos outros aquilo que quereis que os outros vos façam" (Lc 6,31). Um provérbio africano ensina: *"Cura-me com aquilo que me causou o mal". Nosso olhar se volta primeiramente sobre as vítimas da intolerância. No entanto, dirigimos também um chamado aos intolerantes: a melhor maneira de reparar o mal que fazem, é a mudança de postura, o reconhecimento da maldade dos seus atos. O perdão, sincero, acompanhado de gestos efetivos, é um remédio que cura e salva tanto a pessoa machucada como o agressor. Esta é religião ensinada por Jesus, Ele que também foi vítima da intolerância religiosa do seu tempo.*

No dia 23 de setembro deste ano, na Lituânia, o Papa Francisco denunciou aqueles que querem "submeter os mais frágeis, usar a força em qualquer de suas formas: impor um modo de pensar, uma ideologia, um discurso dominante, usar a violência ou repressão para oprimir". Francisco se despediu pedindo para que se trabalhe para dar "a atenção delicada aos excluídos, às minorias, para que se afaste das culturas a possibilidade de aniquilar o outro, de colocar ele de lado, de continuar descartando quem nos incomoda e ameaça nossas comodidades".

Às vezes nos sentimos pequenos diante dos desafios e do poder dos inimigos. Nem por isso, podemos desanimar. É bom lembrar que por ocasião das crises da natureza os dinossauros morreram todos; e, no entanto, as formigas sobreviveram. O trabalho pequeno deve continuar. A tarefa de semear traz sempre esperança, aponta para o futuro. Quem semeia, crê e espera. Pode até não ver as flores e os frutos, porém semeia mesmo assim. Nossa melhor resposta à intolerância continuará sendo a prática dos gestos de amor, de bondade e solidariedade.

Frei Ildo Perondi

Prefácio

Vivemos na era pós-industrial ou quarta revolução industrial e assistimos numa progressão geométrica transformações no processo de produção, comunicação e nas relações interpessoais.

Esse cenário proporciona ao ser humano acesso ilimitado às informações numa velocidade ultrarrápida. Ou seja, existem informações demais e tempo de menos para que o indivíduo possa assimilá-las.

O desenvolvimento do ser humano em todas as áreas do conhecimento o tem levado cada vez mais ao etnocentrismo e ao individualismo. Como bem argumenta o sociólogo Zigmunt Bauman, o individualismo é uma das principais características – e o maior conflito – da pós-modernidade e, consequentemente, grande parcela da população tende a ser incapaz de tolerar as diferenças e viver num mundo plural.

Tolerância não significa ter de seguir as crenças ou opiniões dos outros; e sim que o outro tem direito de ter suas próprias opiniões ou crenças.

É notória a dificuldade do ser humano em aceitar o diferente, principalmente no que tange a algo tão pessoal como a religião. No Brasil – e pode-se dizer que no mundo todo – há uma crescente onda de intolerância e restrições impostas ao exercício do direito à liberdade de religião ou crença.

Como bem ressaltou o Papa Francisco em sua viagem pela Ásia, tanto a liberdade religiosa quanto a de expressão são direitos humanos fundamentais. Todos têm não apenas o direito, mas a obrigação de dizer o que pensam pelo bem comum. E podemos fazer isso sem ofender.

Ressaltamos que as liberdades de expressão e de culto são asseguradas pela Declaração Universal dos Direitos Humanos e pela Constituição Federal. A religião e a crença de um ser humano não devem constituir barreiras para fraternais e melhores relações humanas. Todos devem ser respeitados e tratados de maneira igual perante a lei, independentemente da orientação religiosa.

Este livro é fruto de pesquisa do Grupo de Pesquisa em Teologia e Sociedade da Pontifícia Universidade Católica – PUCPR (*Campus* Londrina), que optou por estudar e contribuir com reflexões acerca da questão da tolerância e intolerância religiosa.

O leitor encontrará aqui a oportunidade de refletir sobre as raízes da intolerância, de conhecer os fundamentos para a prática religiosa tolerante, oportunizando o reconhecimento de que podemos sim ser tolerantes diante da diversidade e da pluralidade de crenças e pensamentos.

Profa. Dra. Nádina Aparecida Moreno
Diretora da PUCPR (*Campus* Londrina)

Introdução

O Grupo de Pesquisa em Teologia e Sociedade – GETEO – do Curso de Teologia da PUCPR (*Campus* Londrina), criado em novembro de 2016, dentre a variedade de temas que mereciam pesquisa e estudo, optou por tratar da questão da tolerância e intolerância religiosa.

É importante lembrar que o tema da redação do ENEM de 2016 versou sobre a intolerância religiosa, levando a constatar que a sociedade deste tempo pós-moderno está profundamente mercada pela intolerância. Curiosamente, a etimologia da palavra "religião" não permite pensar em intolerância. Religião vem do latim *religio*, que significa "louvor e reverência aos deuses". A partícula *re* tem uma função intensificadora sobre o termo que a sucede, *ligare*. Assim "religião" significa "religar", "reatar" ou "re-unir". Portanto, a função das religiões é religar ou restaurar os laços rompi-

dos, seja com Deus, com os irmãos ou com a criação. Para reatar as relações interrompidas, as religiões criam ritos, desenvolvem códigos éticos e morais. Sua função é harmonizar os ambientes em conflito, e não criar conflitos, como o faz a intolerância, por exemplo.

O ser humano pós-moderno está em guerra por questões econômicas, está em disputa por recursos naturais e questões de fronteiras, quase sempre fomentadas pela indústria armamentista. Existem também as guerras de baixa intensidade, a violência do dia a dia, de grupos que se odeiam e se matam, ou disputas entre traficantes. O ser humano também está em guerra com Deus, seu Criador, de quem procura distanciar-se por vários motivos, e também com a Mãe Terra, a quem explora e destrói sem escrúpulos e sem piedade, na eminência de destruir a si mesmo.

O Papa Francisco testemunha a possibilidade da convivência entre os diferentes. Em seus encontros e viagens, ele sempre está feliz, abraça e dialoga com pessoas de diferentes crenças e culturas. Na sua Carta Encíclica *Laudato Si'*, que fala sobre o cuidado com a casa comum, ele ressalta a necessidade da convivência fraterna entre os seres humanos e com toda a Criação. Ele afirma existir uma interdependência entre as criaturas (n. 86) e que tudo está intimamente relacionado (n. 137). Ressalta, por meio de sua vida, a importância de novos tipos de relações e, ao mesmo tempo, denuncia os mecanismos que promovem as divisões e exclusões. No dia 6 de maio de 2017, ele se reuniu com jovens para discutir sobre a cultura da paz e denunciou o que chamou da "cultura da destruição", fazendo referência à superbomba lançada pelos Estados Unidos no Afeganistão, sentindo-se envergonhado com o nome que deram à bomba: MOAB, a mãe de todas as

bombas[1]. Segundo o Papa, a mãe é aquela que dá a vida, porém essa bomba traz a morte e, no entanto, chamam de mãe esse aparelho feito para matar. É triste constatar que a maior parte das guerras da humanidade são promovidas em nome de Deus (evidentemente, sem que Ele manifeste consentimento).

A intolerância não é um fenômeno brasileiro. Ela cresce de modo assustador no mundo inteiro. O seu crescimento, em parte, deve-se ao modelo de desenvolvimento em que vivemos, no qual as relações de trabalho estão sendo precarizadas cada vez mais e os vínculos afetivos estão sendo diluídos. Essa sociedade fluída, ou líquida, como a definiu Bauman, produz os restos ou a cultura do lixo. Restos excluídos, os refugos, que a ninguém interessa e que acabam sendo objeto do ódio daqueles que se sentem ameaçados em seus privilégios. E, então, a sociedade produz também grupos de intolerantes que se assumem como protagonistas, querendo mudar a história a seu favor, pois se entendem como donos da verdade e olham o diferente como um desvio dessa verdade. Umberto Ecco disse que as mídias sociais deram voz aos imbecis, que ousam difundir discursos violentos sobre aqueles que julgam ser seus inimigos: discursos políticos, religiosos, de classe, gênero etc. Suas vítimas acabam sendo vistas por eles como "lixos" humanos.

A intolerância assume hoje diversos aspectos. Em geral, seu caráter é excludente, pois o intolerante se realiza excluindo grupos, pessoas, culturas ou minorias. Os intolerantes são também arrogantes, aproximando-se da truculência, buscando eliminar o diferente. Pior ainda, utilizam elementos religiosos

---

[1] O acrônimo "MOAB" tecnicamente significa "massive ordnance air blast bomb" (em tradução literal, "bomba de explosão de ar de artilharia maciça"), mas nos ambientes militares estadunidenses foi recodificado de modo informal como "mother of all bombs", "mãe de todas as bombas".

para mascarar através de uma roupagem de santidade, definem-se até como seguidores de Jesus Cristo, mas agem como os que pediram a morte e a crucificação de Jesus. Jesus deu sua vida para "todos" terem vida e para que nos amássemos como irmãos, e não para que nos tornássemos inimigos!

Assim, a intolerância cresce e se faz necessário conhecer suas raízes e os ambientes nos quais ela mais se propaga atualmente. Ao que parece, numa sociedade fragmentada tanto em relação à pessoa quanto às ideias e projetos, o fenômeno da intolerância se apresenta pelo fundamentalismo, manifestando-se em expressões racistas, xenofóbicas, homofóbicas, antifeministas, pelo *bullying* e por meio de outras diversas discriminações. Esse caos exige encontrar saídas. A proposta é buscar tais saídas tanto na esfera religiosa quanto em outros níveis da sociedade civil. Conviver com o diferente faz bem, é possível, abre novos horizontes, alarga a visão e faz ver o que o reducionismo não consegue ver. Ser tolerante não é sinal de fraqueza ou de debilidade, mas sim de segurança. Os tolerantes seguros de suas convicções não temem o outro. Por isso, demonstram solidariedade e compaixão com as vítimas sistêmicas dos perversos, reconhecem sua vulnerabilidade. No início de sua caminhada, o cristianismo enfrentou essas dificuldades. O apóstolo Paulo reconhecia sua fragilidade e a fraqueza dos membros das pequenas comunidades cristãs diante do grande império romano. Paulo reconhecia que Deus escolheu o que é fraqueza no mundo para confundir os fortes (1Cor 1,27). Entretanto, mesmo sendo frágeis, os cristãos tinham convicções firmes do que professavam e testemunhavam e, por isso, sobreviveram às grandes perseguições. O apóstolo Paulo exortava a comunidade de Corinto a viver a concórdia e superar as divisões internas (1Cor 1,10). Em meio a culturas xenófobas, escravocratas e machistas, ele não tinha receio em

afirmar que "não há mais judeu e nem grego; nem escravo e nem livre, nem homem nem mulher, pois todos vós sois um em Cristo Jesus" (Gl 3,28), pois Cristo derrubou os muros que separavam os povos em conflito (Ef 2,14).

A proposta deste livro é refletir sobre as raízes da intolerância e apresentar os fundamentos para uma prática religiosa tolerante, criando consciência de que podemos ser tolerantes diante da diversidade e da pluralidade. As reflexões transcorrem as raízes bíblicas, desde o Antigo Testamento até os tempos e a prática de Jesus, passando pelas primeiras comunidades cristãs e dos primeiros séculos do cristianismo. Busca-se também abordar aspectos éticos, filosóficos, morais e pastorais na vida das comunidades, apontando pistas de ação para os nossos dias.

O tema da intolerância e a proposta de uma vida tolerante deve ser discutido em todos os ambientes: nas famílias, nos ambientes educacionais, na imprensa, nas Igrejas, no trabalho, no dia a dia da vida das pessoas. Torna-se necessário fomentar uma cultura da boa convivência, da harmonia e da paz. O diferente não é contrário. É possível e belo conviver com o outro, crescer com aquilo que eu não tenho e não posso ver. Ninguém será capaz de ser feliz sozinho. Uma felicidade egoísta e individualista, que exclui os demais, causa mais medos e conflitos. A religião, por sua vez, nos convida a reatar as relações de fraternidade e solidariedade, já expressas no canto do salmista: "Vede: como é bom, como é agradável, habitar todos juntos, como irmãos" (Sl 133,1).

Ildo Perondi e *Alberto Paulo Neto*
Organizadores da obra e coordenadores do Grupo de Pesquisa em Teologia e Sociedade – GETEO – do curso de Teologia da PUCPR (*Campus* Londrina)

Tolerância e intolerância no Antigo Testamento

Vicente Artuso[1]
Fabrizio Zandonadi Catenassi[2]

Introdução

O presente capítulo concentra-se no tema da intolerância presente em certas narrativas e leis no Antigo Testamento. São textos escritos em épocas bem diversas, por autores di-

[1] Doutor em Teologia Bíblica (PUC-Rio), professor do Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUCPR.
[2] Mestre em Teologia (PUCPR). Doutorando em Teologia na PUCPR, professor no Centro Universitário – Católica de Santa Catarina.

ferentes, e também com uma linguagem ou gênero literário próprio. Tudo isso deve ser considerado pelo intérprete ao discutir o tema da intolerância presente em textos bíblicos. Não se trata de fazer um juízo dos personagens ou dos textos – muitos deles, chocantes –, devido às cenas de violência e morte de pessoas inocentes. A abordagem deste capítulo será histórica e teológica, possibilitando perceber a evolução nos costumes do povo e na compreensão que fazem de Deus.

Assim como há textos que retratam excessivo legalismo, que ignoram o ser humano e sua dignidade, há textos também que mostram uma superação da lei, nos quais prevalece o bom senso. Este capítulo mostra a evolução moral na história do povo, com condenação da violência e intolerância, especialmente contra os indefesos, os fracos, os estrangeiros, como aparece no código da Aliança e nos textos dos profetas. Temos presente que a Bíblia, mais que um livro de doutrina, é um livro que retrata a história de um povo. Os textos legislativos ou exortativos não querem dizer tudo para todos os tempos. As leis têm a marca do seu tempo e são limitadas. Por isso, muitas delas foram abolidas no Novo Testamento.

Fundamento para a tolerância: ser humano imagem e semelhança de Deus (Gn 1,26-27)

O primeiro capítulo da Bíblia, em Gênesis 1, oferece o princípio máximo para o respeito a todo o ser humano: fomos criados à imagem e semelhança de Deus. Observa Ska[3] que Deus cria o ser humano no sexto dia, mas há uma diferença fundamental entre a criação do ser humano e dos outros seres vivos. Todas as espécies de plantas e de animais,

---

[3] SKA, J. L. *O canteiro do Pentateuco: problemas de composição e de interpretação. Aspectos literários e teológicos.* São Paulo: Paulinas, 2016, p. 62.

sejam peixes, aves ou animais terrestres, são de fato criadas "segundo a sua espécie" (Gn 1,11.12.21.24.24; 6,2; 7,14). O ser humano, do contrário, não é criado "segundo diversas espécies", mas "à nossa imagem, segundo a nossa semelhança" (Gn 1,26). Portanto, não há espécie dentro do gênero humano. Ele é "uno" e um só, porque criado à imagem e semelhança de Deus. Não há diferenças entre etnias e raças humanas, ou entre homens e mulheres. J. L. Ska[4] ainda acrescenta que não podemos encontrar no relato do Gênesis fundamentos para defender diferenças entre as classes sociais.

Comparando o texto de Gênesis com uma carta endereçada ao rei da Assíria, Asaradon, nota-se a evolução da consciência da dignidade do ser humano no texto bíblico. O texto de Gn 1 é um relato da época do exílio babilônico (587-538 a.C.), enquanto que a carta ao rei Asaradon é anterior, de um período entre 750-700 a.C. No texto assírio, lê-se a seguinte afirmação: "Um homem (livre) é como a sombra de um deus. Um escravo é como a sombra de um homem (livre). Mas o rei, ele é semelhante à imagem de Deus". O texto utiliza o termo "imagem de Deus", mas o aplica apenas ao rei. Além do mais, mostra três classes de homens, sendo que o rei está acima de todos, como imagem de Deus. O texto bíblico, por sua vez, é muito mais democrático ao ensinar que o ser humano é imagem e semelhança de Deus. No Novo Testamento, Jesus ensinará o amor ao próximo, que é a plenitude da lei, e remeterá a este texto: "Tudo o que fizeres ao menor dos irmãos é a mim que fazeis" (Mt 25,40). Ele se identifica, assim, com todo gênero humano sofrido e propõe, pela ajuda e solidariedade, reerguer o ser humano na sua dignidade de filho de Deus.

---

[4] *Ibid.*, p. 63

Gênesis 1 é carta magna do respeito à dignidade do ser humano e de todos os seres vivos. Por esse motivo, seu rico conteúdo é colocado no início da Bíblia, mesmo não sendo o texto mais antigo, porque é o mais evoluído na sua teologia. Em relação aos outros seres vivos, a mensagem é clara: devem ser respeitados segundo as suas espécies, porque são seres vivos criados por Deus. É um texto que mostra a bondade e a beleza de tudo o que existe. Deus viu que tudo era "bom" (Gn 1,4.10.12.18.21.25) e "muito bom" quando criou homem e mulher (Gn 1,31). Em Gn 2,15, Deus coloca o ser humano no jardim com a missão de cuidar de toda obra.

Os autores da Sagrada Escritura, na sua composição final, colocaram esses capítulos de Gn 1-2 como ideal a ser alcançado, escrevendo em tempos de crise e desesperança. Mais do que falar sobre o passado, desejavam construir um novo futuro, ensinando o povo sobre a dignidade humana, que marca o projeto criador de Deus. Essa dignidade, tão ferida na época da escrita do texto, devia ser buscada para todos. Assim, o paraíso terrestre, como é conhecido em Gn 2,4b-25, "não é saudade do passado, mas esperança do futuro"[5].

Se Gênesis parte da realidade do campo e da agricultura para falar desse ideal, o texto final da Bíblia, em Ap 21,1-27, parte da realidade da cidade, também defendendo a vida. O projeto é construir a cidade celeste, isto é, projetando-a de acordo com o modelo ideal de relações humanas ensinado em Gênesis: uma cidade sem violência, sem discriminação, sem dor, sem morte. Aí Deus será tudo em todos, novo céu e nova terra!

---

[5] MESTERS, C. *Paraíso terrestre: saudade ou esperança*. Petrópolis: Vozes, 1971, p. 5.

O conto do dilúvio: na origem da maldade, a compaixão de Deus

Em Gn 3,1-25, a Bíblia ajuda a refletir sobre a origem do mal e narra o fato da tentação do ser humano, homem e mulher, que são tentados a "tornar-se como deuses" (Gn 3,4.22). É o pecado de insubordinação e orgulho que gerou divisão, dominação do homem sobre a mulher, sofrimento, ódio, violência, tomando conta da criação (Gn 6,5.13). Mas, já em Gn 3,15, aparece a promessa: nessa mesma humanidade decaída, surgirá a salvação: "Porei hostilidade entre ti e a mulher, entre tua linhagem e a linhagem dela. Ela te esmagará a cabeça e tu lhe ferirás o calcanhar".

A prática do mal se expandiu e a intolerância e violência chegaram ao ponto de um homem, Lamec, matar uma criança por um ferimento! (Gn 4,23). "O Senhor viu que a maldade do ser humano era grande sobre a terra" (Gn 6,5). "A terra se corrompeu diante de Deus e encheu-se de violência" (Gn 6,11). Deus ficou muito desapontado, uma vez que o mistério da iniquidade tem origem no coração humano, que tende ao mal desde sua infância (Gn 8,21). Então, veio o dilúvio como punição (Gn 6-9), mas Noé encontrou graça aos olhos de Javé (Gn 6,8). A compaixão de Deus está presente, Ele olha para o justo, pune, mas depois volta atrás de sua decisão: "Estabeleço minha aliança convosco: tudo o que existe não será mais destruído pelas águas do dilúvio" (Gn 9,11).

Esses capítulos sobre o dilúvio (Gn 6-9) não são relatos históricos, são um gênero-tipo: parábola histórica, ou gênero mais sapiencial, para o ser humano refletir. São inspirados em antigas lendas de dilúvio, construídas a partir da interpretação das enchentes na região dos rios Tigre e Eufrates. Os textos são compósitos, vindos de tradições diferentes. A composição final

do bloco narrativo de Gn 1-11 reflete uma situação histórica de perda, caos social, sofrimento, exploração. Qual a causa de tudo isso? Os autores convidam os leitores a olharem na janela desses textos e se espelharem neles para tirar uma mensagem. Propõem refletir sobre a origem do mal e sua disseminação e transmitir esperança de reconstruir a vida, ensinando o que deve acontecer a partir da harmonia e fidelidade da família, da própria casa. Foi o que Deus fez protegendo o justo Noé do caos do dilúvio, junto com sua família e seus animais. Isso é bem simbolizado na história do dilúvio.

Essa história, narrada como castigo, não resolveu o problema da maldade humana e Deus parece que não gostou do método do medo e castigo. Ao final, prometeu nunca mais haver dilúvio e destruição, porque o coração humano tende ao mal desde a sua adolescência (Gn 8,21-22). O castigo, a repressão, ou plano de acabar com o pecador, não acaba com o pecado. Melhor começar com o resto do povo justo para recriar uma nova sociedade de paz e harmonia. Por isso, pode-se dizer que a história do dilúvio é um contraconto, uma história para dizer que o método do medo e da violência não resolve o problema do mal[6]. Antes, os reis usavam as histórias de dilúvio para controlar a população e legitimar seu poder: se desobedecessem ao representante de Deus na terra, o castigo viria. A história de Noé ensina que o castigo não é mais um instrumento de controle e que o homem é capaz de reconstruir sua relação com Deus. É preciso ter tolerância e acreditar na capacidade e disposição do ser humano de fazer o bem, apesar de sua tendência para o mal.

A Bíblia ensina que não vale a pena o castigo. Diz o Senhor no livro do profeta Ezequiel, escrito também no exílio:

---

[6] SCHWANTES, M. *Projetos de esperança: meditações sobre Gênesis 1-11*. São Paulo: Paulinas, 2009, p. 51.

"Porventura tenho eu prazer na morte do ímpio? — Oráculo do Senhor Deus. — Porventura não alcançará ele a vida se se converter de seus maus caminhos?" (Ez 18,23). Essa prova de que Deus condena o pecado e pune, mas dá chance ao pecador de viver, encontra-se também no início da Bíblia. Quando Caim, movido pela inveja, matou seu irmão Abel, poderia ser morto a qualquer momento por vingança. Valia a lei do olho por olho, dente por dente! No entanto Deus colocou uma marca em Caim para que o vingador não o matasse (Gn 4,14-15). Caim sofreu as penas do pecado (Gn 4,12-13), mas se manteve vivo.

O leitor da Bíblia poderá objetar: como se explicam as leis que preveem pena de morte na Bíblia, se o mandamento da lei de Deus é taxativo: "Não matarás" (Ex 20,13)? De fato, encontram-se leis de pena de morte para aqueles que cometiam atos violentos contra os seres humanos, como homicídio, por exemplo (Gn 9,6a; Ex 21,12-13; Lv 24,17.21). A lei previa a pena para coibir comportamentos sexuais como estupro (Dt 25,26), adultério com uma mulher casada (Lv 20,10; Dt 22,22) e várias formas de incesto (Lv 20,11-17), homossexualidade (Lv 20,13), zoofilia (Ex 22,18; Lv 20,15-16), entre outros.

Essas leis são incompreensíveis e superadas hoje, pois são poucos os países que ainda mantêm a pena de morte. Mesmo no período rabínico, era muito raro alguém ser condenado à pena máxima. Segundo o Rabi Eleazar Ben Azariah, um sinédrio que pronuncia uma condenação à morte a cada setenta anos é considerado sanguinário! Portanto, os rabinos estavam cientes de que essas leis não podiam ser aplicadas senão em casos muito graves![7]. O princípio de que a vida é o bem maior

---

[7] CAUSSE, J. D.; CURVILLIER, E.; WENIN, A. *Violenza divina: un problema esegetico e antropológico.* Bologna: EDB, 2012, p. 41.

prevalecia nos julgamentos. A preocupação de respeitar o direito à vida já existia, levando as comunidades a abolirem certas leis em favor do perdão e da conversão do pecador. Foi o que Jesus fez diante da lei do apedrejamento para a pecadora pública, por exemplo: condenou o pecado, mas deu o perdão à pecadora, abolindo a pena do apedrejamento que os presentes queriam aplicar sem misericórdia (Jo 8,1-11; Dt 22,22-24). Atitudes de tolerância, misericórdia e bom senso no julgamento existiam mesmo naquelas sociedades violentas. O princípio do bem maior, a vida, deveria prevalecer.

Período da reforma de Josias: contrastes tolerância-intolerância

Josias, rei de Judá, empreendeu uma reforma política e religiosa (640-609 a.C.). Visava à libertação do poder dos Assírios, pois eles, ao dominarem outros povos, impunham também seu culto e sua religião. Para o império assírio, dominação política incluía também dominação religiosa. Foi inspirado no livro da lei, o Deuteronômio, encontrado no templo em 622, que Josias empreendeu a reforma (2Rs 22-23). As medidas tomadas foram a destruição dos lugares altos, dos cultos idolátricos, de cultos sincretistas, das estelas e do culto em Betel (2Rs 23,10-15). O rei buscava, assim, reavivar a fé no Deus único, Javé, e restaurar o culto, centrando-o em um lugar: Jerusalém (Dt 12,2). Aqui, nasce uma intolerância a todo culto fora de Jerusalém. Se havia uma intenção de libertar-se do domínio Assírio, havia também a preocupação de "purificar" a religião israelita. Isso custou a exclusão dos levitas nos santuários javistas espalhado pelo reino.

A Bíblia apresenta muitos textos de condenação aos estrangeirismos. O texto de Dt 7,1-6 tem paralelos claros com

o texto narrativo 2Rs 23,10-15. Vejamos de perto alguns versículos:

> Quando o Senhor teu Deus te houver introduzido na terra em que estás entrando para possuí-la, e expulsado nações mais numerosas do que tu — os heteus, os gergeseus, os amorreus, os cananeus, os ferezeus, os heveus e os jebuseus —, sete nações mais numerosas e poderosas do que tu; quando o Senhor teu Deus entregá-las a ti, tu as derrotarás e as sacrificarás como anátema. Não farás aliança com elas e não as tratarás com piedade (Dt 7,1-2).

O texto trata do voto ao extermínio sem piedade do povo que ocupava a terra de Canaã na ocasião da chegada dos israelitas. Os textos fazem eco de uma guerra santa. Nota-se a intolerância com o povo inimigo, sem exceção. Essas histórias de extermínio de crianças, jovens e velhos, encontram-se no livro de Josué (Js 6,17-21; 8,23-25). Não se sabe se isso aconteceu, pois o gênero é de épica sacral: as grandes conquistas dos Israelitas apresentam-se em função de valorizar o personagem de Josué e o cumprimento das promessas feitas a Moisés.

O fato é que, existindo ou não, essas histórias são chocantes. Elas visam exaltar Josué como sucessor de Moisés e afirmar que foi Javé o responsável por entregar a terra ao povo e expulsar os estrangeiros. Também há narrativas nas quais os estrangeiros não foram totalmente expulsos e nem destruídos. Os habitantes de Gabaon (Js 9), como a família de Raab, em Jericó (Js 6,17), foram incluídos do povo de Israel. Embora não saibamos se essas destruições aconteceram nessas dimensões, do ponto de vista histórico, há elementos paralelos aos relatos de guerra do Oriente Antigo.

Por parte dos inimigos de Israel, a crueldade também era chocante. Os caldeus prenderam o Rei de Judá Sedecias e o

levaram à presença de Nabucodonosor, rei da Babilônia (587 a.C). O rei pronunciou a sentença: "Mandou degolar os filhos de Sedecias na presença dele, furou-lhe os olhos, algemou-o e o conduziu para Babilônia" (2Rs 25,7). Não existia piedade. Os prisioneiros eram tratados como posse do inimigo, que cometia toda espécie de tortura, práticas comuns nos confrontos de guerra. Porém, as vozes dos profetas se levantavam contra a violência e intolerância. Em Am 1-2, o oráculo contra as nações condena duramente o extermínio de populações indefesas como verdadeiro crime. Edom é condenada porque "sufocou sua misericórdia e guardou para sempre sua ira" (Am 1,11), isto é, foi intolerante. Trata-se de textos proféticos de denúncia e juízo que desautorizam a prática de sacrificar as nações e destruí-las, conforme pedia Dt 7,2.

Fora do contexto de guerra, a violência ao estrangeiro é condenada no código da aliança, em Ex 23,9: "Não oprimirás o estrangeiro: conheceis a vida de estrangeiro, porque fostes estrangeiros no Egito". Aqui, a lei supõe o contexto de mistura de estrangeiros com os Israelitas e propõe normas de tolerância para uma convivência pacífica.

Outro contraste é Dt 12, que ordena o culto a Javé somente em um lugar (Dt 12,5.13-14), enquanto que, em Ex 20,22-26, a lei do altar dá a entender que o culto e construção de altar pode ser feito em qualquer outro lugar fora de Jerusalém. Além disso, a lei da centralização do culto em Jerusalém ordenava a destruição dos lugares de culto dos estrangeiros (Dt 12,2). A intolerância aos lugares estranhos de culto aparece na ordem de destruir os lugares altos, altares e o altar de Betel, pois estavam distantes de Jerusalém (Dt 7,5). E esses santuários eram lugares de culto dos Israelitas. Os motivos da centralização do culto são também políticos, porém, no que se refere à centralização do culto a Javé em Jerusalém,

com o tempo, causou a exclusão dos levitas do interior e a valorização dos sacerdotes de Jerusalém. O próprio livro do Deuteronômio, fruto de elaborações em épocas diferentes, prega igualdade entre levitas e sacerdotes. O levita era chamado levita-sacerdote e tinha a função de juiz em Jerusalém (Dt 17,8-9).

Outro texto que contrasta com Dt 12 sobre a centralização do culto e exclusão dos cultos estrangeiros é Mq 4,5. Um texto que não tem paralelo com Is 2, mas também reflete a busca da paz e a convivência tranquila dos judeus com outras religiões, lado a lado: "Sim, todos os povos caminham, cada qual em nome do seu deus: nós [os judeus, israelitas], porém, caminhamos em nome do Senhor, nosso Deus, para sempre e eternamente!". Respeita-se a caminhada de outros povos segundo seus deuses. São textos tardios, que colocam a esperança da paz-justiça como bens messiânicos a serem conquistados.

Esses textos se justificam no período do final do exílio. O próprio Ciro, rei persa, decretou a liberdade religiosa no documento chamado Cilindro de Ciro. Ali se menciona a liberdade de cada exilado de voltar à sua pátria e viver a sua religião em paz, sem discriminação. Eis um excerto do texto:

> Que todos os deuses que eu retornei aos seus santuários, todos os dias diante de Marduk e Nabu, roguem por uma longa vida para mim e mencionem minhas boas ações e digam a Marduk, meu senhor, o seguinte: 'Ciro, o rei que o teme, e Cambises, seu filho'. A população de toda a Babilônia pede por bênçãos no meu reinado e eu permiti que todas as nações vivam em paz... e que eles me recomendem [a ele]: que digam a Marduk, meu senhor, isto: 'Ciro, o rei que te adora, e Cambises, seu filho, [...] assentei todas as pessoas da Babilônia, que

rezaram por minha monarquia e todas as suas terras em um lugar pacífico[8].

É claro no texto o interesse em promover uma convivência pacífica entre os povos mediante o respeito aos deuses deles. Ciro e seu sucessor, Cambises, apoiam-se na religião dos povos dominados, favorecem o culto e pedem que os povos rezem pelo rei. Esse clima de liberdade religiosa e tolerância a cultos estrangeiros justifica a exultação do dêutero-Isaías, saudando Ciro como Ungido de Javé (Is 45,1). Na verdade, a política persa era tolerante com as religiões e até ajudava a reconstruir seu culto. Com isso, conseguiam a submissão dos povos e fidelidade nos pagamentos dos tributos. Tünnermann[9] destaca, na política religiosa dos persas, que "[...] o objetivo [é] de não causar dificuldades ao estabelecer o seu domínio. A tolerância e o encorajamento da manutenção da religião local e a reconstrução de templos destruídos fortaleciam e consolidavam o império". Nesse contexto, o judaísmo ganhou fôlego e se propagou.

Números 16-17: uma história da intolerância do poder no culto

Números 16-17 narra a revolta de Coré, Datã, Abiram e de mais duzentos e cinquenta líderes que se levantaram contra Moisés e Aarão, dizendo: "Se toda a comunidade é Santa, porque vos elevais acima da Assembleia do Senhor"? (Nm 16,3). Moisés cai com o rosto por terra e propõe uma apos-

---

[8] Seguimos a tradução em inglês feita por Irving Finkel, disponível na descrição da peça no British Museum (FINKEL, I. *The Cyrus Cylinder*. Disponível em: <http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=327188&partId=1>. Acesso em: 5 abr. 2017).

[9] TÜNNERMANN, R. *As reformas de Neemias.* São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2001, p. 29.

ta: que compareçam no dia seguinte os duzentos e cinquenta líderes com um incensório cada um e também Aarão (Nm 16,4-7). A história termina com o castigo de Datã e Abiram e de suas famílias, eles foram tragados vivos pela terra, e os duzentos e cinquenta levitas sendo queimados com o fogo do céu (Nm 16,31-35). Restou apenas Aarão com seu incensório.

No dia seguinte, toda a congregação se levantou e disseram a Moisés: "Vocês estão matando o povo do Senhor" (Nm 17,6). Por causa dessa reclamação, veio uma peste que matou 14.700 pessoas do povo (Nm 17,14). A peste só acabou quando Aarão, com seu incensório, fez o rito do incenso e a mortandade do povo cessou (Nm 17,12-13). Essa é uma história de intolerância de quem está no poder. Isso parece claro na resposta de Moisés aos revoltosos: "Amanhã o Senhor fará conhecer quem é o santo que ele aproximará de si" (Nm 16,5). A história foi escrita na ótica do poder para justificar o Sacerdócio Aronita do segundo templo. Daí a intolerância contra qualquer murmuração ou revolta. Aqueles que ousavam se revoltar seriam punidos severamente. A história revela a face de Deus que só escuta os líderes e pune os revoltosos. A imagem de Deus contrasta com Ex 3,7-9, no qual Javé é aquele que escuta o povo, vê sua miséria e desce para libertá-lo. Aqui, a história revela um Deus encolerizado contra os revoltosos, intolerante, pois não respeita os direitos da comunidade de reclamar. No Êxodo, Deus se revela pronto a socorrer o povo principalmente por conta de suas reclamações pela falta de comida e água.

Essa história destoa pela chocante intolerância diante das manifestações populares legítimas e não combina com a teologia do Êxodo e da Aliança, baseada na misericórdia. Na verdade, o relato da revolta de Core, Datã e Abiram é contado para assustar aqueles que ousassem se levantar contra o Sumo Sa-

cerdote no poder ou que pretendessem usurpar seu cargo. Observemos que somente o rito do incenso de Aarão faz cessar a praga e somente o bastão de Aarão colocado na tenda do testemunho floresce e dá frutos (Nm 17,23-25), sinal que somente o ministério dos aronitas era legitimado. É um texto que revela uma ideologia do poder que se impõe pela força e não tolera oposição. A imagem de Deus é manipulada. Ele aparece como um Deus castigador que só pune, o contrário do Deus que revela sua misericórdia até a milésima geração daqueles que o amam e guardam seus mandamentos (Ex 20,6)[10]. Esse texto, segundo Orígenes, não serve para remédio nem para o corpo e nem para a alma[11]. É um dos tantos textos chocantes que não são lidos na liturgia, mas é bom conhecê-los.

Esdras e Neemias: primazia da lei e da raça pura

Esdras e Neemias são livros que retratam uma reforma religiosa promissora, com apoio no decreto do rei persa Ciro, dando liberdade para os exilados voltarem e reconstruírem o templo (Esd 1,1-2). Josué, filho de Josedec e Zorobabel, por volta de 520 a.C., começou a reconstruir o altar do Deus de Israel para nele oferecer holocaustos (Esd 3,1-2). Esse empreendimento teve oposição dos Samaritanos que, apesar de quererem participar, foram excluídos do projeto (Esd 4,2-3). Nota-se uma disputa pelo lugar sagrado de Jerusalém: o antigo reino do Norte ficara excluído e o judaísmo, a partir de Jerusalém, imperou, com apoio do império persa. O governador Neemias veio a Jerusalém em 445 a.C. e, em junção com Esdras, o sacerdote que veio em 398, impuseram uma

---

[10] ARTUSO, V. *A revolta de Coré, Datã e Abiram: análise estilístico-narrativa e interpretação*. São Paulo: Paulinas, 2008, p. 309-328.

[11] ORIGENE. *Omelie sui Numeri.* Roma: Città Nuova, 2001, p. 395.

reforma política (Neemias) e religiosa (Esdras). Eles respondem aos anseios do povo que voltou do exílio disposto a reconstruir a nação. Talvez, no início, os primeiros repatriados a voltar tivessem até esperanças de restaurar o reino davídico com Zorobabel, filho de Salatiel e neto do rei Joaquim, portanto, de descendência davídica. Mas o projeto não vingou, pois ele, o ilustre copeiro do rei, desapareceu de cena. A reforma religiosa e a reconstrução do templo tiveram apoio dos profetas Ageu e Zacarias. O projeto de Esdras se baseava na reconstrução da raça pura e na observância da lei no sábado. A leitura solene do livro da lei feita pelo sacerdote (Ne 8) marca o início do judaísmo, sendo que, na ocasião da leitura, o povo aceitou as propostas e fez grande festa.

A lei era lida e explicada pelo sacerdote Esdras, também chamado "secretário da lei do Deus do céu" (Esd 7,21). Porém, o povo não sabia que a lei de Deus é a lei do rei. Assim rezava o documento que o rei Artaxerxes entregou a Esdras: "Todo o que não observar a lei do teu Deus – que é a lei do rei – será castigado rigorosamente; com a morte ou desterro, com multa ou prisão" (Esd 7,26).

A intolerância religiosa vem do império persa e não dos judeus piedosos. Eles tinham a melhor das intenções ao cultuar o seu Deus. O reino persa, em certa medida, apossou-se da lei dos judeus em proveito próprio, impondo a observância. O legalismo e rigidez religiosa imposta pela reforma de Esdras gerou divisões e intolerância quanto ao povo pobre. Neemias, na mesma linha, esperava reconstruir a pura religião e a identidade do povo, um povo separado dos outros. O culto, a circuncisão, a observância do sábado e as leis do puro e impuro com as prescrições alimentares são dessa época. Esdras e Neemias, no fundo, defendem a tradição, a reforma baseada na lei e a proibição de seu povo se misturar com outros povos.

A classe da elite sacerdotal que retornou do exílio foi responsável por todas as leis, leis do puro impuro, proibição de casamentos de judeus com estrangeiros, prescrições alimentares. Na ótica sacerdotal, prevaleceu certo legalismo excludente, principalmente em relação aos costumes locais. Neemias, por exemplo, ficou indignado na sua segunda vinda a Jerusalém. Metade do povo falava um dialeto, a língua de Azoto, e não sabia mais falar a língua dos judeus (Ne 13,24-25). A reconstrução da identidade do povo no judaísmo incluía recuperar a própria língua, a observância do sábado, observância das prescrições alimentares, da lei do puro e impuro e a separação dos casamentos mistos.

O livro de Rute: tolerância e acolhida ao estrangeiro

O livro de Rute foi escrito na época de Esdras e Neemias (400 a.C.). Trata-se da história de uma família de Judeus que migrou para os campos de Moab por causa da fome. Eram eles Elimelec, sua mulher Noemi e seus dois filhos, Maalon e Quelion (Rt 1,1-2). Em Moab, morreu Elimelec. Seus dois filhos tomaram mulheres moabitas por esposas, Rute e Orfa, e permaneceram ali uns dez anos (Rt 1,5). Em Moab, morreram também Maalon e Quelion, ficando, assim, as três viúvas: Noemi, que por causa do sofrimento passou a se chamar Mara ("amargura"), Rute e Orfa.

Percebe-se que houve uma mistura de raças entre judeus e moabitas na história da imigração para Moab. A narrativa vai acentuar a influência dos moabitas em Israel principalmente através de Rute. As mulheres viúvas ficaram sabendo que Deus tinha visitado seu povo, dando-lhe pão (Rt 1,6) e voltaram para Belém de Judá ("Belém" significa "casa do

pão"). Noemi, a sogra de Rute, aconselhou as noras a reconstruírem a vida e a formarem novas famílias, mas elas choravam abraçadas à sogra e não queriam abandoná-la (Rt 1,10). Foi com muita insistência de Noemi que Orfa voltou para sua terra, Moab (Rt 1,14), mas Rute não abandonou a sogra e permaneceu com ela por convicção. Rute, que aconselhava as noras a voltarem para sua terra, responde a Noemi: "Para onde fores, irei também, onde for tua moradia, será também a minha; teu povo será meu povo e teu Deus será o meu Deus" (Rt 1,16)!

Na volta a Belém com a sogra Noemi, Rute se casará com Boaz, um judeu, e terá um filho chamado Obed. A Bíblia conta que Obed gerou Jessé e Jessé gerou Davi (Rt 4,18-22). Eis uma história que mostra o total acolhimento, a boa convivência entre judeus e estrangeiros, é uma história contra a intolerância. Foi escrita na ótica da resistência, a partir das famílias judias que aceitavam o casamento com estrangeiros e estavam bem. A lei da raça pura, a partir do grupo que voltou do exílio, decretava a separação dos casamentos mistos entre judeus e estrangeiros para não haver contaminação. A história de Rute mostra o contrário, que é possível viver a religião judaica numa convivência pacífica com os moabitas. O preconceito contra os estrangeiros deveria desaparecer, porque os moabitas também são povo de Deus. Rute se tornou bisavó de Davi e será inserida na genealogia de Jesus em Mt 1,3-6, consolidando sua afirmação a Noemi: "Teu Deus é meu Deus, teu povo é meu povo".

Considerações finais

A história do povo de Israel no Antigo Testamento revela cenas cruéis de intolerância, violência e legalismo. A vingan-

ça fazia parte daquela cultura oriental. Naquele contexto, a lei do Talião, do olho por olho e dente por dente, podia ser considerada uma evolução, já que impedia que um mal fosse vingado com um mal maior. Dos descendentes de Caim, Lamec confessa ter matado um homem por conta de uma ferida e uma criança apenas por causa de uma contusão! (Gn 4,23). História muito real, em nossos dias são frequentes crimes por uma simples ofensa verbal. Portanto, violação gritante da lei que vale: "Não matarás". A violência e a corrupção contaminaram toda a humanidade. Por outro lado, os textos revelam que a vida é valor máximo e ninguém tem o direito de tirá-la. É o caso de Caim, que matou seu irmão Abel. Ele tinha consciência que poderia ser morto pelo vingador de Sangue, no entanto, Deus coloca uma marca em Caim para que ninguém o matasse. O texto revela que até mesmo a lei do talião deve ser abolida. A intolerância não pode chegar ao extremo de eliminar o pecador. É muito significativo que esse texto esteja no início da Bíblia, é uma espécie de prenúncio do discurso de Jesus no sermão da Montanha (Mt 5–7). Ali, Jesus aboliu a lei do Talião, pregou o perdão aos inimigos e a não retribuição do mal com o mal.

Os textos legislativos, nos quais há intolerância radical a qualquer transgressão da lei que chegue ao ponto de condenar a pessoa à morte (Nm 15,32-36), retratam o legalismo, seja de grupos sacerdotais que retornaram do exílio ou daqueles cujo interesse recaia na defesa das instituições do templo em crise. A observância do sábado foi imposta com severidade no pós-exílio. Quanto aos textos que pregavam a aplicação do anátema ou do extermínio dos prisioneiros de guerra, devem ser interpretados no contexto da guerra santa daquela época. As histórias de conquista de Josué não são julgadas do ponto de vista moral. Os relatos têm como obje-

tivo apresentar Josué como sucessor de Moisés, vitorioso em todas as batalhas com a intervenção de Deus. O objetivo das narrativas era enfatizar o dom gratuito da terra prometida ao povo e, por isso, Deus intervinha e ordenava até mesmo o extermínio. De fato, buscava-se uma legitimidade divina à conquista, ainda que mediante métodos violentos. Esses textos narrativos não tinham objetivo de trazer uma doutrina, mas de mostrar que a promessa da doação da terra estava sendo cumprida. Deus expulsou as nações para entregar Canaã a seu povo, como prometera a Abraão. Nos profetas, porém, como em Amós (Am 1–2), no Oráculo contra as nações, Javé condena extermínio de pessoas inocentes e indefesas. Portanto, os autores também não querem dizer tudo para todas as épocas. Os textos devem ser interpretados tendo em vista o conteúdo no contexto sócio literário da época.

Enfim, o combate à intolerância, discriminação, violência, encontra seu fundamento na teologia da criação do ser humano como sendo imagem e semelhança de Deus. Ninguém pode ser discriminado, pois a vida e a dignidade humana estão em primeiro lugar. No período do exílio, judeus se misturaram com outros povos. Isso deu origem a uma teologia mais aberta, tolerante e que acolhe diferentes etnias. O livro de Rute mostra a boa convivência entre israelitas e moabitas. No contexto da reforma de Esdras e Neemias, o casamento do judeu Boaz com a moabita Rute é uma crítica à intolerância dos casamentos mistos a partir da lei da raça pura.

Referências

ARTUSO, V. *A revolta de Coré, Datã e Abiram: análise estilístico-narrativa e interpretação*. São Paulo: Paulinas, 2008.

CAUSSE, J. D.; CURVILLIER, E.; WENIN, A. *Violenza divina: un problema esegetico e antropológico.* Bologna: EDB, 2012.

FINKEL, I. The Cyrus Cylinder. Disponível em: <http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=327188&partId=1>. Acesso em: 5 abr. 2017.

MESTERS, C. *Paraíso terrestre: saudade ou esperança.* Petrópolis: Vozes, 1971.

_____. *Rute: uma história da Bíblia. Pão, família, terra! Que vai por aí não erra!* São Paulo: Paulinas, 1986.

ORIGENE. *Omelie sui Numeri*. Roma: Cittá Nuova, 2001.

SKA, J. L. *O canteiro do Pentateuco: problemas de composição e de interpretação. Aspectos literários e teológicos.* São Paulo: Paulinas, 2016.

SCHWANTES, M. *Projetos de esperança: meditações sobre Gênesis 1-11.* Petrópolis: Vozes, 1989.

TÜNNERMANN, R. *As reformas de Neemias.* São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2001.

Intolerância e tolerância no Novo Testamento

Ildo Perondi[1]
Rogério Goldoni Silveira[2]

Introdução

No vocabulário do Novo Testamento não são encontradas as expressões "tolerância" ou "intolerância". No entanto, é pos-

[1] Doutor em Teologia Bíblica pela PUC-Rio, mestre em Teologia Bíblica pela Universidade Urbaniana de Roma. Professor de Sagradas Escrituras e coordenador do Curso de Teologia da PUCPR (Campus Londrina).
[2] Mestre em Teologia pela PUC-Rio. Professor de Sagradas Escrituras no Curso de Teologia da PUCPR (Campus Londrina).

sível encontrar frequentemente situações em que essas práticas podem ser verificadas, seja no âmbito religioso ou nos relacionamentos e convivência social daquela época.

Jesus foi vítima da intolerância religiosa do seu tempo. Desde a perseguição no seu nascimento, passando pelo período da sua pregação e anúncio do reino, até a sua morte violenta na cruz. A intolerância veio justamente dos grupos que não aceitaram a sua mensagem, que não toleraram uma proposta diferente. Podemos identificar nos evangelhos alguns grupos que demonstram sinais de intolerância: o grupo dominante (que detinha o poder político, religioso e judiciário); pessoas ou grupos fanáticos; pessoas do próprio grupo de Jesus. A intolerância que se percebe nesses grupos tem como suas raízes: a arrogância e a prepotência, o fanatismo de quem se julga o único dono da verdade ou a insegurança de grupos iniciantes.

Por outro lado, os evangelhos relatam como Jesus, com sua prática e sua mensagem, já aponta para o respeito pelo diferente, pela acolhida aos excluídos e marginalizados, pela busca do reatamento de relações (às vezes seculares) que se encontravam rompidas. Mais do que buscar pontos doutrinais que demonstrem a tolerância, este texto pretende ir busca das formas de relações que Jesus estabeleceu com as pessoas com as quais conviveu.

Grupos intolerantes contra Jesus e sua proposta

Para abordar o tema da intolerância no contexto da vida pública de Jesus Cristo, é necessário analisar o caráter, a influência e ação dos grupos com os quais Jesus se defrontou e dos quais sofreu a perseguição que culminou na sua morte na cruz.

Fariseus e escribas, saduceus e herodianos eram responsáveis pelo poder político, religioso, judicial e econômico. E, os evangelhos, além de revelarem muitos atritos entre eles e Jesus, também os caracteriza como verdadeiros opositores da boa nova do reino, o projeto anunciado por Jesus.

A documentação da época sobre esses grupos judaicos é um tanto escassa. A base para toda a argumentação e explicação vem dos evangelhos e do escritor Flávio Josefo, embora nenhuma dessas fontes os descreva com precisão[3].

Assim, as hipóteses proliferaram, inclusive com alguns anacronismos, ora superenfatizando esses grupos, pois são os que mais colidem com Jesus Cristo, ora julgando que todas as críticas apresentadas a eles teriam sido dirigidas somente por Jesus Cristo, sem qualquer eco às situações vividas pelas comunidades cristãs na relação com o judaísmo na época em que os evangelhos foram escritos (entre os anos 70-90 d.C.)[4].

Contudo, caracterizados como opositores de Jesus ou das comunidades cristãs, os fariseus, escribas, saduceus e herodianos são apresentados nos evangelhos como intolerantes. Embora tenham constante presença nos evangelhos, eles não são os principais líderes da sociedade judaica, mas são parte dela e estão conectados com outros grupos e movimentos judaicos palestinenses[5].

Os grupos fanáticos (fariseus, escribas e doutores da lei)

Ainda que os evangelhos tenham sido escritos algum tempo depois do evento pascal de Jesus Cristo, eles propi-

---

[3] REGEV, E. The Sadducees, the Pharisees, and the Sacred: Meaning and Ideology in the Halakhic Controversies between the Sadducees and Pharisees. *The Review of Rabbinic Judaism,* Leiden, v. 9, n. 1, 2006, p. 126.

[4] SALDARINI, A. *Fariseus, escribas e saduceus na sociedade palestinense.* São Paulo: Paulinas, 2005, p. 15-16.

[5] *Ibid*., p. 16.

ciam um relativo conhecimento dos grupos que entram em conflito com Jesus, entre os quais se destacam os fariseus e os escribas. Desde o início da vida pública de Jesus Cristo, eles armavam-lhe ciladas, já conspiravam para matá-lo (Mc 3,6; 11,18) e buscavam ocasiões para pô-lo à prova (Mc 8,11; 10,2; 11,13.18.27)[6].

Os fariseus (*pharisáios*) eram considerados "os separados"[7]. Compreendiam-se como a verdadeira comunidade de Israel[8]. Flávio Josefo apresenta-os como um grupo político[9], de tal modo que "a posição política dos fariseus pode ser definida como servidores influentes"[10], cujos membros tinham alguma influência sobre o povo; não possuíam grandes posses e, por isso, mantinham-se sujeitos à classe governante que praticamente os bancava.

Formavam um grupo de pessoas observantes da lei escrita e da tradição oral, apegados aos ensinamentos e à interpretação de seus doutores, os escribas[11]. Eram rígidos em relação à observância da lei mosaica e foram os responsáveis por consolidar o judaísmo em torno da lei após a destruição do Templo (70 d.C.), originando o chamado "judaísmo formativo"[12].

---

6 *Ibid*., p. 162.

7 WEISS, H. F. "Φαρισαῖος". In: KITTEL, R. (org.). *Theological Dictionary of the New Testament.* Michigan: Gran Rapids, 1974, v. 9, p. 12-16.

8 JEREMIAS, J. *Jerusalém no tempo de Jesus:* pesquisa de história econômico-social no período neotestamentário. São Paulo: Paulus, 1983, p. 333.

9 JOSEFO, F. *Uma testemunha do tempo dos apóstolos.* São Paulo: Paulinas, 1986, p. 45.

10 A. Saldarini (*op. cit.*, p. 101) chega a essa conclusão após analisar a perda de poder dos fariseus para os saduceus no tempo de João Hircano (134-104 a.C.). Segundo ele, "a passagem do favor de Hircano dos fariseus para os saduceus é típica das relações entre um governador e a classe de servidores".

11 FITZMYER. J. A. *El evangelio segun Lucas (1–8,21)*. Madrid: Cristandad, 1987, v. 2, p. 515-516.

12 MÜLLER, D. Fariseu. In: COENEN, L.; BROWN, C. (orgs.). *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento.* 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 799-800.

Quando João Hircano rejeitou os fariseus, em detrimento dos saduceus, iniciou-se a disputa entre esses dois grupos[13]. E um dos pósteros elementos de controversa entre fariseus e saduceus dizia respeito à observância das decisões sobre a interpretação da lei, a *Halakah*. Enquanto os fariseus davam muita atenção à tradição oral e ao profetismo, ou seja, àquilo que não é estabelecido na Torah (escrita), e obrigavam a sua observância, os saduceus a rejeitavam, pois acreditavam que somente o conteúdo da Torah escrita (atual Pentateuco) deveria ser observado[14].

Já os escribas (*grammatéus*) tinham o conhecimento como fator de poder. Dada a sua recorrência nos evangelhos, ao que tudo indica, os escribas desempenhavam grande influência na sociedade judaica como doutores da lei e verdadeiros "ensinadores" (Mc 7,29; Mt 7,29; 17,10) nos principais centros[15]. Outrossim, podiam ingressar no Sinédrio – situação permitida somente aos chefes dos sacerdotes e àqueles que pertencessem a uma família de renome[16].

Nos evangelhos, os escribas são evidenciados pela sua autoridade no ensino (Mt 7,29; Mc 1,22), mas seu ensinamento é contraposto ao de Jesus, que ensinava com autoridade (Mt 7,29). Em muitos relatos, são apresentados como aqueles que questionam a autoridade do ensinamento de Jesus (Mc 2,6; 9,14).

Os mestres ou doutores da lei (*nomodidáskaloi*) são, geralmente, relacionados ora aos escribas, ora aos fariseus. De fato, nem as fontes antigas, tampouco os estudos mo-

---

13 SALDARINI, *op. cit.*, p. 132-133.
14 MÜLLER, *op. cit.,* p. 800.
15 SALDARINI, *op. cit.*, p. 161.
16 JEREMIAS, *op. cit.*, p. 321.

dernos, esclarecem quem são os mestres ou doutores da lei[17]. É preciso buscar suas características e identidade nas suas práticas .

No Novo Testamento, o termo *nomodidáskaloi* ocorre apenas em Lc 5,17; 1Tm 1,7; At 5,34 (no singular). E, possivelmente, os doutores da lei formavam um grupo específico no farisaísmo, como os rabinos. Lc 5,17 se refere aos fariseus e aos doutores da lei que estavam sentados fiscalizando o ensinamento de Jesus. Contudo, ao retomar os personagens, fala de escribas e fariseus que fazem questionamentos sobre o ensinamento (Lc 5,21). Por isso, também se acredita que os *nomodidáskaloi* sejam os mesmos *grammatéus*. Mais sugestiva é a ocorrência dos mestres ou doutores da lei em 1Tm 1,7 como referência aos falsos mestres[18].

Alguns relatos do Novo Testamento apresentam fariseus e escribas juntos. Em Lucas e Mateus é mais comum essa união, enquanto em Marcos há mais momentos em que estão sozinhos – ou um ou outro. Não formam um mesmo grupo[19], mas parecem estar política e religiosamente bastante conectados[20].

Em Mt 23,1-7 Jesus comenta o exemplo dos escribas e fariseus. Exorta a comunidade a seguir o que eles dizem, menos o seu modo de vida, pois eles são os responsáveis por fazer pesar os ombros do povo com pesados fardos.

União semelhante se dá na série de acusações contra os escribas e fariseus (Mt 23,13-32). Em todas, os dois grupos são chamados de *hupokritaí* (hipócritas). Logo no princípio

---

17 SALDARINI, *op. cit.,* p. 273.

18 FITZMYER. *op. cit.,* p. 516-517.

19 JEREMIAS, *op. cit.*, p. 343.

20 RIVKIN, E. Scribes, Pharisees, Lawyers, Hypocrites: A Study in Synonymity. *Hebrew Union College Annual,* New York, v. 49, 1978, p. 135-142; JEREMIAS, *op. cit*., p. 341.

da seção, diz-se que eles "bloqueiam o Reino dos Céus diante dos homens". E Jesus continua: "Vós, porém, não entrais, e aos que estão tentando entrar, não deixais entrar" (Mt 23,13)[21].

Depois de apresentar as acusações, Jesus dirige-se aos dois grupos como "Serpentes! Raça de víboras!" (Mt 23,33). E denuncia toda a intolerância dos escribas e fariseus: "Por isso, eis que eu vos envio profetas, sábios e escribas. A uns matareis e crucificareis; a outros açoitareis nas vossas sinagogas e perseguireis de cidade em cidade" (Mt 23,34).

No caso da cura de um paralítico, Mateus escreve: "E alguns dos escribas diziam consigo mesmo: 'Este blasfema!'" (Mt 9,3). A descrição que Lucas faz do mesmo fato propõe algumas diferenças. Entre elas, a presença dos fariseus e dos escribas, que dialogam juntos e, diante da fala de Jesus, dizem: "Homem, teus pecados foram perdoados" (Lc 9,20), eles também concluem que ele blasfema (Lc 9,21).

Nesse caso, a crítica à ação de Jesus não é relacionada ao sábado, mas por ele ter outorgado a si o perdão dos pecados. E é provável que a desestabilização das instituições tenha chocado mais os escribas e os fariseus, pois eles acreditavam que Deus daria o perdão à medida que a lei fosse observada, ou seja, ao passo que as instituições e suas prerrogativas fossem mantidas, inclusive com os personagens principais: aqueles que ditavam as normas. Com a novidade do perdão oferecido por Deus fora do judaísmo oficial, os escribas se sentem ameaçados[22].

---

[21] Os textos bíblicos do NT citados neste trabalho foram traduzidos pelos autores com base em: NESTLE, B.; ALAND, K.; KARAVIDOPOULOS, J.; MARTINI, C. M.; METZGER, B. M. *Novum Testamentum Graece.* 28ª ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgeselschaft, 2013.

[22] BOVON, F. *El evangelio según San Lucas (1,1–9,50).* Salamanca: Sígueme, 2005, v. 1, p. 354-355.

Enquanto os fariseus são súditos dos governantes que os bancavam, os escribas apresentam outra faceta, esclarecida na perícope de Mc 12,38-40: "Guardai-vos dos escribas, os que gostam de andar com vestes longas, de saudações nas praças, dos primeiros lugares nas sinagogas e dos lugares de honra nos banquetes. Eles devoram as casas das viúvas e, para a justificação, fazem grandes orações. Estes receberão um julgamento mais severo".

Nesse texto, os escribas são apresentados como pessoas que detinham importância social e poderio político, pois ocupavam os primeiros lugares em eventos públicos. Eram os nobres da "bancada parlamentar", sempre vistos e saudados pelo povo, mas que usavam de todo o poder e prestígio contra o próprio povo menos favorecido – até parece uma releitura das vinhas de Nabot (1Rs 21,1-16).

Curiosamente, os escribas parecem gozar de uma melhor reputação no evangelho de Mateus, sendo até associados de modo positivo a Jesus (Mt 8,17; 13,52)[23]. Apesar de constar em Mt 12,38 que os escribas pedem um sinal do céu, e de Marcos dizer que os fariseus é que pedem o sinal (Mc 8,11), há relatos mateanos nos quais os escribas de Marcos são substituídos pelos fariseus (Mc 3,22 e Mt 9,34; 12,24). Tal perspectiva sugere que, em Mateus, os fariseus se destacam como os principais oponentes de Jesus.

Os fariseus acreditavam que o Messias somente viria quando todos cumprissem a lei e julgavam-se os únicos capazes de identificar a chegada deste tempo (Jo 7,48). Eles desprezavam o povo pobre a quem taxavam maliciosamente de malditos: "Mas esta gente, os que não conhecem a lei, são malditos" (Jo 7,49).

---

[23] SALDARINI, *op. cit.*, p. 275-276.

Os grupos que mantinham o poder político e religioso

Outro grupo muito influente na época de Jesus era o dos saduceus. Mesmo que em sua origem seja um grupo religioso, na época de Jesus, os saduceus detinham o poder político, controlavam o Templo de Jerusalém e eram coniventes com a dominação romana sobre a Judeia. Muitas vezes também estavam aliados ao grupo dos fariseus, escribas e doutores da lei.

Os saduceus eram um grupo pequeno, com cerca de duzentas famílias. Era do interior desse grupo que vinham os chefes dos sacerdotes e, entre eles, escolhia-se o Sumo Sacerdote, aquele que administrava o Templo e chefiava o Sinédrio. Tinham um terço do sinédrio (o poder judiciário).

O grupo dos saduceus já foi tema de debates que não apresentaram palavra definitiva. Desde a terminologia *saddoukáioi*, tentou-se aproximá-los dos sadoquitas, aqueles que, desde Salomão, obtiveram o controle do templo e do sumo-sacerdócio. Mas essa hipótese não tem grande segurança, embora se conheça o estreitamento dos saduceus com a aristocracia sacerdotal.

O Novo Testamento não apresenta muitas informações a respeito dos saduceus. Mas, por meio de Flávio Josefo, sabe-se que se situavam na classe governante, embora não seja condição para afirmar que todos os saduceus eram dirigentes do judaísmo no tempo de Jesus[24].

De modo geral, os saduceus tiveram sua proeminência política e religiosa cerca de 130 a.C., na época dos hasmoneus e dos herodianos[25]. E, além das controvérsias com os fariseus em torno da Torah oral, conforme já comentado,

---

[24] SALDARINI, *Ibid.*, p. 307-310.
[25] REGEV, *op. cit*, p. 126.

também se distanciavam dos fariseus quanto à crença na ressurreição, pois não a admitiam (Lc 20,27). Certa vez, numa seção do Sinédrio, o Apóstolo Paulo estava para ser condenado. Percebendo que entre os presentes estavam saduceus e fariseus, apelou para a esperança na ressurreição dos mortos e, com isso, conseguiu dividir a assembleia e livrar-se deles (At 4,2; 23,5-10).

Ainda que seja estranho admitir a parceria entre fariseus e saduceus, vários relatos, principalmente no evangelho de Mateus[26], apresentam os "adversários" saduceus e fariseus, juntos, atacando Jesus Cristo. Eles fazem parte de uma forte coalizão que se une contra a proposta de Jesus para defender a hierarquia social[27]. Toda a trama chega à conclusão: morte para Jesus, homem sem prestígio social e contrário à política de Roma[28].

Os saduceus seguiam somente a Torah, a lei de Moisés. Mas não acreditavam nos profetas e, portanto, não tinham expectativas da vinda de um messias. Para eles, Jesus com suas ideias e ações representava um perigo e, por isso, não hesitaram em eliminá-lo. São, portanto, os responsáveis diretos pela morte de Jesus na cruz.

Aliados dos saduceus, e com menor influência, havia também os herodianos (Mt 22,16; Mc 3,6; 12,13), partidários de Herodes (o Grande) ou do seu sobrinho Herodes Antipas, governador da Galileia no tempo de Jesus. Essa elite,

---

[26] SALDARINI, *op. cit.*, p. 179.

[27] O texto grego diz que "muitos dos fariseus e dos saduceus vinham (*epí*) ao batismo de João" (Mt 3,7). A preposição grega ἐπὶ (*epí*), regendo o acusativo, pode ser traduzida por "contra" (BLASS, F.; DEBRUNNER, A. *Grammatica del greco del Nuovo Testamento.* Brescia: Paideia, 1997, p. 302-303, §233). Assim, é possível ler que eles vinham "contra" o batismo de João, reforçando a ideia dessa coalização que começa a se formar ainda antes de Jesus.

[28] CARTER, W. *O evangelho de São* Mateus: comentário sociopolítico e religioso a partir das margens. São Paulo: Paulus, 2002, p. 17.

detentora do poder político, econômico, religioso e judiciário, gozava de benefícios e exercia o poder em conluio com o império romano a quem eram subservientes. Com a destruição do Templo no ano 70 d.C., os saduceus desapareceram como grupo.

Chefes dos Sacerdotes e Sumo Sacerdote

É de dentro do grupo dos saduceus que surge a referência à função sacerdotal que controlava o Templo de Jerusalém, já que eram um grupo pequeno, porém influente. Para analisar o sacerdócio no Novo Testamento, deve-se antes de tudo fazer uma distinção entre "sacerdotes" e "sumos sacerdotes" [29]. Nos evangelhos e nos Atos dos Apóstolos esses títulos sempre são referidos aos judeus e nunca a Jesus e seus discípulos.

É interessante notar que os "sacerdotes", provenientes da tribo dos levitas, um grande grupo[30], aparecem somente onze vezes nos evangelhos, em geral exercendo atividades cultuais, e nem sempre estão em conflito com Jesus. Um caso positivo é o do Sacerdote Zacarias (Lc 1,5-25). Outro exemplo é quando Jesus cura o leproso e o manda apresentar-se ao sacerdote (Mt 8,4; Mc 1,44; Lc 5,14). O mesmo ocorre na cura dos dez leprosos (Lc 14,17). No episódio da parábola do Bom Samaritano (Lc 10,29-37), Jesus menciona um sacerdote e um levita que não assistem o homem caído porque estão em sua função litúrgica (parece que Jesus condena o rigor da função que os impedia de tocar no sangue). Portanto, os

---

[29] VANHOYE, A. *Sacerdotes antigos, sacerdote novo: segundo o Novo Testamento*. São Paulo: Academia Cristã; São Paulo: Loyola, 2007, p. 23-47.

[30] Na época de Jesus existiam aproximadamente 8 mil sacerdotes em todo o Israel, que se revezavam no exercício no Templo de Jerusalém. Devia existir ainda um número bem maior de levitas que também auxiliavam nas atividades do Templo, mas não eram sacerdotes. J. Jeremias (*op. cit.*, p. 274) dá um número aproximado de dezoito mil entre sacerdotes e levitas.

evangelhos reconhecem a atividade dos sacerdotes, embora não lhes dê muita importância[31].

Diversa é a situação dos sumos ou chefes dos sacerdotes, que eram um grupo reduzido. Eles aparecem muito mais: 83 vezes nos evangelhos[32]. Nunca estão exercendo atividades de culto, mas estão praticamente sempre em atividade de poder. Eram, portanto, muito mais "sumos" do que "sacerdotes". Eles estão sempre em conflito com Jesus e são eles que pedem sua condenação à morte (Mc 11,18.27; 14,1–15,10, etc.).

Os chefes dos sacerdotes (*archiereus*) pertenciam ao partido dos saduceus e se beneficiavam economicamente da função religiosa que exerciam. Além disso, o sumo sacerdote (*archiereis*) era quem presidia o Sinédrio (poder judiciário) e os chefes, ou sumos sacerdotes, eram um dos três grupos que compunham o Sinédrio (além dos escribas e anciãos).

Pessoas ou grupos do convívio com Jesus

A intolerância não é característica somente dos inimigos de Jesus. Encontram-se alguns sinais também entre os seus próprios seguidores que, por vezes, manifestavam suas opiniões e atitudes contrárias aos ensinamentos de Jesus. No entanto, Jesus como bom mestre, procurava corrigi-los.

Certa vez, os discípulos souberam que havia pessoas que faziam milagres em nome de Jesus, mas não os seguiam; eles queriam proibir a ação de quem não os seguia, mas Jesus re-

---

[31] No Templo, Jesus seguramente deve ter encontrado os sacerdotes, pois em cada turno semanal havia em torno de trezentos deles. Não é com eles que Jesus cria conflito, mas com os vendedores de pombas e os cambistas que exploravam o povo. Jesus fica indignado com as ofertas rituais e o comércio em local onde esperava encontrar um clima de oração (Mt 21,12-17; Mc 11,14-19; Lc 19,45-48; Jo 2,14-16).

[32] VANHOYE, *op. cit.*, p. 31.

preendeu essa prática intolerante: "Não o impeçais, pois não há ninguém que faça milagre em meu nome e logo depois possa falar mal de mim. Porque quem não é contra nós é por nós" (Mc 9,38-40; Lc 9,49-50).

Ao iniciar a sua caminhada em direção a Jerusalém (Lc 9,51), Jesus e seu grupo passaram pela Samaria e a recepção não foi boa. As raízes do conflito que separava judeus e samaritanos emergiam de questões históricas. Ao ver a má acolhida, Tiago e João pediram a Jesus que fizesse descer fogo do céu para destruí-los. Jesus, porém, não atendeu ao pedido, reprendeu os dois discípulos e seguiu adiante para outras cidades (Lc 9,52-55).

Em outra ocasião, no caminho para Jerusalém, quando Jesus fez os anúncios da Paixão, dois dos seus discípulos fizeram um pedido estranho e interesseiro: queriam os melhores lugares, ou seja: um ao lado direito e outro ao lado esquerdo de Jesus. Novamente Jesus rejeita o pedido e ensina aos seus discípulos a importância de servir e não do ser servido (Mc 10,35-40; Mt 20,20-23).

É interessante notar que entre o grupo dos doze apóstolos Jesus escolheu Simão, o zelota (Mt 10,4; Mc 3,18; Lc 6,15). Simão Pedro também podia ser simpático aos zelotes, conforme se percebe em algumas de suas práticas (Jo 18,10; Mt 23,51; Mc 14,47; Lc 22,50). Os zelotes praticavam um fanatismo nacional. Acreditavam na vinda do messias como alguém que devolveria a independência judaica e expulsaria os romanos. Embora Jesus concorde com algumas dessas ideias (Mc 12,13-17), quer evitar que elas sejam levadas a cabo por meio da luta armada e ensina aos seus discípulos a prática do amor e da não violência.

Percebe-se assim que o germe da intolerância estava disseminado pela sociedade da época. Como bom mestre, Jesus

procurou corrigir essas práticas entre os membros do seu grupo e, mais do que isso, com seu ensinamento e com as suas ações, propõe uma nova prática tolerante.

A prática e a mensagem de Jesus

O que define a prática de Jesus não é tanto a doutrina (ou conjunto de normas) pregada por ele, mas as relações que estabeleceu; ou seja: como e com quem ele se relaciona. Jesus prioriza a misericórdia e a compaixão. Ele espera que seus discípulos também coloquem isso em prática entre eles mesmos e com as demais pessoas.

Em seus ensinamentos, Jesus enfatiza a mensagem de amor que estende a mão para ajudar o próximo. O cuidado com os pobres está no coração do evangelho anunciado, no qual as pessoas são consideradas mais importantes que as regras. A salvação é aberta a todos, não somente no sentido espiritual, mas à pessoa como um todo: Jesus cura as doenças do corpo e da alma, por isso dá tanta importância à necessidade do perdão restaurador.

É o modo como Jesus trata as pessoas que demonstra a tolerância da sua proposta, e não o critério de adesão restrito a um conjunto codificado de leis e normas. Assim, a fidelidade é reconhecida não pelo fato de alguém cumprir a lei em todos os seus pormenores, mas cumprir a justiça que vai além da letra da lei (Mt 3,15; 20,1-16). A busca fundamental torna-se "o reino [de Deus] e sua justiça" (Mt 6,33).

É a prática concreta que demonstra como Jesus soube agir de forma tolerante, acolhendo as pessoas – sobretudo os excluídos, discriminados e marginalizados. Algumas ações de Jesus ajudam a entender sua prática tolerante e acolhedora.

A acolhida dos pecadores e excluídos

Na sinagoga de Nazaré Jesus anunciou o seu projeto (Lc 4,16-20). Um projeto destinado aos excluídos e menos favorecidos pelo sistema da época. O projeto de Jesus tem nome: o Reino de Deus. É ao redor desse projeto que Jesus anuncia a sua boa notícia. O "Reino de Deus" é o centro e o resumo da mensagem e da atividade de Jesus (Mc 1,15; Mt 4,23; Lc 4,43; 8,1; etc.). O Reino pertence aos pobres: "Felizes vós, os pobres, porque vosso é o Reino de Deus" (Lc 6,20; 4,18; Mt 5,3).

Os pobres eram os mais excluídos da sociedade e, por isso, privilegiados na opção feita por Jesus. Não porque os pobres sejam melhores que as outras pessoas, mas porque são os últimos, os mais carentes, os mais marginalizados, os mais excluídos pelos sistemas político, econômico e religioso – tanto na época de Jesus quanto na atualidade.

Jesus assume o lugar do pobre: ele nasce pobre e de uma família pobre de trabalhadores; nasce em um lugar pobre e rodeado de pobres (Lc 1,26; 2,1-20; Mt 1,18-25). Jesus também assume a condição de trabalhador. Ele é chamado "o carpinteiro de Nazaré" (Mc 6,3; Mt 13,55) e não tem onde reclinar a cabeça (Lc 9,58). O anúncio do Reino não se dá a partir da capital (Jerusalém) e do centro do poder, mas desde um vilarejo pobre e rejeitado (Nazaré, na Galileia) de onde não se esperava nada de bom (Jo 1,46). É uma opção de projeto, de classe e de lugar social.

Jesus age a serviço dos pobres e marginalizados: assumindo o projeto dos pobres, ele entra em sintonia com o projeto de Deus no Antigo Testamento. Jesus continua fazendo como o Pai que viu a dura situação do povo; que escutou o clamor do povo oprimido na escravidão do Egito e desceu para libertá-lo (Ex 3,7-12).

Por isso, Jesus também escuta a dor e o sofrimento que vêm dos excluídos. Jesus cura os doentes (Mc 1,21-34; 2,1-12; 3,1-6; 5,1-43; etc.); Jesus se preocupa com o problema dos que passam fome (Mc 6,30-44; 8,1-10; Mt 14 13-21; Lc 9,10-17; Jo 6,1-13); vai visitar e comer com os excluídos (Mc 2,15-17; Mt 9,10-13; Lc 5,29-32); perdoa seus pecados e, com isso, reintegra os "pecadores" na sociedade que os exclui (Lc 7,41-43; Mt 18,23-35; Lc 15,11-32; etc.). Ele acolhe as crianças (Mc 10,13-16; Mt 11,25ss); vai até os marginalizados, como o cobrador de impostos Mateus (Mt 9,9-13) ou o pecador Zaqueu (Lc 19,1-10)[33].

A inclusão das mulheres

No Antigo Oriente Próximo (AOP), o papel da mulher era reduzido às coisas do lar. O mesmo acontecia na cultura judaica. As mulheres não deveriam chamar atenção em público, preferia-se que não saíssem de casa, principalmente as jovens solteiras. Caso fosse necessário sair, as mulheres deviam esconder o rosto. As regras também proibiam o homem de encontrar uma mulher sozinha, de conversar com ela em público, de olhar para uma mulher casada e até mesmo de cumprimentá-la. A mulher casada que não seguisse a regra poderia ser repudiada[34]. O judeu legalista olhava para essas mulheres com atitude suspeita, tinha receio da influência do mundo greco-romano, cuja visão era mais aberta.

Do ponto de vista social e jurídico, a situação da mulher em Israel é inferior à que tinha nos países vizinhos. No Egito,

---

[33] MESTERS, C. *A prática libertadora de Jesus.* Disponível em: <goo.gl/jjBwsB>. Acesso em: 2 maio 2017.

[34] JEREMIAS, *op. cit.*, p. 474-475.

a mulher aparece frequentemente com todos os direitos de um chefe de família. Na Babilônia, ela pode adquirir posses, agir judicialmente, ser parte contratante e ter certa parte na herança de seu marido. E na colônia de Elefantina, sob influência estrangeiras, a mulher judia havia adquirido certos direitos civis: podia se divorciar, podia ser proprietária e estar sujeita à cobrança de impostos[35].

Na época de Jesus, a mulher ainda continuava submissa ao homem. Certas correntes judaicas diziam ser melhor queimar as palavras da Torah do que as transmitir a uma mulher. Havia uma oração de bênção matutina em que se louvava ao Senhor do Céu e da Terra por não ter nascido escravo, estrangeiro e mulher[36]. Mesmo assim, as mulheres emergem de forma positiva no Novo Testamento, rompendo as barreiras que lhes haviam sido impostas. Algumas estão presentes durante a vida pública de Jesus, o que possibilita concluir que Jesus não apenas eleva a dignidade delas acima dos padrões da época, mas as põe em patamar de igualdade em relação aos homens.

Na contramão do preconceito que os judeus tinham pelos samaritanos (Jo 4,9), Jesus conversa com a samaritana. Além disso, tinha amigas: Marta e Maria (Lc 10,38-42; Jo 11,5). Entre seus seguidores, havia um grupo de mulheres (Lc 8,1-3). Também foi uma mulher que, num gesto profético, ungiu Jesus (Mt 26,6-13; Mc 14,3-9). E Jesus recomenda: "Onde quer que o evangelho seja proclamado, em todo o mundo, também o que ela fez será contado em sua memória" (Mt 26,13; Mc 14,9).

---

35 VAUX, R. *Instituições de Israel no Antigo Testamento.* São Paulo: Vida Nova, 2004, p. 63.

36 UNTERMAN, A. *Dicionário Judaico de lendas e tradições.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992, p. 185; MCKENZIE, J. L. *Dicionário bíblico.* São Paulo: Paulus, 1984, p. 636.

As mulheres estão presentes em todas as etapas da missão de Jesus. Inevitavelmente, houve choques culturais, haja visto o fechamento da cultura judaica em relação ao "modernismo" da cultura grega, na qual a participação da mulher era mais intensa. As mulheres não só o acompanham na missão, como representam um paradigma de apostolado mais fiel que aquele dos homens[37].

É interessante notar que foram as mulheres o grupo mais fiel, pois elas permaneceram com Jesus até o final aos pés da cruz (Mc 15,40-41; Lc 23,49.53). Foram também elas que observaram onde Jesus foi sepultado e então guardaram o sábado (Mc 15,47). Por isso, foram as mulheres as primeiras testemunhas e anunciadoras da Ressurreição de Jesus (Mc 16,1-8; Mt 28,1-8; Lc 24,1-11).

No caminho do Calvário, um grupo seguia Jesus: eram as mulheres "que batiam no peito e se lamentavam por sua causa" (Lc 23,27). Contudo, Lucas evidencia outro grupo, o das mulheres que, junto com os amigos de Jesus, acompanhavam-no desde a Galileia (Lc 23,49), ou seja, desde o princípio até o fim.

E aqui salta aos olhos a contraposição em relação aos apóstolos, pois depois da prisão de Jesus se fala somente de Pedro, de forma breve e destacando a sua negação (Lc 22,54-62), enquanto que os demais não aparecem mais em cena, pois haviam fugido (Mt 26,56). Reaparecem – e veja-se a ironia – somente depois da ressurreição, escutando o anúncio das mulheres ainda sem acreditar nele (Lc 24,11).

A despeito da cultura que relegava à mulher um *status* inferior em relação ao homem, Jesus agiu na contramão dessa

---

[37] MAZZAROLO, I. *Lucas em João:* uma nova leitura dos evangelhos. Porto Alegre: Mazzarolo, 2000, p. 189.

intolerância de gênero. Talvez o máximo da sua ação seja visto após a ressurreição, pois foram elas as primeiras a visitar o sepulcro e anunciar a ressurreição de Cristo (Mc 16,1-8; Mt 28,1-10; Lc 24,1-10; Jo 20,1-2), e não os apóstolos. Logo elas, que não eram habilitadas para testemunhar, receberam em primeira mão a notícia de que Cristo estava vivo[38]. Por causa de sua perseverança e constância com o Senhor, as mulheres são o "arquétipo originário do discipulado e da Igreja"[39].

Aprendendo com a mulher siro-fenícia (Mt 15,21-25; Mc 7,24-30)

Em seu anúncio do Reino, Jesus permaneceu praticamente sempre no território de Israel. Uma única vez ele se deslocou para fora do seu país e retirou-se para a região de Tiro e Sidônia (Mt 15,21-15; Mc 7,24-30). O descanso de Jesus foi interrompido bruscamente pela chegada de uma mulher desesperada, rogando que Jesus agisse para salvar sua filha possuída por um espírito impuro. Essa mulher tinha ouvido falar de Jesus e, sabendo que Ele estava na redondeza, veio e prostrou-se aos seus pés, numa atitude de súplica.

O problema era que a mulher não era judia, mas uma estrangeira sírio-fenícia. Os judeus não se misturavam com outros povos, a quem chamavam de cães, tal era o desprezo que tinham por alguém que não era de sua raça. Um judeu não entrava na casa de um estrangeiro porque, pela Lei, se tornaria impuro.

A mulher se aproxima, grita e pede socorro. Ela clama por compaixão em favor de sua filha. Os discípulos queriam que Jesus a dispensasse, pois seus gritos os importunavam.

---

[38] MAZZAROLO, *op. cit.*, p. 211.
[39] *Ibid.*, p. 206.

Jesus responde à mulher: "Eu não fui enviado senão às ovelhas perdidas da casa de Israel" (Mt 15,24). A mulher entende que Jesus estava pensando de acordo com a cultura judaica, mas continua a clamar. E dá a Jesus o título de "*Kyrios*", isto é, Senhor. Quando Jesus menciona que não é bom tirar o pão dos filhos e dá-lo aos cachorrinhos, a mulher coloca-se no último lugar e diz a Jesus: "Isso é verdade, Senhor, mas também os cachorrinhos comem das migalhas que caem da mesa dos seus donos!" (Mt 15,26). E então Jesus, vendo a sua fé, a acolhe e diz: "Mulher, grande é a tua fé! Seja feito como queres" (Mt 15,28).

A mulher exige um lugar à mesa e não debaixo dela[40]. Sua resposta engenhosa abre novas possibilidades para sua filha e para Jesus e faz sua fé ser reconhecida por ele. Por isso, essa mulher, com sua insistência e sua fé, faz Jesus alargar sua visão, abrindo a missão de Jesus para novos horizontes. Jesus aprende com a atitude firme da mulher. Essa fé em Jesus demonstrada por alguns não judeus foi o que incentivou, mais tarde, a missão da igreja em direção aos pagãos[41].

Mesmo reconhecendo a sua condição submissa, a mulher estrangeira desafia o preconceito e a exclusão; e sua inclusão se dá a partir da fé que tem no Deus de Israel[42]. Inicialmente, dentro da sua pedagogia, ela concorda com Jesus, aceita receber as migalhas dos pães que caem da mesa de seus donos. Mas ela quer mais e leva Jesus a entender tudo a partir de uma nova luz: a vontade de Deus é que ninguém sofra[43].

---

40 CARTER, *op. cit.*, p. 411.

41 BERGANT, D.; KARRIS, R. J. *Comentário bíblico.* Vol. III: evangelhos e Atos. Cartas. Apocalipse. São Paulo: Loyola, 1999, p. 29.

42 CARTER, *op. cit.*, p. 407.

43 PAGOLA, J. A. *Jesus: aproximação histórica*. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 193.

Dessa forma a história de salvação oferecida aos pagãos aconteceu pela fé encontrada neles. A doença da filha da mulher e o grito por socorro representam as dores e clamores do povo estrangeiro. O sofrimento humano não tem fronteiras, nem conhece os limites das religiões. Deus não quer ver ninguém sofrer e Jesus sabe disso. Na oração do Pai Nosso, Jesus reza ao Pai: "Faça-se tua vontade". Diante dos gritos da mulher pagã, ele diz: "Faça-se tua vontade, pois coincide com o desejo de Deus"[44].

Jesus e a mulher samaritana (Jo 4,1-44)

Um dos episódios importantes da vida de Jesus está no evangelho de João. Jesus passou pela Samaria e dialogou com uma mulher samaritana (Jo 4,1-44). Os judeus e os samaritanos não se davam (Jo 4,9). As raízes do conflito entre esses dois grupos tinham uma longa história, existiam desde a origem dos samaritanos. No ano 721 a.C., quando a Assíria destruiu o reino do Norte, cuja capital se chamava Samaria, transferiu para a região cinco povos diferentes. Cada um desses povos trouxe consigo seus antigos deuses e suas práticas religiosas. Assim, na Samaria se adoravam cinco divindades, e ainda havia o culto ao deus Baal, o deus da fertilidade (2Rs 17,5-6.24-34).

Consequentemente, os judeus consideravam os samaritanos impuros: não eram da raça (sangue) de Israel e adoravam outros deuses. Havia até um provérbio pejorativo que dizia: "Comer pão do samaritano é o mesmo que comer carne de porco". Os judeus da Galileia, quando iam ao templo ou no retorno, preferiam fazer um caminho mais longo, passando pelo caminho do rio Jordão, justamente para não entrar em território dos samaritanos e tornarem-se impuros.

---

[44] *Ibid*., p. 194.

Jesus ignorou esses preconceitos históricos e rompeu paradigmas antigos que criavam a separação entre os dois povos. Não só passou pela Samaria, como permaneceu dois dias entre eles (Jo 4,43) e, quebrando mais um preconceito, conversou com uma mulher que estava sozinha. Dialogou com a mulher fraternamente sobre coisas da vida, sobre a história do povo e, sobretudo, sobre a busca de Deus "em espírito e verdade" (Jo 4,21-24). No início, a mulher estranhou que um judeu viesse conversar com ela (Jo 4,9), mas, aos poucos, percebeu que Jesus não era intolerante e viu nele um Profeta (Jo 4,19). Depois, ela descobriu que estava diante do Messias (Jo 4,25) e, por fim, foi anunciá-lo ao seu povo (Jo 4,29).

Indignação e profecia diante das injustiças

A prática tolerante de Jesus não significa passividade e aceitação de tudo o que acontece. Seguindo o modelo dos profetas do Antigo Testamento, Jesus se indignou diante das injustiças e das estruturas que causavam mal à vida das pessoas. Jesus se colocou frontalmente contra o sistema que excluía e oprimia o povo. Essa atitude não é uma ação intolerante, mas coerente com a sua postura de defender e estar ao lado das vítimas do sistema intolerante da época, excludente e marginalizador.

Em Mt 16,6 Jesus exorta os discípulos a ficarem atentos ao fermento dos fariseus e dos saduceus. Mas eles demoram a entender, pois pensam que Jesus está falando de pão (Mt 16,7). Somente mais tarde compreendem que o fermento era o "ensinamento dos fariseus e dos saduceus" (Mt 16,12; Mc 8,15). Mas por que essa exortação de Jesus?

O apóstolo Paulo lembra às comunidades que o fermento, quando estragado, pode corromper a massa (1Cor 5,6; Gl 5,9). Entretanto, Jesus não falara de pão, fermento e massa, mas usa a imagem do fermento para tratar da doutrina desses grupos e a massa para remeter à sociedade judaica.

Falando assim, Jesus enfatiza que os discípulos não podem ter postura intolerante no mundo. Caso contrário, estariam se preocupando mais com a comida e com as regras que a acompanham do que com a justiça. Se o fermento é deturpado, estragado, intolerante, gerará uma sociedade à sua imagem. Mas se o fermento da doutrina é bom, gerará uma comunidade fraterna e com preocupação voltada para a sociedade.

Na prática, o fermento da doutrina das elites de Jerusalém é aquele que afasta as pessoas de Deus e as marginalizam. É o fermento que não quer o perdão (Mt 9,1-8), não admite sentar-se com o diferente e pecador (Mt 9,10-13), propõe a lei acima de toda realidade e faz a sociedade se esquecer dos famintos (Mt 12,1-5).

Jesus criticou os ricos que não partilhavam, suas riquezas injustas (Lc 6,24; 16,19-31) e o perigo que significavam (Mc 10,23-27); questionou o jovem rico (Mt 19,13-15; Mc 10,17-22); conseguiu reabilitar e salvar Zaqueu, que enriqueceu às custas dos pobres (Lc 19,1-10). Ele enfrentou o sistema em todas as suas formas: acusou Herodes, o governador da Galileia, que o queria morto, chamando-o de "raposa" (Lc 13,32) e, ao ser interrogado por Herodes, não lhe dirigiu sequer uma palavra (Lc 23,9).

Também enfrentou o poder opressor religioso, cuja sede era o templo de Jerusalém, e que usava a Lei para excluir (Mt 21,12-13; Mc 11,15-17; Lc 19,45-46; Jo 2,14-16); enfrentou os saduceus – grandes proprietários de terras e do comércio

que controlavam o Sinédrio e faziam aliança com os romanos (Mc 12,18-27; Mt 22,23-33; Lc 20,27-40). Não se submeteu aos romanos e a seu sistema imperialista opressor (Mt 22,17-21; Mc 5,1-20; Jo 4,49-50; 18,28-40).

Esses poderes entraram em confronto com o projeto de Jesus e levaram-no à morte (Mc 14,53-65; Mt 26,57-68; Lc 22,54-71; Jo 18,15-18). Quando um soldado romano lhe deu uma bofetada no rosto, ele não ofereceu a outra face, mas reagiu exigindo justiça: "Se falei a verdade, por que me bates?" (Jo 19,25). Jesus morreu crucificado, foi uma morte política, porque foi aplicada pelo poder romano com o apoio do Sinédrio e das autoridades judaicas. Diante desses poderes, a atitude de Jesus é profética e não passiva e, com essa postura, denuncia e deslegitima aqueles que se aproveitam do poder que têm.

Jesus supera a lei em favor da vida

Diante da rigidez da aplicação da lei, Jesus propõe uma nova interpretação na qual a vida das pessoas estivesse em primeiro plano. Os fariseus, como observadores da lei, opunham-se intolerantemente às ações contrárias às leis. Por isso, muitas de suas críticas a Jesus diziam respeito à observação do sábado, dia no qual não era permitido qualquer tipo de trabalho, negociações (Ne 13,15-22) e carregar peso (Jr 17,21-27).

Entretanto, vale recuperar o que a Torah, nos livros do Deuteronômio e Êxodo, normatizava sobre o sábado. O Livro do Êxodo diz: "Lembra-te do dia do sábado para santificá-lo. [...]. Pois em seis dias o Senhor fez os céus e a terra e o mar e tudo que está neles e repousou no dia sétimo. Por isso, o Senhor abençoou o dia sétimo e o santificou" (Ex 20,8.11). Enquanto o Deuteronômio enfatizava: "Guardarás o dia do sábado para santificá-lo conforme ordenou o Senhor teu Deus. [...] E recorda que fostes escravo na terra do Egito e o Senhor

teu Deus te tirou de lá com mão forte e com braço estendido. Por isso te ordenou o Senhor teu Deus a guardar o sábado" (Dt 5,12.15).

Naturalmente o mandamento do sábado no livro do Deuteronômio é melhor estruturado que no livro do Êxodo, pois, no primeiro, a crítica da forma propõe uma relação social e com o próprio Senhor[45]. Contudo, a pergunta chave é: qual é o fundamento da observância do sábado em ambos os códigos (Ex e Dt)?

De acordo com Ex 20,11, o Senhor abençoou e santificou o sábado depois de ter criado tudo, ou seja, o sábado remete à criação (Gn 2,2-3). Por outro lado, Dt 5,15 propõe o sábado como memória da libertação e redenção do povo escravo no Egito. Logo, pode-se concluir que, a partir dos dois códigos, o sábado é o dia da criação e da libertação.

E essas duas tradições acerca do sábado são relevantes para esclarecer a ação de Jesus. Enquanto os fariseus acusam Jesus de não observar o dia Santo do Senhor, há na ação do galileu o pleno cumprimento do sentido do sábado: "Jesus vive o sábado como o dia da nova criação e da libertação"[46].

A lei não poderia obstaculizar o acontecimento da vida para a pessoa. Por isso, a intolerância dos fariseus não é justificada. E fica claro que, nos contextos de opressão, em que há falta de vida e de liberdade, Jesus age como aquele que supera a lei e recupera o pleno sentido do *shabat*. Agindo assim, revela-se como o Messias: "Se abrirão os olhos dos cegos e os ouvidos dos surdos se desobstruirão. O coxo saltará como o cervo" (Is 35,5-6).

---

[45] SKA, J. L. *Introdução à leitura do Pentateuco: chaves para a interpretação dos cinco primeiros livros da Bíblia*. São Paulo: Loyola, 2003, p. 64-65.

[46] SILVEIRA, R. G. A cura do paralítico de Betesda: superação e experiência de uma nova vida. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, v. 29, n. 115, 2012, p. 38.

A conexão entre fariseus e escribas, vindos de Jerusalém, é evidente em Mt 15,19 em virtude do questionamento feito a Jesus a respeito da purificação das mãos: "Por que os teus discípulos violam a tradição dos antigos? Pois que não lavam as mãos quando comem" (Mt 15,1). De fato, para quem não tolera qualquer ação fora das normas deve ser muito sofrido! Mas a discussão que segue entre Jesus e os dois grupos propicia um avanço no mérito da questão, como se Jesus dissesse: "Querem falar sobre a Torah oral? Então vamos lá!".

E Jesus levanta um problema referente à oferta *korban*, cuja norma dizia que todas as coisas devotadas a Deus não poderiam ser consumidas pelas pessoas, pois se tornavam sagradas. Era uma especificação observada pela *Mishná*, a Torah oral[47].

Enquanto a questão dos fariseus e escribas está muito mais fundada na Torah oral, Jesus fundamenta a sua réplica na Torah escrita, especificamente em Ex 20,12; 21,17; Dt 5,1; Lv 20,9, e critica a atitude dos filhos que não honravam pai e mãe, isto é, deixavam de propiciar o necessário para a subsistência dos pais necessitados justificando que aquilo era *korban*, ou seja, consagrado.

Observa-se que Jesus não só ataca a intolerância dos escribas e fariseus sobre a norma da purificação, como também propõe uma visão mais abrangente, apontando o cuidado com os pais que, carentes, não são atendidos pelos filhos. Na verdade, Jesus condena a intolerância rigorista e legal dos fariseus e escribas, pois, em nome da sua Torah oral, eles deixam de prover o mais elementar para a subsistência humana.

---

[47] MICHELINI, G. (ed.). *Matteo: introduzione, traduzione e commento*. Milano: San Paolo, 2013, p. 255.

Considerações finais

A prática de Jesus trouxe coisas novas. As pessoas se maravilhavam e ficavam admiradas com aquilo que Jesus fazia e anunciava. Ele radicaliza a lei, colocando-se contra o legalismo escravagista e opressor.

O amor deve estar acima da lei. Quem ama recebe perdão (Lc 7,36-50). Jesus exigia amor e solidariedade a quem estava caído à beira do caminho (Lc 10,29-37). Ele mostrou uma face de Deus cujo coração é de pai e mãe, sempre disposto a acolher, perdoar e reatar relações rompidas (Lc 15,11-32).

E, por isso, deixou um novo mandamento: "Amai-vos uns aos outros como eu vos amei" (Jo 15,12). Ele ensinou e agiu assim: amou os seus até o fim (Jo 13,1) e amou a todos indistintamente: acolheu e abraçou as criancinhas (Mc 10,13-16); tocou em pessoas doentes e excluídas (Mc 1,31.41); foi almoçar com pessoas consideradas pecadoras (Mc 2,15); perdoou uma mulher adúltera (Lc 7,36-50; Jo 8,1-11); na hora da cruz, perdoou até os seus assassinos (Lc 23,34). Esses são os motivos pelos quais as pessoas o admiravam, sentiam-se amadas e atraídas por ele e por sua mensagem, e então as multidões passaram a segui-lo.

As reflexões acerca da prática de Jesus servem como convite para a ação pastoral diante da realidade atual. Elas são um alerta contra os fundamentalismos intolerantes que discriminam pobres, estrangeiros, migrantes, indígenas, mulheres, homossexuais etc. Ensinam também o respeito pelo diferente, seja relativo à religião, cultura ou condição social.

Ao mesmo tempo, a prática de Jesus revela a importância de estar atento e saber escutar os clamores em favor da vida. São clamores de tantas pessoas em desespero, que querem se livrar de dores, sofrimentos, exclusões ou de dificulda-

des que o mundo moderno proporciona e que exigem ações e atitudes ousadas em favor da vida. Jesus ensina: é preciso valorizar as "migalhas de pão", as graças que Deus dispensa a cada dia, pois é Ele que faz novas todas as coisas (Ap 21,5).

Jesus, com sua mensagem e sua prática, ensina que é tempo de construir pontes em vez de elevar muros e barreiras. O amor de Cristo nos move para a reconciliação (2Cor 5,14-20). Esse amor não divide e nem constrói muros. Diante de um mundo intolerante, é possível dar o testemunho de que o amor de Cristo reconcilia e cria novas relações.

Se o mundo de hoje é um mundo em crise, é também o tempo de mostrar que as divisões, brigas, violências, desigualdades econômicas e racismo nos distanciam de Deus. O que aproxima as pessoas é a possibilidade de se reconhecerem como irmãos e irmãs. É uma oportunidade para rever e superar os preconceitos. Diante das divisões e intolerâncias é necessário arrancar tijolos dos muros que separam e causam divisões. E então, pelas frestas, ver a beleza do amor de Deus que se manifesta em Jesus Cristo e que anima os povos para a reconciliação[48].

Referências

BERGANT, D.; KARRIS, R. J. *Comentário bíblico.* Vol. III: evangelhos e Atos. Cartas. Apocalipse. São Paulo: Loyola, 1999.

BLASS, F.; DEBRUNNER, A. *Grammatica del greco del Nuovo Testamento.* Brescia: Paideia, 1997.

BOVON, F. *El evangelio según San Lucas (1,1–9,50).* Salamanca: Sígueme, 2005, v. 1.

CARTER, W. *O evangelho de São Mateus: comentário sociopolítico e religioso a partir das margens*. São Paulo: Paulus, 2002.

CONSELHO NACIONAL DE IGREJAS CRISTÃS DO BRASIL. *Semana de Oração pela Unidade Cristã 2017.* Brasília: CONIC, 2017.

---

[48] CONSELHO NACIONAL DE IGREJAS CRISTÃS DO BRASIL. *Semana de Oração pela Unidade Cristã 2017.* Brasília: CONIC, 2017, p. 4-5.

FITZMYER, J. A. *El evangelio segun Lucas (1–8,21).* Madrid: Cristandad, 1987, v. 2.
JEREMIAS, J. *Jerusalém no tempo de Jesus: pesquisa de história econômico-social no período neotestamentário*. São Paulo: Paulus, 2005.
JOSEFO, F. *Uma testemunha do tempo dos apóstolos.* São Paulo: Paulinas, 1986.
MAZZAROLO, I. *Lucas em João: uma nova leitura dos evangelhos*. Porto Alegre: Mazzarolo, 2000.
MESTERS, C. *A prática libertadora de Jesus.* Disponível em: <http://www.ocarm.org/books/sites/default/files/A%20Pratica%20Libertadora%20de%20Jesus.pdf>. Acesso em: 2 maio 2017.
MCKENZIE, J. *Dicionário bíblico.* São Paulo: Paulus, 1984
MICHELINI, G. (ed.). *Matteo: introduzione, traduzione e commento*. Milano: San Paolo, 2013.
MÜLLER, D. Fariseu. In: COENEN, L.; BROWN, C. (orgs.). *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento.* 2ª ed. São Paulo: Vida Nova, 2000.
NESTLE, B.; ALAND, K.; KARAVIDOPOULOS, J.; MARTINI, C. M.; METZGER, B. M. *Novum testamentum graece.* 28ª ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgeselschaft, 2013.
PAGOLA, J. A. *Jesus: aproximação histórica.* Petrópolis: Vozes, 2013.
REGEV, E. The Sadducees, the Pharisees, and the Sacred: Meaning and Ideology in the Halakhic Controversies between the Sadducees and Pharisees. *The Review of Rabbinic Judaism,* Leiden, v. 9, n. 1, p. 126-140, 2006.
RIVKIN, E. Scribes, Pharisees, Lawyers, Hypocrites: A Study in Synonymity. *Hebrew Union College Annual,* New York, v. 49, p. 135-142, 1978.
SALDARINI, A. *Fariseus, escribas e saduceus na sociedade palestinense.* São Paulo: Paulinas, 2005.
SILVEIRA, R. G. A cura do paralítico de Betesda: superação e experiência de uma nova vida. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, v. 29, n. 115, p. 7-144, 2012.
SKA, J. L. *Introdução à leitura do Pentateuco:* chaves para a interpretação dos cinco primeiros livros da Bíblia. São Paulo: Loyola, 2003.
UNTERMAN, A. *Dicionário Judaico de lendas e tradições.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.
VANHOYE, A. *Sacerdotes antigos, Sacerdote novo: segundo o Novo Testamento.* São Paulo: Academia Cristã; São Paulo: Loyola, 2007.
VAUX, R. *Instituições de Israel no Antigo Testamento.* São Paulo: Vida Nova, 2004.
WEISS, H. F. "Φαρισαῖος". In: KITTEL, R. (org.). *TDNT.* v. IX. Gran Rapids, Michigan: Eerdmans, 1974.

Intolerância na Antiguidade Cristã

Alfredo Rafael Belinato Barreto[1]

Introdução

O presente capítulo tem por objetivo apresentar o tema da intolerância dentro da antiguidade cristã. Prescindindo da periodização tradicional, que faz coincidir o fim da antiguidade com a queda de Roma (476), conduziremos a análise tendo por baliza cronológica o edito de tolerância promulgado pelo imperador Constantino em 313 e, mais além, o edito

[1] Presbítero da Diocese de Campo Mourão (PR), doutorando em Teologia pela PUCPR. Professor do curso de Teologia da PUCPR *(Campus* Londrina). Sua pesquisa concentra-se na área de antiguidade cristã, com livros e artigos publicados.

de oficialização do cristianismo como religião de Estado por Teodósio em 380. Do ponto de vista metodológico, a hermenêutica das fontes será feita com base em métodos de acordo com a natureza de cada texto.

A síntese das principais ideias será exposta em três seções. Em primeiro lugar, estudaremos o livro dos Atos dos Apóstolos, buscando destacar a postura assumida pela missão cristã frente ao ambiente circundante, judeu e pagão. São importantes as tradições conservadas nos Atos dos Apóstolos, pois deixam ver o cristianismo mediterrâneo na década de 80 do século I. As problemáticas, interrogações, conflitos e crises expressam o processo mediante o qual foram lançadas as bases do desenvolvimento posterior.

Na segunda seção, teremos como objeto da reflexão a literatura apologética. Agitada pelas perseguições movidas pelo Império contra os cristãos, a Igreja pôs em ato a apologética. Seu intuito foi apresentar a fé de modo razoável e fazer frente à oposição político-ideológica da máquina imperial contra os grupos cristãos. Por fim, em terceiro lugar, exporemos o comportamento do cristianismo no século IV, quando da guinada constantiniana. O rescrito promulgado pelo imperador Constantino, conhecido como *Edito de Milão*, demarca a mudança de postura do Estado romano com relação ao cristianismo. Por força do documento imperial, aplicaram-se à nova religião as mesmas medidas de tolerância cedidas ao judaísmo e a outros cultos estrangeiros hospedados pelo Império Romano. A mudança de paradigma de perseguido a tolerado exerceu forte influência na mentalidade do cristianismo, enquanto fenômeno religioso, e dos cristãos, sujeitos historicamente situados e marcadamente condicionados pelas mudanças socioculturais do período.

Antes de tudo, cumpre notar que a literatura do período estudado não conhece os vocábulos “tolerância” e “intolerân-

cia". A possibilidade de concluir algo acerca do tema, portanto, não está pautada na filologia ou semântica dos textos. Depende sim do nível comportamental do ambiente circundante com relação ao cristianismo, por um lado, e da resposta dada pelo cristianismo ao mundo circundante, por outro. Resposta variada, pois no período em questão o fenômeno cristão não pode ser compreendido como um bloco monolítico. À época não apetece falar em cristianismo, mas em cristianismos.

Evoluindo a ciência bíblica e histórica, a descoberta das culturas no domínio da sociologia e o achado de documentos até então desconhecidos contribuíram para fomentar e consolidar a tese da ecumenicidade do cristianismo antigo. Nesse filão, é digna de nota a volumosa obra do italiano Giancarlo Rinaldi, intitulada *Cristianesimi nell'antichità: sviluppi storici e contesti geografici (secoli I-VIII)* [Cristianismos na antiguidade: desenvolvimentos históricos e contextos geográficos (séculos I-VIII)][2].

Da multiplicidade de expressões da mesma fé na antiguidade, advém, igualmente, os múltiplos modos de reagir ante às situações, dentre as quais o binômio tolerância – intolerância. Pensando nisso, cada documento analisado será tratado como expressão de um contexto bem definido. Tal cuidado, respeitadas as idiossincrasias, favorecerá a coesão e fiabilidade histórica dos fatos apresentados adiante.

Atos dos Apóstolos: o primeiro encontro das civilizações

Redigido por volta da década de 80 do século I, o livro dos Atos dos Apóstolos pleiteia o lugar de primeira narrativa

---

[2] RINALDI, G. *Cristianesimi nell'antichità: sviluppi storici e contesti geografici (secoli I-VIII)*. Chieti-Roma: Edizione GBU, 201m0.

historiográfica cristã. Por muito tempo aceito como manual de história eclesiástica, o advento da exegese crítica no século XIX colocou sob suspeita a veracidade dos relatos contidos no livro, cuja autoria é atribuída a Lucas, mesmo autor do terceiro evangelho. Atualmente os Atos parecem ser revisitados pelos estudiosos da antiguidade cristã[3].

Concordamos não ser possível provar empiricamente muitos dos fatos ali narrados. Entretanto, concluímos também que o conceito lucano de história é bem diverso da conceituação hodierna, segundo a qual a história positivada reduz-se ao que é estritamente confirmável mediante fontes incontestáveis. Lucas professa compreensão providencialista da história, ou seja, é Deus quem a rege, prepara e opera os acontecimentos vividos pelas comunidades cristãs[4].

Do teor das narrativas intuímos ser o contexto dos Atos dos Apóstolos marcado pela crise que atingiu os grupos cristãos em fins do século I. Assim sendo, o autor revisita o passado, reapresentando-o positivamente como chamariz para a revitalização do fervor religioso dos crentes, seus contemporâneos. A crise evidente em Atos é multifacetada, de ordem externa e interna. Do ponto de vista externo, crise plasmada pela relação com o judaísmo, com a religiosidade pagã disseminada pela bacia mediterrânea e com o poder romano, cujos braços haviam se ramificado por todos os recantos do mundo conhecido.

O binômio tolerância – intolerância está encaixado nos Atos dos Apóstolos de forma muito sutil. Premissa fundamental para entender tal encaixe consiste na constatação

---

[3] BARRETO, A. R. B. *A centelha na palha. Expansão e desenvolvimento nos primórdios do cristianismo segundo na tradição dos Atos dos Apóstolos*. São Leopoldo: Oikos, 2014, p. 18-19.

[4] *Ibid*., p. 42.

de que Lucas apresenta a comunidade cristã como vítima da intolerância do ambiente circundante. A resposta dada pelo cristianismo às ofensivas de ordem externa é o conteúdo que possuímos para discernir o posicionamento cristão primitivo com relação a nosso tema de estudo. Inventariaremos a seguir os textos que confirmam os grupos cristãos como tributários da intolerância externa.

Conflitos de matiz judaica

At 4,1-22: Pedro e João são levados ante o Sinédrio porque ensinam o povo e anunciam em Jesus a ressurreição dos mortos. Foram encarcerados, interrogados e intimados a não mais falar em Jesus.

At 5,17-41: Os apóstolos são encarcerados, miraculosamente libertados, recapturados no Templo, interrogados pelo Sinédrio, açoitados com varas, intimados a não mais falar em Jesus, libertados.

At 7,55-60: Estêvão é apedrejado e morto por ter reinterpretado o Antigo Testamento em chave cristológica (At 7,1-54).

At 9,23-25: Descendo pelas muralhas de Damasco em um cesto, Paulo foge dos judeus que pretendiam matá-lo.

At 12,1-19: Vendo que era agradável aos judeus, Tiago é morto à espada e Pedro é encarcerado por ordem de Herodes Agripa. Pedro é miraculosamente libertado.

At 17,5-9: Os judeus de Tessalônica, revoltados contra Paulo e Silas, vão à casa de Jasão onde estavam hospedados e, não os encontrando, arrastam Jasão e alguns cristãos com ele, levando-os ante as autoridades romanas da cidade.

At 18,12-17: Por instigação dos judeus, Paulo comparece diante de Galião, procônsul da Acaia. Sóstenes, chefe da Sinagoga é espancado diante do tribunal.

At 21,27-40: Após ser vítima de violência popular, Paulo é preso em Jerusalém por iniciativa dos judeus da Ásia.

At 23,12-22: Os judeus de Jerusalém pedem a morte de Paulo aos chefes dos sacerdotes e ao Sinédrio.

At 24: Detenção de Paulo em Cesareia. Acusações dos judeus diante do governador Félix. Detenção de Paulo na cidade.

At 25,13-27: Em Cesareia, Paulo comparece perante o rei Agripa, pois foi preso por sublevação dos judeus.

Conflitos de matiz pagã

At 8,9-24: Simão, o mago, na Samaria, é duramente repreendido por Pedro em sua tentativa de adquirir o Espírito Santo à custa de dinheiro.

At 13,4-12: Em Chipre, o mago Elimas, opositor de Paulo na evangelização do procônsul Sérgio Paulo, é denunciado pelo apóstolo e fica cego.

At 16,16-40: Paulo e Silas são presos em Filipos por terem expulsado o espírito pitônico de uma jovem, cujas adivinhações eram exploradas como fonte de lucro por habitantes da cidade.

At 19,23-40: Insuflados por Demétrio, os ourives de Éfeso causam tumulto contra Gaio e Aristarco, companheiros de Paulo. Acusam os missionários cristãos de contribuírem para o descrédito do culto a Ártemis, desaquecendo a economia de Éfeso, pautada na comercialização de artigos religiosos junto ao templo da deusa.

Conflitos de ordem interna

At 5,1-11: Por ter enganado os apóstolos, Ananias e Safira caem fulminados por morte misteriosa.

At 6,1-7: Conflito entre viúvas judias e viúvas gentias. Estas queixavam ser menos atendidas que aquelas na assis-

tência diária prestada aos pobres pela comunidade de Jerusalém. Como resposta ao problema, são instituídos os sete diáconos.

At 11,27-30: Paulo e Barnabé vão a Jerusalém tratar com aquela Igreja a questão relativa à imposição da circuncisão aos pagãos convertidos ao cristianismo.

At 15: Assembleia apostólica sobre o tema da circuncisão a ser imposta aos cristãos oriundos do paganismo. Numa atitude tolerante, resolve-se por não impor o rito iniciático judeu ao pagão convertido.

Conforme evidente na coleta de dados acima, são, sobretudo, três os âmbitos nos quais florescem os conflitos de acordo com os Atos dos Apóstolos. Na base da situação conflitiva está um tipo de intolerância, variante conforme o grupo étnico-religioso a qual pertence. Em âmbito judeu, a contestação do cristianismo se deve, sobretudo, ao fato de a nova religião considerar-se portadora do cumprimento da expectativa messiânica que baseia toda a tradição veterotestamentária. Por isso, conaturalmente às detenções, torturas e ameaças aos apóstolos está a coerção, a fim de que não mais se fale no nome de Jesus.

A intolerância, portanto, circunscreve-se ao nível do fenômeno em sua totalidade. São punidos os presentes e projetada a erradicação do grupo com base na omissão do seu evento fundante, no caso a paixão, morte e ressurreição de Jesus, fulcro do kerigma apostólico. Quais foram as modalidades de resposta dada pelo grupo cristão às hostilidades de matiz judaica?

Com base nos textos dos Atos dos Apóstolos, podemos dividi-las em três vertentes:

(1) *Positivação da situação:* a pessoa ou grupo hostilizado interpretou a intolerância pela via positiva, como copar-

ticipação no evento fundante do fenômeno religioso (o messias sofredor, entregue e morto).

(2) *Objetivação do grupo:* o caráter polêmico dos acontecimentos favoreceu a lapidação da consciência cristã acerca de sua distinção do judaísmo. Contribuiu para enfatizar o grupo cristão como terceira grandeza autônoma ao lado de judaísmo e paganismo.

(3) *Coesão interna:* à crise instaurada pela hostilidade externa corresponde a ênfase na coragem (paresía) do apóstolo e a coesão interna do grupo que reza pelos envolvidos na situação. Dessa coesão interna emerge o balanço positivo extraído das crises por Lucas (At 4,4.31; 5,42; 6,7; 8,4-8; 11,19-21; 13,12...).

No que tange aos conflitos de matiz pagã, o fator originário dos casos retratados em Atos consiste no impacto econômico causado pela adesão à nova fé. Tanto em Filipos quanto em Éfeso, o motivo da intolerância foi a manipulação do universo religioso para fins comerciais. Em Filipos, a jovem possuída por um espírito adivinhatório (espírito pitônico) servia a determinados homens da cidade como fonte de lucro. A comercialização dos augúrios e a arrecadação disso proveniente legitimava que a jovem fosse mantida em tal situação. Quando, através de Paulo e Silas, dá-se a libertação da jovem, seus exploradores se desagradam vendo desaparecida sua fonte de renda. Daí a intolerância se torna conflito.

Em Éfeso o quadro social está ligado ao culto à deusa da fertilidade Ártemis, cujo templo abrigava a imagem da deusa caída do céu, conforme a crença corrente. A conversão ao cristianismo de muitos habitantes da cidade reduziu a procura por objetos religiosos comercializados nas adjacências do templo. Daí Demétrio, ourives de profissão, liderar o motim dos ourives contra Paulo e seus companheiros. Procla-

mando a fé na deusa estavam, ao mesmo tempo, salvando a economia do lugar. Tênue, portanto, é a motivação religiosa da intolerância transformada em atitudes hostis para com o diferente representado pela mensagem cristã.

Por fim, os conflitos de ordem interna também revelam a bipolaridade tolerância – intolerância. Nesse caso, os delineamentos dados por Lucas às situações objetivam asseverar que o grupo cristão estava orientado à manutenção da identidade traduzida na *koinonía* (At 2,42 – comunhão). O dissídio entre viúvas judias e gentias (At 6,1-7), o caso de Ananias e Safira (At 5,1-11), a questão da circuncisão imposta aos cristãos de origem pagã (At 15) são três típicos conflitos eclesiológicos com relativo índice de intolerância. No subsolo dos mesmos encontra-se a comunhão ameaçada. Comunhão que é princípio inerente à natureza mesma da comunidade, segundo a teologia lucana. Os agentes de desagregação da comunhão não encontram espaço na fenomenologia comunitária dos Atos dos Apóstolos, por isso são desacreditados.

Resulta evidente, nos três âmbitos de conflito, que o cristianismo retratado por Lucas reage de forma a não subsidiar a circulação da intolerância. Ao contrário, os indícios textuais confirmam a atitude pacificadora do cristianismo de fins do século I. Embora vítima de intolerância, os cristãos não quiseram ser intolerantes.

Apologética: combater com o argumento

A segunda metade do século II surge carregada de transformações no que diz respeito à relação entre cristianismo e Império Romano. Na transição da era apostólica para a era pós-apostólica (de século I para II), a autoridade imperial olhava para o cristianismo e reconhecia nele mais um parti-

do ou seita judaica, ao lado de tantos outros já identificados nas décadas precedentes (saduceus, fariseus, essênios, zelotes, herodianos)[5]. Por conta disso, até o reinado de Nero (54-68) os grupos cristãos não foram alvo de coerções por parte da autoridade imperial.

Tradicionalmente, o incêndio de Roma em 64 e os fatos que a ele se seguiram demarcam a mudança de perspectiva na relação cristianismo – Império. Em 67 Nero deflagrou a primeira perseguição contra os cristãos residentes em Roma. Acusados de *odium humani generis*, foram supliciados de diversas formas. Tácito, em seus *Anais* (XV,44), informa sobre o posicionamento de Nero para com os cristãos:

> Um boato acabrunhador atribuía a Nero a ordem de pôr fogo na cidade. Então, para cortar o mal pela raiz, Nero imaginou culpados e entregou às torturas mais horríveis esses homens detestados pelas suas façanhas, que o povo apelidava de cristãos. Este nome vêm-lhes de Cristo, que sob o reinado de Tibério, foi condenado ao suplício pelo procurador Pôncio Pilatos. Esta seita perniciosa, reprimida a princípio, expandiu-se de novo, não somente na Judeia, onde tinha a sua origem, mas na própria cidade de Roma[6].

Tácito fala de repressão no passado e em seu tempo, definindo o cristianismo como "seita perniciosa". Fala, igualmente, em torturas horríveis infligidas aos apelidados cristãos, classificando-os como homens detestados por suas façanhas. Vocabulário descritivo da atitude intolerante da qual as comunidades cristãs foram alvo sob o influxo da Roma imperial.

---

[5] LLORCA, B; LABOA, J. M; VILLOSLADA, R. G. *Historia de la Iglesia Católica*. *Edad Antigua. La Iglesia en el mundo grecorromano (1-750).* Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2009, p. 178.

[6] TACITO. *Annali.* Milano: Mondadori, 2014, p. 543.

Nessa mesma altura dos *Anais* (XV,44), Tácito descreve as formas supliciais impostas aos cristãos.

Uma grande multidão foi condenada não apenas pelo crime de incêndio, mas por ódio contra a raça humana. E, em suas mortes, eles foram feitos objetos de esporte, pois foram amarrados nos esconderijos de bestas selvagens e feitos em pedaços por cães, ou cravados em cruzes, ou incendiados, e, ao fim do dia, eram queimados para servirem de luz noturna[7].

Suetônio, ao descrever a vida de Nero em sua obra *A vida dos doze Césares* (compreendidos os imperadores romanos de Otaviano Augusto a Domiciano), confirma que Nero teria culpado os cristãos pelo incêndio de Roma, impondo-lhes suplícios. Na mesma linha está Plínio, procônsul da Bitínia, que entre 111-112 escreveu a Trajano solicitando informações sobre como deveria proceder com os cristãos identificados em seu território. Na carta (10,96) diz:

> Esta foi a regra que eu segui diante dos que me foram deferidos como cristãos: perguntei a eles mesmos se eram cristãos; aos que respondiam afirmativamente, repeti uma segunda e uma terceira vez a pergunta, ameaçando-os com o suplício. Os que persistiram mandei executá-los pois eu não duvidava que, seja qual for a culpa, a teimosia e a obstinação inflexível deveriam ser punidas. Outros, cidadãos romanos portadores da mesma loucura, pus no rol dos que devem ser enviados a Roma[8].

Se percorrermos a trajetória do cristianismo nas leis da Roma imperial, encontraremos inúmeros documentos com vistas a embasar juridicamente a intolerância existente na

---

[7] TACITO. *Annali.* Milano: Mondadori, 2014, p. 543.

[8] *Apud* COMBY, J.; LEMONON, P. (org.). *Vida e religiões no Império Romano no tempo das primeiras comunidades cristãs.* São Paulo: Paulinas, 1987, p. 46.

perseguição do Império para com a nova religião. Por outro lado, diante da já conhecida posição imperial, cuja decisão de perseguir variou conforme época e personagem a ocupar o trono, convém sublinhar a resposta cristã.

Enquanto floresciam as medidas coercitivas em âmbito externo, foi gestada no interior do cristianismo a literatura apologética como oposição razoável ao turbulento *status quo* vigente. Assim sendo, os apologistas preocuparam-se em apresentar a doutrina e o *modus vivendi* cristão segundo categorias palatáveis à classe ilustrada e dominante. Fala-se, portanto, na sistematização teológico-doutrinária do cristianismo a partir do século II. Autores como Aristides de Atenas, Atenágoras de Atenas, Hérmias, Taciano, Teófilo de Antioquia, Tertuliano de Cartago são porta-vozes do propósito cristão de vencer a intolerância pelo argumento. A eles se agregam escritos anônimos, como é o caso da *Carta a Diogneto*.

Escapa ao objetivo deste capítulo o estudo pormenorizado dos temas da apologética cristã no século II. Ressaltamos, porém, que a insistência na conduta excelente dos cristãos e seu compromisso de rezar pelo imperador e pela ordem temporal recorrem como tema transversal nas diversas obras. Tomemos como exemplo o capítulo V da *Carta a Diogneto;* a *Apologia* de Aristides de Atenas (§ 15-16); a primeira parte da *Petição em favor dos cristãos* (§ 4-29), de Atenágoras de Atenas; o *Primeiro livro a Autólico*, de Teófilo de Antioquia (§ 11).

O aludido fragmento de Teófilo de Antioquia sintetiza bem a tendência geral identificada no cristianismo do período com relação à autoridade política. Após descrever a teologia da unicidade e divindade de Deus, conclui: "Por isso, eu honraria melhor ao imperador, embora não o adorasse, mas rogasse por ele". Tal atitude assumida pela apologética do século II está fincada numa constante da mentalidade religiosa

cristã. Com efeito, em escritos mais antigos, como 1Tm e a Carta de Clemente aos Coríntios, já aparece o dever cristão de reconhecer o poder político estabelecido e submeter-se àquilo que lhe era próprio. Lemos em 1Tm 2,1-2: "Recomendo, pois, antes de tudo, que se façam pedidos, orações, súplicas e ações de graças, por todos os homens, pelos reis e todos os que detêm a autoridade, a fim de que levemos uma vida calma e serena, com toda piedade e dignidade".

Já a Carta de Clemente aos Coríntios, escrita por volta de 97, insere na grande oração conclusiva uma seção de preces em favor dos governantes. O teor confirma o comum sentir cristão de respeito ao soberano:

> Tu, Senhor, lhes deste o poder da realeza, pela tua força, magnífica e indizível para que nós, conhecendo a glória e a honra que lhes foi dada obedecêssemos a eles, sem nos opor a tua vontade. Dá-lhes, Senhor, a saúde, a paz, a concórdia e a constância, para que exerçam com segurança a soberania que lhes deste (§ 61)[9].

Vê-se, portanto, que a literatura apologética floresce tendo por substrato histórico o complexo quadro das perseguições. A resposta dada pelo cristianismo à conjuntura do período pode ser resumida em três aspectos importantes:

(1) Os grupos cristãos prosseguem com a modalidade já adotada desde os tempos apostólicos, isto é, não são tolerados, mas não são intolerantes.
(2) Positivam o quadro sócio-histórico desenvolvendo a teologia do martírio, recebendo o mártir como herói da fé.
(3) Empregam o desafio representado pela autoridade que persegue como estímulo para a difusão e adesão ao evan-

---

[9] CLEMENTE de Roma. *Carta aos coríntios.* São Paulo: Paulus, 2008, p. 67.

gelho. "Sangue dos mártires, semente de novos cristãos" (*Apol.* 50,13)[10], sentença lapidar de Tertuliano que resume o uso das situações históricas não favoráveis como vetor de atração para o cristianismo.

Da intolerância à tolerância: a guinada constantiniana

Os primórdios do século IV representaram nova mudança consistente na situação do cristianismo com relação à complexa conjuntura sóciorreligiosa do Império Romano. A literatura apologética surgida no contexto das perseguições trouxe à tona o reclame cristão em prol de dois eixos fundamentais da antropologia subsequente: os direitos do ser humano e a liberdade de consciência. Tais valores defendidos por autores cristãos precedentes aparecem ratificados no *Edito de Milão*, promulgado por Constantino em 313, concedendo liberdade de culto aos seguidores de Cristo.

Segundo a recensão do documento conservada na *História eclesiástica*, de Eusébio de Cesareia[11], assim se abre o decreto imperial:

> Há muito, considerando 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, ordenamos que também os cristãos se conservem fiéis à própria convicção e à sua própria religião[12].

No assoalho teórico desta primeira cláusula do *Edito de Milão* está conservado o pioneirismo do cristianismo na pro-

---

[10] TERTULLIEN. *Apologétique.* Paris: Belles Lettres, 2009, p. 152.
[11] EUSÉBIO de Cesareia. *História eclesiástica.* São Paulo: Paulus, 2008, p. 491-492. X,5,2-14.
[12] *Ibid*., X,5,2.

clamação da vitória da liberdade de consciência ("é preciso deixar à razão e à vontade de cada um a faculdade de se ocupar das coisas divinas, conforme preferir"). Agregada a isso, identifica-se a afirmação da laicidade do Estado, tolhendo-lhe o direito de impor determinada religião e a ela vinculando a consciência dos súditos. Numa palavra, coube ao cristianismo antigo lançar as bases rudimentares do dualismo entre religião e política, entre Estado e Igreja[13].

A historiografia das décadas seguintes parece revelar alguns pontos de retrocesso nessa perspectiva de tolerância propugnada pelo conteúdo do *Edito de Milão*. O imperador romano, apoiado na teocracia pré-cristã que o constituía legislador em matéria religiosa, passou a tratar, com intensidade cada vez maior, de assuntos de domínio eclesial. Em matéria dogmática, com relação ao conteúdo da fé, o imperador romano não apenas passou a arrogar a si o direito de convocar concílios para discutir questões de índole teológica[14]. Esforçando-se por outorgar as decisões conciliares, o soberano incumbiu-se de executar essa tarefa mediante decretos de cunho legal. A questão religiosa, não obstante as vertiginosas transformações da guinada constantiniana, continuou a ser negócio de Estado.

Na segunda metade do século IV encontra-se outro fato digno de nota para a discussão sobre o binômio tolerância – intolerância na antiguidade cristã. Trata-se da execução de Prisciliano, a primeira sentença de morte para um caso de heresia pronunciada pela autoridade civil, não pela Igreja.

---

[13] MARTINA, G. *História da Igreja de Lutero a nossos dias. A era do absolutismo.* São Paulo: Loyola, 1996, p. 149.

[14] A título de ilustração, sejam recordados o Concílio de Nicéia (325), para tratar da cristologia ariana; Concílio de Constantinopla I (381), para tratar da pneumatologia pneumatômaca; Concílio de Calcedônia (451), para tratar da cristologia de Êutiques; o Concílio de Constantinopla II (787), para tratar da questão iconoclasta.

Esta, na voz de bispos como Ambrósio, Paulino de Nola e outros, posicionou-se radicalmente contra o procedimento intolerante[15]. Por volta de 370-375, Prisciliano, leigo espanhol, começou a pregar um tipo de doutrina ascética deveras rígida, conquistando a oposição dos bispos Idácio de Mérida e Itácio de Ossonuba (atual Faro, em Portugal). Após os delineamentos e discussões próprios às heresias, o imperador Máximo sentenciou Prisciliano e sua aliada, a francesa Eucrócia. Ambos foram decapitados sob acusação de magia negra[16].

Qual foi a contrapartida da Igreja institucional com relação a esse caso? Em primeiro lugar, Paulino, bispo de Nola, interveio junto ao imperador requerendo a suspensão da sentença. Recordando uma antiga tradição literária, de acordo com Frangiotti[17], Paulino teria argumentado com o imperador: "Se uma sentença dos bispos condena determinados hereges, é suficiente que eles sejam destituídos de seus postos, porém, por favor, que não haja derramamento de sangue". Máximo não atendeu ao apelo do Bispo de Nola, por isso a repercussão da condenação de Prisciliano e Eucrócia impôs-se com força no cenário de então.

Ambrósio de Milão foi contrário à atitude intolerante, seguido pela maioria do episcopado europeu. Ferrenha foi a censura de Ambrósio ao apoio dado por Idácio e Itácio à medida imperial:

> Esses sacerdotes que solicitam e aprovam a efusão de sangue se assemelham aos fariseus perseguidores da mulher adúltera. Com efeito, de idêntica maneira, argumentam que, devendo

---

15 MARTINA, *op cit.*, p. 150.

16 SIMONETTI, M. In: BERARDINO, A. di (org.). *Dicionário patrístico de antiguidades cristãs.* São Paulo: Paulus; Petrópolis: Vozes, 2002, p. 1185.

17 *Apud* FRANGIOTTI, R. *História das heresias. Conflitos ideológicos dentro do cristianismo.* São Paulo: Paulus, 2007, p. 110.

> os criminosos ser castigados pela lei pública, todos, e até os próprios sacerdotes, têm o direito de denunciá-los. Porém, os fariseus pediam unicamente a cabeça de uma adúltera; estes, ao contrário, solicitam as de muitas vítimas. Jesus Cristo não permitiu que uma só mulher culpável perecesse; estes, pelo contrário, consideram que não se imolou vítimas suficientes[18].

A insustentabilidade da situação fez com que Idácio renunciasse ao governo da Sede Episcopal de Mérida. Itácio de Ossonuba foi retirado da comunhão eclesial. Ambrósio, ao lado de Basílio de Cesareia, Jerônimo e João Crisóstomo, aparece como ávido defensor da dignidade humana na transição do século IV para o V. Nos escritos desses Padres da Igreja estão os fundamentos do que mais tarde se intitularia Doutrina Social da Igreja.

Outro elemento importante a ser considerado no discurso acerca do binômio tolerância – intolerância na antiguidade cristã diz respeito ao *Edito de Tessalônica*. De acordo com o senso comum pouco apegado à realidade dos fatos, o imperador Constantino teria oficializado o cristianismo como religião de Estado. Sabe-se que o *Edito de Milão* representou a tolerância do Estado para com a nova religião. Trata-se, portanto, de perspectiva ecumênica, pois foi concedido ao cristianismo subsistir ao lado de judaísmo e paganismo. Não foi Constantino quem oficializou o cristianismo, mas Teodósio. Com ele o quadro se reformula.

Em 27 de fevereiro de 380, o *Edito de Tessalônica* eleva o cristianismo católico ao *status* de religião oficial do Império. O cristianismo católico foi oficializado porque no documento o imperador faz referência à fé entregue pelo apóstolo Pedro

---

[18] *Apud* FRANGIOTTI, R. *História das heresias. Conflitos ideológicos dentro do cristianismo.* São Paulo: Paulus, 2007, p. 111.

aos romanos, a seu tempo professada pelo Pontífice Dâmaso em Roma e pelo Patriarca Pedro em Alexandria. Teodósio opera tal pormenorização porque, à época, o cristianismo já estava dividido nas diversas e altissonantes correntes teológicas de matriz ariana. Com Teodósio o Império torna-se adepto da fé ortodoxa, assim prevê o decreto.

No que tange à diversidade de culto até então inerente à sociedade romana, a atitude imperial é de rejeição. Contradizendo a perspectiva inclusiva propugnada por Constantino 67 anos antes, Teodósio dá margem à intolerância como pedagogia para consecução de sua decisão. Diz no documento:

> Os demais os julgamos dementes e loucos sobre os quais pesará a infâmia da heresia. Os seus locais de reunião não receberão o nome de igrejas e serão objeto primeiro da vingança divina e, depois, serão castigados pela nossa própria iniciativa que adotaremos seguindo a vontade celestial[19].

A mesma autoridade que até 313 movia perseguições aos cristãos tende agora a propalar intolerância aos não cristãos. Sobre esse espinhoso quadro histórico, há muito que investigar e explicitar. Com Teodósio aplica-se ao cristianismo o mesmo favoritismo outrora aplicado pelos soberanos precedentes à religião oficial de Roma. O ideal da *pax deorum* é a justificativa teórica desse proceder, isto é, cabia ao imperador regular a vida religiosa do Estado, provisionando o culto oficial para garantir a honra da divindade e conservar a ordem (paz) no Império. Aqui o subsolo do imaginário religioso pré-cristão é transposto para o novo *status quo*.

---

[19] LLORCA, B; LABOA, J. M; VILLOSLADA, R. G. *Historia de la Iglesia Católica. Edad Antigua. La Iglesia en el mundo grecorromano (1-750).* Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2009, p. 424.

Por outro lado, a resposta do cristianismo oficial (Igreja) à nova conjuntura revelou tensões de alto relevo. Tomemos, como exemplo, o caso envolvendo o massacre de Tessalônica. Em 390, Teodósio consentiu que a cidade fosse sitiada, saqueada e seus habitantes massacrados, sendo muitos deles considerados bárbaros não cristãos para o Império. Aliás, Teodósio vê a romanidade ameaçada pelo barbarismo, por isso não hesita em combatê-lo[20]. Importa aqui a resposta de Ambrósio de Milão a essa decisão imperial. Seu biógrafo, Paulino de Nola, conservou a seguinte nota sobre a postura do Bispo milanês com relação a Teodósio[21]:

> Naquele tempo, por causa da cidade de Tessalônica, o bispo se encontrou em graves angústias quando soube que a cidade fora quase destruída. Com efeito, o imperador lhe prometera que perdoaria os cidadãos daquela cidade, mas depois de negociações secretas de altos funcionários com o imperador, no desconhecimento do bispo, a cidade foi deixada à mercê do saque por três horas e muitos inocentes foram mortos. Quando o bispo soube, impediu o ingresso do imperador na igreja e não o julgou digno de participar da assembleia eclesial e da comunhão das coisas santas antes de ter feito penitência pública. O imperador objetava que Davi cometera adultério e homicídio. Mas imediatamente lhe foi respondido: "Tu que o seguiste no pecado, segui-o na correção"[22].

O massacre de Tessalônica, como ficou conhecido o episódio narrado por Paulino, denuncia o profetismo da Igreja

---

[20] MAZZARINO, S. *L'Impero Romano 2.* Bari: Editori Laterza, 2010, p. 610.

[21] Também o historiador Rufino, autor da *História eclesiástica* que retrata acontecimentos referentes ao período de 324 a 395, descreve a excomunhão de Teodósio e sua penitência pública. *Hist. Eccles.* II,18. Rufino, porém, não refere Ambrósio como aquele que repreende o imperador. Diz apenas ter sido ele repreendido pelos bispos da Itália.

[22] PAOLINO de Nola. *Vita di Ambrogio.* Roma: Città Nuova, 1989, p. 84.

em fins do século IV. As tensões se avolumaram com o fluir dos séculos, pois a teocracia imperial levada ao extremo por Carlos Magno a partir do século IX se desenvolveu com força no regime dos imperadores bizantinos sob a classificação de cesaropapismo, desembocando nos duros enfrentamentos entre Igreja e Estado a partir do ano 1000.

Conclusão

À guisa de balanço, pode-se concluir que, no período analisado pelo presente estudo, o cristianismo foi vítima de intolerância em diversas alturas da história, sem, no entanto, empregar a intolerância como pedagogia para sua afirmação no cenário cultural mediterrâneo. Num primeiro momento, as tensões vieram de duas frentes: judeus e pagãos, conforme os relatos guardados pelos Atos dos Apóstolos. Num segundo momento, sob o quadro das perseguições, nasce a literatura apologética, com a já incipiente defesa dos direitos humanos e da liberdade de consciência. Paradigmas adotados por Constantino como subsídio para o edito de tolerância promulgado em 313.

Por fim, no terceiro momento representado pelo cristianismo tolerado, emergem as muitas tensões embasadas no regime teocrático que permitia ao soberano legislar em nome da instituição eclesial. Os exemplos aludidos, e a repercussão na Igreja, fazem ver que em fins do século IV o profetismo e a resistência continuavam a ser ambientes vitais da manutenção da especificidade propriamente cristã da instituição. As reações ao arbítrio imperial ou à postura intransigente de representantes do próprio episcopado revelam a busca por encontrar meios humanitários e conformes com o ideal cristão para resolver os problemas surgidos devido a demanda dos novos contextos e configurações históricas.

Referências

ARISTIDES de Atenas. *Apologia.* São Paulo: Paulus, 1995.

ATENÁGORAS de Atenas. *Petição em favor dos cristãos.* São Paulo: Paulus, 1995.

BARRETO, A. R. B. *A centelha na palha. Expansão e desenvolvimento nos primórdios do cristianismo segundo a tradição dos Atos dos Apóstolos*. São Leopoldo: Oikos, 2014.

BARZANÒ, A. (org*.). Il cristianesimo nelle leggi di Roma imperiale.* Milano: Paoline, 1996.

BERARDINO, A. di (org.). *Dicionário Patrístico de antiguidades cristãs.* São Paulo: Paulus; Petrópolis: Vozes, 2002.

BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2015.

CARTA a Diogneto. São Paulo: Paulus, 1995.

CLEMENTE de Roma. *Carta aos Coríntios.* São Paulo: Paulus, 1995.

COMBY, J; LEMONON, P. (org.). *Vida e religiões no Império Romano no tempo das primeiras comunidades cristãs.* São Paulo: Paulinas, 1987.

EUSÉBIO DE CESARÉIA. *História eclesiástica.* São Paulo: Paulus, 2000.

FRANGIOTTI, R. *História das heresias* (séculos I-VII). São Paulo: Paulus, 2007.

LLORCA, B; GARCÍA-VILLOSLADA, R; LABOA, J. M. *Historia de la Iglesia Católica. Edad antigua. La Iglesia en el mundo grecorromano (1-750).* Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2009.

MARTINA, G. *História da Igreja de Lutero a nossos dias. A era do absolutismo.* São Paulo: Loyola, 1996.

MAZZARINO, S. *L'Impero Romano 2.* Bari: Editori Laterza, 2010.

PAOLINO de Nola. *Vita di Ambrogio.* Roma: Città Nuova, 1989, p. 84.

RINALDI, G. *Cristianesimi nell'antichità. Sviluppi storici e contesti geografici (secoli I-VIII).* Chieti-Roma: Edizione GBU, 2010.

RUFINO. *Storia della Chiesa.* Roma: Città Nuova, 1997.

SIMONETTI, M. In: BERARDINO, A. di (org.). *Dicionário patrístico de antiguidades cristãs.* São Paulo: Paulus; Petrópolis: Vozes, 2002.

TACITO. *Annali.* Milano: Mondadori, 1994.

TEÓFILO de Antioquia. *Primeiro livro a Autólico.* São Paulo: Paulus, 1995.

TERTULLIEN. *Apologétique.* Paris: Belles Lettres, 2009.

A condição antiética da Intolerância Religiosa

José Rafael Solano Duran[1]
Angela Maria Pellizer de Arruda[2]

Introdução

Durante o século XVII, muitos movimentos religiosos foram considerados verdadeiros espaços de intolerância. Na Fran-

[1] Mestre em Teologia Moral e doutor em Teologia Moral. Pontificia Università Gregoriana di Roma. Pós-doutor em Teologia Moral e Família pelo IGPII, Pontificia Università Lateranense di Roma. Professor da PUCPR (*campus* Londrina), professor convidado de diversas faculdades no Brasil.

[2] Doutora em Letras pela Universidade Estadual de Londrina. Docente na PUCPR.

ça, as condições imperais promovidas pelo Rei Luís XV eram diretrizes severas aplicadas ao fenômeno religioso e a suas consequências.

Não havia como aceitar alguma expressão religiosa que não estivesse de acordo com o catolicismo Francês, que já pendia para um forte galicanismo.

Os mosteiros, como Port-Royal de Champs, eram considerados lugares indevidos, nos quais ciência e fé competiam de maneira eloquente e cujos membros faziam parte de uma religiosidade puritana e, num certo sentido, exclusiva. Quem vivesse sua prática religiosa em Port-Royal era considerado uma pessoa de pouca convivência e denominado como jansenista. O mesmo acontecia na Irlanda, na Inglaterra e na Bélgica.

Fortes movimentos no seio de sociedades científicas criaram os já conhecidos grupos de intolerância. Famílias e reinos, divididos pela intolerância, viviam a maior de todas as problemáticas presente até os nossos dias: a incapacidade de conviver e aceitar a quem pensa, celebra e crê de maneira diversa da nossa.

Em pleno auge da idade moderna, a intolerância religiosa constituía o maior problema nas relações entre os membros de tal sociedade.

Nos pensamentos de Blaise Pascal encontramos pela primeira vez uma aproximação do que poderíamos chamar "tolerância" religiosa. Pascal aproxima Cristãos de Judeus e Muçulmanos numa única experiência: "Natureza diversa e idêntica"[3].

Qualquer tipo de intolerância, e especialmente aquela que diz respeito à intolerância religiosa, elimina a possibilidade de acolher o outro, de realizar com o outro o campo privilegiado da ética Cristã: aquele de se abrir ao irmão.

---

[3] PASCAL, B. *Les pensées*. Gallimard, 2000, p. 473-476.

As condições atuais não são em nada diferentes daquelas de quatro séculos atrás. Os mesmos pedidos ainda valem: que as pessoas sejam ouvidas e as diferenças sejam respeitadas.

No entanto, no mesmo período, as bruxas eram queimadas pelo calvinismo intolerante na Holanda, França e Espanha. Em Portugal, qualquer tipo de manifestação religiosa diferente da cristã era considerada simplesmente insuportável.

Em tempo, lembremos: já fazia dois séculos que a América Latina tinha sido invadida, habitada, colonizada ou evangelizada pelo continente Europeu e, mesmo assim, nenhuma das manifestações religiosas dos povos indígenas tinha sido levada em conta como uma experiência válida.

Ser intolerante em nível religioso é simplesmente anular o sobrenatural de toda cultura e manipular o conceito do termo "religião", o que depende muito de qual religião se encontra no poder.

Durante o absolutismo do capitalismo e do comunismo, muitos povos perderam sua cultura e grandeza religiosa e teológica devido à impossibilidade de produzir e formar novas linhas de pensamento.

O mais legítimo, em nível ético e moral, é a abertura que possibilita acolher o diferente e, ao mesmo tempo, mais do que complementá-lo com o já existente, fazer com que ele seja original e autêntico.

Moralmente, a intolerância faz parte de uma das dimensões mais mesquinhas do coração humano: a inveja.

Por todo o século XVII há um constante ataque ao fenômeno religioso e, num certo sentido, falta diálogo sobre ele. A maior expressão da razão está na lógica do "comum" e do racional.

Algumas reflexões presentes neste texto trazem consigo as preocupações de um professor de Moral Fundamen-

tal e Ética que percebe, em meios às discussões, propostas de diálogo e aproximação, apesar de a intolerância religiosa estar moralmente tomando um caminho cada vez mais angustiante. A experiência do Pai Nosso na vida moral não é exclusivamente espiritual e piedosa. O Pai Nosso constitui o eixo da moral no Novo Testamento. Todo o capítulo quinto de Mateus sintetiza um novo caminho, uma nova maneira de entender a proposta de Jesus[4].

Para compreender com maior clareza as exigências éticas e morais cristãs temos necessariamente que superar esse grande muro que nos impede ver a beleza e a grandeza por trás de cada expressão religiosa.

Mas poderíamos afirmar que a problemática da intolerância religiosa só surge no contexto de fundamentalismo religioso ou quando há dificuldade em aceitar as diversas maneiras dos povos manifestarem as suas crenças.

Na América do século XVI, os fundamentalismos europeus proliferaram e cresceram na mesma medida em que se desenvolveram na alta idade média. Todos os cultos e expressões religiosas dos habitantes da nova América eram considerados demoníacos, mágicos e contra a mais pura observância da fé. O fundamentalismo se caracteriza precisamente por essa resistência interior a qualquer tipo de manifestação que possa desenvolver novos processos de comunhão e participação entre os membros de uma sociedade ou grupo humano[5].

---

[4] Bernard Haring, Josef Fuchs e Servais Pinckaers interpretaram rapidamente o sentir do Concílio Vaticano II. A Teologia Moral, sempre em perspectiva conciliar, deverá cultivar a abertura e o sentido universalistas, apreciando devidamente a verdade e a bondade existentes para além das fronteiras visíveis da Igreja e testemunhadas, mais ou menos perfeitamente, por tradições e sistemas éticos, sem, todavia, esquecer as ulteriores exigências da vocação cristã e o mandato missionário de Cristo, que obriga a anunciar e comunicar a plenitude da vida que nos trouxe (DIDASKALIA, vol. II, 1971).

[5] ARMSTRONG. K. *A History of God*, 2001, p. 10.

Percebemos com frequência que os grupos humanos deste século têm avançado imensamente na elaboração de pactos de cooperação; pactos marcados por uma forte tendência ao respeito e às boas relações. Com a queda do muro de Berlim, a *Perestroika* trouxe a esperança de que a tolerância seria muito mais efetivamente empregada do que antes e durante a guerra. Porém, podemos observar que o cenário em nada mudou e que, mesmo amparados por inúmeros pactos propostos pelos diferentes organismos e associações, ainda existem guerras e violentas perseguições derivadas única e exclusivamente da intolerância religiosa.

Percebe-se, ao mesmo tempo, que a prática ética do conteúdo filosófico e moral da tolerância muitas as vezes deriva só do pacto. Vale salientar, no entanto, que os pactos não provêm da caridade, ainda que ela esteja, na vida moral cristã e na prática moral, em primeiro lugar. Sem a caridade a via moral do respeito e da convivência é simplesmente impossível. O caráter primordial da caridade faz com que a experiência religiosa seja cada vez mais coexistente.

O cristianismo: um grão de mostarda que faz crescer

O cristianismo é sempre grão de mostarda e árvore: nunca é uma árvore já totalmente crescida, que poderia acabar por secar e desaparecer, mas retorna continuamente ao estado de semente. Essa imagem, querida e apresentada por Ratzinger[6], concede luz ao intento desta pesquisa, que gravita no

---

[6] O então Cardeal Ratzinger se utiliza desse exemplo na conferência *A nova evangelização*, pronunciada no *Congresso de catequistas e professores de religião* (Roma, 10 de dezembro de 2000) e publicada em *L'Osservatore romano* em 19 de janeiro de 2001.

entorno da esperança e da certeza de que no cristianismo há sempre novos começos; e a nova evangelização, com a nova apologética, é um deles.

A Igreja, desde seu princípio até hoje, não deixou de evangelizar: sua missão de anunciar a palavra de Deus jamais foi interrompida e constantemente produziu frutos. Evangelizar é apontar o caminho para a verdade: Jesus Cristo. No esforço de anunciar o nome do único Senhor e Salvador, reconhece-se que ele possui a resposta para o anseio elementar do ser humano: ter vida em plenitude. Ele mostra o caminho que leva à vida e, além disso, é o próprio caminho.

Constantemente se comprova a indigência de vida, sobretudo na sociedade ocidental. Já não mais se conhece um pleno projeto de realização humana e, assim, perde-se aquela felicidade que daí nasce. O homem do nosso tempo possui um coração que não está no lugar a que pertence, uma vez que a arte de viver não brota da ciência e do tecnicismo – nos quais estão depositadas as esperanças de tantos povos –, mas surge daquele que é o caminho, a verdade e a vida (Jo 14,6), o evangelho encarnado. Cristo é o caminho para a felicidade e ele se faz conhecido pela evangelização.

A Boa Nova é dedicada a todos, sem exclusões ou preferências. É vivida a cada dia na celebração dos sacramentos e na promoção da justiça e da caridade. A Igreja, ao evangelizar, concede alegria e caminho, luz e esperança a muitas pessoas. No entanto, um grande número de batizados habituou-se a viver sem a beleza e o bálsamo da evangelização cotidiana. Tantos irmãos já não encontram na evangelização a resposta para a pergunta do sentido da vida. É como lembrava G. K. Chesterton: "Se tem a maravilha, mas não a capacidade de maravilhar-se"[7].

---

[7] CHESTERTON, G. K. *Tremendas trivialidades.* Campinas: CEDET, 2012, p. 19.

Se nem todos possuem acesso à evangelização permanente, é necessária uma nova evangelização que seja eficazmente acolhida por aqueles que não encontram o evangelho nos anúncios já realizados. A perda do referencial evangélico por parte do povo de Deus faz questionar cada batizado que se sente responsável pela dilatação do Reino. Qual a resposta que a comunidade eclesial oferece a esses filhos da Igreja que, longe da evangelização permanente, estão caminhando às palpadelas em seus escuros caminhos espirituais?

A nova evangelização é fruto do olhar da Igreja para o presente, com o desejo de conceder uma resposta plena de significado ao homem e aos desafios impostos a ele. Como recordou o Papa Bento XVI, a nova evangelização é a "expressão de uma nova generosa abertura ao dom da graça" [8].

De forma sistemática, a nova evangelização pode ser compreendida como uma nova modalidade da mesma e imutável ordem de Jesus de levar a todos o seu anúncio de salvação. O papa João XXIII evidenciou essa necessidade de novos meios na convocação do Concílio Vaticano II:

> O espírito cristão, católico e apostólico do mundo inteiro espera um progresso na penetração doutrinal e na formação das consciências; é necessário que esta doutrina certa e imutável, que deve ser fielmente respeitada, seja aprofundada e exposta de forma a responder às exigências do nosso tempo[9].

Dado que é a comunicação da pessoa de Jesus Cristo, redentor da humanidade, a nova evangelização não possui um

---

[8] Carta Apostólica em forma de *Motu Proprio* "*Ubicumque et semper",* do Sumo Pontífice Bento XVI, com a qual se institui o Pontifício Conselho para a Promoção da Nova Evangelização (21 de setembro de 2010).

[9] JOÃO XXIII. *Discurso de Sua Santidade Papa João XXIII na abertura solene do SS. Concílio* **(**11 de outubro de 1962).

conteúdo alternativo à evangelização permanente, mas difere no modo como a mesma mensagem é anunciada, diante de um contexto totalmente modificado e assinalado por características próprias da contemporaneidade.

A partir disso, Fisichella define a nova evangelização:

> Como uma forma mediante a qual o mesmo evangelho de sempre é anunciado com novo entusiasmo, novas linguagens compreensíveis em uma condição cultural diferente e novas metodologias capazes de transmitir o sentindo profundo que permanece imutável[10].

O conceito da nova evangelização na dimensão religiosa

A expressão "nova evangelização" não é um achado dos últimos anos, mas surgiu pela primeira vez nas conclusões da III Conferência Geral do Episcopado Latino-americano, em 1979. O documento original em espanhol, ao discutir novas situações, assim se exprime:

> [...] nacen de cambios socio-culturales y requieren uma nueva evangelización: emigrantes a otros países; grandes aglomeraciones urbanas en el propio país; masas de todo estrato social en precaria situación de fe; grupos expuestos al influjo de las sectas y de las ideologías que no respetan su identidad, confunden y provocan divisiones[11].

A ideia tomou corpo e se consolidou com o Papa João Paulo II, que tantas vezes se utilizou da expressão, imbuído pelo dese-

---

[10] FISICHELLA, R. *La nuova evangelizzazione.* Roma: Mondadori, 2011, p. 25.

[11] CONFERÊNCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO. *Documento de Puebla*. Disponível em: https://goo.gl/AvLKsz

jo de realização daquilo que ela significa. Em 1983, no Haiti, aos bispos do CELAM apontaram a importância da evangelização naquele país e lembraram que é necessária uma evangelização nova no entusiasmo, no método e na expressão[12].

Na Encíclica *Redemptoris Missio,* de 1990, o papa aponta para alguns destinatários para quem a nova evangelização se dirige: grupos de batizados que perderam o sentido vivo da fé, que não se reconhecem como membros da Igreja e levam uma vida longe de Cristo e do evangelho, tanto nos países de antiga evangelização, por exemplo, os da Europa, quanto nos mais jovens, como os da América Latina.

Os pronunciamentos das autoridades eclesiais, desde então, evidenciam que a exigência da nova evangelização é ordenada pelo contexto cultural e social. A grande fragmentação da sociedade pelo individualismo, a pluralidade de linguagens e comportamentos e a multiplicação de correntes relativistas e niilistas obrigam a ter uma maior atenção, que se alarga pelo horizonte, e um esforço ainda maior do que nos tempos de primeira evangelização. Agora, o homem evangelizado está no epicentro de uma crise que o faz interrogar-se a si mesmo.

O secularismo – o esforço e a prática de viver e construir o mundo como se Deus não existisse – foi se alastrando pelas instituições até que se tornou forma de cultura, mobilizando massas e modificando comportamentos, ao ponto de não se perceber mais seus limites objetivos. O secularismo atingiu seu grau de maior dano quando tocou a existência pessoal humana, afastando o homem do cristianismo:

> Secularismo, de fato, significa um distanciamento da religião cristã; esta não tem e não pode ter alguma voz quando se fala

---

[12] JOAO PAULO II. *Discurso do Papa João Paulo II na abertura da XIX Assembleia do CELAM*. Disponível em: https://goo.gl/gNCS8T

> de vida privada, pública ou social. A existência pessoal, em suma, se constrói prescindindo do horizonte religioso que é relegado a um simples âmbito privado sem incidir na vida das relações interpessoais, sociais e civis[13].

Como consequência, para o secularismo o mundo tornou-se adulto e, não mais necessitando de Deus, plenamente autônomo. O contato com o transcendente deixa de ter lugar na vida pessoal e a contemplação espiritual é lançada fora, sendo substituída, nesse movimento, por uma erupção de reivindicações de liberdades individuais. O cristão é vítima da tentação de se conformar com o espírito do século (Rm 12,3) e a fé passa a ser irrelevante na vida prática. Deus, substituído pelo homem autorreferencial, centro da vida, torna-se inútil, alguém para se evitar e eliminar.

Aqui está o coração motivador da nova evangelização: o homem está fora de seu lugar, pois ele próprio se colocou no posto de Deus. Assim, qual seu lugar dentro da criação? Não há mais, pois já se elevou inclusive a senhor da morte, acarretando na perda do sentido da existência. O homem está desorientado, porquanto se afastou de Deus: "O enigma da existência pessoal não se resolve refutando o mistério, mas escolhendo de colocar-se nele"[14]. É novamente preciso levar Deus ao homem.

Compreende-se a nova evangelização quando se volta para a passagem do evangelho segundo Lucas: "Todos quantos estavam na sinagoga tinham os olhos fixos nele" (Lc 4,20). Cristo, o evangelizador por excelência, que traz a salvação, é o rosto de Deus (Cl 1,15). Para chegar até Deus é preciso ter os olhos fixos em Jesus.

---

[13] FISICHELLA, R. *La nuova evangelizzazione*. Roma: Mondadori, 2011, p. 29.
[14] *Ibid*., p. 32.

A oração do salmista, "a vossa face, ó Senhor, eu a procuro" (Sl 26,8), é o esforço da nova evangelização, que busca o rosto de Jesus Cristo para, anunciando-o aos homens, ajudá-los a sair da indiferença. Não pretende o homem ganhar o homem, mas deseja ganhar o homem de Deus para Deus. Seria ineficaz qualquer método se não fosse alicerçado e centrado em Jesus Cristo, que é ontem, hoje e para todo o sempre (Hb 13,8).

Como lembrou Bento XVI ao *Collège des Bernardins*: "*Quaerere Deum* – buscar a Deus e deixar-se encontrar por Ele: isto, hoje, não é menos necessário do que em tempos passados[15]". A procura de Deus fundamenta, ainda hoje, toda a cultura que tange à vida do homem. Assim, é preciso que a nova evangelização encontre sustento em uma reflexão em chave apologética: é necessário que ela se apresente não para, em primeiro lugar, demonstrar a existência de Deus em postura defensiva e agressiva, mas para mostrar como, sem a sua presença, o homem acaba por se tornar um estranho a si mesmo e para conduzi-lo novamente a Deus, que se tornou o grande Desconhecido, a partir de uma nova apresentação da fé da Igreja.

Há quem afirme que se faria necessária uma nova apologia para poder entender a proposta do respeito e da consideração para com as diversas propostas religiosas. Fala-se até de uma nova forma de diálogo que seja muito mais do que ecumênico.

Percebe-se haver a frequente necessidade de formar e de estabelecer espaços, desde a teologia, que permitam refletir

---

[15] BENTO XVI. *Encontro com o mundo a cultura no Collége des Bernardins.* Discurso do Papa Bento XVI (12 de setembro de 2008). Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-vi/pt/speeches/2008/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20080912_parigi-cultura.html

mais profundamente sobre esse grande desafio. Entretanto, os brotos de intolerância são cada vez maiores.

Deus é tolerante com seu povo

O cardeal Robert Sarah assim o afirma na sua obra *Deus o nada*: "Cada crente possui no seu coração um tesouro e tem a possibilidade de aprofundar na sua fé com a ajuda da razão. Esta capacidade o torna mais tolerante e sensível frente àqueles que não professam a sua fé"[16].

A fim de concluir este capítulo, é preciso voltar um último olhar para uma passagem do evangelho de João que condensa todo o empenho desse movimento: o relato da mulher surpreendida em adultério (Jo 8,1-11). A maneira como a narração mostra a disposição de Jesus para com a mulher e seus acusadores é perfeitamente instrutiva. Cristo, que é Deus, conhece os corações dos homens e, em vez de se deixar levar pelo legalismo, soube colocar cada coisa em seu lugar conforme a ótica de seu olhar misericordioso, que julga conforme a verdade na caridade.

Essa passagem é a chave da nova apologética, concordando verdade e caridade. Jesus mostra a verdade aos acusadores da mulher, que estavam prontos para castigá-la pelo adultério, não porque erraram no objeto do pecado – inclusive se baseavam na antiga lei –, mas porque lhes faltou respeito à dignidade da pessoa. Então, Jesus coloca diante dos olhos enfurecidos de cada um deles os pecados que faustosamente escondiam.

Ao mesmo tempo, reveste aquela que era considerada a maior em indignidade com o manto da caridade, preser-

---

[16] SARAH, R. *Deus, o nada.* São Paulo: Loyola, 2015, p. 243

vando-a do ódio e da injustiça, dando a ela a chance da nova vida. Ainda assim, não falta com a verdade para com a mulher, confirmando o seu pecado: "Vai, e de agora em diante não peques mais". Concomitantemente, como consequência do amor dado por ele, Jesus convida a mulher à conversão, a voltar-se para Deus, a encontrar nEle a vida e a verdade que faz de cada um livre para amar.

Essa perícope ilumina a Igreja e a incentiva a cumprir mais perfeitamente sua missão, congregando a verdade e a caridade. Isso demonstra que a Igreja é católica e apostólica. Católica, pois estende seus braços a todos, de forma especial ao mais pecador e menos digno. Apostólica, pois a Igreja estende os braços levando a fé que vem dos apóstolos, tesouro a ser guardado (1Tm 6,20), sem violar a dignidade do homem, feito à imagem e semelhança de Deus.

Explicita o texto sagrado o espírito de humanidade que deve respirar o novo movimento apologético, uma humanidade que, por um lado, não se faz apressada em ver na pessoa sua má fé, mas que compreende a grande interrogação existente dentro de cada um e, por outro lado, não recorre a um sentimentalismo de aparência e avulso da verdade, mas permanece no fato de que "o verdadeiro amor e compaixão podem apresentar reivindicações radicais precisamente porque são inseparáveis da única verdade que liberta"[17].

Sempre haverá no coração da nova apologética um apelo à conversão, realizado com amor para com aquele que ainda não se doou totalmente a Cristo, pois de nada vale ganhar o argumento e perder a alma. Em meio a tantos ventos contrários, somente uma Igreja unida em torno de Cristo e firme na

---

[17] JOÃO PAULO II. *Discurso do Papa João Paulo II aos bispos do Canadá, provenientes da Região Noroeste em Visita "*Ad Limina Apostolorum*"* (30 de outubro de 1999).

fé pode oferecer o remédio aos dois pecados presentes em João 8,1-11. Se lá havia o adultério e a presunção, a Igreja oferece a verdade e a caridade. Sem a verdade e a caridade a experiência da comunhão vira unicamente um pacto, não se abrindo para a comunhão e o encontro.

Considerações finais

Aquilo que a Igreja anuncia não é uma verdade construída pelo homem, mas é revelada por Cristo como um presente sem valor comparável. Cada batizado é levado a anunciar essa verdade e, com caridade, cooperar na obra de salvação. Ser um evangelizador não constitui um privilégio, mas um grande compromisso que provém da fé.

O mundo tem necessidade de pessoas que corajosamente anunciem que Cristo é quem preenche os vazios dentro do homem, pois é Ele quem ensina a arte de viver, a felicidade verdadeira. Para colaborar com isso, a Igreja católica possui uma rica herança espiritual e cultural, podendo dispor dela para a nova evangelização.

Em primeiro lugar, foi salientada a importância e o papel da nova evangelização em um contexto de constantes mudanças sociais, culturais e espirituais, sobretudo marcado pelo desenvolvimento da secularização, que deixa uma profunda marca em todos os países, especialmente nos de tradição cristã. A nova evangelização, como se notou, requer a capacidade de dar razões da própria fé, anunciando Jesus Cristo como único caminho de salvação.

Em seguida, entrando na estrada da tolerância e do diálogo, buscou-se contemplar um panorama histórico para compreender o que é o novo movimento apologético, bem como as inspirações bíblicas, teológicas e pastorais. A partir

desses aspectos, foi possível tomar ciência da importância de se empreender a nova apologética, analisando sobretudo os pronunciamentos dos papas João Paulo II e Bento XVI, e de como aplicá-la na prática.

O presente capítulo faz perceber como são importantes e necessários os novos evangelizadores que, em grande número, poderão empreender a transformação da qual o mundo de hoje tanto precisa e quão urgentemente necessários são os novos teólogos, capazes de, na verdade e na caridade, construírem a civilização do amor.

Da mesma forma, pode-se notar a necessidade de levar o conteúdo da fé a todos os fiéis, pois sem conteúdo não pode acontecer uma nova evangelização. Antes mesmo de qualquer reforma institucional, é necessário apresentar plenamente o credo, aquele rezado nas missas, mas esquecido em seu conteúdo. A nova apologética, cuja forma difere daquela da apologética tradicional, mas que busca antes de tudo o sentido para a existência do ser humano, mostra-se indispensável e imperativa. E, para que ela emerja, jamais poderá faltar um autêntico testemunho de vida cristão por parte do evangelizador.

Deve-se, à guisa de conclusão, recordar que o homem é um ser que espera razões para viver, crer, esperar e amar. Esperar a resposta do porquê de cada coisa da vida é buscar um caminho que leva a matar a sede presente no próprio coração, sede de ciência, de sabedoria, sede, enfim, de Deus.

Referências

BENTO XVI. *Encontro com o mundo a cultura no Collége des Bernardins.* Discurso do Papa Bento XVI (12 de setembro de 2008). Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-vi/pt/speeches/2008/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20080912_parigi-cultura.html. Acesso em: 14 jun. 2017.

_____. *Introdução ao cristianismo.* São Paulo: Loyola, 2010.
CHESTERTON, G. K. *Ortodoxia.* São Paulo: Cia das Letras, 2011.
_____. Tremendas trivialidades. Campinas: CEDET, 2012.
CONFERÊNCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO. *Documento de Puebla.* Disponível em: http://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf
JOÃO XXIII. Discurso de Sua Santidade Papa João XXIII na abertura solene do SS. Concílio (11 de outubro de 1962).
JOAO PAULO II. Discurso do Papa João Paulo II na abertura da XIX Assembleia do CELAM. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/1983/march/documents/hf_jp-ii_spe_19830309_assemblea-celam.html
_____. Discurso do Papa João Paulo II aos bispos do Canadá, provenientes da Região Noroeste em Visita "Ad Limina Apostolorum" (30 de outubro de 1999).
PASCAL, B. *Pensamentos.* Porto Alegre: Ed. Lafouma, 2000.
RATZINGUER, J. *Siete Lecciones de ética.* Salamanca, 1997.
Armstrong, K. *The History of God*. Oxford: HarperCollins Publishers Ltd., 2001.
FISICHELLA, R. *La nuova evangelizazione.* Milano: Mondatori, 2008.
SARAH, R. *Deus o nada.* São Paulo: Loyola, 2015.

Tolerância/ intolerância: da crítica à alteridade

Lino Batista de Oliveira[1]

Introdução

Ao falar do conceito de tolerância/intolerância, a pretensa reflexão pretende explorar a crítica que se faz aos termos e

[1] Possui graduação em Teologia pelo Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus (2001), graduação em Teologia pelo Instituto Teológico Paulo VI (2000), graduação em Filosofia pela Universidade do Sagrado Coração (1999), mestrado em Filosofia pela PUC-Campinas (2004) e doutorado em Filosofia pela Pontificia Università S. Tommaso D'Aquino – Roma, Itália (2008). Está cursando as faculdades de Direito e Pedagogia (em andamento). Atualmente é professor da Faculdade do Norte Novo de Apucarana, Instituto Filosófico de Apucarana, Faculdade Catuaí e PUCPR, atuando principalmente nas seguintes áreas: filosofia política, sociologia, filosofia jurídica, ética e metodologia da pesquisa.

à contribuição do conceito de alteridade trazido por Levinas à discussão. O propósito é responder à ideia de como os conceitos tolerância/intolerância foram sendo trabalhados na modernidade e contemporaneidade, assim como utilizar o conceito de alteridade como elemento iluminador para o resgate do verdadeiro sentido da tolerância.

Propor uma reflexão sobre o conceito tolerância/intolerância e apontar as contribuições que a alteridade levinasiana pode nos dar sobre esse assunto são ações que não poderiam ser empreendidas sem antes se fazer uma análise dos conceitos no contexto da modernidade. Aquilo que se constituiu nos últimos tempos como um patrimônio da humanidade, cuja legitimidade se conformou e reconformou ao longo dos últimos séculos em uma árdua luta civilizatória, necessita hoje (mundo contemporâneo) ser revisto. Uma necessidade que não pode esperar, pois é preciso enfrentar o desafio de refletir, desconstruir e reconstruir a ideia de tolerância/intolerância, principalmente depois da ferida aberta que foi deixada pela análise dos frakfortianos em suas críticas.

O primeiro a ser feito é apreender a essencialidade da modernidade, isto é, aquilo que se fosse tolhido dela a faria deixar de ser o que é. Como segundo fator de revisão dos conceitos tolerância/intolerância, pode-se evocar o pensamento contratual dos pensadores modernos, no qual o outro é aceito não como alteridade enriquecedora do meu eu, mas apenas como meio para a minha autopreservação e crescimento. Como terceiro elemento da crítica ao conceito de tolerância/intolerância plasmado pela modernidade, tem-se a neutralização e despersonalização do humano.

É na contramão de uma proposta totalizadora e intolerante, por meio de um pensador situado em um contexto de profunda intolerância, representado por excelência pelo na-

zismo, que Levinas se constitui em uma voz contra a redução do outro ao nada. O autor da alteridade reflete sobre o quanto é importante o resgate do sentido ético do humano e do respeito às diferenças. O não respeito à diversidade é sentido pelo próprio Levinas, que teve a maioria de seus familiares assassinados por nazistas, menos sua esposa e filha, que foram protegidas por amigos.

O homem, mediante seu modelo racional humanista da sociedade contemporânea, cometeu um grande erro na sua compreensão de mundo – fechado em si mesmo, em que um tenta se impor sobre o outro –, pois buscou o modelo da concorrência e da competividade, dando mais valor às coisas e objetos do que ao ser humano. Levinas faz sua crítica à filosofia ocidental, que coloca a ontologia como filosofia primeira, por se tratar do Ser. A ontologia para Levinas é egocêntrica, no decorrer da história só se preocupou com o Eu, trata o Eu como centro do Universo. Diante dessa concepção, Levinas propõe uma nova filosofia a partir da ética como filosofia primeira, abordando o conceito de Alteridade como princípio da relação humana.

Na formação para a tolerância, torna-se fundamental a presença da alteridade como o que plasma a relação dialógica e a ética, criando as condições necessárias para que a sociedade assuma a tolerância, isso porque as pessoas vão compreendendo e respeitando as diferenças.

A modernidade e a revisão dos conceitos tolerância/ intolerância

Apesar de tantas situações adversas, não podemos dizer que a ideia contrária à intolerância não significou uma das maiores conquistas da modernidade. Seja no campo filosófi-

co ou na prática das lutas e bandeiras empunhadas, notou-se um esforço grande para emplacar uma reflexão e uma prática mais sistemática nas ações de combate à intolerância.

A vinda da reflexão contrária à intolerância como categoria ético-política renovadora mexeu com paradigmas histórico-políticos arcaicos, as mentalidades do passado parecem ter sido rompidas, pelo menos na intenção de edificação de um mundo menos intolerante, ao ponto de se poder dizer que haveria menos guerra se houvesse menos intolerância entre as nações. Podemos, sem dúvida, ao menos do ponto de vista teórico e de alguns esforços práticos, dizer que somos herdeiros de uma mentalidade que tem, pretensamente, por base e por fim, a extirpação da intolerância como objetivo prático a ser conquistado. Como testemunhas dos novos ares que foram batendo contra os rochedos da intolerância, poder-se-ia, sem maiores problemas, evocar de Locke, com seu manifesto contra a intolerância, passando por Kant, com sua proposta da maioridade, até Habermas, com sua razão consensual. Todos os pensadores que apresentaram uma proposta tanto pressupondo como promovendo a tolerância como objeto ético-político central da racionalidade.

Tendo sido formados sob a luz de pensadores como os já citados, fica difícil não se sentir perturbado com a ideia de intolerância: ela é sinônima de minoridade, de fanatismo, de fundamentalismos de toda ordem e males. Todas as vezes que acompanhamos notícias de um ato de intolerância cometido por pessoa, grupo ou nação contra qualquer outra pessoa, grupo ou nação nasce imediatamente o sentimento de sanção, pois aprendemos dos mestres da racionalidade um caminho diverso para construir uma convivência pacífica, apesar de talvez estarmos assistindo a um retrocesso civilizatório no caminho da luta contra a intolerância, prin-

cipalmente por aquilo que tem vindo das ruas e da razão instrumentalizada.

Aquilo que se constituiu nos últimos tempos como um patrimônio da humanidade, cuja legitimidade se conformou e reconfirmou ao longo dos últimos séculos em uma árdua luta civilizatória, necessita, hoje (mundo contemporâneo), ser revisto. Uma necessidade que não pode esperar, pois é preciso enfrentar o desafio de refletir, desconstruir e reconstruir a ideia de tolerância/intolerância, principalmente depois da ferida aberta deixada no coração do conceito de "esclarecimento" presente em *Dialética do esclarecimento*[2], obra magna de Adorno e Horkheimer. Nossa sociedade, e aquilo no que ela tem se constituído, violência, ao lado da razão instrumentalizada e manipuladora que a sustenta, serve exatamente para confirmar o "nervo exposto" da noção de tolerância/intolerância.

A primeira coisa a ser feita é ter a percepção sobre a essencialidade da modernidade, isto é, aquilo que se fosse tolhido dela a faria deixar de ser o que é. Uma coisa parece clara, ela é marcada profundamente por uma radical individualização dos seres humanos, denominados de indivíduos ou "mônadas psíquicas". As "mônadas", não as de Leibniz, mas as de hoje, que vivem a autonomia isoladas de toda outra autonomia, exercendo a liberdade "despojada (d)a avaliação moral", tolerando, no máximo, certos limites impostos por elas próprias em nome de um bem maior, para a não deflagração da guerra ou do conflito ou para a livre-circulação

---

[2] Escrita em 1947, *Dialética do esclarecimento* representa obra fundamental da chamada "teoria crítica" das ciências sociais, sendo seus autores da primeira geração da Escola de Frankfurt, caracterizada pelo pensamento crítico e altamente reflexivo a respeito da sociedade moderna (REALE, G.; ANTOSERI, D. *História da filosofia*. São Paulo: Paulus, 1991, v. 3, p. 837-851).

de mercadorias. Nessa leitura da modernidade não há espaço para a imponderabilidade de interesses que não visem finalmente à autopreservação do indivíduo e daquilo que, de algum modo, ele conquistou ou julga haver conquistado. Outro ponto é o aspecto da singularidade, que de singular não possui mais nada, uma vez que se baseia em uma *Weltanschauung*[3] quantitativa e não qualitativa da realidade. É latente em nossa sociedade a radical neutralização da realidade do humano ou, se quisermos, de sua *Aufhebung*[4] em um "universal abstrato", que diz tudo e, portanto, diz nada de cada humano (em) particular. Daí poder afirmar que o uso do termo "tolerância" para grupos, comunidades ou nações em nada altera a perspectiva da neutralização e despersonalização, afinal, grupos, comunidades ou nações nada mais são senão agrupamentos quantitativos de indivíduos no sentido exposto. É profundamente frágil falarmos de sociedade tolerante se estamos trabalhando com a ideia de massificação. O que primeiro se perde é o respeito e, quando isso ocorre, o que sobra da ideia de tolerância? Afinal, na sociedade de massa ou somos todos iguais ou nem somos. Portanto, parece que beiramos mais à intolerância, com as diferenças sendo completamente extirpadas.

---

[3] Não há consenso sobre o significado preciso do conceito *Weltanschauung*. Ao que tudo indica, o primeiro uso se deu com Immanuel Kant (1724-1804), na *Crítica do juízo*, como a capacidade humana de perceber a realidade sensível. *Weltanschauung* é um substantivo feminino composto de duas palavras alemãs: *Welt* – mundo, e *Anschauung* – concepção, percepção, intuição. *Weltanschauungen* é sua forma plural. As diversas traduções do conceito são cosmovisão, biocosmovisão, concepção de mundo, mundividência, visão de mundo e percepção de mundo, dentre outras possíveis em português.

[4] Na lógica hegeliana, *Aufhebung* é uma metacategoria ou determinação fundamental, pois está presente no processo de constituição de todas as categorias da Ciência da Lógica, assim como permite ampliar o discurso lógico em direção ao real. Nesse sentido, ela é uma das condições que efetiva o novo modo de desenvolvimento científico preconizado pela filosofia hegeliana.

Como segundo fator de revisão dos conceitos tolerância/intolerância, pode-se evocar o pensamento contratual dos pensadores modernos (Hobbes, Rousseau), pelos quais é fixada a ideia de que na relação humana, o Outro não é atacado não porque não há interesse em subjugá-lo e anulá-lo, mas simplesmente pelo fato de que através da sua existência, obteremos mais facilmente a nossa autopreservação e crescimento. No fundo, dito de outra forma, seria muito melhor se o "Outro" não existisse, afinal ele é meu inferno, aquele que até o ar me rouba. Contudo, ele existe, sendo assim, temos que fazer algumas concessões (tudo no contrato) a fim de sobreviver nesse ambiente congenitamente inóspito. Trata-se aqui de contemplar a tolerância sob a ótica da permissão e não do respeito pelo diferente, por aquele que não sou, mas que por isso não precisa ser anulado, neutralizado.

Como terceiro elemento da crítica ao conceito de tolerância/intolerância plasmado pela modernidade, fundamentado a partir da ideia de neutralização e despersonalização do humano, poder-se-ia relembrar o que nos recorda Bauman[5]:

> Precisamos avaliar a evidência de que o processo civilizador é, entre outras coisas, um processo de despojar a avaliação moral do uso e exibição da violência e emancipar os anseios de racionalidade de interferência de normas éticas e inibições morais. Como a promoção da racionalidade à exclusão de critérios alternativos de ação, e em particular a tendência a subordinar o uso da violência a cálculos racionais, foi de há muito reconhecida como uma característica da civilização moderna, fenômenos como o holocausto devem ser reconhecidos como resultados legítimos da tendência civilizadora e seu potencial constante.

---

[5] BAUMAN, Z. *Modernidade e holocausto.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 38.

De fato, esse é o elemento que permitiu que, na carreira da neutralização da humanidade do humano, todas as outras neutralizações ocorressem, incluindo – e é disso que aqui precipuamente se trata – a da violência. A neutralização da violência assume a face visível de uma "naturalização" da violência.

Pode-se resumidamente, a título de conclusão, dizer que tanto a "intolerância" quanto a "tolerância" lidam com fatores advindos de uma visão preponderante de mundo e de realidade comum a ambas e à qual estão submetidas. Com isso, não se pode exigir da tolerância mais do que ela pode fornecer: a suspensão condicionada e tópica de um estado de insuportabilidade da intolerância, e não sua resolução. Querer mais é um ato de equívoco. Aliás, o grande equívoco dos que se prenderam em fontes modernas para tentar resolver impasses contemporâneos consiste exatamente nisso, isto é, contar com categorias que foram geradas em um determinado momento da história para solucionar situações pertencentes a um outro momento. Pensar assim, nem equaciona e nem resolve o crescimento da intolerância na contemporaneidade, principalmente quando olhamos no que se transformou o projeto da racionalidade moderna: em razão instrumental-massificadora.

Tolerância/intolerância: permissão ou respeito?

Certamente a tentativa de uma definição sobre o problema do binômio intolerância/tolerância não sugere simplicidade, em especial modo numa sociedade altamente plural como a contemporânea. Sendo assim, proponho-me a discutir a questão da intolerância partindo da ideia de tolerância, que será abordada sob dois prismas: o da concepção de tolerância como permissão, sinônimo de intolerância e tolerância como respeito, verdadeira tolerância.

Tendo como ponto de partida a primeira concepção, a da permissão, a tolerância, que no fundo é intolerância, vem definida como uma relação entre uma autoridade/maioria e uma minoria dissidente/diferente. Dessa forma, tolerância, que na verdade está mais para intolerância, significa uma autoridade (ou maioria) concedendo uma permissão qualificada aos membros da minoria para viverem de acordo com suas crenças, na condição de que a minoria aceite a posição dominante da autoridade/maioria, sem também que a expressão de suas diferenças saia de dentro dos limites, mas que elas se restrinjam ao seu mundo privado, não reivindicando *status* público e político iguais. Estando enquadrada nessas condições, é permitido a tolerância, tanto em termos pragmáticos como de princípio. Em termos pragmáticos, porque essa forma de tolerância é considerada a menos custosa de todas as alternativas possíveis e não perturba a paz civil e a ordem conforme o grupo dominante a define (ao contrário, contribui para a mesma); e em termos de princípio, porque se considera moralmente errado (e, de todo modo, infrutífero) forçar as pessoas a abandonarem certas crenças ou práticas consolidadas.

Tolerância significa, nesse sentido, a autoridade ou maioria que detém o poder de dificultar as práticas de uma minoria, não obstante a "tolera", ao passo que para a minoria está reservado exclusivamente aceitar sua posição de dependência. Depara-se aqui com uma ideia de tolerância marcada pela não reciprocidade que, na realidade, configura a intolerância. Trata-se de um grupo que permite ao outro ter o seu "modus vivendi" sob as condições determinadas por ele de acordo com suas próprias crenças e interesses. No fundo, o grupo dominante define os "limites do tolerável". É essa perspectiva que se tem em mente ao se afirmar que a tolerância deve ser uma atitude apenas temporária: ela deve conduzir ao reconhecimento. Tolerar significa insultar; tolerar é intolerar.

Numa posição contraria à concepção de "tolerância como permissão" está a concepção de tolerância como respeito (verdadeira tolerância). Trata-se do conceito em que o comportamento das partes, os tolerantes, reconhecem uma a outra em um sentido recíproco. O reconhecimento não significa a negação das diferenças sobre as convicções éticas a respeito do bem e do modo de vida, mas, ao contrário, o que há é o respeitar-se mutuamente como moral e politicamente iguais. A estrutura comum de vida social deve ser guiada por normas que todos possam igualmente aceitar, sem que isso signifique o favorecimento de uma "comunidade ética" específica. O fundamento para isso é o respeito moral pelos outros na condição de cidadãos iguais e a capacidade de traçar limites. Basicamente são três os limites: (1) o campo daqueles valores e práticas afirmados em sua totalidade (ou em sua maior parte), (2) o campo das crenças e práticas julgadas eticamente erradas, mas ainda assim toleradas por não se poder julgá-las moralmente erradas em um sentido mais objetivo e, finalmente, (3) o campo do que não pode ser tolerado sob aquela base moral[6].

Quando tomamos os critérios de independência e imparcialidade normativas como requisitos para determinar a substância e os limites da tolerância, o que encontramos é a concepção como permissão autorizando ao poder total discrição com relação aos valores que justificam e limitam a tolerância. Na prática, em sua maior parte, prevalecerão os valores e costumes da forma de vida ético-política da maioria dos cidadãos. Consequentemente, os limites da tolerância serão amplos se a base de valores relevante for interpretada de um modo alargado, mas podem também ser bastan-

---

[6] ANGABEN, G. *Profanações.* São Paulo: Boitempo, 2007, p. 79.

te estreitos se, por exemplo, forem os valores religiosos a base normativa. Torna-se fator fundamental a ser observado o fato de não poder haver um princípio de ordem superior para avaliar essas interpretações, de forma que a estipulação dos limites da tolerância corra o risco de arbitrariedade. Isso viola o critério da imparcialidade.

Quando se toma a concepção do respeito, nota-se a procura pelo critério da imparcialidade na determinação do conteúdo da tolerância (verdadeira tolerância), realizada com o auxílio de considerações de justiça procedimental. Partindo dessas considerações, nem a autoridade política nem a maioria dos cidadãos têm o direito de moldar as instituições básicas do Estado com base em suas concepções éticas do bem, uma vez que essas concepções poderiam ser criticadas por outros cidadãos como interesseiras e egoístas. Do ponto de vista da concepção da tolerância como respeito (verdadeira tolerância), tem-se a concepção de justiça como aquela que fornece a fundação para uma distinção justificável entre os três campos de nossas próprias visões éticas, daquelas que são toleráveis e das que não o são.

Uma sociedade em um estado esclarecido, consciente de seus próprios princípios, deve estar baseada na justificação da justiça: todas as instituições que determinam a vida social precisam ser justificáveis à luz de normas que os cidadãos não possam recíproca e genericamente rejeitar. Isso é fruto da reconstrução da pretensão de validade daquelas normas que devem ser reciprocamente justificáveis e genericamente legítimas, o que deve ser testado discursivamente, isto é, em um discurso justificatório que procure gerar recíproca e genericamente razões não rejeitáveis.

A forma mais fundamental de reconhecimento moral é o respeito pelo outro como titular de um direito à justificação.

Esse direito é violado quando membros de um grupo decidem impor sua concepção parcial de verdade e virtude a outros, tornando esses valores fundamento para normas gerais obrigatórias. Inevitavelmente, a conclusão é: a intolerância é uma forma específica de injustiça e a tolerância um espaço próprio de justiça. O que se deve motivar é a tolerância àquelas crenças e práticas das quais se discorda, mas que não violam elas mesmas os critérios ou o "limiar" de reciprocidade e generalidade, isto é, práticas de indivíduos ou grupos que não negam formas básicas de respeito aos outros e não impõem ilegitimamente suas visões eticamente rejeitáveis. Em tal situação, as pessoas tolerantes reconhecem que suas objeções éticas são boas em si mesmas, mas não são suficientes para justificar uma rejeição moral das concepções do outro como intoleráveis.

Os limites da tolerância são, portanto, atingidos quando um grupo tenta dominar os demais fazendo de suas visões rejeitáveis à norma geral. Tal negação do direito à justificação é uma forma de intolerância que não pode ser tolerada. Não a tolerar, entretanto, não é absolutamente mais uma forma de intolerância, pois é justificado pelo próprio princípio de justificação e não absolutiza uma concepção ética controversa. A determinação dos limites da tolerância é, ela mesma, reflexiva e pode sempre ser questionada por aqueles que se vêm excluídos, o que coloca em cheque o processo de intolerância. O filósofo judeu Emmanuel Levinas[7], ao construir seu pensamento, vai para além da ontologia ocidental, base sob a qual vai ser fundamentada a sua ética. O pensador da alteridade se situa em um contexto de profunda intolerância, representado por excelência pelo nazismo. É no con-

---

[7] LEVINAS, E. *O humanismo do outro homem.* 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

texto da raça ariana que aparece a redução das pessoas – do outro – ao nada[8]. Por causa da redução do outro ao nada é que o autor da alteridade reflete sobre o quanto é importante o resgate do sentido ético do humano e do respeito às diferenças.

A contemporaneidade é marcada não só pelas experiências de guerras, mas igualmente por uma produção nunca vista antes de objetos provenientes do progresso científico e do desenvolvimento tecnológico. A racionalidade, por sua vez, tornou-se instrumento de massificação, produzindo o controle de tudo e de todos, causando a perda da identidade. Diante disso, o século XX não conseguiu colocar em cumprimento o projeto de uma humanidade em melhores condições de sobrevivência, reduzindo o outro ao não ser, condição que vem se prolongando:

> O ser humano contemporâneo é um sujeito frágil, subjugado pela sua própria criação e que a cada novo avanço científico-tecnológico se torna mais dependente de sua produção. Esta fragilidade, esta dependência do homem na contemporaneidade se contrapõem ao que se esperava concretizar com a racionalidade e o humanismo apregoados[9].

Intolerância/tolerância e alteridade

A humanidade, quando toma como modelo o projeto racional humanista da sociedade contemporânea, incorreu em uma equivocada compreensão de mundo, tendo-o como uma "mônoda", com a tentativa de se impor sobre o outro através

---

8 *Ibid.*, p. 14.

9 GOMES, C. S. C. L. B. *op. cit.*, p. 25.

da objetivação, dando mais valor à materialidade das coisas que ao ser humano. O filósofo da alteridade critica duramente a filosofia ocidental, que coloca a ontologia como filosofia primeira, por tratar do Ser. A ontologia para Levinas é egocêntrica, no decorrer da história só se preocupa com o Eu, a ontologia trata o Eu como centro do Universo. Indignado com essa concepção, Levinas propõe uma nova filosofia a partir da ética como filosofia primeira, estabelecendo o conceito de alteridade como princípio da relação humana. A compreensão de Levinas deve ocorrer de forma diferenciada, pois sua proposta de filosofia é reflexiva, trata de tomar o outro como referência de eticidade. A preocupação levinasiana é focadamente com a relação ética, porque quando fala em olhar o outro, ressalva de imediato que se deve guardar uma distância, não uma distância negativa, fria ou de medo, mas uma distância de respeito pelo que a pessoa é e representa. Na reflexão de Emmanuel Levinas: "A crise do humanismo em nossa época tem, sem dúvida, sua fonte na experiência da ineficácia humana posta em acusação pela própria abundância de nossos meios de agir e pela extensão de nossas ambições"[10]. No fundo, a origem do pensamento levinasiano tem sua base na denúncia da totalidade. Totalidade que se faz sentir como projeto via o poder massificante e objetivante das inovações científicas e tecnológicas. A proposta da totalidade/unicidade gera como consequência um sujeito que se encontra enclausurado em si mesmo, preso ao seu desejo de poder excludente, fazendo-o humano e não humano:

> Essa proposta filosófica de Levinas mostra-se crítica das demais sabedorias que se autoproclamaram humanistas. A crise dos humanismos, para ele, manifesta a ineficácia da

[10] LEVINAS, E. *O humanismo do outro homem.* Petrópolis: Vozes, 1993, p. 82.

> ambição humana e a precariedade da concepção de homem. O fim do humanismo, a morte de Deus e a morte do homem são as declarações mais absurdas que a sabedoria ocidental já fez. O fruto mais absurdo do totalitarismo do conceito foi a Realpolitik e todas as manifestações totalitárias que resultaram em guerras, mortes, perseguições político-religiosas e exclusões de órfãos, viúvas e estrangeiros. Os sistemas racionalistas ocidentais faliram porque transformaram o homem em um ser submetido ao conceito e enclaustrado ao limite da razão e da sua absurdidade[11].

O que se conseguiu com um modelo de racionalidade que produz o fechamento do indivíduo foi um sujeito alimentado por um egoísmo totalitário que se expressa no anti-humanismo, historicamente traduzido nas barbáries recentes de nossa sociedade. Em *Humanismo do outro homem*, Levinas faz uma crítica sobre como o ser humano sedimentou o humanismo. Levinas se exprime da seguinte forma:

> O estudo do homem, imbricado numa civilização e economia que se tornaram planetárias, não se pode limitar a uma tomada de consciência: sua morte, seu renascimento e sua transformação acontecem, doravante, longe dele mesmo[12].

Por mais que pareça absurdo, tem-se um homem que não consegue pensar, refletir sobre a sua essência, o que, segundo Levinas explica, é a aversão por certo tipo de reflexão em que o humanismo ocidental caiu ao se estabelecer na ambiguidade notável das "belas palavras", das "belas almas", sem atingir a real violência e exploração. Todo o respeito

---

[11] MELO, N. V. *A ética da alteridade em Emmanuel Levinas.* Porto Alegre: Edipucrs, 2003, p. 21.

[12] LEVINAS, *op. cit.*, 2009, p. 91

pelo "mistério humano" é denunciado, consequentemente, como ignorância e opressão[13].

Nesse momento da escassez do sentido humanitário percebe-se que o homem, que pensa estar vivendo seu apogeu, na verdade está perdendo sua essência. A ética pela via da alteridade põe em questão essa liberdade do sujeito cognoscente[14]. Levinas, quando coloca em questionamento a metafísica, faz isso buscando um caráter crítico. Trata-se não de colocar em dúvida a ordem da racionalidade ontológica e sim o âmbito da racionalidade ética pré-originária, evento que se dá no encontro de um ente-humano com outro ente-humano antes de se iniciar a tematização recíproca das respectivas equidades[15]. É dessa realidade face a face que, segundo Levinas, origina-se a sua nova dimensão da ética primeira. Fundada no rosto do outro, levando à possibilidade de universalização da razão:

> As necessidades elevam as coisas simplesmente dadas ao nível de valores. Admiravelmente retas e impacientes na sua visada, as necessidades não se concedem múltiplas possibilidades de significação senão para escolher a via única ao ser, não ao celebrá-lo, mas ao trabalhá-lo[16].

Quando falamos em Levinas, é impossível falar em alteridade sem a presença do conceito de rosto. No rosto se expressa, para o autor, a essência do ser humano de forma concreta. No pensamento de Levinas, o rosto é imprescindível na relação infinita do ser humano:

> O outro que se manifesta no rosto perpassa, de alguma forma, sua própria essência plástica, como um ser que abrisse

---

[13] *Ibid*., p. 92.
[14] COSTA, M. L. *Levinas uma introdução.* Petrópolis: Vozes, 2000, p. 25.
[15] *Ibid*., p. 26.
[16] LEVINAS, *op. cit.*, 2009, p. 37.

> a janela onde sua figura, no entanto, já se desenhava. Sua presença consiste em se despir da forma que, entrementes, já a manifestava. Sua manifestação é um excedente (surplus) sobre a paralisia inevitável da manifestação. É precisamente isto que nós descrevemos pela fórmula: o rosto fala[17].

No pensamento levinasiano, a manifestação do ser humano, por excelência, está no rosto. Nossa consciencialidade é indagada pelo rosto, esse questionamento é nossa tomada de consciência sobre nossa responsabilidade pelo outro. O autor deixa explícito que "O Eu (Moi) diante do Outro é infinitamente responsável"[18]. Em seu livro *Humanismo do outro homem*, Levinas nos lembra, em forma de crítica, que o ser humano não está preocupado com o face a face, com o rosto do outro. O mundo contemporâneo é dominado pela questão econômica e política, que deixa de fora o ser humano.

No pensamento levinasiano, encontra-se o regate do humanismo, que busca uma moral com a intenção de proteger o homem contra ele mesmo. Para Levinas, é preciso distanciar o humanismo dos esquemas simplistas e rígidos e esquecer dos grandes valores que ele abrigava em si. Daí decorre a necessidade de se abordar a questão do grau de consciência do homem em relação à sua concepção de alteridade.

A alteridade e a totalidade intolerante

Ao falarmos do outro e da intolerância, precisamos pontuar que quando o outro não é tolerado em seu modo próprio de ser, a experiência e a proximidade podem sofrer violência. Costa diz que: "Violência significa aprisionar todos os entes,

---

[17] *Ibid.*, p. 51
[18] *Ibid.*, p. 53.

diferentes entre si, numa generalização que os condiciona e os condena a 'não poder deixar de ser', a 'não poder ser outro' e a 'não poder ser diferente'"[19]. Ao tomar a violência, seja ela qual for, como o faz a guerra e toda a intolerância, "destrói[--se] a identidade e a possibilidade da alteridade de todos os que nela estiverem envolvidos"[20]. Mais que física, trata-se de uma violência ontológica, totalizante, que "dirige as pessoas, lhes infunde um sentido e significado, as faz agir e desempenhar papéis que não são os seus"[21]. Em sua crítica à filosofia ocidental, o autor da alteridade apresenta como os entes são anulados em sua totalidade, o que os leva a perder o sentido.

Ao estabelecer uma vida de guerra, o homem elimina a possibilidade da exterioridade no outro enquanto outro. Deseja-se o mesmo, pois qualquer possibilidade de diversidade é negada, reduzida pela força que violenta o diferente. Segundo Levinas, isso ocorre porque a face do ser que aparece na guerra se fixa no conceito de totalidade que domina a filosofia[22].

A pretensão de tentar prender o ser numa totalidade é reduzi-lo ao mesmo; no entanto, ele excede, transcende a totalidade ao infinito. No fundo o que há no ser é enquanto ser é "uma excedência sempre exterior à totalidade", para além do jogo de cartas marcadas, para além de toda intolerância, além de toda guerra, captada por Levinas[23] por meio do conceito de infinito.

O que se percebe de pronto no pensamento levinasiano é a tentativa de reconstituir a subjetividade e a intersubjetividade humanas a partir da ideia do infinito, fundando uma teoria e uma nova ação. A subjetividade eticamente constituída

---

[19] COSTA, *op. cit.*, p. 119.
[20] *Ibid*., p. 97.
[21] *Ibid*., p. 97.
[22] LEVINAS, E. *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1961, p. 6.
[23] *Ibid*., p. 7.

a partir do infinito como "ser para o Outro" funda a intersubjetividade e a socialidade capazes de fazer justiça ao ente que tem o modo de ser de um genuíno ser-humano, modo de ser e ente até agora caricaturados na ontologia pela face violenta do ser que se decanta na totalidade[24].

A forma por excelência de se viver a alteridade percorre o caminho da relação com o outro, do quão infinito ele é ante a ideia que o representa, pois quando estou frente a frente como outro, estou numa relação de rosto a rosto, o que permite perceber que o outro vai para muito mais além da ideia que dele elaborei. "O face a face supera em originalidade e radicalidade as representações inteligidas e a ideia que se pode ter do infinito do 'ser humano' inteligido"[25]. Diante disso, torna-se um desafio educar para a tolerância, quando pensamos em um ensinar que é a "recepção da ideia do infinito que é 'o Outro' e o rosto do Outro no face-a-face [...]; é receber uma lição sobre um conteúdo que vem de fora e que traz mais do que o 'eu' contém"[26].

Educar para a tolerância

Para falar em educação, não se pode não ter presente a necessidade do diálogo na relação inter-humana. Pensar a educação nesses moldes é tornar implícito nela a ideia da tolerância, alicerçada num encontro dialógico, sendo este seu primeiro passo. A dialógica humana aparece como condição para o estabelecimento de um lugar todo atravessado pela tolerância ante o pluralismo de valores, bem como face ao pluralismo de grupos e de interesses na sociedade. A abertura ao diálogo constitui-se no ponto de partida mais concreto

---

[24] COSTA, *op. cit.*, p. 110-111.
[25] *Ibid.*, p. 125.
[26] *Ibid.*, *loc. cit.*

na via de resposta à alteridade. Esse é um mover-se na ética por excelência. Na explicitação de Alves e Ghiggi:

> A ética é a resposta à interpelação que o Outro me dirige, é uma resposta a posteriori, que sempre se dá em uma situação concreta, é uma resposta que nunca podemos estabelecer por antecipação e que não pode ser programada. Numa palavra, a ética é uma reposta sensível e acolhedora do outro[27].

A ética, como elemento constitutivo da ação educativa, tem sua ação eficaz quando permeada pela dinâmica da alteridade, enquanto " relação que nos impulsiona à atenção, ao cuidado, à hospitalidade e ao acolhimento responsivo de outrem"[28]. Dessa forma, podemos entender porque a práxis dialógica é o caminho para a superação de qualquer concepção de educação como puro doutrinamento ou adestramento, numa relação que seria de opressão. Segundo Freire:

> O diálogo é este encontro dos homens, mediatizados pelo mundo, para pronunciá-lo, não se esgotando, portanto, na relação eu-tu. Esta é a razão por que não é possível o diálogo entre os que querem a pronúncia do mundo e os que não a querem; entre os que negam aos demais o direito de dizer a palavra e os que se acham negados deste direito. É preciso primeiro que os que assim se encontram negados no direito primordial de dizer a palavra reconquistem esse direito, proibindo que este assalto desumanizante continue[29].

Quando se trabalha com a ideia de relação dialógica e de ética, ambas sob o prisma da alteridade, ocorre uma educação fundada no comprometimento ético pelo outro, numa

---

[27] ALVES, M. A.; GHIGGI, G. Da ética do diálogo à ética da alteridade: por uma educação inter-humana. *Educere et Educare***,** Cascavel, v. 6, n. 12, jul./dez. 2011, p. 252.
[28] *Ibid*., p. 253.
[29] FREIRE, P. *Pedagogia do oprimido.* 37. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014, p. 109.

responsabilidade prévia ante o outro, sendo este o "modo original" de transcender, de ver e de pensar "além"[30].

A formação para a tolerância se torna fundamental no processo educativo. Quando a alteridade plasma a relação dialógica e a ética, criam-se as condições necessárias para que a sociedade assuma a tolerância, isso por que as pessoas vão compreendendo e respeitando as diferenças. Segundo Pinheiro[31] (2010: 42-44), essa educação supõe o desafio de aprender a se colocar no lugar dos outros, respeitar o pluralismo, conviver com o diferente, decidir ser tolerante, enquanto desafios fundamentais à educação. Na linha de Höffe[32], a aceitação da diferença como condição para um convívio civilizado com os outros, o assentimento espontâneo no reconhecimento do outro que tem igual valor, bem como a busca de consenso por meio do diálogo aberto no seio da sociedade pluralista. Hoje, a percepção unitária de mundo não é mais possível. Passamos do uno ao múltiplo. Não temos uma única cultura como guarda-chuva ou como abrigo. Nas explicações de Franklin[33]: "Na atualidade vivenciamos uma multiplicidade de percepções díspares sobre o mundo e o humano, [indicando que] agora nos centramos na diferença, no múltiplo, no outro". No fundo, não se tem mais a ideia de para ser bom e verdadeiro é preciso ser uno, como pensavam os gregos, ou como se pensava na idade moderna, quando se imaginava o eu como agregador incondicional, em que tudo deveria ser reduzido a ele, como elemento unificador de tudo, sem possibilitar a diversidade.

---

[30] LÉVINAS, E. *De Deus que vem a ideia.* Petrópolis: Vozes, 2002, p. 198.

[31] PINHEIRO, C. de M. Tolerância e respeito à alteridade em uma educação democrática. In: GUÉRIOS, E.; STOLTZ, T. (org.). Educação e Alteridade. São Carlos: EDUFSCar, 2010, p. 42-44

[32] HÖFFE, O. *O que é justiça?* Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, p. 111.

[33] FRANKLIN, K. Educação e ética: o reconhecimento da alteridade na educação. In: GUÉRIOS, E.; STOLTZ, T. (org.). *Educação e alteridade.* São Carlos: EDUFSCar, 2010, p. 49-60, p. 50-51.

Dante de um mundo de realidade diversa, imerso na multiplicidade e diversidade, a proposta é acreditar na educação como forma de preparação para a uma sociedade tolerante. Segundo Franklin[34], a educação nos permite formar o caráter do humano, numa dimensão essencialmente ética, apesar de imersos na multiplicidade ou na diversidade. Ela nos permite desenvolver uma cultura ética do ser humano, conscientes da importância da alteridade, no respeito de acordos sociais que buscam o equilíbrio entre a multiplicidade e a diversidade particular.

Considerações finais

Ao se pensar a discussão envolvendo a tolerância/intolerância e a proposta levinasina de alteridade, o intuito foi exatamente expor a crítica em relação à noção de tolerância construída no ocidente, demonstrando o paradoxo que há na ideia ocidental de tolerância, visto que internamente há a presença de um espírito intolerante, isto é, tolerância que gera intolerância. Esse ciclo deve ser rompido caso desejemos produzir uma sociedade de pessoas tolerantes, o que pode ser feito ao se acrescentar à discussão a noção de alteridade, essencialmente o discurso das diferenças, da diversidade que não pode sucumbir ao domínio do uno como negação das diferenças.

No que se refere à crítica em relação à noção de tolerância construída no Ocidente e o paradoxo que há na ideia ocidental de tolerância, isto é, tolerância que gera intolerância, foi possível concluir que aquilo que se constituiu nos últimos tempos como um patrimônio da humanidade, cuja legitimi-

---

[34] *Ibid.*, p. 55-59.

dade se conformou e reconfirmou ao longo dos últimos séculos em uma árdua luta civilizatória, necessita hoje ser revisto. Uma necessidade que não pode esperar, pois é preciso enfrentar o desafio de refletir, desconstruir e reconstruir a ideia de tolerância/intolerância, principalmente depois da ferida aberta que foi deixada pela violência da razão instrumentalizada e manipuladora, clarificando o "nervo exposto" da noção de tolerância/intolerância construída pelo ocidente. Ou seja, a explicitação do poder totalizante que não aceita a diversidade, por isso não tolera.

É na tentativa de escapar da totalidade intolerante, fundada em uma noção de Ser como Uno, em que o diferente não tem espaço, que se chegou à conclusão do papel fundamental da teoria levinasiana para enfrentar a discussão da tolerância/intolerância, pois com a ideia de alteridade sai-se de uma mentalidade de totalidade intolerante. A forma por excelência de se viver a alteridade percorre o caminho da relação com o outro, do quão infinito ele é ante a ideia que o representa, pois quando estou frente a frente como outro, estou numa relação de rosto a rosto, o que permite perceber que o outro vai para muito mais além da ideia que dele elaborei. Diante disso, torna-se um desafio educar para a tolerância, ainda que seja fundamental no processo educativo. Quando a alteridade plasma a relação dialógica e a ética, criam-se as condições necessárias para que a sociedade assuma a tolerância, isso porque as pessoas vão compreendendo e respeitando as diferenças.

Referências

ANGABEN, G. *Profanações*. São Paulo: Boitempo, 2007.

ALVES, M. A.; GHIGGI, G. Da ética do diálogo à ética da alteridade: Por uma educação inter-humana. *Educere et Educare*, Cascavel, v. 6, n. 12, p. 251-265, jul./dez. 2011.

BAUMAN, Z. *Modernidade e holocausto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
COSTA, M. L. *Levinas uma introdução*. Petrópolis-RJ: Vozes, 2000.
FRANKLIN, K. Educação e ética: o reconhecimento da alteridade na educação. In: GUÉRIOS, E.; STOLTZ, T. (org.). Educação e alteridade. São Carlos: EDUFSCar, 2010, p. 49-60.
FREIRE, P. *Pedagogia do oprimido.* 37ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014.
GOMES, C. S. C. L. B. *Levinas e o outro: a ética da alteridade como fundamento da justiça*. Dissertação de mestrado. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/teste/arqs/cp113166.pdf>. Acesso em: 10 jan. 2017.
HÖFFE, O. *O que é justiça?* Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.
LÉVINAS, E. *De Deus que vem a ideia*. Petrópolis: Vozes, 2002.
_____. *O humanismo do outro homem*. Petrópolis-RJ: Vozes, 1993.
_____. *O humanismo do outro homem*. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 2009.
_____. *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1961.
MELO, N. V. *A ética da alteridade em Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.
PINHEIRO, C. de M. *Tolerância e respeito à alteridade em uma educação democrática***.** In: GUÉRIOS, E.; STOLTZ, T. (org.). Educação e Alteridade. São Carlos: EDUFSCar, 2010, p. 39-48.
REALE, G.; ANTOSERI, D. *História da filosofia.* v. 3. São Paulo: Paulus, 1991.

A tolerância religiosa como princípio jurídico-político

Alberto Paulo Neto[1]

Tolerância é o preço que devemos pagar por nossa aventura na liberdade[2].

Razão pública e razão teológica: o encontro necessário para a tolerância

O processo de modernização social e a diferenciação de cosmovisões legou para a sociedade contemporânea o trabalho

---

[1] Doutor em Filosofia pela USP. Líder do grupo de pesquisa "Justiça e Direitos Fundamentais" (CNPq/PUCPR) e docente na PUCPR (*Campus* Londrina). A pesquisa está inserida no projeto de pesquisa "Republicanismo, Democracia e Justiça Social" e foi realizada com o apoio da Fundação Araucária (Chamada Pública 09/2016). E-mail: apnsophos@yahoo.com.br.

[2] DWORKIN, R. *Freedom's Law: The Moral Reading of the American Constitution*. Oxford: Oxford University Press, 1996, p. 112.

hercúleo de reunir sujeitos privados e com orientações axiológicas diversas para estabelecer uma sociedade política que seja compreensível com as diferenças culturais e defensoras dos direitos dos indivíduos que lhe pareçam estranhos.

Ademais, o modelo de ação social tem que prescindir da força metafísica das cosmovisões religiosas no espaço público e reconduzir a sinergia das tradições religiosas ao entendimento racional e público de suas exigências morais. Em outras palavras, a modernidade fragmentou o processo tradicional de coesão social e multiplicou as formas de vida que desejam reconhecimento pelo Estado de direito e a garantia de seus direitos. Ela criou o conflito entre a razão teológica (fé) e a razão pública (saber) ao colocar os sujeitos sob distintas perspectivas valorativas e o fardo cognitivo de apreciar a sua veracidade.

Por isso, o início da discussão sobre a tolerância religiosa deve se pautar pela distinção entre o espaço confessional e o espaço público. Essa distinção tem o intuito de garantir que as diversas orientações valorativas possam ter o mesmo poder de influência sobre a esfera pública e que a avaliação do mérito dos argumentos racionais independa do desejo majoritário.

Assim, o espaço público se caracteriza pela possibilidade de entendimento entre as diversas formas de discursos racionais (éticos e teológicos). Ele proporciona aos sujeitos o reconhecimento da validade das normas e o *overlapping consensus* (consenso por sobreposição) dos princípios comuns, que auxiliam na defesa da e uma sociedade mais justa e pautada em valores compartilhados.

Possivelmente, o encontro entre a razão teológica e a razão pública elencará a defesa do ser humano como seu objetivo principal, e as religiões possuem papel decisivo na educação moral e na motivação para a prática do bem. Ade-

mais, as religiões têm a característica de incentivar espontaneamente a solidariedade e fraternidade universal. Dado que os problemas contemporâneos são passíveis de análise plural, as orientações crentes ou não crentes podem auxiliar a resolvê-los, colaborando para a construção da almejada sociedade democrática.

Poderíamos elencar como aporias da sociedade contemporânea a temática da diversidade cultural-étnica e necessidade de integração social entre sujeitos culturalmente diferentes, o combate aos recorrentes casos de racismo e injúria racial, a crise humanitária de refugiados e migrantes, as questões de gênero.

Por isso a necessidade educar para o respeito às diferenças culturais, étnicas e de gênero, o comprometimento com a defesa da igualdade social entre homens e mulheres, a organização de associações para o acolhimento de imigrantes e refugiados e a disposição para a aprendizagem da cultura alheia.

A crise ecológica (desmatamento, extrativismo, monocultura etc.), a crise hídrica e energética e o aquecimento global são temas multiversos que precisam do trabalho em conjunto. Tanto os indivíduos crentes e quanto os não crentes devem se comprometer a encontrar formas de ação que fortaleçam a sustentabilidade ambiental, econômica e social.

A economia mundial tem se caracterizado pelo avanço da desigualdade social e ampliação no distanciamento entre os mais ricos e os mais pobres. As peças publicitárias incentivam o consumismo. O modo de vida moderno se caracteriza pelo individualismo e as associações empresariais pela busca do lucro excessivo. O fenômeno da globalização realiza uma profunda homogeneização da vida (cultura, política etc.). Diante desse contexto, os atores sociais têm de redirecionar de forma ética o sistema econômico, salientar

a preocupação com os mais pobres e comprometer-se com a responsabilidade social.

O tema da política tem sido caracterizado cotidianamente pela corrupção, crise da representação política e a descrença na possibilidade de uma sociedade melhor. A partir desse diagnóstico, percebe-se a necessidade de intensificação do incentivo à participação política e a possibilidade de o discurso teológico ser o meio de redirecionamento da política aos princípios éticos. As instituições religiosas poderiam atuar como espaço para a discussão política e a formação do interesse coletivo nesse assunto.

O tema da liberdade religiosa e os casos de intolerância religiosa são objetos de controvérsia na sociedade contemporânea. A intolerância religiosa ocorre pela perseguição das minorias, pela restrição de culto e liturgia ou pela atitude de vandalismo aos símbolos religiosos. Uma possibilidade para sair dessa aporia seria a conscientização para a defesa da liberdade religiosa e o respeito às doutrinas religiosas, bem como a realização de ações sociais em conjunto com outras denominações religiosas e instituições sociais para a defesa do interesse coletivo e das questões que atinjam a todos, sem a considerar o credo.

A atitude ética e política no século XXI deve se fundamentar em três princípios basilares que encontram respaldo na Declaração Universal dos Direitos Humanos e na Constituição Federal. O primeiro princípio norteador deve ser o respeito aos direitos humanos, tal como é apresentado no primeiro artigo da Declaração Universal dos Direitos Humanos (ONU, 1948): "Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotados de razão e consciência e devem agir em relação uns aos outros com espírito de fraternidade". Este é um princípio exigente porque deter-

mina que a relação humana não seja somente de respeito ao direito alheio, ela também deve ser estabelecida de maneira fraterna. Talvez esse objetivo tenha sido esquecido no século XXI, intensificando os conflitos entre povos e a negação do reconhecimento da irmandade no outro.

No espírito do documento da ONU, a Constituição Federal – em seu artigo primeiro, inciso terceiro – defende a ideia de respeito à dignidade do ser humano e que todos os indivíduos devem ser igualmente considerados no que se refere a respeito e direitos. Além disso, a Constituição Federal consagrou o princípio da liberdade religiosa no artigo 5º, VI, como sendo inviolável a liberdade de consciência e de crença e também o exercício dos cultos religiosos, bem como incentiva a proteção aos locais de culto e a suas liturgias. Nesse sentido, é exigido dos cidadãos brasileiros tolerância e respeito à liberdade religiosa como forma de também garantir seu direito.

Esse é o preço da liberdade que nos alertava Dworkin na epígrafe deste capítulo. Para que sejamos livres e realizemos o nosso projeto de vida tal como desejamos, devemos ser tolerantes com aqueles que discordam do nosso modo de vida e ideais e, ainda assim, defender o seu direito de viver como queiram.

A tolerância no contexto político e jurídico

O ato de tolerância é compreendido como uma atitude complexa que está entre a aceitação e a desaprovação de determinada conduta ou postura teórica. Como explica Scanlon: "A tolerância requer de nós aceitar as pessoas e consentir suas práticas mesmo quando as desaprovamos fortemente. Tolerância, então, envolve uma atitude intermediária entre a

absoluta aceitação e a oposição imoderada"[3]. Ela se postula como exigência negativa de não interferência no modo cultural que nos pareça estranho e controverso.

O ato de tolerar não está isento de controvérsias, por exemplo, como é possível aceitar práticas, rituais e doutrinas que se contraponham à ideia de direitos humanos? A atitude de tolerância garante que os indivíduos tenham salvaguardados a igualdade de direitos e que não sejam avaliados ou discriminados pelas opções religiosas, políticas ou culturais a que aderiram ao longo da vida.

A tolerância requer que às pessoas situadas do lado "errado" das diferenças a que fiz menção não sejam por tal razão negados direitos civis e políticos: o direito de voto, de ocupar cargos públicos, de se beneficiar de bens públicos essenciais que são de outro modo abertos a todos, tais como educação, segurança pública, garantias jurídicas, tratamento médico e acesso a "programas sociais". Além disso, requer que o Estado não privilegie um grupo em detrimento de outro na distribuição das prerrogativas e benefícios[4].

De acordo com Scanlon (2009), a atitude tolerante é fruto de uma capacidade para reconhecer que as pessoas cuja postura axiológica é diferente podem pertencer e interagir como membros da sociedade política.

Por que, então, dar valor à tolerância? A resposta encontra-se, acredito, na relação entre os concidadãos que a tolerância torna possível. É fácil perceber que uma pessoa tolerante e uma intolerante têm atitudes diferentes com relação àqueles, na sociedade, de quem eles discordam. A atitude da pessoa tolerante é essa:

---

[3] SCANLON, T. M. A dificuldade da tolerância. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 84, jul. 2009, p. 31.

[4] *Ibid*., p. 33.

> "Ainda que discordemos, eles são membros plenos da sociedade, assim como eu. Têm o mesmo direito que eu tenho às garantias da lei, o mesmo direito que eu de viver da forma que escolherem. Além disso (e essa é a parte difícil), nem a forma de vida deles nem a minha é a forma de vida singular de nossa sociedade. Elas são apenas duas dentre as perspectivas potencialmente muito diversas que nossa sociedade pode incluir, cada qual com igual direito de ser expressa ativamente como um modo de vida que outros podem adotar. Se nosso ponto de vista for, em algum momento, numérica ou culturalmente predominante, isso deve ser determinado pelas e dependente das escolhas somadas dos membros individuais da sociedade como um todo"[5].

O agir tolerante se estabelece pelo respeito mútuo e reconhece o Outro (*Alter*) como sujeito de direitos e autor da sociedade política. Ele não se coaduna com a atitude intolerante que trata o Outro (*Alius*) como sujeito alienado e sem consciência reflexiva.

A tolerância exige essa igual aceitação das diferenças para a concessão de direitos e distribuição de bens e recursos do Estado. No sentido negativo, o princípio da tolerância estabelece que os órgãos estatais não elaborem políticas públicas que causem discriminação injustificadas ou inferiorizem os grupos sociais minoritários ou de menor influência nas decisões políticas.

A atitude intolerante recusa a possibilidade de integração social e o reconhecimento da igualdade de direitos entre indivíduos com orientações axiológicas diferentes. A ação intolerante cria empecilhos e dificuldades para a realização dos projetos de vida daqueles julgados como diferentes. Ela atua pela exclusão de grupos divergentes do espaço público.

---

[5] *Ibid.*, p. 36-37.

Os indivíduos intolerantes recusam isso. Eles reivindicam uma posição especial para seus próprios valores e forma de vida. Aqueles que vivem de forma diferente — turcos na Alemanha, muçulmanos na Índia e homossexuais em algumas partes dos Estados Unidos, por exemplo — não são, segundo sua visão, membros plenos de sua sociedade, e os intolerantes reivindicam o direito de suprimir essas outras formas de vida em nome da proteção à sociedade e aos valores "dela". Procuram fazê-lo tanto pela força do direito penal como pela rejeição a formas de incentivo público disponibilizadas aos demais grupos, tais como o subsídio público às artes[6].

Byung-Chul Han[7] caracteriza esse modelo de ação social (tolerante/intolerante) como pertencente ao paradigma bacteriológico/imunológico da sociedade do século XX. A segunda metade do século XX foi caracterizada pelas prodigiosas descobertas científicas nas áreas da comunicação, armamento militar e medicina. Por exemplo, a descoberta de antibióticos colaborou para a melhoria da qualidade de vida e do tratamento de doenças bacterianas.

Nesse sentido, o desenvolvimento científico ocorreu de forma a assimilar o comportamento dos atores sociais. Segundo Han (2012), o século XX enfatizou as antíteses, interior e o exterior, amigo e inimigo, próprio e estranho, *self* e *non-self*, e buscou eliminar aqueles que lhe parecessem estranhos. A atitude intolerante se localiza nesse modelo paradigmático de imunizar o Outro (*Alter*) ao tentar suprimir a alteridade e a estranheza.

Certamente o paradigma imunológico do século passado foi, por sua vez, completamente dominado pelo vocabulário

---

6 *Ibid*., p. 37.

7 HAN, B.-C. *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder Editorial, 2012, p. 7.

da Guerra Fria, ou seja, era governado sob um verdadeiro dispositivo militar. Ataque e defesa determinou o método imunológico. Este dispositivo, que se estendeu além do biológico para o campo social, isto é, a sociedade como um todo, continha uma cegueira: ela repele tudo o que é estranho. O objetivo da resistência imunológica é a estranheza como tal. Mesmo se o estranho não tiver nenhuma intenção hostil, mesmo se ele não iniciar qualquer perigo, será eliminado por causa de sua alteridade[8].

O inciso segundo do artigo XXVI da Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948) concebe a educação como destinada ao desenvolvimento pleno da personalidade humana e ao fortalecimento do vínculo de respeito que as comunidades devem ter entre si. Além disso, a palavra "tolerância" aparece uma única vez para designar a atitude que as nações devem tomar para manter a paz. Dessa mesma forma, os cidadãos devem conviver com as diferenças sociais para a garantia dos direitos individuais.

A declaração de direitos dos EUA estabeleceu, em sua primeira emenda, a liberdade religiosa e de culto como sendo direito individual e que não deve haver intervenção do Estado na prática religiosa de seus cidadãos[9]. Nesse caso, o direito individual de liberdade religiosa age de forma negativa, impedindo que outrem adentre um espaço privado para intervir ou transgredir a forma de culto e liturgia.

Dessa forma, o modelo de tolerância religiosa não é oneroso aos membros da comunidade política porque ele garante a todos os indivíduos o exercício de seu direito.

---

[8] *Ibid*., p. 7-8.

[9] SCANLON, T. M. A dificuldade da tolerância. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 84, jul. 2009, p. 32.

Tolerar e construir a sociedade democrática

Em *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*, Jürgen Habermas analisa que o conceito "tolerância religiosa" serviu de fundamento para a positivação dos direitos culturais em sociedades complexas. A tolerância religiosa é compreendida como precursora do multiculturalismo e da coexistência de diferentes formas de vida em uma comunidade democrática.

As guerras religiosas do século XVI deixaram como legado a ideia de tolerância. De acordo com a análise do filósofo alemão no século XVI, a origem etimológica da palavra "tolerância" vem do latim e do francês. No contexto histórico, ela surge com o significado de "transigência religiosa" por causa do Grande Cisma. A partir dos séculos XVI a XVII, a tolerância religiosa adquire o sentido de conceito jurídico e vai sendo empregada pelos atos de promulgação dos reis. Esse ato jurídico denota a preocupação com a tolerância religiosa ou de transigência das minorias por parte das autoridades: "O jurídico ato das autoridades que toleram pessoas e práticas de outras crenças estabelece a exigência de um comportamento tolerante com os membros de uma comunidade religiosa até então perseguida ou oprimida"[10]. A tolerância se tornou um tema das questões políticas e conduziu a aceitação de práticas nas quais, internamente, os cidadãos possam desacreditar, ainda que as defendam como meio de garantir seus direitos individuais[11].

Na filosofia moderna, Locke e Spinoza se destacaram por fornecer a fundamentação filosófica para a tolerância religiosa. Ela adquire a consistência de liberdade religiosa que fora pro-

---

[10] HABERMAS, J. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos.* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2009, p. 279.

[11] WILLIAMS, B. Tolerância: uma questão política ou moral? *Novos Estudos CEBRAP*, n. 84, jul. 2009, p. 48.

mulgada pelas Cartas Magnas na modernidade. Os modernos fundamentaram a tolerância religiosa como sendo uma forma de direito negativo e de proteção às preferências individuais.

A positivação da tolerância religiosa em forma de liberdade religiosa instaurou nos modernos Estados de direito o paradoxo da tolerância, uma vez que o ato de tolerância deve ser mensurado de acordo com a reação da comunidade política às diferenças e às minorias sociais. A questão é saber os limites de abrangência e tolerância nos Estados constitucionais. O paradoxo da tolerância se expressa pela necessidade de inclusão das minorias sociais no ambiente político-social e, em certo sentido, na forma de exclusão das expressões minoritárias antidemocráticas ou odiosas (intolerantes).

A teoria do discurso de Habermas salienta a estrutura da defesa do respeito mútuo e consideração das diversas expressões sociais. O fundamento dessa atitude performativa está no reconhecimento intersubjetivo das normas sociais e o anseio de construção da sociedade política democrática. Como explica Habermas:

> Porquanto os cidadãos só poderão especificar consensualmente a fronteira de uma tolerância exigida reciprocamente, se tomarem suas decisões à luz de um modo de deliberação que leva as partes, ao mesmo tempo atingidas e participantes, à assunção recíproca de perspectivas e à equitativa ponderação dos interesses. Os procedimentos democráticos do Estado constitucional estão precisamente a serviço de tal formação da vontade deliberativa[12].

Nesse sentido, o paradoxo da tolerância pode ser solucionado pela garantia do exercício da liberdade religiosa, prote-

[12] HABERMAS, *op. cit.*, p. 282.

gendo-o da interferência da liberdade religiosa do outro. Como ato político, a tolerância se torna uma obrigação jurídica.

Pensando na questão da tolerância com os intolerantes e na possibilidade sempre perene de ascensão de regimes antidemocráticos nas democracias de massa, é possível resgatar o conceito político de "desobediência civil" como forma de resolução do paradoxo da tolerância no Estado democrático de direito. O ato político de desobediência civil se estabelece como o momento de reflexão da sociedade democrática sobre a justiça das leis e dos atos administrativos. Ele se fundamenta na defesa do pluralismo de ideias e cosmovisões e a exigência de tolerância recíproca.

Habermas retoma a investigação de Rainer Forst sobre os três componentes do moderno conceito de tolerância, a saber, recusa, aceitação e repulsão. Como sabemos, as normas de tolerância se originaram a partir do contexto político dos conflitos religiosos. A recusa se apresenta como o motivo subjetivo para a retirada do dissenso entre as diferentes crenças na esfera social e para o prosseguimento da integração social na comunidade democrática. A aceitação significa o critério de conformidade com os argumentos racionais, a estrutura da esfera jurídica, a regulamentação, a imparcialidade, o debate, a formação discursiva da vontade política e o oferecimento de uma base normativa para a generalização de direitos religiosos e culturais.

A recusa ou a rejeição de uma forma de vida intolerante tende a responder à questão sobre como deve ser o limite da tolerância nos Estados democráticos. Habermas esclarece:

> Devemos continuar respeitando no outro o concidadão, mesmo quando avaliamos a sua fé ou seu pensamento como falsos ou rejeitamos a correspondente conduta da vida como

ruim. A tolerância preserva uma comunidade política pluralista de se dilacerar em meio a conflitos oriundos de visões de mundo diferentes[13].

Habermas parece supor que os intolerantes possam realizar o processo de autoanálise ou esclarecimento sobre suas crenças e se permitirem compreender o outro como destinatário dos mesmos direitos. Por exemplo, a garantia do direito à liberdade religiosa expressa que é possível ser tolerante com as diferenças e simultaneamente eliminar os preconceitos sociais. Nesse sentido, a recusa de uma atitude intolerante se sustenta se houver motivos razoáveis para a sua exclusão.

Só podemos falar em tolerância quando os participantes puderem apoiar sua recusa em uma não concordância que encontra motivos razoáveis para continuar existindo. Nesse sentido, nem toda recusa é racional. Porquanto não atingimos o racista, nem o chauvinista, apenas clamando por tolerância, mas exigindo que eles superem seus preconceitos[14].

A teoria do discurso fundamenta que o conflito entre diferentes perspectivas axiológicas podem alcançar resolução pelo encontro comunicativo dos diversos atores sociais no uso de suas racionalidades comunicativas. Segundo Habermas, "(...) somente exigem tolerância concepções que conflitam umas com as outras por razões que podem ser reconstruídas subjetivamente, porém sem a expectativa racional de uma união motivada racionalmente"[15]. Nesse sentido, a aceitação de argumentos possibilita superar os argumentos de recusa e o estabelecimento de direitos culturais.

---

[13] *Ibid*., p. 286.
[14] *Ibid*., p. 287.
[15] *Ibid*., p. 288.

Trata-se, pois, de um duplo fardo: quem é tolerante, só pode realizar, de um lado, o próprio *ethos* no interior das fronteiras daquilo que compete, em igual medida, a todos. De outro lado, no espaço de tais fronteiras, ele tem de respeitar também o *ethos* dos outros[16].

A defesa de iguais direitos para todos se torna o fardo cognitivo para o exercício do entendimento das normas sociais. As religiões podem colaborar para o processo de construção da sociedade mais solidária mediante a abertura de espaço para o debate na esfera pública. O crente é instado a adentrar no espaço da razão pública e decodificar os argumentos religiosos, transformando-os em argumentos racionais compreensíveis aos não crentes e crentes de outras denominações.

Em sociedades pluralistas, uma religião tem de renunciar a tal pretensão a uma configuração abrangente da vida, que inclui a própria comunidade, tão logo a vida da comunidade religiosa se diferencie da vida da comunidade política, que é mais ampla[17].

A liberdade religiosa se constitui como a prova da neutralidade do Estado. Ela introduz a tensão entre a cultura majoritária e minoritária. A Constituição garante que sejam assegurados os procedimentos imparciais e equitativos para a análise dos conflitos sociais.

Sob pontos de vista da justiça distributiva, o princípio do tratamento equitativo exige que todos os cidadãos tenham iguais chances de fazer uso concreto de liberdades e direitos, igualmente distribuídos, a fim de realizar seus respectivos e pessoais planos de vida[18].

---

[16] *Ibid.*, p. 290.
[17] *Ibid.*, p. 290.
[18] *Ibid.*, p. 297.

Habermas argumenta que a participação no processo democrático garante que as diversas formas culturais tenham acesso ao espaço público e ao entendimento das normas que se desejam instituir como ato de autonomia política. "Eles garantem a todos os cidadãos um acesso equitativo aos contornos culturais, às tradições e relações interpessoais à medida que estas são essenciais para a formação e a garantia de sua identidade pessoal"[19]. Com efeito, a teoria do discurso concebe que os cidadãos (crentes ou não crentes) podem se tornar "cidadãos do Estado" como agentes participativos na construção da democracia.

Podemos ser indiferentes às exigências de tolerância?

Amatya Sen[20], em *A ideia de justiça*, chama a atenção para o conceito de "tolerância descomprometida" como sendo a forma de defesa desse princípio político no Estado democrático de direito, no entanto, não haveria o envolvimento dos agentes políticos com a construção de uma sociedade democrática e tolerante. Os "agentes descomprometidos" criam espaços de fronteira para a interação social entre cidadãos de culturas diversas. Afinal, é possível ser indiferente às exigências do princípio de tolerância na sociedade complexa e multicultural contemporânea?

A resposta para essa questão não é fácil. Embora seja intuitivo dizer que não seria racionalmente possível admitir atos de intolerância no século XXI. Contudo, eles têm sido constantes e se tornando uma característica comum dos governos austeros que temem o Outro. Este pode ser o imi-

---

[19] *Ibid*., p. 299.

[20] SEN, A. *A ideia de justiça.* São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 12.

grante, aquele que possui a orientação religiosa diferente em relação à maioria, aquele que é discriminado pela sua cor de pele ou pelo seu gênero. A defesa do princípio da tolerância religiosa não pode ser somente jurídico, aquele que as constituições do século XX promulgaram e seus programas estatais defenderam como forma estandardizada da ação política. Ela precisa migrar do âmbito das instituições políticas para o cotidiano das ações dos indivíduos.

Amartya Sen demonstra essa preocupação ao estabelecer a sua teoria da justiça e criticar as posturas teóricas do "institucionalismo transcendental". Segundo ele, essa postura teórica elabora uma teoria da justiça idealizada e se distancia da realidade social. O filósofo indiano propõe uma teoria da justiça caracterizada pela "comparação focada em realizações" e cujo propósito é de acabar com as injustiças sociais. Ele é o modelo dos líderes e revolucionários da modernidade que agiram em seu tempo contra as injustiças sociais.

É correto pressupor que os parisienses não teriam tomado de assalto a Bastilha, que Gandhi não teria desafiado o império onde o sol costumava não se pôr, que Martin Luther King não teria combatido a supremacia branca na "terra dos homens livres e lar dos bravos", não fosse seu senso das injustiças manifestas que poderiam ser vencidas. Eles não estavam tentando alcançar um mundo perfeitamente justo (mesmo que não houvesse nenhum acordo sobre como seria tal mundo), mas o que queriam era remover claras injustiças até onde pudessem[21].

De fato, o método de Sen se caracteriza pela comparação entre as diversas sociedades e pelo levantamento de métodos para a aniquilação das injustiças. O método não procura idea-

[21] *Ibid.*, p. 9-10.

lizar a justiça institucional, mas colaborar para a percepção das injustiças sociais e da participação dos agentes sociais.

Os atos de intolerância religiosa são o tipo de injustiça social que compromete a vida dos indivíduos que sofrem a injustiça, porém não afeta diretamente aqueles que apenas observam o ato de intolerância. No entanto, lembrando a frase de Martin Luther King, "a injustiça num lugar qualquer é uma ameaça à justiça em todo o lugar", toda e qualquer injustiça, seja à liberdade ou à religião, com maioria ou minoria de adeptos, deve nos fazer agir para a correção desse ato de transgressão social-jurídica.

O princípio de tolerância religiosa transcende o aspecto negativo de não intervenção dos indivíduos e do Estado com relação aos projetos de vida dos indivíduos ou grupos minoritários. Esse princípio incentiva a ação positiva de comprometimento com as causas da tolerância religiosa. Esse aspecto positivo conscientiza os indivíduos das obrigações com o Outro que lhe parece estranho e diferente. A transgressão do direito alheio pode ser considerada como agressão ao sistema jurídico.

Talvez possamos oferecer uma resposta diferente ao poema "Intertexto" de Bertolt Brecht: a sociedade democrática contemporânea pode se comprometer com as causas de injustiça social ainda que elas não afetem diretamente os observadores da realidade social. Esses sujeitos da história têm consciência crítica para perceber que qualquer injustiça compromete a relação equânime de exercícios dos direitos e, também, que nunca é tarde para se engajar nas causas de justiça e de luta pela tolerância, seja religiosa ou política[22].

---

[22] Poema "Intertexto" de Bertolt Brecht: "Primeiro levaram os negros/Mas não me importei com isso/Eu não era negro/Em seguida levaram alguns operários/Mas não me importei com isso/Eu também não era operário/Depois prenderam os miseráveis/Mas não me importei com isso/Porque eu não sou miserável/Depois

Considerações finais

A tolerância religiosa como princípio jurídico-político percorre o caminho das questões sociais (ecológicas, econômicas, políticas e religiosas) para conceber o diálogo entre a razão teológica (fé) e a razão pública (saber). O diálogo necessário entre duas áreas do saber humano que precisam chegar ao consenso sobre temas que afetam a humanidade como um todo e não somente certos clãs religiosos ou não religiosos. Nesse percurso são apresentadas algumas ideias sobre a tolerância e a vida em fraternidade no contexto da declaração da ONU e da constituição federal.

O estudo apresentado neste capítulo é aportado inicialmente nas reflexões de Thomas M. Scanlon sobre os modos das atitudes tolerante e intolerante e sobre as exigências de tolerância. Depois, discute-se a caracterização da sociedade imunológica do século XX feita pelo filósofo coreano Byung-Chul Han de como se torna evidente o conflito entre conhecidos e estranhos.

A teoria do discurso de Habermas reflete sobre a construção da sociedade democrática, o contexto de surgimento da tolerância religiosa e as atitudes possíveis perante questões problemáticas limitantes da ação tolerante. Para Habermas, a tolerância religiosa se tornou a fundamentação filosófica para os direitos culturais e que grupos sociais distintos podem exigir o reconhecimento de suas lutas sociais e direitos.

Por fim, o filósofo indiano Amartya Sen conduziu uma reflexão sobre as exigências positivas do princípio da tolerância religiosa e o reconhecimento que toda a ação causadora de in-

---

agarraram uns desempregados/Mas como tenho meu emprego/Também não me importei/Agora estão me levando/Mas já é tarde/Como eu não me importei com ninguém/Ninguém se importa comigo".

justiça social deve ser combatida até mesmo por aqueles que não se observem afetados por tal transgressão da lei ou da ética. Ele proporcionou a compreensão da tolerância, religiosa ou política, mediante a análise de que esse princípio nos induz à ação social em prol da comunidade política e não apenas ao grupo social a que pertencemos. Ademais, ele chama a atenção para que não sejamos "descomprometidos" com a tolerância e assumamos institucional e pessoalmente essa obrigação de defender o Outro (*Alter*) em seus direitos. Esse é o verdadeiro sentido de uma teoria da justiça válida para a sociedade complexa e pluralista na contemporaneidade.

REFERÊNCIAS

DWORKIN, R. *Freedom's Law: The Moral Reading of the American Constitution.* Oxford: Oxford University Press, 1996.

HABERMAS, J. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos.* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2009.

HAN, B.-C. *La sociedad del cansancio.* Barcelona: Herder Editorial, 2012.

ONU. *Declaração Universal dos Direitos Humanos*, 1948.

SCANLON, T. M. A dificuldade da tolerância. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 84, jul. 2009, p. 31-45.

SEN, A. *A ideia de justiça.* São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

WILLIAMS, B. Tolerância: uma questão política ou moral? *Novos Estudos CEBRAP*, n. 84, jul. 2009, p. 47-58.

A intolerância religiosa e sua configuração delituosa

Uma reflexão à luz do Direito Canônico

Sueli Almeida de Oliveira[1]

[1] Graduada em Direito pela UEL, com especialização em Direito Civil e Processo Civil pela Unopar, especialização em Filosofia do Direito pela UEL. Mestre em Direito Canônico pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma. Doutoranda em Direito Canônico pela Pontifícia Universidade Católica da Argentina (UCA). Atua como juíza no Tribunal Ecles. Int. de Londrina, Tribunal Ecles. Int. de Porto Velho e Tribunal Ecles. Int. de Macapá. Atua como defensora do vínculo no Tribunal Ecles. Int. de Maringá. É professora das disciplinas de Direito Canônico da PUCPR (*Campus* Londrina).

Introdução

Necessário se faz reconhecer que todos os cidadãos têm o direito à liberdade de manifestar-se no que concerne à religião. A liberdade religiosa é um direito natural de todo ser humano, pois é inerente à própria dignidade do ser humano. Segundo a Organização das Nações Unidas:

> Todo homem tem o direito à liberdade de pensamento, consciência e religião. Este direito inclui a liberdade de mudar de religião ou de crença e a liberdade de manifestar essa religião ou crença pelo ensino, pela prática, pelo culto e pela observância, isolada ou coletivamente, em público ou em particular[2].

A concepção presente nos distintos órgãos da Organização das Nações Unidas é a consideração da liberdade de pensamento, de consciência e de religião como direito absoluto, perante o qual não se pode impor ao ser humano nenhum tipo de restrição, na faculdade de pensar, na consciência moral ou na atitude frente o universo e ao seu Criador, no entanto, as manifestações externas do pensamento, da consciência ou da religião podem ser objetos de limitações legítimas[3].

A violação do direito de professar livremente a religião, tanto de forma particular quanto em público, fere a liberdade e a dignidade humana, pois o homem, dentro dos justos limites, não pode ser obrigado a agir contra sua própria consciência, nem poderá ser impedido de agir, conhecer, abraçar e praticar a sua religião.

---

[2] HORTAL, J. *Guia ecumênico. Informações, normas e diretrizes sobre ecumenismo.* 3ª ed. São Paulo: Paulus, 2003, p. 224.

[3] MAZARIO, J. Mª. *Contreras. Las Naciones Unidas y la proteción de las minorias religiosas.* Valencia: Tirant lo blanch, 2004, p. 120.

Por a intolerância religiosa consistir em exercer atos ofensivos às crenças ou práticas religiosas, é tida na legislação brasileira como crime de ódio. As atitudes são agressivas, ofensivas, tratando de maneira diferenciada uma pessoa por causa de sua crença, atacando e desmoralizando os símbolos religiosos, com destruição de imagens, objetos e roupas usados nos rituais, podendo haver até perseguição e violência física. Cabe ao Estado garantir a liberdade religiosa de seus cidadãos, mesmo sendo um Estado laico.

O termo "laicidade" é recente. A característica do chamado "Estado laico" é a autonomia da sociedade religiosa e da sociedade civil, sendo que uma não interfere no campo da outra.

Ao falar em Estado laico hoje, fala-se dele como sinônimo de Estado neutro no que se refere à matéria religiosa, com separação entre Estado e instituições religiosas. Não estar inserido em nenhuma forma de expressão religiosa dá ao Estado condições de promover e garantir a liberdade religiosa sem diferenças, fazendo com que ele se interesse pela religião apenas enquanto dimensão humana que precisa de liberdade em suas manifestações tanto coletivas quanto individuais. Portanto, a neutralidade do Estado não existe para neutralizar a vida religiosa da sociedade e nem para secularizá-la, muito menos para transformar uma sociedade em agnóstica.

A Igreja católica também procura, dentro de sua legislação canônica, coibir os abusos praticados contra seus fiéis e até mesmo pelos próprios fiéis. Vários são os delitos, mas a Igreja procurou se ocupar dos mais graves "do ponto de vista eclesial, isto é, os que atentam mais diretamente contra a unidade e a ordem social da Igreja e contra a santidade dos sacramentos"[4]. Outros delitos não são menosprezados pela

---

[4] BARROS, J. F. F. de. *Delitos e crimes na Igreja*. Aparecida: Santuário, 2006, p. 127.

Igreja, mas a ela se vale das leis civis nesses contextos: "As leis civis, às quais o direito da Igreja remete, sejam observadas no direito canônico, com os mesmos efeitos, desde que não sejam contrárias ao direito divino e não seja determinado o contrário pelo direito canônico"[5]. É a chamada canonização da lei civil. Isso ocorre por considerar que os transgressores "já são punidos de forma suficiente pela legislação civil, à qual o direito canônico remete ou porque a Igreja não tem meios oportunos nem adequados para fazê-lo"[6]. O direito canônico também dá "muito espaço para a legislação particular estabelecer outros tipos de delito e as respectivas penas"[7].

Por isso, ver-se-á, a partir de agora, em que consiste a prática do ato de intolerância religiosa como delito, os meios de proteção e punição para a prática de intolerância religiosa, bem como quais penas são cabíveis ao ato configurado como delito e a proteção aos fiéis, tanto na legislação brasileira como na canônica.

Legislação brasileira

O Estado aconfessional não desconhece que seus cidadãos praticam alguma religião, nem que os próprios membros do Estado possam professar sua religião, rendendo o devido culto, respeitando a sua consciência[8]. Por isso, através de suas leis, a legislação brasileira procura proteger os seus cidadãos e coibir os abusos.

---

[5] JOÃO PAULO II. *Código de direito canônico*. Ed. Revista e ampliada com a legislação complementar da CNBB e com o Motu próprio mitis iudex Dominus Iesus (cân. 1671-1691). São Paulo: Loyola, 2016. Cân. 22.

[6] BARROS, *op. cit*., p. 127.

[7] *Ibid*., p. 127

[8] BUSSO, A. D. *La Iglesia y la comunidad política.* Colección Facultad de Derecho Canónico – XII. Buenos Aires: Ediciones de la Universidad Católica Argentina, 2000, p. 211.

Constituição brasileira

Em um Estado democrático de direito, dentre seus vários fundamentos, há o direito à cidadania e à dignidade humana, sendo uma garantia constitucional dada aos seus cidadãos, conforme consta no Art.1º, II e III da Constituição Brasileira. Dentre seus vários objetivos estabelecidos no art. 3º, o Estado deve: "I – construir uma sociedade livre, justa e solidária; ... IV – promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação"[9]. A Constituição Federal, no artigo 5º, em vários de seus incisos, estabelece a igualdade de todos perante a lei, não havendo nenhuma distinção de qualquer natureza, garantindo constitucionalmente a inviolabilidade no que concerne ao direito à vida, à liberdade, igualdade, segurança e propriedade.

No inciso VI, é assegurado aos cidadãos a inviolabilidade da "liberdade de consciência e crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e às suas liturgias"[10]. A mesma constituição, no que se refere aos direitos fundamentais, também afirma, no inciso VIII: "Ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política, salvo se as invocar para eximir-se de obrigação legal a todos imposta e recusar-se a cumprir prestação alternativa, fixada em lei"[11].

A liberdade de associação, de criação de associações, dissolução, bem como a representatividade dessa associação

---

[9] BRASIL. *Constituição Federal de 1988.* Promulgada em 5 de outubro de 1988. Disponível em <http://www2.planalto.gov.br/conheca-a-presidencia/acervo/constituicao-federal>. Acesso em: 22 abr. 2017.

[10] *Ibid.*

[11] *Ibid.*

também têm garantia constitucional, conforme preconiza os incisos XVII a XXI da CF.

Algumas leis esparsas

Além do texto constitucional, a Lei nº 4.898/65 – no art. 3º, letras d, e, f – caracteriza o abuso de autoridade mediante o atentado à liberdade de consciência e de crença, bem como ao livre exercício do culto religioso, que coíbe de maneira injustificada as manifestações ordeiras e pacíficas. Também, se não houver motivo justo, não se deverá atentar à liberdade de associação.

A Lei das Contravenções Penais também preceitua, em seu art. 40, ser passível de pena de prisão simples ou multa quem "provocar tumulto ou portar-se de modo inconveniente ou desrespeitoso, em solenidade ou ato oficial, em assembleia ou espetáculo público, se o fato não constitui infração penal mais grave"[12], além do mais, no art. 65 lê-se que quem "molestar alguém ou perturbar-lhe a tranquilidade, por acinte ou por motivo reprovável" também poderá sofrer a pena de prisão simples ou multa[13].

A Lei 5.250, no art. 1º, garante a liberdade de pensamento ao estabelecer que o "[...] pensamento e a procura, o recebimento e a difusão de informações ou ideias, por qualquer meio, e sem dependência de censura, respondendo cada um, nos termos da lei, pelos abusos que cometer"[14]. Ao assegurar a liberdade de pensamento e de informações, a mesma Lei estabelece, no art. 12, que pelos meios de informação e

---

[12] BRASIL. *Decreto-Lei nº 3.688, de 3 de outubro de 1941*. <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/Del3688.htm>. Acesso em: 19 mar. 2017.

[13] Idem.

[14] BRASIL. *Lei nº 5.250, de 9 de fevereiro de 1967*. <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L5250.htm>. Acesso em: 19 mar. 2017.

divulgação, aqueles que "praticarem abusos no exercício da liberdade de manifestação do pensamento e informação ficarão sujeitos às penas desta Lei e responderão pelos prejuízos que causarem"[15].

Mesmo o índio tem proteção legal, pois, em conformidade com o art. 58, constitui-se crime contra "os índios e a cultura indígena: I – escarnecer de cerimônia, rito, uso, costume ou tradição culturais indígenas, vilipendiá-los ou perturbar, de qualquer modo, a sua prática"[16].

Código penal brasileiro

O art. 208 do código penal, trata dos crimes contra o sentimento religioso. Lê-se que constitui crime: "Escarnecer de alguém publicamente, por motivo de crença ou função religiosa; impedir ou perturbar cerimônia ou prática de culto religioso; vilipendiar publicamente ato ou objeto de culto religioso"[17]. A pena é de detenção de um mês a um ano ou pagamento de multa. O parágrafo único do referido artigo diz: "Se há emprego de violência, a pena é aumentada de um terço, sem prejuízo da correspondente à violência"[18]. Está sendo, portanto, tutelado juridicamente a liberdade de crença e de função religiosa, ou seja, o sentimento religioso.

Três figuras tipificam o referido crime, que podem ser cumulativos (as três figuras juntas) ou autônomos (por apenas uma das figuras). São eles:

---

[15] *Ibid.*

[16] BRASIL. *Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973.* <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L6001.htm>. Acesso em: 19 mar. 2017.

[17] JALIL, M. S.; GRECO FILHO, V. (coord.). *Código penal comentado.* Barueri: Manole, 2016. Art. 208.

[18] *Ibid.*

(a) Escarnecer publicamente de alguém.
(b) Impedir ou perturbar uma cerimônia ou a prática de culto religioso.
(c) Vilipendiar publicamente ato ou objeto de culto religioso.

É importante esclarecer o significado dessas diferentes figuras que tipificam o crime.

Escarnecer publicamente de alguém

Escarnecer é zombar, troçar, ridicularizar, ofender alguém, quer dizer, uma pessoa determinada. A prática poderá ser publica, ou seja, perante várias pessoas ou que se dê de uma maneira que chegue ao conhecimento das pessoas.

O crime deve ser cometido por motivo de crença ou fé religiosa daquele que foi ofendido ou por função religiosa do ofendido, tais como padre, freira, pastor, rabino etc. O sujeito ativo do crime pode ser qualquer pessoa, inclusive os ministros ou os crentes.

O simples fato do escarnecimento já configura a consumação do crime, independentemente do resultado que ele provoca. Não configura crime a ofensa à religião em geral, de forma abstrata, pois o ataque tem de ter sido feito diretamente a uma pessoa[19].

Impedir ou perturbar uma cerimônia ou a prática de culto religioso

O termo "impedir" consiste em paralisar, impossibilitar, e o termo perturbar consiste em embaraçar, estorvar, atrapalhar a cerimônia ou a prática do culto religioso. A cerimônia é o culto religioso praticado de forma solene (missa, casamento, procissão etc.) e o culto religioso também é ato religioso,

---

[19] JALIL, *op. cit.*, pp. 594-595.

mas sua prática não é solene (novena, oração coletiva, sessão espirita etc.)[20].

Aquele que impede ou perturba o faz de vontade livre e consciente, cujo efeito produzido será o impedimento ou a perturbação da cerimônia ou culto religioso. A jurisprudência (TACrSP, RT 533/349)[21] também diz que a simples perturbação já configura o delito, mesmo que ela não interrompa a cerimônia, pois poderá abreviar o evento devido ao tumulto causado, bem como aquele que de forma voluntária e injusta, "põe em sobressalto a tranquilidade dos fiéis ou do oficiante" (TACrSP, RT 405/291)[22].

Vilipendiar publicamente ato ou objeto de culto religioso

Vilipendiar significa aviltar, menoscabar, ultrajar, desprezar, desdenhar, injuriar, por palavras, escritos ou gestos. O crime deverá ser cometido publicamente, mediante a presença de várias pessoas, portanto atinge uma coletividade. O ato consiste na "cerimônia ou na prática religiosa e o objeto de culto religioso é o consagrado e utilizado em culto religioso"[23].

Direito canônico

Segundo o direito canônico, são considerados como delitos aqueles praticados "contra a religião e a Igreja: apostasia, heresia, cisma, comunicativo in sacris, batizar ou educar os filhos na religião acatólica, profanação das espécies eucarísticas, perjúrio e ultrajes à religião e à Igreja"[24].

---

[20] *Ibid.*

[21] DELMANTO, C. *Código penal comentado*. 9ª ed. São Paulo: Renovar, 2016. Comentário sobre o art. 208.

[22] *Ibid*.

[23] *Ibid*.

[24] BARROS, J. F. F. de. *Delitos e crimes na Igreja.* Aparecida: Santuário, 2006, p.129.

Heresia

A heresia é a obstinada negação, depois de ter recebido o batismo, de qualquer verdade que se deve crer com fé divina e católica ou a dúvida obstinada a respeito dessa fé.

Por fé divina e católica entende-se ser tudo o que está contido na palavra de Deus, tanto escrita quanto transmitida pela tradição, ou seja, crer no único depósito da fé confiado à Igreja como divinamente revelado, seja pelo magistério solene da Igreja, seja por seu magistério ordinário e universal, que se manifesta pela adesão comum dos fiéis, sob a condução do sagrado magistério, sendo que todos têm a obrigação de evitar qualquer doutrina contrária[25].

Pode-se dar como exemplo de heresia a situação na qual um batizado nega de forma obstinada o dogma da Santíssima Trindade ou a fé na divindade de Nosso Senhor. A obstinada negação deve constar no foro externo, sendo cometida uma violação externa da lei ou do preceito, para que seja gravemente imputável por dolo ou culpa[26], no entanto, se o delito, cometido por declaração ou manifestação, não for percebido por alguém, não se considera que foi consumado[27].

Para que se possa configurar o delito de heresia são necessárias algumas condições tanto subjetivas quando legais previstas no direito canônico[28]:
(a) Seja batizado na Igreja católica ou foi por ela acolhido[29].
(b) Que tenha suficiente uso da razão[30].

---

[25] Cân. 750, § 1.
[26] Cân. 1321, § 1.
[27] Penitenzieria Apostolica. Peccato, Misericordia, Riconciliazione. Dizionario Teologico-Pastorale. Cura di Manlio Sodi, Krzystof Nykiel, Nicola Reali. SCICLUNA, C. J. In: *Delitti contro la fede.* Vaticano: Editrice Vaticana, 2016, p. 123.
[28] PAOLIS, V. de; CITO, D. *Le sanzioni nella Chiesa. Commento al códice di diritto canônico libro VI.* Città del Vaticano: Urbaniana University Press, 2008, p. 294.
[29] Cân. 11.
[30] Cc. 11 e 1322.

(c) Tenha completado dezesseis anos de idade[31].
(d) A conduta herética deve ser gravemente imputável[32].

Apostasia

Apostasia é "o repúdio total da fé cristã"[33]. É um delito contra a fé que se consuma na adesão livre a uma religião não cristã, tal como o judaísmo, islamismo, budismo, uma seita, ou a uma religião cujo batismo não é aceito pela Igreja católica, como os Testemunhas de Jeová ou Mórmons[34].

Não consiste em um simples abandono da fé, mas sim no repúdio a ela, um ato de manifestação de vontade, um ato deliberado, que rejeita o mistério central da fé, da Trindade e da Encarnação, que são os fundamentos, podendo refutar diretamente tais verdades ou ter uma pluralidade de condutas que orientam para tal fim, como abraçar uma fé incompatível com a fé cristã[35].

Para que se possa configurar o delito de apostasia são necessárias algumas condições, tanto subjetivas quando legais, previstas no direito canônico[36]:
(a) Seja batizado na Igreja católica ou foi por ela acolhido[37].
(b) Que tenha suficiente uso da razão[38].
(c) Tenha completado dezesseis anos de idade[39].

---

31 Cân. 1323, n. 1.
32 Cc. 1323-1326, *passim.*
33 Cân. 751.
34 Penitenzieria Apostolica. Peccato, Misericordia, Riconciliazione. Dizionario Teologico-Pastorale. Cura di Manlio Sodi, Krzystof Nykiel, Nicola Reali. SCICLUNA, C. J. In: *Delitti contro la fede*. Vaticano: Editrice Vaticana, 2016, pp. 123-124.
35 PAOLIS, V. de; CITO, D. *Le sanzioni nella Chiesa. Commento al códice di diritto canônico libro VI.* Città del Vaticano: Urbaniana University Press, 2008, pp. 291-292.
36 *Ibid*., p. 292.
37 Cân. 11.
38 Cc. 11 e 1322.
39 Cân. 1323, n. 1.

(d) Verificação de outros elementos subjetivos relativos à imputabilidade penal[40].

Cisma

O cisma "é a recusa de sujeição ao Sumo Pontífice ou de comunhão com os membros da Igreja a ele sujeitos"[41]. Esse delito é doloso e se consuma mediante adesão a uma Igreja ou Comunidade Eclesial Cristã que não está em plena comunhão com o Sumo Pontífice.

Não é a simples desobediência, mas a rejeição de submeter-se ao Sumo Pontífice como pastor supremo da Igreja.

Para que se possa configurar o delito de cisma são necessárias algumas condições, tanto subjetivas quando legais, previstas no direito canônico[42]:

(a) Seja batizado na Igreja católica ou foi por ela acolhido[43].
(b) Que tenha suficiente uso da razão[44].
(c) Tenha completado dezesseis anos de idade[45].
(d) Ocorrência de uma grave imputabilidade[46].
(e) Que a manifestação de vontade seja percebida por alguém[47].

Das penas

Aqueles que cometem os delitos de apostasia, heresia ou cisma estão sujeitos à excomunhão latae sententiae, com exceção

---

40 Cc. 1323-1326
41 Cân. 751, § 1
42 PAOLIS, V. de; CITO, D. *Le sanzioni nella Chiesa. Commento al códice di diritto canônico libro VI*. Città del Vaticano: Urbaniana University Press, 2008, p. 296.
43 Cân. 11.
44 Cc. 11 e 1322.
45 Cân. 1323, n. 1.
46 Cc. 1323-1326, *passim.*
47 Cân. 1330.

daqueles que já abandonaram a fé católica ou que não estão mais em comunhão com a Igreja de acordo com o cân. 194, § 1, n. 2[48].

Se for um clérigo, ele poderá ser punido com penas expiatórias, podendo ser perpétua, por tempo preestabelecido ou até mesmo por tempo indeterminado[49]. Portanto, poderá ser proibido ou obrigado a morar em determinado lugar ou território, bem como poderá ser privado ou até proibido de exercer e de receber: poder, ofício, encargo, direito, privilégio, alguma faculdade, uma graça, um título ou mesmo insígnia honorifica, além da proibição de exercer em determinado lugar ou fora de determinado lugar. A contumácia prolongada ou a gravidade pode levar ao acréscimo de outras penas ou até mesmo à demissão do estado clerical[50].

Ao se tratar de um religioso, procede-se demitindo-o do instituto, caso tenha abandonado notoriamente a fé católica que, conforme o § 2 do mesmo cânon, determina, após sem demora reunir as provas, que o Superior e seu conselho declarem o fato para que a demissão seja constada juridicamente[51].

Os delitos de apostasia, heresia ou cisma tornam o candidato a receber as ordens sacras irregular, portanto, se o delito contra a fé se tornar público, somente a Sé Apostólica poderá dar a dispensa dessa irregularidade[52].

Se foi um clérigo que cometeu um delito contra a fé e o delito tornou-se público, ele estará irregular para exercer as ordens, podendo ser dispensado da irregularidade somente pela Sé Apostólica, caso o fato tenha sido levado ao foro judicial, ou poderá ser dispensado pelo Ordinário se o fato não tiver sido levado ao foro judicial (cc. 1044, § 1, n. 2 e, 1047, §§ 1 e 4)[53].

---

48 Cân. 1364, § 1
49 Cân. 1336, § 1, nn. 1, 2 e 3.
50 Cân. 1364, § 2.
51 Cân. 694, § 1, n. 1.
52 Cc. 1041, n.2; 104, § 2, n.1.
53 Penitenzieria Apostolica, *op. cit.*, 2016, p. 125.

Dentre outras consequências do delito praticado, verifica-se que[54]:

(a) O infrator pode ter invalidada a promoção a um ofício eclesiástico se não estiver em plena comunhão com a Igreja católica[55].
(b) Torna-se inábil para votar[56].
(c) Sua adesão a associações públicas é invalidada, com a demissão da associação se já estiver inscrito[57].
(d) O docente poderá ser removido da universidade católica se não houver integridade da doutrina[58].
(e) São privados das exéquias eclesiásticas os apóstatas, hereges e cismáticos notórios[59], sendo que também serão excluídos de qualquer missa exequial[60].

Comunicatio in sacris

O direito canônico estabelece que "o réu da comunicação in sacris proibida seja punido com justa causa"[61]. A comunicatio in sacris lícita ocorre quando "os ministros católicos só administram licitamente os sacramentos aos fiéis católicos que, por sua vez, somente dos ministros católicos licitamente os recebem, salvas as prescrições dos §§ 2, 3 e 4 deste cânon e do cân. 861, § 2"[62].

É um delito doloso, que comporta a deliberada vontade de infringir a norma[63], por quem cuida de uma comunida-

---

[54] PAOLIS, *op. cit.*, pp. 300-301.
[55] Cân. 149, § 1.
[56] Cân. 171 § 1, 4º.
[57] Cân. 316, § 1 e 2.
[58] Cân. 810, § 1.
[59] Cân. 1184, § 1, n. 1
[60] Cân. 1185.
[61] Cân. 1365.
[62] Cân. 844.
[63] PAOLIS, V. de; CITO, D. *Le sanzioni nella Chiesa. Commento al códice di diritto canônico libro VI.* Città del Vaticano: Urbaniana University Press, 2008, p. 302

de em uma igreja não católica ou do culto divino em uma comunidade eclesial, sendo que se foi proibido pelo direito eclesiástico, e a administração e recepção dos sacramentos é realizada, incorre no delito[64].

A participação dos fiéis de diversas confissões religiosas devido ao movimento ecumênico e globalização tem aumentado significativamente, levando a uma partilha de suas atividades e recursos espirituais em comum. No entanto, é necessário estabelecer normas de como essa partilha deve ocorrer devido à diversidade existente entre as Igrejas: os fiéis podem "apreciar as riquezas espirituais comuns e alegrar-se por isso, mas devem estar atentos à necessidade de ultrapassar as separações ainda existentes"[65]. Deverá haver respeito e "compreensão mútua da disciplina de cada um, e até um acordo sobre a maneira de resolver as situações em que a disciplina de uma Igreja põe em causa ou vai contra a disciplina da outra"[66].

Portanto, o delito se consuma quando não são verificadas as condições exigidas para a intercomunhão legítima, ou seja, uma partilha de atividades e recursos espirituais conforme determina a legislação eclesiástica.

Com relação à eucaristia, "é proibido aos sacerdotes católicos concelebrar a eucaristia junto com sacerdotes ou ministros de Igrejas ou comunidades que não estão em plena comunhão com a Igreja católica"[67].

A pena prevista é ferendae sententiae, sendo obrigatória, mas indeterminada, e não se pode impor pena perpétua e nem mais grave, a não ser que a gravidade do caso o exija[68].

---

[64] POVEDA, A. B. (dir.). *Código de derecho canónico. Edición bilíngue, fuentes y comentarios de todos los cânones.* 16ª ed. Valencia: Edicep, 2016. Comentário sobre o cân. 1365.
[65] HORTAL, J. *Guia ecumênico. Informações, normas e diretrizes sobre ecumenismo*. 3ª ed. São Paulo: Paulus, 2003, p. 305.
[66] *Ibid*.
[67] Cân. 908.
[68] Cân. 1349.

Batizar ou educar os filhos na religião acatólica

A pena para esse delito é que "os pais, ou quem faz suas vezes, que confiam seus filhos para ser batizados ou educados em religião acatólica, sejam punidos com censura ou com outra justa pena"[69].

É obrigação dos pais batizar e educar os filhos na religião católica[70], sendo um direito e dever irrenunciável[71]. É obrigação dos pais, enquanto aliança conjugal, a quem é ordenada a procriação e educação da prole, fornecer educação, seja moral ou religiosa, aos filhos[72].

A configuração delituosa ocorre quando os pais não apresentam o filho para o batismo ou fornecem a ele uma educação religiosa não católica, sendo que os dois fatos não precisam ocorrer conjuntamente.

O delito pode, portanto, manifestar-se de três formas:

(a) Batizar o filho ou filhos em uma religião acatólica;
(b) Educar o filho ou filhos em uma religião acatólica;
(c) Batizar e educar o filho ou filhos em uma religião acatólica.

O delito é doloso, pois trata-se de uma ação livre que pressupõe consciência, inteligência e liberdade de vontade, cuja pena prevista é ferendae sententiae, obrigatória e pode consistir em censura, excomunhão ou interdito.

Profanação das espécies eucarísticas

O delito da profanação das espécies eucarísticas consagradas, seja o pão ou o vinho, apresenta três figuras delituosas[73]:

---

[69] Cân. 1366.
[70] Cc. 867, 868; 793, 798, 802-803, etc. *passim.*
[71] PAOLIS, *op. cit.*, p. 303
[72] Cân. 1055 § 1.
[73] Cân. 1367.

(a) Jogar fora as espécies consagradas, agindo com desprezo;
(b) Subtrair as espécies sagradas para fim sacrílego;
(c) Conservar as espécies sagradas para fim sacrílego.

É um pecado gravíssimo, por força da intenção sacrílega e do conteúdo imoral da ação contra a eucaristia[74], cujo objeto é a espécie consagrada, o pão ou o vinho, tendo como pena de excomunhão latae sententiae reservada à Sé Apostólica e, se aquele que cometeu o delito for clérigo, pode incorrer em outra pena e até ser demitido do estado clerical. Não é necessário que o infrator tenha fé, sendo suficiente ele saber que se trata de pão e vinho verdadeiramente consagrado segundo a celebração e convicção da Igreja católica[75].

Perjúrio

O código de direito canônico descreve que "se alguém, declarando ou prometendo alguma coisa diante de autoridade eclesiástica, comete perjúrio, seja punido com justa pena"[76].

O perjúrio é um juramento falso de dizer a verdade invocando o nome de Deus. É um ato contra a virtude da religião. O juramento deve ser feito de forma consciente e livre, assim adquire-se uma obrigação de religião[77], essencial para o juramento, não sendo meras palavras ou uma mera expressão, mas sim verdadeira promessa, não um simples desejo. O juramento, no qual se invoca o nome de Deus como testemunha da verdade[78], só pode ser realizado com verdade, sensatez e justiça. Invocar a Deus como testemunha e garantidor

---

[74] Comentário de nota de rodapé. In: PIGHIN, B. F. *Diritto penale canônico*. 2ª ed. Venezia: Marcianum Press, 2014, p. 346.
[75] *Ibid*., p. 346.
[76] Cân. 1368.
[77] Cân. 1200.
[78] Cân. 1199, § 1.

de uma afirmação ou de um determinado propósito é um ato de reverência a Deus como suma verdade, sendo também um ato de culto, devendo ser manifestado publicamente[79].

O delito sujeito a uma sanção ocorre quando o juramento é realizado perante uma autoridade eclesiástica[80], aquele que fez o juramento e o descumpriu, a norma sujeita aquele que cometeu o delito a uma justa pena. A natureza do delito é dolosa, pois requer-se que o sujeito tenha a intenção deliberada de infringir o juramento externado com a violação do mesmo[81].

Ultrajes à religião e à igreja

Incorre no delito de blasfêmia ou injúria quem[82]:

(a) Profere blasfêmia;
(b) Ofende gravemente os bons costumes da religião ou da Igreja;
(c) Profere injúrias ou incita o ódio ou o desprezo.

A blasfêmia consiste em palavras ou atos de conteúdo ofensivo a Deus, a Virgem, aos Santos, beatos, aos sacramentos, em particular a eucaristia, um desprezo direto ou indireto à santidade de Deus[83]. O ato delituoso pode ser cometido das seguintes formas:

(a) Em público, mediante espetáculo ou reunião.
(b) Mediante escrito publicamente divulgado.
(c) Usando dos meios de comunicação social.

É suficiente uma das formas acima para que o delito seja configurado. A ofensa aos bons costumes deverá ser grave e externa.

---

[79] POVEDA, A. B. (dir.). *Código de derecho canónico. Edición bilíngue, fuentes y comentarios de todos los cânones*. 16ª ed. Valencia: Edicep, 2016. Comentário sobre os cc. 1199, § 1 e 1200, § 1.

[80] Cân. 1368.

[81] PIGHIN, B. F., *op. cit.*, 2014, p. 352.

[82] Cân. 1369.

[83] PIGHIN, B. F. *Diritto penale canônico.* 2ª ed. Venezia: Marcianum Press, 2014, p. 352.

A pena é ferendae sententiae obrigatória, mas indeterminada, devido à "variedade e diferente gravidade dos delitos previstos; e, por isso, será a prudência do juiz ou do superior que determinará a pena adequada"[84].

Competem aos pastores da Igreja o dever e também o direito de velar para que os escritos e a utilização dos meios sociais não causem danos à fé e aos costumes dos fiéis cristãos, além de exigir dos fiéis que lhes submetam os seus escritos relacionados com a fé ou os costumes que porventura venham a publicar e, além do mais, devem reprovar os escritos que possam ser nocivos à retidão da fé ou aos bons costumes[85].

Conclusão

Vislumbra-se a intolerância religiosa no panorama de uma conduta antijurídica que se completa com a injúria, o ódio incitado e o desprezo suscitado no confronto da religião cristã e, em particular, da Igreja católica, que ocorre com frequência no âmbito sociocultural intolerante, resultante de uma mentalidade anticlerical contrária à religião ou à instituição fundante de Cristo, bem como às suas autoridades eclesiásticas[86].

O direito à liberdade de pensamento, de consciência, de religião ou à qualquer outra convicção é fundamental para a vida do ser humano, que deve ser respeitado e garantido de forma integral, sendo essencial promover cada vez mais a compreensão, a tolerância e o respeito às questões relacionadas à liberdade de religião e de convicções, contribuindo cada vez mais para a união dos povos e dos próprios cidadãos de

---

[84] SALVADOR, C. C. (dir.), EMBIL, J. Mª Urteaga. *Dicionário de direito canônico.* 2ª ed. São Paulo: Loyola, 1993, p. 657

[85] Cân. 823, § 1.

[86] PIGHIN, B. F. *Diritto penale canônico.* 2ª ed. Venezia: Marcianum Press, 2014, p. 354.

um Estado, mediante a eliminação da intolerância em todas as suas formas, pois todas as pessoas têm direito à liberdade de manifestar sua própria religião ou suas convicções.

Referências

BARROS, J. F. F. de. Delitos e crimes na Igreja. Aparecida: Santuário, 2006.

BRASIL. Constituição Federal de 1988. Promulgada em 5 de outubro de 1988. Disponível em <http://www2.planalto.gov.br/conheca-a-presidencia/acervo/constituicao-federal>. Acesso em: 22 abr. 2017.

_____. *Decreto-lei nº 3.688*, de 3 de outubro de 1941. <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/Del3688.htm>. Acesso em: 19 mar. 2017.

_____. *Lei nº 5.250*, de 9 de fevereiro de 1967. <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L5250.htm>. Acesso em: 19 mar. 2017.

_____. *Lei nº 6.001*, de 19 de dezembro de 1973. <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L6001.htm>. Acesso em: 19 mar. 2017.

BUSSO, A. D. *La Iglesia y la comunidad política.* Colección Facultad de Derecho Canónico – XII. Buenos Aires: Ediciones de la Universidad Católica Argentina, 2000.

DELMANTO, C. *Código penal comentado*. 9ª ed. São Paulo: Renovar, 2016.

HORTAL, J. *Guia ecumênico. Informações, normas e diretrizes sobre ecumenismo*. 3ª ed. São Paulo: Paulus, 2003.

JALIL, M. S.; GRECO FILHO, V. (coord.). *Código penal comentado*. Barueri: Manole, 2016.

JOÃO PAULO II, Papa. *Código de direito canônico.* Ed. revista e ampliada com a legislação complementar da CNBB e com o *Motu próprio mitis iudex Dominus Iesus* (cân. 1671-1691). São Paulo: Loyola, 2016.

MAZARIO, J. Mª. C. *Las Naciones Unidas y la proteción de las minorias religiosas.* Valencia: Tirant lo blanch, 2004.

PAOLIS, V. de; CITO, D. *Le sanzioni nella Chiesa. Commento al códice di diritto canônico libro VI.* Cittá del Vaticano: Urbaniana University Press, 2008.

Penitenzieria Apostolica. Peccato, *Misericordia, Riconciliazione. Dizionario Teologico-Pastorale.* Cura di Manlio Sodi, Krzystof Nykiel, Nicola Reali. SCICLUNA, C. J. *Delitti contro la fede*. Editrice Vaticana: Vaticano, 2016.

PIGHIN, B. F. *Diritto penale canônico*. 2ª ed. Venezia: Marcianum Press, 2014.

POVEDA, A. B. (dir.). *Código de derecho canónico*. Edición bilíngue, fuentes y comentarios de todos los cânones. 16ª ed. Valencia: Edicep, 2016.

SALVADOR, C. C. (dir.); EMBIL, J. Mª U. *Dicionário de direito canônico.* 2ª ed. São Paulo: Loyola, 1993.

Tolerância religiosa e a ação pastoral no Brasil

Gelson Luiz Mikuszka[1]
Altair Manieri[2]

Introdução

O teólogo Hans Küng expôs uma proposição básica em relação às religiões: Não haverá paz entre as nações, se não exis-

[1] Doutor em Teologia pela FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Docente no Departamento de Teologia da PUCPR (*Campus* Londrina). Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/0727305191794470.
[2] Mestre em Teologia Moral e especialização em Doutrina Social da Igreja pela Pontifícia Universidade Lateranense de Roma. Docente no Departamento de Teologia da PUCPR (*Campus* Londrina). Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/4176719866113921.

tir paz entre as religiões. Não haverá paz entre as religiões, se não existir diálogo entre as religiões. Não haverá diálogo entre as religiões, se não existirem padrões éticos globais"[3]. Em síntese, a paz é um direito de todos e são as religiões que, em conjunto, devem manter um padrão ético que promova a paz. De acordo com essa visão de Küng, o ser humano encontra paz na religião quando dialoga com o diferente. Se essa é a orientação ético-religiosa, então o sentido da religião é unir e nunca separar, mesmo diante das diferenças. Nos primeiros séculos, os cristãos falavam de Jesus como um portador da esperança tentando superar as divisões do mundo circundante[4]. Alguns exemplos dessa aproximação de Jesus com o diferente aparecem no seu diálogo com a samaritana (Jo 4,1-42), com Nicodemos (Jo 3,1-21) e com o centurião romano (Mt 8,5-13). Entretanto, houve na história do cristianismo diversas brigas teológicas que causaram várias separações[5]. Em contraposição a essa divisão, Felix Wilfred comenta que no hinduísmo existe paz teológica porque os hinduístas não seguem um método de fé prescrito como padrão para todos, cada pessoa pode escolher o caminho da devoção ou da ação como opção fundamental de vida. Segundo esse autor, há uma concepção de liberdade geral entre os hinduístas, bem diferente do que ocorre na prática religiosa cristã ocidental. Naquela concepção, a pessoa produz de forma livre uma harmonização das diferenças, sem ferir as verdades fundamentais da tradição hinduísta[6]. Wilfred acrescenta que a tradi-

---

[3] KÜNG, H. *Religiões do mundo: em busca dos pontos comuns*. Campinas: Verus, 2004, p. 17.

[4] IRVIN, D. T.; SUNQUISTE, S. W. *História do movimento cristão mundial*. Volume I: Do cristianismo primitivo a 1453. São Paulo: Paulus, 2004, p. 53.

[5] *Ibid*., p. 205.

[6] WILFRED, F. Diversidade, reconhecimento e coexistência: para além do liberalismo e secularismo. *Concilium*, n. 354, v. 1, p. 40-52, 2014, p. 46.

ção iluminista, que influi grandemente na prática religiosa do ocidente, deu origem ao secularismo, liberalismo e individualismo, originando a ideia de religião como uma teoria contratual social, de regime de direitos jurídicos, como, por exemplo, o catolicismo que segue o Direito Canônico. Para esse autor, tal pensamento induz ao rompimento das relações com o "outro", visto que a religião assume conotação jurídica. Wilfred conclui afirmando que o único modo de retornar ao *ethos* da convivência, ou criar uma ética que abranja todos, é reconsiderar os valores do verdadeiro cristianismo[7]. Em si, seria tomar a mensagem do Cristo do evangelho como centro das relações, e não a doutrina. O evangelho rege a comunidade cristã, possibilita menos divisão e mais tolerância porque preza pelas relações humanas e mostra Jesus agindo assim. Em outras palavras, para promover a paz entre elas mesmas, as religiões precisam colocar em primeiro plano as relações humanas, vividas de modo ético e sadio, em lugar das doutrinas. É por esse viés que caminha a reflexão deste capítulo.

Intolerância e tolerância religiosa

O teólogo João Batista Libânio entende que o ataque às torres gêmeas, em 11 de setembro de 2001, feriu a potência americana e a revestiu de um discurso contra os líderes religiosos do Talibã. Segundo ele, aparece de maneira transparente o fundamentalismo religioso e, consequentemente, a intolerância religiosa[8]. É certo que a intolerância religiosa já existia no mundo antes desse episódio, mas se intensificou em razão de um maçante bombardeio midiático voltado

---

[7] *Ibid*., p. 51.

[8] LIBÂNIO, J. B. *A religião no início do milênio.* São Paulo: Loyola, 2002, pp. 23-24.

para desestabilizar politicamente os líderes palestinos, cuja religiosidade é bastante intensa. Tal citação não intenta discutir a razão política do confronto com o Talibã, mas apenas mostrar que a intolerância religiosa pode ser criada e reproduzida a partir de interesses ideológicos. Talvez uma das razões de a intolerância ser mais intensa nos tempos atuais seja o fato de os meios de comunicação hodiernos serem ágeis, globais e tenderem a construir ou destruir qualquer pensamento contrário aos seus interesses, contribuindo assim para romper com o *ethos* social. Para Bauman, a união da comunidade se dá pelo entendimento compartilhado por todos, que não representa um consenso, mas é algo espontâneo, um sentimento recíproco e vinculante[9]. Esse entendimento compartilhado sofreu um duro golpe com o advento da informática, ou da comunicação, que bombardeia por todos os lados e assola a discórdia na sociedade e promove o rompimento do *ethos* da convivência[10]. Os meios de comunicação anulam as fronteiras e promovem a luta de classes para distanciar as pessoas. Isso anula a tolerância em todos os setores da sociedade, tornando-se possível dizer que o ser humano não nasce intolerante, mas pode ser levado a sê-lo.

Diferentemente da intolerância, a tolerância religiosa não significa confronto direto, mas sim a convivência com quem crê de modo diferente. Isso não significa que a tolerância seja neutra em relação à diversidade no modo de crer do outro, mas ela é uma atitude de aceitação e de respeito para com o diferente. Através dela, o outro deve ser respeitado,

---

[9] BAUMAN, Z. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003, p. 15.

[10] *Ibid*., p. 19.

considerado livre, igual e portador dos seus direitos[11]. Contudo, alguns consideram que a tolerância não significa tolerar tudo, pois isso seria relativismo. No entanto, se entendermos a tolerância pela alteridade, vista como reconhecimento da existência do outro, não como um estranho ou inimigo, mas sim como diferente e visível, então é possível que haja respeito e aprendizado mútuo. A preocupação sobre o que deve ou não deve ser tolerado sempre virá da relação, não dos discursos. Pode-se observar então que a alteridade fundamenta a relação humana sadia e mantém a tolerância. Andres Torres Queiruga, ao refletir sobre a teologia de modo ecumênico e por meio do diálogo inter-religioso, defende que a alteridade forja a autêntica identidade[12]. Certamente, pois a mutualidade dialogal de dar e receber a partir das diferenças da fé aumentam as perspectivas de que em conjunto se chegue muito mais próximo do mistério divino. O filósofo Emmanuel Levinas observa que a alteridade não significa complementar ou somar com o próximo, mas sim reconhecer o outro como uma necessidade para a própria existência, visto que a legitimação da nossa existência depende do outro que nos vê[13]. Ao fundamentar o autoconhecimento e a existência, a alteridade tende a promover a relação com o diferente e a favorecer a tolerância.

Na Exortação *Evangelii Gaudium*, o Papa Francisco afirma que "quem deseja viver com dignidade e em plenitude não tem outro caminho senão reconhecer o outro e buscar o seu bem" (EG 9). No mesmo documento, o Papa diz que

---

[11] DEBIASI, M. *Teologia da tolerância: um modus vivendi cristão.* In: <http://tede2.pucrs.br/tede2/bits tream/tede/5847/1/434483.pdf> Acesso em: 15 fev. 2017, p. 62.

[12] RIBEIRO, C. de O.; SOUZA, D. S. *A teologia das religiões em foco.* São Paulo: Paulinas, 2012, pp. 84-86.

[13] LEVINAS, E. *Totalidade e infinito.* Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988, p. 26.

a "dignidade da pessoa humana e o bem comum estão por cima da tranquilidade de alguns que não querem renunciar aos seus privilégios" (EG 218). Logo, ser tolerante é ultrapassar todo e qualquer discurso ou atitude de poder ou de superioridade, promovendo a dignidade própria e a do outro pela alteridade. Isso, com certeza, leva a edificar valores comuns e a promover o respeito pelos outros.

A dimensão pastoral impele a refletir sobre a tolerância religiosa a partir de muitos ambientes. Essa reflexão, no entanto, se restringirá a situar três espaços principais, a saber: a família, o trabalho e a escola. Justifica-se tal escolha em virtude de que tais ambientes proporcionam um relacionamento humano intenso, diverso e plural, sendo que, vez ou outra, necessitarão da prática da tolerância e, em muitos casos, poderão solicitar uma ação pastoral. Antes, porém, de abordar diretamente o assunto proposto, em relação a esses locais, vale entender melhor os dois tipos de tolerância presentes na realidade atual do povo.

Tolerância passiva e ativa

Segundo Leonardo Boff, a tolerância tanto se dá por uma atitude passiva quanto ativa[14]. A tolerância *passiva* é vivida por pessoas que coexistem com o diferente de modo imposto, porque não têm como evitar esse contato. É um tipo de convivência que induz à indiferença, gerando uma negatividade, posto que, em vez de se promover o diálogo sobre o assunto a partir dos dois pontos de vista, ele é simplesmente ignorado, ficando o tema como se fosse um tabu entre as partes envolvidas. A tolerância passiva não gera dignidade nem

[14] BOFF, L. *A tolerância necessária e urgente*. In: <http://amerindiaenlared.org/download/10355 /a-tolerancia-necessaria-e-urgente> Acesso em: 17 fev. 2017.

alteridade; pelo contrário, promove o distanciamento pelo abafamento do assunto. Por outro lado, as pessoas que agem com tolerância *ativa* convivem com o diferente de modo respeitoso, sendo capazes de ver no outro as suas riquezas e suas novas possibilidades. A tolerância *ativa* permite a partilha e a parceria, enriquecendo ambos os lados. Quando não há nenhum desses tipos de tolerância, então é possível que apareça a ignorância total sobre as diferenças ou a intolerância diante delas. Tanto a tolerância passiva quanto ativa exige o reconhecimento das diferenças, mas a passividade diante da diferença induz ao não crescimento de ambas as partes.

A pastoral implica a tolerância religiosa ativa, permitindo que a Igreja veja a riqueza dos novos valores e das novas possibilidades que advêm das relações humanas. Ser tolerante à opção religiosa do outro, de modo ativo, exige uma profunda liberdade de espírito, porquanto as pessoas bem resolvidas, em sua dimensão humano-espiritual, convivem bem com as diferenças e conseguem ser o que são, independentemente de onde e com quem estiverem. A ação pastoral deve, pois, influir para que a pessoa tenha uma fé apaixonada pela própria crença religiosa e, ao mesmo tempo, capacitá-la a respeitar e compreender o direito do outro de seguir a sua consciência, de viver a seu modo sua resposta ao amor de Deus, que é devotado a todos, sem distinção. O apóstolo Pedro mostrou bem essa maturidade quando, em meio à ação pastoral, ao estabelecer contato com o oficial romano Cornélio, constatou naquele homem sua profunda piedade e sua preocupação com os pobres, percebendo a necessidade de não considerar ninguém como profano e impuro, mas sim aceitar que todos devem ser vistos em sua dignidade (At 10,28-29). Os três locais referidos acima podem ser tomados tanto pela tolerância passiva quanto ativa, assim como pela intolerância. Faz-se oportuno refletir sobre

cada um deles, com a intenção de que a pastoral os auxilie a viver a tolerância ativa.

A tolerância religiosa na família

De acordo com a Exortação Apostólica *Familiaris Consortio*, do Papa João Paulo II, publicada em 1981, a comunhão familiar depende de uma pronta e generosa disponibilidade à compreensão, à tolerância, ao perdão e à reconciliação (FC 21). Seguindo esse princípio, a ação pastoral deve saber que a maioria das famílias de hoje reúne diferentes tipos de fé entre seus membros, cujas relações religiosas são bastante plurais. Torna-se, então, indispensável que o cristão hodierno saiba se posicionar diante da diferença religiosa, com e pela dignidade, assumindo o evangelho de modo mais intenso, dado que a mensagem cristã impele à solidariedade, à fraternidade e à igualdade. Promover a tolerância ativa na pastoral, em qualquer dimensão familiar, consiste em prezar pelo respeito às diferenças de valores, sem ignorá-las ou menosprezá-las, atentando-se para a dignidade do outro. A família não pode mais sonhar com a homogeneidade, visto que o mundo se apresenta intensamente plural. Por sua vez, a homogeneidade e a uniformidade tendem à tolerância passiva ou à intolerância, pois criam o exclusivismo, destacando a hegemonia de uma única verdade. A mentalidade homogênea geralmente é individualista, fato este que se contrapõe ao evangelho, pois não percebe riqueza na pluralidade e na diferença do outro. O cristão precisa viver suas relações de modo flexível, com atitudes maduras diante das opções que o outro fez. "O amor é tolerante", diz o apóstolo Paulo (1Cor 13,4). A pluralidade não é inimiga da fé cristã. Ao contrário, ela auxilia o cristianismo a confrontar o individualismo, o exclusivismo, o reducionismo cultural, o fanatismo religioso e

a viver o amor, desautorizando que as famílias se fechem em estruturas de verdades religiosas exclusivas ou pragmáticas, sem abertura ao crescimento e ao aperfeiçoamento.

A Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* alude à necessidade de se manter o respeito à diversidade e ao diálogo, a fim de reunir o povo de Deus e fazer reinar a caridade (GS 92). Sob a mesma ótica, a Conferência de Aparecida considera que as divergências devem ser superadas para que a ação evangelizadora seja integral (DAp 100). Desse modo, o respeito à pluralidade e à heterogeneidade condizem com a ação dinâmica e versátil do Espírito. Quanto mais uma família se abre para acolher o diferente, mais se mostra conduzida pela força da ação do Espírito. É certo que toda família se depara com certos conflitos, mas sua meta deve ser sempre a paz. O Papa Francisco assinala que "a paz também não se reduz a uma ausência de guerra, [mas] constrói-se, dia a dia, na busca duma ordem querida por Deus, [sendo] fruto do desenvolvimento integral de todos [ou] será sempre semente de novos conflitos e variadas formas de violência" (EG 219). Assim, uma família que se depara com a diversidade religiosa deve assumir a tolerância ativa, de modo que as opções de cada um sejam tomadas com respeito e como sinal de crescimento para todos em tudo, inclusive na questão da religião e da fé.

É certo que toda família deve ter unidade diante de certas verdades, mas isso não significa uniformidade de pensamento e de opções. Muitas vezes o pai e a mãe, que constituem os pilares da família, transmitem determinada religião aos filhos e, mesmo assim, é possível que alguns deles optem por outra fé. O Papa Bento XVI recorda que a Igreja deve ser advogada da justiça e defensora dos pobres diante das intoleráveis desigualdades sociais e econômicas (DAp 329). Isso também vale para a família cristã.

A tolerância religiosa no trabalho

Não é raro encontrar empresas que ofertam vagas de trabalho, mas exigem que o empregado tenha a mesma crença que os empregadores. Em tal ambiente se vive apenas uma verdade e, por consequência, se torna um local rígido, restrito, alheio à diversidade e contrário às diferenças. Diversamente de tudo que se apregoa em administração, a empresa que assume tal exigência tem poucas chances de inovação e fica mais propícia à inércia. Outrossim, essa empresa certamente terá mais dificuldades em se adaptar às mudanças ocorridas na realidade e no mercado. Numa visão administrativa, tal empresa não terá grande futuro.

O artigo 5° da Constituição Federal brasileira, que trata dos direitos e das garantias fundamentais à crença religiosa, no termo VI, reza que a liberdade de consciência e de crença é inviolável, "sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias". O termo VIII dispõe que "ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política". O termo XLI diz que "a lei punirá qualquer discriminação atentatória dos direitos e liberdades fundamentais". Em janeiro de 2017, numa audiência privada no Vaticano com líderes empresariais, cuja temática era "líderes empresariais promotores de inclusão econômica e social", o Papa Francisco apontou os riscos que os líderes vivem diante da imprevisibilidade mundial e destacou que toda empresa existe para servir ao ser humano, não para excluí-lo ou discriminá-lo[15]. Opinou ainda que, numa empresa, antes de se apontar o dedo para alguém, é necessário

---

[15] *As lições do Papa Francisco aos líderes empresariais*. In: <http://www.acege.pt/as-licoes-do-papa-francisco-aos-lideres-empresariais/>. Acesso em: 4 mar. 2017.

olhar-se no espelho. Dessa forma, não é ético que um dono ou gerente de uma empresa que se diga cristão defenda critérios injustos, que discriminem pessoas em termos humanos e religiosos. Pessoas que se dizem muito religiosas são intolerantes e discriminadoras quando distinguem religião da prática diária volvida para a dignidade, a justiça e o respeito humano. A fé cristã pressupõe a dignidade humana; e quanto mais cristã a pessoa se diz, mais tolerante de modo ativo ela deve ser, tanto na dimensão religiosa quanto em qualquer outra dimensão.

Torna-se cada vez mais importante que a pastoral influa na vida do trabalho, a fim de que a tolerância religiosa nesse ambiente abranja tanto quem adere quanto quem não adere à determinada religião. Faz-se necessário que o sistema paroquial desempenhe uma ação junto aos trabalhadores para que não haja abusos de teor religioso no setor de trabalho, seja por parte do empregador ou dos funcionários. Cumpre esclarecer que símbolos ou expressões religiosas podem ser aceitos, desde que aqueles que os adotem não o façam para impor seu costume, nem deem exclusividade para uns e discriminem outros. A chamada "pregação no trabalho", que pode pressionar companheiros a mudarem de religião, pode ser um sinal de intolerância daqueles que professam uma crença e que, por não aceitarem a tendência do outro, geram polêmicas e conflitos religiosos. A pastoral junto ao trabalho, em todas as dimensões, pode auxiliar a entender que é importante ter cautela em relação às vestimentas religiosas, pois o modo de se vestir, assim como o uso de véu, saias mais longas ou qualquer outra indumentária de motivação religiosa, não pode tornar-se um meio de convencer o outro a assumir tal religião. É certo que o modo de se vestir é uma decisão pessoal, mas tanto aquele que se veste de um

modo próprio quanto os outros, aqueles que convivem com essa pessoa, devem ser ativamente tolerantes.

A tolerância religiosa na escola

A escola talvez seja o local mais propenso à intolerância e onde a tolerância deva ser praticada com mais frequência, já que ali convergem diferentes universos culturais, cujo encontro se dá de modo assíduo. A pastoral escolar deve estar bastante alerta a essa realidade. Ofensas a credos e crianças isoladas por colegas e/ou professores em razão de sua fé foram alguns dos diversos problemas encontrados por uma pesquisadora que visitou escolas de vários estados do Brasil, constatando que a intolerância religiosa em estabelecimentos de ensino é um problema grave e ainda invisível para as autoridades e a sociedade[16]. Essa realidade mostra que várias escolas do Brasil contam com profissionais "despreparados" para lidar com a pluralidade de religiões e que, por certo, nem sabem o significado de tolerância ou intolerância. Para aplacar a intensidade desses conflitos relacionados à religião, o Estado brasileiro utiliza-se do discurso da "laicidade" nos ambientes escolares.

O termo "laicidade" foi forjado no século XIX e provém do adjetivo *laïc*, que define aquele/aquilo que não pertence ao clero. A partir do século IV da era cristã, a Igreja católica passa a utilizar três termos para definir seus membros: leigos, clero e religiosos (monges). O clero é uma função, o monge é uma forma de vida e o leigo é aquele que vive no mundo, quase sempre apresentado como fraco. A fraqueza do leigo está em sua não participação ativa na ordem das coisas sagradas.

---

[16] DOMINGUES, M. De F. N. *Ensino religioso e Estado laico: uma lição de tolerância*. In: < http://www.pucsp.br/rever/rv3_2009/t_domingos.pdf> Acesso em: 6 mar. 2017.

Ao que parece, quando o Estado se propõe laico, ele assume essa debilidade em relação às coisas de ordem sagrada, sugerindo uma separação entre profano e sagrado. Contudo, o termo "laicidade do Estado" aparece em 1871 associado ao ensino público francês; também foi incluído no *Novo dicionário de pedagogia e de instrução primária*, organizado pelo protestante liberal Ferdinand Buisson e publicado em 1887, no qual o autor propõe a delimitação total entre a dimensão temporal e espiritual. Para Marília De Franceschi Neto Domingos, a criação desse verbete visava diminuir a confusão entre os termos laicidade e laicismo, sendo que este último se refere ao anticlericalismo ou afastamento total e absoluto das instituições sociopolíticas, culturais e educativas da Igreja. O laicismo reclama autonomia total em face da religião e tenta excluir as igrejas de qualquer exercício no poder político e administrativo, em particular da organização do ensino público. O laicismo é antirreligioso, mas a laicidade busca respeitar o princípio da separação entre o poder público/administrativo do Estado e o poder religioso, envolvendo o reconhecimento do pluralismo religioso nas escolas[17]. A autora defende que, em consequência de tal posição, tem-se a liberdade religiosa e a neutralidade do Estado em relação à religião. Para ela, a laicidade do Estado não prega a ausência da fé, mas sim a importância que as religiões têm para a formação da sociedade brasileira[18]. No entanto, a separação total entre Estado e religião pode, por sua vez, gerar a tolerância passiva, uma vez que tal atitude tende a promover a ignorância ou neutralidade total do poder público em rela-

---

[17] DOMINGUES, M. De F. N. *Ensino religioso e Estado laico: uma lição de tolerância*. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv3_2009/t_domingos.pdf> Acesso em: 6 mar. 2017.

[18] *Ibid*., p. 51-52.

ção à religião. Com isso, o termo "laicidade" pode ficar entre a tolerância religiosa passiva ou ativa e, por vezes, pode tender ao termo "laicismo", cuja pretensão é eliminar qualquer diálogo com a religião. No Brasil, a influência francesa da laicidade foi assumida por Ruy Barbosa que, em 1882, sugeriu o ensino laico, colocado em prática em 1889 por Benjamin Constant, então ministro da Instrução.

Consequentemente, torna-se possível afirmar que a laicidade do Estado não deve ser sinônimo de ignorância ou neutralidade total da religião e nem deve anular a pastoral da educação. Basta lembrar que o ser humano tende ao fenômeno religioso em razão de sempre buscar algo transcendente. Assim, o estabelecimento de ensino deve suscitar cidadãos tolerantes, capazes de conviver com o diferente e extrair dessa convivência novos valores e novas visões de mundo para sua vida. Tal aprendizado pode mostrar que as diferenças não são ameaças à identidade, nem devem ser fonte de discórdia, mas sim pontes que ligam a diversidade humana e enriquecem todos os lados. A compreensão do fenômeno religioso e o respeito à diferença do outro gera cidadãos conscientes de seu papel sócio-humanizante. Por seu lado, a escola não pode decidir ensinar religião, mas sim auxiliar para que o conhecimento do fenômeno religioso, em todos os seus aspectos e em suas diferentes manifestações, seja uma realidade no ensino. Reprimir ou relativizar a dimensão religiosa nas escolas exclui a possibilidade de se entender o fenômeno religioso e retira a viabilidade de uma formação que permita ao estudante posicionar-se livremente diante das opções religioso-culturais que a humanidade oferece. Esse entendimento auxilia a viver a tolerância ativa e viabiliza a liberdade de consciência, a igualdade de tratamento e a unidade plural, sem querer uniformizá-la.

No tocante à questão de educar para a tolerância, o grande desafio da pastoral da educação é saber criar unidade na diversidade. A tolerância não é um produto cultural que surge espontaneamente, mas uma conquista por parte da pessoa e da sociedade, através de um ensino plural, que remete a uma decisão consciente, motivada por um interesse livre, e não por uma opção forçada, induzida ou, muitas vezes, até extremista.

Uma questão pastoral importante em relação à tolerância na escola seria a posição do professor diante desse desafio. Obviamente, o professor não é neutro, ele tem sua própria opção. Seu papel, no entanto, começa por não se deixar afetar pela indiferença ao assunto, nem querer impor sua opção aos estudantes ou, ainda, não tomar o diferente como estranho. A UNESCO concebe o perfil do educador como sendo respeitador da dignidade dos seres humanos e de suas diferenças; alguém que previne os conflitos ou que auxilia a resolvê-los por meios não violentos, que impele à solidariedade e à responsabilidade, tornando-se aberto a outras culturas e sendo capaz de apreciar o valor da liberdade[19]. Cabe ao professor o papel de mediador, ou seja, de auxiliar o estudante a aprender a ser e a conviver.

Os profissionais da educação não podem esquecer que o fenômeno religioso é uma tendência natural do ser humano, que aflora quando ele se depara com a fragilidade de sua própria existência. De modo particular, a sociedade brasileira atual, que convive com o avanço da desestruturação familiar, das novas formas de composição familiar e com as mudanças nas estruturas sóciorreligiosas, tanto em termos de secularização quanto em relação ao conflito de gerações, transfere para a es-

---

[19] DOMINGOS, M. De F. N. *Ensino religioso e estado laico: uma lição de tolerância*. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv3_2009/t_domingos.pdf> Acesso em: 6 mar. 2017.

cola a responsabilidade quase exclusiva da formação moral-religiosa dos filhos. Mesmo que os professores não tenham a tarefa de resolver todos os problemas, nem possam dar todas as respostas que os estudantes, em geral, não recebem na família, também não lhes compete fechar qualquer possibilidade de diálogo acerca do tema "religião". A situação requer que haja oportunidade de conhecimento sobre a religião.

Segundo Mirceia Eliade, a religião é importante para toda pessoa porque se fundamenta na experiência do sagrado, na qual o indivíduo busca solução para sua crise existencial, posto que remete ao transcendental ou à revelação recebida de um outro mundo, além de si mesmo. Por isso, a dimensão religiosa não somente auxilia na questão da crise existencial do ser humano, mas torna sua existência "aberta" a valores que ultrapassam as situações pessoais[20]. Diante disso, o laicismo reduz o conhecimento em relação à religião e tende a contribuir para a crise do sentido da vida, ampliando as possibilidades de aumento da intolerância.

Sob essa ótica, a extinção da religião promove a ignorância da cidadania e não edifica a sociedade, pois a religião é um dos elementos culturais basilares de sua construção. Talvez uma das maneiras de se contribuir com essa dimensão é promover, entre estudantes e professores, um diálogo que leve a compreender melhor o tema e a importância da religião no contexto da família e em outros ambientes.

Conclusão

O teólogo Hans Küng propõe que a construção de uma ética mundial a partir das religiões é tão urgente quanto ne-

---

[20] ELIADE, M. *O sagrado e o profano.* São Paulo: Martin Afonso, 1992, p. 101.

cessária para os dias atuais[21]. Para ele, o diálogo é o pressuposto primordial quando se trata da intolerância/tolerância religiosa. Nesse sentido, a pastoral, em suas várias dimensões, deve entender que a religião é algo presente nas famílias, na escola, no trabalho e na sociedade em geral. Se a ação pastoral não leva o assunto em consideração, todo processo evangelizador pode ser prejudicado.

Contudo, se a intolerância religiosa surge justamente no seio das religiões, somente elas mesmas, em profundo diálogo, poderão encontrar um caminho para a superação dos conflitos em razão do respeito às diferenças. Num contexto de globalização e de forte impacto das mídias sociais na vida cotidiana como o atual, o bem da humanidade exige da pastoral uma posição que leve ao esclarecimento e ao aprofundamento do verdadeiro sentido do diálogo ecumênico. Isso implica uma clara consciência de sermos nós os responsáveis pelo futuro da humanidade em termos de paz e solidariedade.

A atuação pastoral ativa, ciente da necessidade de se conscientizar a respeito da tolerância religiosa, deve ser reiterada pelas instâncias oficiais das instituições religiosas. A concretização de um grande projeto de "ética mundial", segundo a ideia de Hans Küng, só será possível, objetivamente e sem romantismos, mediante uma séria reflexão sobre a tolerância ativa, tanto em dimensão pessoal-existencial quanto em âmbito institucional. A paz mundial é possível e as religiões têm grande responsabilidade nisso. Se por um lado há divergências dogmático-doutrinais, por outro lado existem grandes possibilidades de aproximação no plano da ética. Torna-se então mais concreta a esperança de ser possí-

---

[21] KÜNG, H. *Projeto de ética mundial: uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana*. São Paulo: Paulinas, 1993.

vel criar um mundo de relações mais saudáveis e tolerantes entre os seres humanos e a natureza.

Todo o aqui exposto justifica, portanto, reforçar a proposição de Hans Küng de que não haverá coexistência humana sem uma ética mundial por parte das nações; não haverá paz entre as nações sem paz entre as religiões; e não haverá paz entre as religiões sem o diálogo entre as religiões. Sem esse diálogo ético, a humanidade padecerá, sentirá dificuldade em encontrar a paz, de modo que o reino anunciado por Jesus não passará de uma quimera. A paz é uma verdade possível, e as religiões, em constante diálogo, podem mostrar que essa verdade tem razão de ser e que este mundo ainda tem jeito.

Referências

ACEGE. *As lições do Papa Francisco aos líderes empresariais.* Disponível em: <http://www.acege.pt/as-licoes-do-papa-francisco-aos-lideres--empresariais/>. Acesso em: 4 mar. 2017.

BOFF, L. *A tolerância necessária e urgente.* Disponível em: <http://amerindiaenlared.org/download/10355/a-tolerancia-necessaria-e-urgente> Acesso em: 17 fev. 2017.

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição pastoral *Gaudium et Spes*. In: *Documentos do Vaticano II.* Petrópolis: Vozes, 1979, p. 143-256.

DEBIASI, M. *Teologia da tolerância: um modus vivendi cristão.* Disponível em: <http://tede2.pucrs.br/tede2/bitstream/tede/5847/1/434483.pdf> Acesso em: 15 fev. 2017.

DOCUMENTO DE APARECIDA: texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado latino-americano e Caribe. São Paulo: Paulinas, 2008.

DOMINGOS, M. De F. N. *Ensino religioso e estado laico: uma lição de tolerância*. In: <http://www.pucsp.br/rever/rv3_2009/t_domingos.pdf>. Acesso em: 6 mar. 2017.

ELIADE, M. *O sagrado e o profano.* São Paulo: Martin Afonso, 1992.

FRANCISCO, Papa. *Exortação Apostólica* Evangelii Gaudium*: a alegria do evangelho.* São Paulo: Paulinas, 2013.

IRVIN, D. T.; SUNQUISTE, S. W. *História do movimento cristão mundial.* Volume I: Do cristianismo primitivo a 1453. São Paulo: Paulus, 2004.

KÜNG, H. *Projeto de ética mundial: uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana.* São Paulo: Paulinas, 1993.

_____. *Religiões do mundo: em busca dos pontos comuns.* Campinas: Verus, 2004.
LEVINAS, E. *Totalidade e infinito.* Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988.
LIBÂNIO, J. B. *A religião no início do milênio.* São Paulo: Loyola, 2002.
RIBEIRO, C. de O.; SOUZA, D. S. *A teologia das religiões em foco.* São Paulo: Paulinas, 2012.
WILFRED, F. *Diversidade, reconhecimento e coexistência*: para além do liberalismo e secularismo. *Concilium*, n. 354, v. 1, p. 40-52, 2014.



Edições Fons Sapientiae
é um selo da Distribuidora Loyola de Livros

Rua Lopes Coutinho, 74 - Belenzinho 03054-010 São Paulo - SP
T 55 11 3322 0100 | editorial@FonsSapientiae.com.br
www.FonsSapientiae.com.br

Tolerância não significa ter de seguir as crenças ou opiniões dos outros; e sim que o outro tem direito de ter suas próprias opiniões ou crenças. É notória a dificuldade do ser humano em aceitar o diferente, principalmente no que tange a algo tão pessoal como a religião. No Brasil – e pode-se dizer que no mundo todo – há uma crescente onda de intolerância e restrições impostas ao exercício do direito à liberdade de religião ou crença.

Como bem ressaltou o Papa Francisco em sua viagem pela Ásia, tanto a liberdade religiosa quanto a de expressão são direitos humanos fundamentais. Todos têm não apenas o direito, mas a obrigação de dizer o que pensam pelo bem comum. E podemos fazer isso sem ofender.

Ressaltamos que as liberdades de expressão e de culto são asseguradas pela Declaração Universal dos Direitos Humanos e pela Constituição Federal. A religião e a crença de um ser humano não devem constituir barreiras para fraternais e melhores relações humanas. Todos devem ser respeitados e tratados de maneira igual perante a lei, independentemente da orientação religiosa.

Profa. Dra. Nádina Aparecida Moreno
Diretora da PUC-PR (Campus Londrina)

ISBN 978-85-63042-62-0
9 788563 042620