

## Agostinho e a fundamentação bíblica da intolerância religiosa: uma análise do epistolário relativo à controvérsia donatista

Augustine and the biblical grounds for religious intolerance: an analysis of the letters concerning the Donatist controversy

Flavio Fontenelle Loque\*

### Resumo

A intolerância religiosa possui uma longa história. Na tradição cristã, a mais célebre justificativa do uso da força pelo poder temporal para promover a unidade da igreja foi elaborada por Agostinho (354-430) em alguns de seus tratados, cartas e sermões compostos ao longo da controvérsia donatista. Concentrando-se nas cartas relativas à coerção dos donatistas, especialmente na *Carta a Vicente* e na *Carta a Bonifácio*, o presente artigo pretende examinar a justificativa agostiniana do uso da força pelo poder temporal para promover a unidade da igreja com o intuito de explicar seu recurso às Escrituras. De maneira mais específica, almeja-se (i) identificar as principais passagens bíblicas que a embasam e (ii) demonstrar como elas se relacionam à concepção agostiniana (ii.a) da coerção e (ii.b) da relação entre poder temporal e igreja. A título de completude e clareza, pretende-se ainda (iii) propor uma breve história do donatismo e (iv) apresentar um quadro sinóptico, em apêndice, de todos os escritos agostinianos na controvérsia. Como de praxe na pesquisa em história da filosofia, a metodologia utilizada é a revisão bibliográfica.

**Palavras-chave:** Agostinho. Donatismo. Coerção. Força. Cartas.

### Abstract

Religious intolerance has a long history. In the Christian tradition, the main justification for the use of force by the secular authority to promote ecclesiastical unity was developed by Augustine (354-430) in some of the treatises, letters and sermons written during the Donatist controversy. Focusing on his letters concerning the coercion of the Donatists, and in particular the *Letter to Vincentius* and the *Letter to Boniface*, this article examines Augustine's justification for the use of force by the secular authority to promote ecclesiastical unity, in order to clarify the application of Scripture for this purpose. More specifically, it aims to (i) identify and to present the main Biblical passages to which Augustine resorted and (ii) demonstrate how these passages relate to his conception (ii.a) of coercion and (ii.b) of the relationship between the Church and the secular power. For the sake of completeness and clarity, this article also intends to (iii) propose a brief history of Donatism and (iv) elaborate a synoptic framework (given in the appendix) of all Augustine's writings involved in the controversy. As is usual in research on the history of philosophy, the methodology is a bibliographic review.

**Keywords:** Augustine. Donatism. Coercion. Force. Letters.

---

Artigo submetido em 2 de setembro de 2021 e aprovado em 27 de abril de 2023.

\* Doutor em filosofia pela UFMG. Professor do Departamento de Ciências Humanas da UFLA. País de origem: Brasil. E-mail: flavioloque@yahoo.com. ORCID: 0000-0002-6921-8695.

## Introdução

A intolerância religiosa possui uma longa história. Na tradição cristã, um de seus principais marcos encontra-se em alguns dos tratados, cartas e sermões de Agostinho (354-430) compostos na controvérsia contra os donatistas<sup>1</sup>. Agostinho representa um marco na história da intolerância porque, sobretudo em parte de suas cartas, notadamente na *Carta a Vicente* e na *Carta a Bonifácio*, ele defende que o poder temporal deve promover a unidade da igreja, isto é, que os heréticos e os cismáticos devem ser legalmente coagidos para se reunir à igreja católica. O ponto mais emblemático de sua justificativa da coerção religiosa reside na interpretação da parábola do banquete conforme relatada no evangelho de Lucas, no qual ocorre a expressão *compelle intrare* (cf. *Lucas 14: 23*), mas outras passagens bíblicas lhe são igualmente importantes, como *Atos 9: 1-19*, *Ezequiel 34: 4*, *Provérbios 23: 14* e *Salmo 2: 2, 10-11*.

Concentrando-se nas cartas relativas à coerção dos donatistas<sup>2</sup>, mas levando em conta todas as outras cartas pertencentes à controvérsia, o propósito do presente artigo é examinar a justificativa agostiniana do uso da força pelo poder temporal para promover a unidade da igreja com o intuito de explicar seu recurso às Escrituras. De maneira mais específica, almeja-se (i) identificar as principais passagens bíblicas que a embasam e (ii) demonstrar como elas se relacionam à concepção agostiniana (ii.a) da coerção e (ii.b) da relação entre poder temporal e igreja<sup>3</sup>. Dado que em suas cartas Agostinho trata desses dois

1 Para um quadro sinóptico de todos esses escritos, cf. Apêndice I.

2 Para uma listagem e uma exposição sucinta dessas cartas, cf. Apêndice II. A opção do presente artigo em se concentrar nas cartas de Agostinho se explica por causa da relevância de seu epistolário no debate sobre a tolerância no início da Modernidade. Ao longo dos séculos XVI e XVII, período crucial da reflexão filosófica sobre a tolerância, suas cartas – notadamente as cartas a Vicente e Bonifácio – foram o grande referencial teórico dos intolerantes. O maior exemplo da apropriação do epistolário agostiniano em prol da intolerância encontra-se no prefácio anônimo à republicação em novembro de 1685, um mês depois da Revogação do Edito de Nantes, das cartas a Vicente e Bonifácio na obra intitulada *Conformidade da conduta da Igreja da França para reconduzir os protestantes com a da Igreja da África para reconduzir os donatistas à Igreja Católica*. Não é casual, portanto, que o *Comentário Filosófico* de Pierre Bayle, cujas duas primeiras partes datam de 1686, busque refutar Agostinho, como se percebe em seu título completo: *Comentário Filosófico sobre as palavras de Jesus Cristo, Obriga-os a entrar, no qual se prova com várias razões demonstrativas que não há nada mais abominável do que fazer conversões pela coerção e no qual se refutam todos os sofismas dos convertedores pela coerção e a apologia que Santo Agostinho fez dessas perseguições*. Note-se, porém, que as cartas de Agostinho não constituíram o referencial teórico apenas dos intolerantes católicos. Veja-se, por exemplo, as menções ao epistolário agostiniano feitas por Calvino (1554) na controvérsia acerca da execução de Michel Servet e pelo anglicano Thomas Long (1689) em sua crítica à *Carta sobre a Tolerância* de John Locke. Sobre a intolerância no início da Modernidade e a influência agostiniana, cf. Labrousse (1970), Goldie (1991), Coffey (2000), Marshall (2006), Negroni (2014) e Loque (2022).

3 Outros estudos sobre a justificativa agostiniana do uso da força tendem a não conceder a devida ênfase à sua fundamentação bíblica, lacuna que o presente artigo deseja preencher. No mais das vezes, as pesquisas centram-se no desenvolvimento do pensamento de Agostinho, como fazem Willis (2005), Deane (1963), Brown (1964) e Geest (2014). Nessa mesma linha vão os estudos biográficos feitos por Brown (2008) e O'Donnell (2005). Outras vezes, como no caso de Bowlin (1997), o objetivo é discutir a coerência do pensamento agostiniano. Tratando especificamente da justificativa da coerção religiosa, Joly (1955) limita-se a enumerar várias das passagens bíblicas a que Agostinho recorre. Scalise

tópicos de forma dispersa e não raro com algumas nuances, espera-se que o exame aqui proposto resulte numa visão ao mesmo tempo sintética e sistematizada de sua justificativa do uso da força em questões religiosas. Antes de entrar nos detalhes a esse respeito, contudo, é preciso compreender, mesmo que em linhas gerais, a história do donatismo.

## 1 Breve História do donatismo<sup>4</sup>

A perseguição promovida por Diocleciano (r. 284-305) de 303 a 305 está na origem do cisma donatista. Não que ela o tenha causado diretamente, contudo. O que ela gerou foi uma diferença entre os cristãos que, alguns anos mais tarde, haveria de provocar a ruptura na igreja no norte da África, especialmente na Numídia e na África Proconsular (regiões hoje parte da Argélia e da Tunísia)<sup>5</sup>. O cisma tem início, estima-se, em 311, quando houve uma relutância à ordenação do arcebispo Ceciliano como bispo de Cartago<sup>6</sup>. Seus opositores alegavam que tanto ele quanto um dos responsáveis por ordená-lo, o bispo Félix de Aptunga, seriam *traditores*, isto é, clérigos que, sucumbindo à perseguição de Diocleciano, teriam entregado aos romanos exemplares das Escrituras para serem queimados (o termo latino explora a ambivalência do verbo *tradere*: entregar e trair). Assim, em razão da *traditio*, a ordenação de Ceciliano seria inválida. Em 312, uma parcela do episcopado elegeu outro bispo para Cartago, Majorino, que, morto pouco depois, foi em 313 sucedido por Donato (c. 270-355), cujo nome haveria de identificar os partidários do cisma.

Ainda em 313, os donatistas recorreram a Constantino (r. 306-337) para dirimir a contenda, que envolvia o direito a subsídios, dado que o Edito de Milão tornara o Cristianismo uma religião oficialmente reconhecida. O imperador delegou o veredito a Miltíades, bispo de Roma, que, junto a outros dezoito bispos da Itália e da Gália, posicionou-se a favor de Ceciliano. Tendo os donatistas

---

(1996) analisa a fundamentação bíblica, mas de maneira incompleta, como será apontado adiante. Para uma introdução ao tema, cf. Lecler (1994), Lewis (1971), Rist (1997), Zagorin (2003) e Gonçalves (2011).

<sup>4</sup> Essa síntese histórica se orientou por Füsti-Molnár (2008) e Gonçalves (2016), mas se baseou sobretudo em Monceaux (1912, 1923), Willis (2005), Brown (1961), Bonner (1986), Brown (2008), Tilley (1996), Evers (2002), O'Donnell (2005), Lenski (2016), Tilley (2019), Adamiak (2015), Conant (2016) e nas notas de Atkins e Dodaro em Agostinho (2001). Frend (2003), que também foi consultado, continua sendo uma grande referência sobre o tema.

<sup>5</sup> Originalmente ocupada pelo povo berbere, essa região do norte da África estava então dividida em cinco províncias. A província central era a África Proconsular (ou Zeugitana), onde se encontrava Cartago. No sentido oeste, ficavam a Numídia e a Mauritânia; no sentido leste, a Bizacena e a Tripolina. O território se estendia do Mediterrâneo ao deserto meridional.

<sup>6</sup> O ano 311 como início da controvérsia não é consensual e alguns pesquisadores propõem 308 (LENSKI, 2016).

apelado da decisão, houve um novo concílio no ano seguinte, dessa vez em Arles, na Gália Narbonense (região hoje correspondente ao sul da França), que não só ratificou a decisão anterior como ainda condenou o rebatismo, prática adotada por Donato e seus correligionários. Em 317, com a recusa dos donatistas em aceitar o veredito, Constantino os submeteu a uma legislação que prescrevia o confisco de igrejas e o exílio de bispos<sup>7</sup>. A coerção, porém, não impediu que o donatismo se expandisse. Em 321, mais interessado no conflito com Licínio no oriente do que em conter o cisma no norte da África, o próprio Constantino suspendeu as leis discriminatórias e revogou o exílio dos clérigos donatistas. Uma nova onda coercitiva haveria de se iniciar em 347, agora sob o imperador Constante (r. 337-350), depois de Donato tê-lo questionado acerca da ordenação de Grato como bispo católico sucessor de Ceciliano. Dois nomes então se tornaram emblemáticos: Paulo e Macário. Em detrimento de Donato, ambos os comissários imperiais favoreceram Grato. Data desse período a aproximação entre os donatistas e os chamados circunceliões, que formavam grupos armados que acabaram por se constituir numa espécie de ala militarizada do donatismo. A violência por parte dos donatistas, que ocorria já antes de 347, foi respondida à altura por Macário, cuja adoção da pena capital fez com que alguns deles fossem vistos como mártires. Mantida sob Constantino II (r. 317-361), essa onda coercitiva acabou suspensa em 361 pelo novo imperador, Juliano, o apóstata (r. 361-363). Juliano permitiu o retorno dos bispos exilados por Constante, restituiu os templos confiscados e eliminou a proibição do rebatismo. Todavia, como seu reinado foi curto, não demorou para que os donatistas perdessem o apoio imperial. Ainda assim, apesar de revertidas as decisões de Juliano, os anos seguintes – os reinados de Valentiano (r. 364-375), Graciano (r. 367-383) e Teodósio (r. 379-395) – foram de relativa calma para eles.

Donato morreu em 355 e, em 361, o bispo Parmeniano tornou-se o líder dos donatistas<sup>8</sup>. Teólogo reconhecido tanto por seus seguidores como por seus oponentes, Parmeniano compôs a obra *Adversus Ecclesiam Traditorum* em clara polêmica com os católicos (o título é incerto, a obra não se preservou). Em

---

<sup>7</sup> Para um detalhamento das categorias legislativas (*edicta, mandata, decreta, rescripta e litterae*) e do envolvimento imperial na controvérsia donatista, cf. Lenski (2016). Para uma análise da efetividade da implementação das leis contra os donatistas, cf. Marone (2015).

<sup>8</sup> No curto período entre Donato e Parmeniano, o donatismo foi liderado (a partir da pequena comunidade donatista que então existia em Roma) primeiro pelo bispo Pôncio, depois pelo bispo Macróbio.

resposta a ela, o bispo Optato de Milevis (c. 320-390) escreveu o *De schismate Donatistarum*. Em 370, os próprios donatistas passaram por um cisma, o qual estava centrado na Mauritânia e foi encabeçado por Rogato de Cartena, seu epônimo. Em 391, com o falecimento de Parmeniano, houve uma crise mais importante: a oposição do diácono Maximiano ao novo bispo donatista de Cartago, Primiano<sup>9</sup>. Num concílio ocorrido em 394 na cidade de Bagai, os seguidores de Maximiano foram condenados, o que consolidou esse outro cisma no seio donatista. Sob a condução de Optato, bispo de Tingad, em parceria com Gildo, um líder militar, os maximianistas foram perseguidos pelos donatistas. No ano de 391, além da morte de Parmeniano, ocorreu ainda o falecimento de Genetílio, bispo católico de Cartago. Ambos tinham uma propensão irenista e a eles se seguiu uma geração mais aguerrida na qual se destacavam Aurélio, novo bispo católico de Cartago, e Petiliano, bispo donatista de Cirta (ou Constantina).

Agostinho foi ordenado padre justamente nessa época. Sua ordenação data de 391, momento em que os donatistas eram maioria em várias cidades africanas, incluindo Hipona. Na Numídia, eles formavam a igreja dominante. Em seus anos como padre e no início de seu bispado, Agostinho se instruiu sobre o cisma donatista, que não era objeto de seus estudos em Roma e Milão (a princípio, sua instrução se baseou em Optato de Milevis). A atuação de Agostinho nesses quinze primeiros anos se caracterizou pelo diálogo, cuja expressão mais evidente era a busca por debates e pela concórdia, mas já nesses anos iniciais se delineava a postura que ele adotaria com clareza a partir de 405: a defesa do uso da força pelo poder temporal para a conquista da união da Igreja<sup>10</sup>. Data de fevereiro desse mesmo ano o Editto de Unidade promulgado pelo imperador Honório (r. 393-423), que classificava os donatistas como hereges e os tornava suscetíveis às leis contra a heresia anteriormente promulgadas por Teodósio. Entre outras medidas, instituiu-se a proibição de seus cultos, o confisco de suas igrejas, a pena de exílio

<sup>9</sup> Entre os cismas rogatista e maximianista, houve um terceiro, mas de menor dimensão e duração: o cisma claudianista, ocorrido quando o bispo Cláudio de Roma, obrigado a retornar para a África em 378 pelo imperador Graciano, desentendeu-se com Parmeniano.

<sup>10</sup> Cf. Brown (2008), Ebbeler (2012) e, em especial, Brown (1964). Como exemplo de ocorrência anterior a 405 da admissão do uso da força por Agostinho, cf. *Réplica à Carta de Parmeniano* I, 8, 13; I, 10, 16; III, 6, 29 (registre-se, porém, a proposta de reavaliação da datação da *Réplica à Carta de Parmeniano* de c. 400 para c. 404-405, cf. Ebbeler, 2012). Em escritos posteriores, no entanto, Agostinho dá a entender que sua mudança de posição consistiu numa guinada, cf. *Carta* 93.5.17, *Carta* 185.7.21, 25 e *Retratações* II, 5. No período em que rejeitava o uso da força, seu embasamento bíblico era 2 *Timóteo* 2: 24-26 (cf. *Carta* 49.1, 53.3.7). Segundo Frend (2003), o evento decisivo para a mudança de posição de Agostinho foi a derrocada da rebelião de Gildo contra Teodósio em 397-398, pois, a partir de então, a liderança militar imperial deixou de estar associada ao donatismo, tornando assim pragmaticamente razoável para os católicos apelar ao poder temporal.

para os clérigos, além da proibição de os donatistas ocuparem cargos públicos e de transmitirem a propriedade a herdeiros por via testamental.

Em 411, uma conferência em Cartago entre ambas as partes foi realizada. Do lado católico, os principais representantes foram Agostinho, Aurélio, Alípio, bispo de Tagaste, e Possídio, bispo de Calama; do lado donatista, os bispos Emérito de Cesareia e Petiliano de Cirta. Não se chegou a um acordo. Favorável aos católicos, o veredito da conferência foi dado por Marcelino, um tribuno e notário escolhido pelo imperador para presidi-la. Desse veredito resultou o endosso da coerção por Honório: em janeiro de 412, houve a adoção de multas sobre os leigos que não se tornassem católicos; em junho de 414, entre outras medidas, retirou-se deles o direito de travar contratos e ficou proibido que participassem de assembléias públicas. As multas recaíam sobre todos os donatistas, dos que estavam nas posições mais altas aos escravos, e seu peso era ponderado conforme o nível social. Elas podiam reincidir sobre uma mesma pessoa que, caso permanecesse donatista, tornava-se passível de sofrer tortura ou exílio. Nos anos que se seguiram, dois episódios merecem ser mencionados: em 418, um debate entre Agostinho e Emérito em Cesareia e, no ano de 420, a ameaça de suicídio coletivo do bispo Gaudêncio de Timgad e de sua congregação em decorrência da coerção realizada pelo agente imperial Dulcício. A onda repressiva iniciada em 412 afetou a presença do donatismo nas grandes cidades, mas bem menos nas regiões pouco urbanizadas. Por volta de 450, o donatismo já não era tão representativo quanto antes, mas o cisma atravessou todo o período ariano de domínio dos Vândalos (430-533) e a reconquista bizantina. Sua extinção se deu apenas no século VII, quando a expansão muçulmana afetou drasticamente a presença do Cristianismo como um todo no norte de África. Quanto a Agostinho, de cerca do ano 415 até o final de sua vida, embora não tenha deixado de abordar a controvérsia, sua verve polêmica direcionou-se contra os pelagianos, adversários então mais pujantes<sup>11</sup>.

O pomo da discórdia entre católicos e donatistas residia no modo de conceber a igreja. Quando os donatistas alegaram a invalidez da ordenação de

---

<sup>11</sup> Segundo Willis (2005), o combate desses diferentes adversários levou Agostinho a desenvolver pontos teóricos específicos: “assim como a controvérsia contemporânea com os pelagianos levou-o a expor a doutrina cristã do pecado e da graça, da predestinação e da eleição, do casamento e do pecado original, sua disputa com os donatistas extraiu dele suas vastas contribuições para a eclesiologia e a doutrina dos sacramentos.” (WILLIS, 2005, p. xiii).

Ceciliano, eles o fizeram considerando que os impuros não deveriam fazer parte da igreja e, mais precisamente, que a ordenação de um impuro ou por um impuro tornava sem valor a ordenação e os sacramentos que o novo ordenado viesse a realizar<sup>12</sup>. Daí o sentido da prática do rebatismo dos conversos. Como observa Agostinho na *Carta a Bonifácio*, a pretensão dos donatistas era constituir uma igreja “sem mancha nem ruga.” (cf. *Carta* 185.9.38-40; *Efésios* 5: 27)<sup>13</sup>. Da perspectiva do próprio Agostinho, contudo, a igreja é uma comunidade mista na qual bons e maus convivem, o que é possível porque os maus não contaminam os bons (cf. *Cartas* 93.10.39, 141.5). A seus olhos, não se deve esperar que a igreja seja “sem mancha nem ruga”, mas considerar que ela “se prepara para ser, quando aparecerá também gloriosa.” (cf. *Retratações* II, 18). Para Agostinho, a igreja se caracteriza por ser universal (*katholiké*), na medida em que se encontra difundida em toda parte (cf. *Cartas* 52.1, 66.1, 93.6.20-21, 105.1.2; *Lucas* 24: 47, *Salmo* 72: 8), mas também por acolher a todos<sup>14</sup>. Especificamente quanto aos sacramentos, isso significa que seu valor não se encontra no sacerdote que os realiza, mas na graça de Deus, que opera por meio dele (cf. *Cartas* 93.11.47, 105.3.12). Não fosse assim, a esperança estaria depositada numa pessoa e não no próprio Cristo (cf. *Carta* 89.3; *Jeremias* 17: 5)<sup>15</sup>. Em suma, a diferença entre católicos e donatistas consistia numa divergência eclesiológica que acabou por se desdobrar num desacordo acerca dos sacramentos, o mais importante dos quais o batismo.

Em seus escritos contra os donatistas, Agostinho não se limitou a opor-se à concepção de igreja de seus adversários e ao seu desdobramento sacramental. O empenho agostiniano em prol da expansão da igreja católica no norte da África envolveu outras duas grandes linhas argumentativas: por um lado, o

<sup>12</sup> Como afirma Brown (2008), “em termos sucintos, a questão era a seguinte: contrariando os católicos, os donatistas haviam afirmado que, como a Igreja era a fonte única de santidade, nenhum pecador poderia fazer parte dela. [...] Só poderia sobreviver em sua pureza se os bispos indignos fossem excluídos, pois a culpa de um bispo tornava automaticamente ineficazes as orações com que fazia batismos e ordenações.” (BROWN, 2008, p. 264). Essa postura dos donatistas remonta a São Cipriano de Cartago (c. 200-258), que, quando das perseguições promovidas pelos imperadores Décio (r. 249-251) e Valeriano (r. 253-260) no começo da segunda metade do século III, defendeu que o batismo deveria ser realizado por pessoas puras. Além de *Jeremias* 2: 13, *Ezequiel* 36: 25-26, *Provérbios* 9: 18 (da *Septuaginta*), sua fonte escritural era *Números* 19: 22: “tudo aquilo que o impuro tocar ficará impuro.” (cf. SÃO CIPRIANO, *Carta* 70.1 e 69.11). Para uma síntese do vínculo entre São Cipriano e o donatismo, cf. Frensd (2003).

<sup>13</sup> As referências às cartas de Agostinho seguem o padrão dos estudos agostinianos: o número da carta seguido do capítulo e da seção (ou apenas da seção, no caso das cartas sem subdivisão em capítulos). Do mesmo modo, nas outras obras, indicam-se o livro, o capítulo e a seção. As citações e referências feitas ao longo deste artigo baseiam-se no excelente <https://www.augustinus.it/>, que não possui paginação e, portanto, é incompatível com o formato autor-ano-página.

<sup>14</sup> Sobre a questão da universalidade e, conseqüentemente, sobre a contenda relativa ao uso do adjetivo *católico* entre os partidários de Ceciliano e Donato, cf. Marone (2007-8).

<sup>15</sup> Para uma excelente exposição da reflexão agostiniana sobre o batismo e sobre a igreja como sociedade mista, cf. Karfiková (2012).

questionamento das provas referentes à acusação contra Ceciliano e Félix de Aptunga (cf. *Cartas* 43.2.3, 51.2, 87.2, 105.1.2, 185.1.4) e, por outro, a demonstração de contradições por parte dos donatistas, entre as quais se destacam (i) a crítica por eles dirigida ao apelo dos católicos ao poder temporal quando foram eles próprios os primeiros a fazê-lo (cf. *Cartas* 43.2.4, 51.3, 53.2.5, 76.2, 87.8, 88.5, 93.4.12, 105.2.8, 141.8, 185.1.5), (ii) a reintegração dos maximianistas ao donatismo sem rebatizá-los, alegando-se a importância da unidade, diferentemente do que ocorria com os convertidos provenientes da igreja católica (cf. *Cartas* 51.4-5, 70.2, 106.1, 128.4, 173.8, 185.4.17) e (iii) a queixa de sofrer perseguição ao mesmo tempo em que eles próprios perseguiam os rogatistas e os maximianistas (cf. *Carta* 44.4.7, 51.3, 76.4, 93.4.12, 129.5). A terceira dessas contradições é especialmente relevante para Agostinho, mas a sua justificativa para a coerção dos donatistas não se resumiu a apontá-la. Em suas principais cartas relativas ao uso da força pelo poder secular para promover a unidade eclesiástica, Agostinho desenvolveu uma justificativa cujo grau de refinamento é único na igreja da Antiguidade<sup>16</sup>. À parte os argumentos de natureza legal e histórica, sua defesa da coerção religiosa se baseou num conjunto de passagens neo e veterotestamentárias que lhe permitiram formular uma concepção sofisticada da coerção e da relação entre poder temporal e igreja. Tratar em maior detalhe dessa defesa do uso da força em prol da unidade da igreja é o objetivo que se pretende alcançar a seguir.

## 2 Agostinho e a justificativa da coerção religiosa

Segundo Agostinho, a unidade eclesiástica é um valor cujo fundamento se encontra nas promessas feitas a Abraão, as quais se referiam – sempre no singular – ao advento de Cristo e da igreja (cf. *Carta* 105.4.14; *Gálatas* 3: 16 e *Gênesis* 22: 18). De sua perspectiva, assim, a igreja deve ser necessariamente una, juízo corroborado com a constatação de que, entre os judeus, Deus punira com mais severidade a pretensão disruptiva do que a queima de livros dos profetas e a idolatria (cf. *Cartas* 43.8.24, 51.1, 87.4, 93.4.15; *Números* 16: 31-35, *Jeremias*

<sup>16</sup> Segundo Brown (2008), “em resposta a seus críticos persistentes, Agostinho escreveu a única justificação plena, na história da Igreja primitiva, do direito de o Estado eliminar os não-católicos.” (BROWN, 2008, p. 293). Nesse mesmo sentido, comparando Agostinho a Optato de Milevis, que defendeu a coerção dos donatistas no livro III do *De schismate Donatarum*, Joly (1955) afirma que, “em sua maneira de argumentar, Agostinho é quase sempre original.” (JOLY, 1955, p. 274).

36: 23, Êxodo 32: 1-6). Dado o maior rigor da punição divina aos que ameaçam provocar uma ruptura na igreja, não surpreende que Agostinho conceba o cisma donatista como um pecado mais danoso do que a alegada *traditio* (cf. *Carta* 76.4) e que julgue necessário o restabelecimento da unidade eclesiástica. A questão que então se coloca diz respeito aos meios a serem empregados para tanto. Agostinho sempre considerou que os donatistas precisavam ser instruídos, mas passou a defender, notadamente a partir do início do século V, que a instrução no caso deles era em geral inoperante sem o recurso à força.

Tratando da conversão a certa altura da *Carta a Bonifácio*, Agostinho observa que “é melhor” (*melius*) os indivíduos “serem conduzidos pelo ensino do que coagidos pelo medo das punições ou pela dor” (*doctrina duci quam poenae timore vel dolore compelli*), mas que, dada a experiência, “foi útil” (*profuit*) para muitos “primeiro serem coagidos pelo medo e pela dor para que depois pudessem ser ensinados” (*prius timore vel dolore cogi, ut postea possent doceri*) (cf. *Carta* 185.6.21). Como se lê na mesma passagem, “melhores” (*meliores*) são aqueles que o amor dirige, mas mais “numerosos” (*plures*) são os que o medo corrige, posição endossada pela afirmação de que é mais recorrente encontrar indivíduos como o escravo que não é emendado “com palavras” (*verbis*) (cf. *Provérbios* 29: 19). Subdividindo a humanidade entre os “melhores” e os mais “numerosos”, Agostinho enquadra os donatistas no segundo desses grupos, o que lhe permite dizer que é preciso tratá-los como se faz com os filhos (cf. *Provérbios* 13: 24, 23: 14; *Eclesiástico* 30: 12), em cuja educação, por amor a eles próprios, não se deve poupar a vara (cf. *Cartas* 133.2, 185.6.21, 173.3)<sup>17</sup>. Delineiam-se assim, portanto, dois métodos de instrução, um dos quais se vale apenas do discurso ao passo que o outro recorre ainda à força (mais precisamente, à força consubstanciada nas leis provenientes do poder temporal, como se verá adiante). Note-se, porém, que Agostinho concebe ambos os métodos como amorosos. A seus olhos, nem todo aquele que bate é um inimigo, o que o leva a sustentar que “é melhor amar com severidade do que enganar com suavidade.” (cf. *Carta* 93.2.4, 151.7; *Provérbios* 27: 6). Estritamente falando, o empenho para a conversão dos donatistas é

<sup>17</sup> Os donatistas são aqui tratados por Agostinho como um grupo homogêneo, mas ele próprio reconhece que alguns buscam a verdade com solicitude e estão prontos para se corrigir quando a encontram, isto é, que alguns não persistem em suas próprias opiniões com pertinácia e animosidade (cf. *Carta* 43.1.1), característica que tornaria necessário o uso da força.

concebido como um “dever da caridade” (*officium caritatis*) (cf. *Carta* 43.1.1), mesmo quando se realiza por meio da força. Valendo-se de *João* 10: 16 e *Ezequiel* 34: 4, donde extrai a analogia do pastor, Agostinho considera que há uma obrigação de reconduzir ao redil as ovelhas desgarradas (cf. *Cartas* 93.5.19, 105.4.13, 173.3, 185.7.31). Noutras analogias para ilustrar o mesmo ponto, confere-se à coerção o já apontado caráter de rigor paternal (cf. *Cartas* 82.9, 185.2.7) ou maternal (cf. *Cartas* 93.2.6, 185.6.23), mas às vezes também o caráter de um ato terapêutico (cf. *Cartas* 89.6, 93.1.3)<sup>18</sup>. Segundo Agostinho, abdicar do uso da força significaria deixar os donatistas entregues à “liberdade do erro.” (cf. *Carta* 105.2.10)<sup>19</sup>. Ao invés de caracterizar-se como tolerância, essa liberdade seria uma “falsa indulgência” (cf. *Carta* 105.2.6), uma “mansidão falsa e cruel” (cf. *Carta* 185.2.7), um consentimento à vontade errante e uma permissão para que perecessem (cf. *Carta* 173.3).

Metaforicamente, o recurso à força é necessário por causa da “dureza” (*duritia*) dos donatistas, a qual “não pode ser emendada com palavras” (*verbis emendari non potest*), mas o pode “com um pouco de severidade da disciplina” (*aliquantula severitate disciplinae*) (cf. *Carta* 185.7.26). Em termos mais concretos, essa dureza equivale à “pertinácia” (cf. *Cartas* 43.1.1, 53.3.7, 89.1, 89.3, 139.1, 185.10.47), mas também à “perversidade” (cf. *Cartas* 43.1.1, 53.3.7, 56.2, 87.9, 89.2-3, 93.3.10, 97.4, 105.2.6, 139.1, 185.1.1) e à “animosidade” (cf. *Cartas* 33.5, 43.1.1, 82.2, 93.3.10, 93.5.17) com que amiúde Agostinho qualifica os donatistas. Seja como for, o essencial de sua explicação da necessidade do recurso à força parece residir na noção de “hábito” (*consuetudo*) (cf. *Cartas* 52.4, 56.2, 89.6, 89.7, 93.1.1-2, 141.13, 142.4), que esclareceria o motivo de eles nunca terem cogitado ou querido investigar e analisar a causa da heresia<sup>20</sup> (cf. *Carta* 185.7.29).

<sup>18</sup> Ao analisar a base bíblica da defesa agostiniana da coerção religiosa, Scalise (1996) realiza uma boa leitura das passagens relativas à legitimidade do uso da força pelo Estado (a serem tratadas adiante no presente artigo), mas, ao abordar a natureza da coerção, limita-se a indicar as analogias sem apresentar seu fundamento escritural em *Provérbios* 13: 24, 23: 14, *Eclesiástico* 30: 12, *João* 10: 16 e *Ezequiel* 34: 4.

<sup>19</sup> No epistolário relativo à controvérsia donatista, muito raramente Agostinho se refere à noção de livre arbítrio, que, aparentemente, é mencionada em apenas duas cartas (cf. *Cartas* 173.2, 204.4). De sua perspectiva, o livre arbítrio foi dado aos seres humanos, mas isso não impede que leis divinas e humanas possam punir pecados graves e que essa tarefa pertença “aos reis religiosos da terra.” (*ad religiosos reges terrae*) (cf. *Carta* 204.4). Como aponta Gaddis (2005), “para Agostinho, o livre arbítrio e a coerção não eram essencialmente incompatíveis.” (GADDIS, 2005, p. 132).

<sup>20</sup> Nas cartas de Agostinho, há certa flutuação terminológica no que se refere à qualificação dos donatistas como cismáticos e heréticos. A despeito da discordância relativa aos sacramentos, não há uma diferença doutrinal entre eles que permitiria defini-los como heréticos. No entanto, Agostinho alega que os donatistas se tornaram heréticos na medida em que perseveraram no mal do cisma (cf. *Carta* 87.4). A seus olhos, a pertinácia é um elemento constitutivo da heresia (cf. *Carta* 43.1.1), mas, em ao menos uma passagem de seu epistolário, baseando-se em *Gálatas* 5: 19-21, ele também associa a heresia às obras da carne (cf. *Carta* 93.11.48). Do ponto de vista histórico e legal, como já apontado, o enquadramento dos donatistas como heréticos se deu em 405 com o Editto de Unidade. Sobre a origem e a consolidação da distinção conceitual entre heresia e cisma, cf. Marone (2008).

Em decorrência de um hábito consolidado, afirma Agostinho, eles “de modo algum teriam pensado mudar para melhor, se não fossem tomados por esse medo” (*nullo modo mutari in melius cogitarent, nisi hoc terrore percussi*) (cf. *Carta* 93.1.1), isto é, se não fossem coagidos pelas leis promulgadas por imperadores católicos que, entre outras penas, prescreviam multas e exílio (cf. *Carta* 89.2, 93.3.10, 93.5.19, 185.7.26)<sup>21</sup>. Agostinho insiste que o intuito das leis – e, portanto, da coerção – é corrigir e não propriamente punir (cf. *Carta* 88.10), o que parece fazer do medo uma admoestação intermediária entre o ensino puramente discursivo e a execução das punições (cf. *Carta* 93.3.10). Em alguns casos, todavia, o medo parece ser insuficiente, sendo então preciso aplicar a punição. O exemplo maior de um caso como esse é a conversão de Paulo no caminho de Damasco, quando o próprio Cristo primeiro castigou e depois ensinou (cf. *Cartas* 93.2.5, 173.3, 185.6.22; *Atos* 9: 1-19).

Segundo Agostinho, a verdade do catolicismo é evidente (cf. *Cartas* 88.9, 185.10.47), “manifestíssima” (cf. *Cartas* 128.4, 141.2, 141.13, 144.1), mas, em geral, os donatistas a ela resistem “ou com fúria ou com indolência” (*aut saeviendo, aut pigrescendo*) (*Carta* 89.6). Por analogia, essas duas formas de resistência à verdade os tornam comparáveis aos loucos e aos letárgicos na medida em que precisam ser ou contidos ou despertados, mas também na medida em que, embora a princípio se queixem da coerção, acabam agradecendo por terem-na sofrido tão logo recobram a saúde (cf. *Cartas* 89.6, 93.2.4). É por destacar a resistência dos donatistas, aliás, que Agostinho afirma que a igreja, seja restando uns, seja incitando outros, “persevera na diligência caridosa” (*perseverat diligentia charitatis*). Como Paulo apontou na *Epístola aos Gálatas* 6: 9-10, enquanto tiverem tempo, compete aos católicos trabalhar “incansavelmente” para o bem de todos, o que deve ser feito, destaca Agostinho, seja por meio de sermões, seja por meio do recurso às leis imperiais (*Carta* 185.2.8). A igreja não desiste de ninguém, não obstante reconheça existir alguns indivíduos incuráveis, como atestado por *Jeremias* 2: 30: “em vão castiguei os vossos filhos, eles não aceitaram a instrução.” (cf. *Carta* 93.1.3).

<sup>21</sup> A necessidade da força para superar o hábito parece ser ratificada na controvérsia pelagiana, como observa Markus (2007), que se baseia em Brown (1968) para apontar que, ao contrário de Pelágio, para quem o “hábito permanecia essencialmente externo à personalidade”, Agostinho concebia-o como algo “cada vez mais interno e profundamente insidioso.” (MARKUS, 2007, p. 177).

De maneira mais específica, Agostinho apresenta na *Carta a Vicente* uma tipologia dos donatistas e das razões pelas quais eles resistem à verdade (cf. *Carta* 93.5.17-18). São cinco tipos no total. Em primeiro lugar, há os donatistas que, enxergando “a manifestíssima verdade”, queriam se tornar católicos, mas temiam a retaliação de seus correligionários. O segundo tipo, o mais comum, refere-se àqueles que estão “endurecidos pelo pesado vínculo do hábito.”. Em terceiro lugar, encontram-se os donatistas que, em razão de certa “segurança”, ficaram “paralisados, desdenhosos e indolentes” em conhecer a verdade. Em quarto lugar, estão os que deram ouvidos a rumores relativos a supostos sacrifícios que os católicos fariam no altar. Por fim, o quinto tipo diz respeito a quem julgava ser indiferente estar no partido de Donato, nele permanecendo simplesmente por nele ter nascido. Com esse detalhamento tipológico, Agostinho talvez pretenda esgotar as formas de resistência à verdade, mas o fundamental é perceber que, de sua perspectiva, todas elas são passíveis de ser superadas pelo uso da força. À exceção dos dois primeiros tipos, em que o indivíduo já reconheceu a verdade, mas não retornou à unidade, num caso, por medo da represália que poderia vir a sofrer e, no outro, por causa do vínculo do hábito, em todos os outros casos a força operaria a conversão ao fazer com que os donatistas “voltassem a mente agitada para a análise da verdade” (*sollicitam mentem ad considerationem veritatis intenderent*) (cf. *Carta* 93.1.1)<sup>22</sup>. Em última instância, portanto, esse é o sentido para o uso da força. Sendo a verdade evidente, o que mais seria necessário para os donatistas abraçarem-na senão fazê-los se voltar para ela? Não seria difícil que eles compreendessem o erro em que se encontram, “se ouvissem um pouco paciente e atentamente” (*si tantum patienter atque intente audierint*) (cf. *Carta* 56.2).

Em várias das cartas relativas à coerção, Agostinho dá a entender que as leis imperiais relativas à religião representam uma maneira de os católicos se defenderem da violência cometida pelos donatistas e pelos circunceliões, ao modo do que Paulo fizera recorrendo ao tribuno para resguardar a própria vida

---

<sup>22</sup> Como destaca Karfíková (2012), a coerção atua sobre a vontade, mas com o intuito de operar sobre a racionalidade, isto é, com o intuito de “fazer a pessoa analisar (*ut cogitet*) o motivo de seu sofrimento e induzi-la a reavaliar a situação de uma forma racional.” (KARFÍKOVÁ, 2012, p. 149). No que se refere às estratégias de conversão, conforme argumenta Ebbeler (2012) em seu estudo do epistolário agostiniano, o apelo à força implica que “a correção do erro dentro da comunidade cristã se deslocou da troca de cartas pessoais entre indivíduos cristãos. A responsabilidade da correção foi assumida pela igreja cristã agindo em parceria com a autoridade do Estado romano.” (EBBELER, 2012, p. 155).

(cf. *Cartas* 87.8, 88.6, 105.2.3, 185.4.15, 185.7.28; *Atos* 23: 12-24). Na descrição dos diferentes tipos de resistência à verdade, não é inadequado supor que o primeiro deles aluda a essa violência. Defender-se de agressões, no entanto, não é a única finalidade para a qual Agostinho advoga o uso da força, cujo objetivo maior é retirar os donatistas do hábito que os impede de aceitar a verdade por eles já conhecida ou de direcionar a mente para analisá-la. No que se refere ao poder temporal, isso significa que seu “fim” (*finis*) é a proteção contra injustiças, mas também o modo como as pessoas cultuam o verdadeiro Deus (cf. *Carta* 155.3.10)<sup>23</sup>. Agostinho sustenta abertamente que o “cuidado” (*cura*) com a verdadeira religião deve “pertencer” (*pertinere*) aos imperadores cristãos (cf. *Carta* 88.5, 204.4), motivo pelo qual ele pode dizer que a força a que os católicos apelam reside no poder temporal constituído, ao contrário da força empregada pelos donatistas e circunceliões, que é sempre privada (cf. *Carta* 87.9, 105.2.5)<sup>24</sup>. Dado que os donatistas foram quem primeiro apelaram ao poder temporal, Agostinho compreende que as leis agora feitas contra eles representam a reversão de uma injustiça: assim como Daniel saiu são e salvo da cova dos leões, na qual seus caluniadores foram então lançados, os donatistas do presente pagam pela acusação de *traditio* outrora feita contra inocentes (cf. *Cartas* 88.5, 93.5.19, 185.2.7; *Daniel* 6: 17-25).

Baseando-se em *Romanos* 13: 1-7, Agostinho prescreve a submissão ao poder secular, mesmo quando tal poder se volta contra a verdade, caso em que os cristãos são postos sob provação (cf. *Cartas* 87.7, 93.6.20, 100.1). A seus olhos, entretanto, a associação entre o poder secular e a igreja, como então ocorria no império romano, era algo fadado a acontecer, uma vez que o advento de reis cristãos havia sido profeticamente anunciado em dois salmos: o *Salmo* 2: 2, 10-11, no qual se fala em reis que, inicialmente opondo-se a Deus, mais tarde passam a servi-lo (cf. *Cartas* 88.11, 93.5.18, 204.4), e o *Salmo* 72: 11, que anunciava que os reis se prostrariam diante de Deus e todas as nações o serviriam (cf. *Cartas*

<sup>23</sup> Nos termos de Deane (1963), essa dupla finalidade do poder temporal revela que Agostinho acabou por “elaborar uma defesa geral do *princípio* de que os governantes cristãos têm o dever de usar seu poder e sua autoridade para punir as pessoas cujas visões sobre a doutrina ou a organização [eclesiástica] são declaradas heterodoxas pelos líderes da igreja.” (DEANE, 1963, p. 215). Nesse sentido, como argumenta Brown (1963), é preciso ressaltar que a implementação das leis contra os donatistas não se dava sem a participação direta dos bispos católicos, já que o império não tinha estrutura e oficiais suficientes para fazê-lo por si só.

<sup>24</sup> Note-se, a propósito, que algumas das cartas de Agostinho na controvérsia donatista dirigem-se diretamente a agentes imperiais e lhes solicita a execução das leis em prol da unidade da igreja (cf. *Cartas* 86, 97, 100). No que se refere à violência dos donatistas e dos circunceliões, Agostinho a considera pior do que a dos bárbaros (cf. *Carta* 111.1).

87.8, 105.2.5-6). Há assim um sentido na transição do poder temporal entre os momentos contrário e favorável à verdade, transição que é figurada pelo rei Nabucodonosor, que, tendo ordenado o culto da estátua de ouro, mudou de posição após deparar-se com um milagre (cf. *Cartas* 105.2.7, 185.2.8; *Daniel* 3: 24-30)<sup>25</sup>. É com base nessa concepção histórica, aliás, que se torna possível responder à objeção dos donatistas segundo a qual não há registro de que os apóstolos tenham recorrido ao poder secular contra os inimigos da igreja. Os apóstolos não recorreram ao poder secular com essa finalidade, alega Agostinho, porque “o tempo então era outro” (*aliud fuisse tunc tempus*) (cf. *Carta* 185.5.19), ou seja, porque a profecia ainda não havia se cumprido (cf. *Cartas* 93.3.9, 173.10).

É também com base nessa mesma concepção histórica que Agostinho interpreta a parábola do banquete tal como ela se encontra em *Lucas* 14: 16-24, versão que contém a expressão *compelle intrare*: “vai pelos caminhos e trilhas e obriga as pessoas a entrarem para que a minha casa fique repleta” (*Lucas* 14: 23), disse um senhor a seu servo quando ainda restavam lugares para o festim que ele havia preparado. Segundo a parábola, depois da desistência de seus convidados, o senhor a princípio solicitara ao servo que conduzisse<sup>26</sup> para o festim os pobres, os estropiados, os cegos e os coxos, mas, como continuavam sobrando lugares, ele em seguida lhe ordenou tomar os caminhos e trilhas – figurativamente, as heresias e os cismas – e compelir as pessoas a entrar, donde então Agostinho infere o contraste entre conduzir “gentilmente” (*leniter*) e coagir (cf. *Carta* 185.6.24). Enquadrada na concepção histórica agostiniana, a condução gentil corresponde aos “primórdios da igreja”, quando ela ainda não tinha vigor suficiente para coagir (cf. *Carta* 173.10). Em síntese, são dois os pontos fundamentais da parábola: por um lado, a menção explícita da coerção (à qual se opõe a condução gentil); por outro, a distensão temporal que abarca tanto o momento anterior quanto o posterior ao cumprimento da profecia relativa aos reis e à submissão a Deus (expondo-se assim a superação do tempo em que o poder temporal era contrário à verdade). No que se refere aos donatistas, isso

<sup>25</sup> Na *Carta a Bonifácio*, Agostinho claramente opera com a transição histórica em dois momentos antagônicos, ambos figurados por Nabucodonosor, mas parece concebê-la subdividindo o primeiro momento em duas etapas, o que resulta no seguinte quadro: o tempo dos judeus, que culminou com o assassinato de Cristo, um período de ódio gentio contra os cristãos e, enfim, a época do cumprimento da profecia (cf. *Carta* 185.5.20).

<sup>26</sup> Ao remeter a *Lucas* 14: 21, Agostinho emprega o verbo *adducere* (na mesma passagem da Vulgata, ocorre *introducere*). A julgar por um sermão dedicado à parábola do banquete, deve-se considerar que, para Agostinho, há três grupos de pessoas: as que foram convidadas (ou chamadas), conduzidas e coagidas a entrar (cf. *Sermão* 112.1).

significa que o empenho para instruí-los não precisa se dar apenas com palavras, mas pode e deve recorrer à força<sup>27</sup>.

Por conseguinte, considerando cumprida a profecia de que os reis se prostrariam diante de Deus e as nações o serviriam, Agostinho não hesita em afirmar que, “quando os imperadores ordenam algo bom, ninguém senão Cristo ordena por meio deles” (*cum bonum iubent [imperatores], per illos non iubet nisi Christus*) (cf. *Carta* 105.3.11). Compreendendo o poder temporal como um aliado dos desígnios divinos, Agostinho então rejeita expressamente a pretensão ao martírio dos donatistas com o argumento de que não é o sofrimento, mas a causa que faz o mártir (cf. *Cartas* 89.2, 93.2.6-7, 105.2.5, 185.2.8-10, 204.4). Conforme se lê em *Mateus* 5: 10, felizes não são todos os perseguidos, mas os perseguidos por causa da justiça (cf. *Cartas* 44.2.4, 87.7, 93.2.8, 185.2.9-11). Para Agostinho, há uma “perseguição injusta”, que os ímpios fazem contra a igreja de Cristo, e uma “perseguição justa”, que a igreja de Cristo faz contra os ímpios (cf. *Carta* 185.2.9). Noutras palavras, há uma dicotomia entre duas espécies de perseguição que, em termos alegóricos, remonta aos maltratos de Sara para com Agar (cf. *Gênesis* 16: 6) e à leitura que Paulo fez desse episódio (cf. *Gálatas* 4: 21-31). Aos olhos de Agostinho, a relação entre Sara e Agar (e entre seus filhos Isaac e Ismael) prefigura a perseguição justa e injusta e demonstra que a força ganha conotação boa ou ruim a depender do propósito com que é utilizada: corrigir ou destruir, retirar do erro ou lançar no erro, amar ou odiar (cf. *Cartas* 93.2.6, 185.2.11). Não basta, portanto, que os donatistas se queixem do fato *de que* são coagidos, é preciso que se perguntem *a que* são coagidos (cf. *Cartas* 93.5.16, 185.6.24)<sup>28</sup>.

Embora defenda o uso da força em prol da unidade da igreja, Agostinho ressalta que a coerção deve ter limites e, por isso, critica os católicos que agem sem a “moderação cristã” (cf. *Carta* 87.8). Quando a pura “mansidão” não é suficiente para instruir os donatistas, sua posição é que seja empregada uma

<sup>27</sup> Markus (2007) sustenta que a concepção agostiniana do poder temporal baseada na profecia anunciada nos *Salmos* foi “decisivamente repudiada pouco depois de 410” (MARKUS, 2007, p. 145), de modo que, daí em diante, a defesa do uso da força se sustentaria apenas na concepção de coerção como uma forma de superar a influência do hábito. Acontece, contudo, que a interpretação que Agostinho faz de *Lucas* 14: 23 na *Carta a Bonifácio*, datada de c. 417, menciona expressamente o *Salmo* 2: 2, 10-11 e o *Salmo* 72: 11 (cf. *Carta* 185.5.19-20), como o próprio pesquisador reconhece (MARKUS, 2007). O desafio teórico aqui, o qual foi enfrentado por Markus (2007), consiste em avaliar em que medida a defesa agostiniana da coerção é coerente com seu pensamento na *Cidade de Deus*, obra cuja composição se estendeu de 413 a 427. Para uma exposição sintética desse problema, cf. Bowlin (1997).

<sup>28</sup> Para um aprofundamento dessa questão, cf. Dunn (2017) e Ployd (2018).

“severidade moderada” (*temperata severitas*), da qual lhe parecem ser exemplos a aplicação de multas e o exílio (cf. *Carta* 93.3.10). De sua perspectiva, a pena capital jamais deve ser implementada contra os donatistas (cf. *Carta* 100.2, 133.1, 139.2, 173.4) por uma razão bastante simples: estando viva, uma pessoa pode ser corrigida (cf. *Cartas* 87.9, 93.10.42, 100.1, 134.4, 185.10.45)<sup>29</sup>. Contudo, quando se trata de utilizá-la contra os pagãos, Agostinho não se opõe (cf. *Carta* 93.3.10), o que parece indicar que a adesão ao Cristianismo delimita a fronteira a partir da qual a pena de morte se torna aceitável.

Por fim, convém ressaltar que toda essa reflexão agostiniana trata da força concebendo-a como um meio para a instrução dos donatistas e, assim, para a unidade eclesiástica. Como se viu, busca-se vencer pela força a resistência que impede os donatistas de abraçar a verdade, de modo que, quando eles se convertem, deixa de fazer sentido continuar a coagi-los: convertidos, eles agora se encontram na igreja de Cristo, como diz Agostinho. Dentro da igreja, há ainda um impulso da parte de seus membros para a correção mútua (a igreja, afinal, é uma sociedade mista em que convivem bons e maus), mas Agostinho em momento algum propõe o uso da força intramuros, por assim dizer. Ao tratar do convívio interno entre bons e maus, sua ênfase recai notoriamente sobre a tolerância, que ele busca fundamentar alegando que, desde que não consintam com o mal, os bons não são maculados pelo pecado alheio (cf. *Cartas* 43.8.21, 87.2, 105.5.16, 141.5). A divisão entre uns e outros, afirma Agostinho, haverá de ser feita pelo próprio Deus no momento em que ele separar o joio do trigo, em que ele selecionar os peixes trazidos à praia pela rede (cf. *Cartas* 43.8.21-23, 53.3.6, 93.9.31-34, 105.5.16, 185.4.16; *Mateus* 13: 24-30, 36-43, 47-50). Até que isso ocorra, há que se “conservar a unidade do espírito pelo vínculo da paz.” (cf. *Cartas* 43.8.23, 44.5.11, 61.2; *Efésios* 4: 2-3)<sup>30</sup>.

Como não é difícil perceber, portanto, a reflexão agostiniana sobre o uso da força se desenvolve de maneira muito diferente quando os cristãos a serem corrigidos encontram-se fora ou dentro da igreja. Ao que parece, essa diferença

<sup>29</sup> Segundo Gaddis (2005), há ainda uma razão contextual para a moderação no uso da força: evitar que os donatistas tenham um pretexto para se conceber como mártires e, assim, alegar constituírem a verdadeira igreja.

<sup>30</sup> Deve-se notar, contudo, que Agostinho parece admitir outra leitura da parábola do joio e do trigo em duas passagens da *Réplica à carta de Parmeniano* (II, 11, 25; III, 2, 13), quando observa que, havendo certeza na determinação do joio, pode-se aplicar a “severidade da disciplina”, desde que isso não gere um cisma.

se explica pela magnitude do erro a ser corrigido. Para Agostinho, há que se usar a força para vencer o único pecado que não será perdoado na consumação dos tempos: “a dureza de coração” (*duritia cordis*) que se recusa a aceitar a remissão dos pecados na unidade do corpo de Cristo (cf. *Carta* 185.11.49).

### Considerações finais

A justificativa agostiniana do uso da força pelo poder temporal para promover a unidade da igreja se fundamenta num conjunto de passagens neo e veterotestamentárias que conferem à coerção um sentido caridoso e corretivo (e não meramente punitivo) e ao poder temporal a legitimidade para promulgar leis visando à unidade da igreja (e não apenas à proteção dos súditos contra injustiças). Nesse conjunto de passagens, como se buscou mostrar no presente artigo, destacam-se: (α) *Números* 16: 31-35, *Jeremias* 36: 23, *Êxodo* 32: 1-6, que mostram que o cisma é um pecado maior do que a *tradio*; (β) *João* 10: 16 e *Ezequiel* 34: 4, que explicitam o dever de reconduzir os heréticos e cismáticos à unidade; (γ) *Provérbios* 13: 24, 23: 14, e *Atos* 9: 1-19, que caracterizam a coerção religiosa como um ato de amor cujo objetivo é corrigir; e (δ) *Salmo* 2: 2, 10-11, *Salmo* 72: 11 e *Daniel* 3: 24-30, que anunciam e ilustram a profecia segundo a qual os reis haveriam de se prostrar diante de Deus e todas as nações haveriam de servi-lo. Além dessas passagens, que constituem o núcleo da justificativa agostiniana da coerção religiosa, há algumas outras que também são relevantes. *Lucas* 14: 23 é sem dúvida emblemática pela ocorrência da expressão *compelle intrare*, mas ainda pelo fato de a parábola do banquete tratar tanto da necessidade da coerção quanto da transição do poder temporal entre os momentos contrário e favorável à verdade. Ressalte-se igualmente *Gênesis* 16: 6, *Gálatas* 4: 21-31 e *Mateus* 5: 10, passagens das quais Agostinho se vale para sustentar que há uma perseguição justa e uma perseguição injusta. Por fim, agora no que se refere à convivência dos cristãos no interior da igreja e não mais ao dever de restabelecer a unidade eclesiástica, as parábolas do joio e do trigo e também da rede, ambas presentes em *Mateus* 13: 24-30, 36-43, 47-50, embasam a um só tempo a concepção de igreja como sociedade mista e a tolerância entre bons e maus.

Notadamente a partir de 405, quando passou a considerar que a força era

útil e necessária para a conversão dos donatistas, Agostinho mobilizou passagens tanto do Antigo quanto do Novo Testamento que lhe permitiram sustentar, em suma, que o uso da força com o objetivo de corrigir é um ato de amor e que a relação entre a igreja e o poder temporal, uma vez cumprida a profecia relativa à submissão dos reis a Deus, autoriza as leis imperiais promulgadas em prol da unidade eclesiástica. Nas cartas que então escreveu, passagens bíblicas que poderiam se contrapor a essas concepções da coerção e da relação entre igreja e poder temporal jamais são mencionadas. A ênfase de Agostinho recai exclusivamente sobre aquelas que endossam o uso da força, como mais tarde haveria de ocorrer nas *Retratações*, quando ele explica sua mudança de posição citando um episódio da vida do próprio Cristo: a expulsão dos vendilhões do templo (cf. *Retratações*, I, 13, 16; *João* 2: 13-25). Não explorada nas cartas relativas aos donatistas, essa é mais uma passagem que, a seus olhos, corrobora a coerção religiosa<sup>31</sup>.

## REFERÊNCIAS

ADAMIAK, Stanislaw. When did Donatist Christianity end? *In*: Dupont, A., Gaumer, M. A., Lamberigts, M. (Ed.) **The Uniquely African Controversy: Studies on Donatist Christianity**. Leuven: Peeters, 2015. p. 211-236.

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

AGOSTINHO. **Political Writings**. Ed. E. M. Atkins, R. J. Dodaro. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

AGOSTINHO. **Réplica à carta de Parmeniano**. Tr. A Belmonte. São Paulo: Paulus, 2019a. (Coleção Patrística).

AGOSTINHO. **Retratações**. Tr. A Belmonte. São Paulo: Paulus, 2019b. (Coleção Patrística)

AGOSTINHO. **Toute le opere**. Disponível em: <https://www.augustinus.it/> Acesso: de 11 de janeiro a 30 de agosto de 2021.

BONNER, Gerald. **Saint Augustine of Hippo: Life and Controversies**. Reissued & Revised. London: The Canterbury Press Norwich, 1986. [1ª ed. 1963].

<sup>31</sup> Agradeço ao José Mário Gonçalves o pronto e generoso compartilhamento de material bibliográfico relativo à controvérsia donatista. Agradeço ainda ao Bernardo Lins Brandão e ao Andrei Venturini Martins a oportunidade de discutir esse artigo em reuniões do Núcleo de Estudos Antigos e Medievais da UFMG e do Núcleo de Estudos Agostinianos do Laboratório de Política, Comportamento e Mídia da PUC-SP.

- BOWLIN, John. Augustine on justifying coercion. **The Annual of the Society of Christian Ethics**. n. 17, p. 49-70, 1997.
- BROWN, Peter. Religious dissent in the later Roman Empire: the case of North Africa. **History**, v. 46, n. 157, p. 83-101, 1961.
- BROWN, Peter. Religious coercion in the later Roman Empire: the case of North Africa. **History**, v. 48, n. 164, p. 283-305, 1963.
- BROWN, Peter. St Augustine's attitude to religious coercion. **The Journal of Roman Studies**, n. 54, p. 107-116, 1964.
- BROWN, Peter. **Santo Agostinho**. Tr. V. Ribeiro. 5ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2008. [1ª ed. 1967].
- BROWN, Peter. Pelagius and his supporters: aims and environment. **Journal of Theological Studies**, v. 19, n. 1, p. 93-114, 1968.
- CALVINO, João. **Déclaration pour maintenir la vraie foy**. Genève: chez Jean Crespin, 1554.
- COFFEY, John. **Persecution and Toleration in Protestant England 1558-1689**. Edinburgh: Longman, 2000.
- CONANT, Jonathan. Donatism in the fifth and sixth centuries. In: Miles, R. (Ed.) **The Donatist Schism: controversy and contexts**. Liverpool: Liverpool University Press, 2016. p. 345-361.
- CYPRIAN. **Letters 1-81 - The Fathers of the Church**. Tr. R. S. Donna. Washington: The Catholic University of America Press, 1964.
- DEANE, Herbert. **The Political and Social Ideas of Augustine**. New York: Columbia University Press, 1963.
- DUNN, Geoffrey. Discipline, Coercion, and Correction: Augustine against the violence of the Donatists in Epistula 185. **Scrinium**, v. 13, n. 1, p. 114-130, 2017.
- EBBELER, Jennifer. **Disciplining Christians: Correction and Community in Augustine's Letters**. Oxford: New York, 2012.
- EVERS, Alexander. Augustine on Church (Against the Donatists). In: Vessey, M. (Ed.) **A Companion to Augustine** Malden: Blackwell, 2002. p. 375-385.
- FREND, W. H. C. **The Donatist Church: a movement of protest in Roman North Africa**. Oxford: Clarendon Press, 2003. [1ª ed. 1952].
- FÜSTI-MOLNÁR, Arzén. **Ecclesia sine macula et ruga**. Donatist Factors among the Ecclesiological Challenges for the Reformed Church of Hungary especially after 1989/90 (Academic Thesis for obtaining the degree of Doctor at the Vrije Universiteit Amsterdam, 2008).
- GADDIS, Michael. **There is no crime for those who have Christ: religious violence in the Christian Roman Empire**. Berkeley: University of California Press, 2005.

- GEEST, Paul Van. *Quid dicam de vindicando vel non vindicando?* (Ep. 95, 3). Augustine's Legitimation of Coercion in the Light of His Roles of Mediator, Judge, Teacher and Mystagogue. In: Geljon, A. C., Roukema, R. (Ed.) **Violence in Ancient Christianity: Victims and Perpetrators**. Leiden: Brill, 2014. p. 151-184.
- GOLDIE, Mark. The theory of Religious Intolerance in Restoration England. In: Grell, O. P., Israel, J. I., Tyache, N. (Ed.) **From Persecution to Toleration: The Glorious Revolution and Religion in England**. Oxford: Clarendon University Press, 1991. p. 331-368.
- GONÇALVES, José Mário. A justificação da violência no discurso antidonatista de Agostinho de Hipona. In: Feldman, S. A. (Org.) **Marginalizados e excluídos do mundo tardo antigo e medieval**. Vitória: GM Editora, 2011. p. 13-24
- GONÇALVES, José Mário. **Entre táticas e estratégias: tolerância e intolerância religiosa no epistolário de Agostinho de Hipona (390-430)** (Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em História do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, 2016).
- JOLY, Robert. Saint Augustin et l'intolérance religieuse. **Revue belge de philologie et d'histoire**, v. 33, n. 2, p. 263-294, 1955.
- KARFÍKOVÁ, Lenka. **Grace and the Will according to Augustine**. Tr. M. Janebová. Leiden: Brill, 2012.
- LABROUSSE, Elizabeth. Histoire des idées au XVII<sup>e</sup> siècle. **Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études**, IV<sup>e</sup> section, 1969-1970, p. 552-553, 1970.
- LECLER, Joseph. **Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme**. Paris: Albin Michel, 1994. [1<sup>a</sup> ed. 1955].
- LENSKI, Noel. Imperial Legislation and the Donatist Controversy: from Constantine to Honorius. In: Miles, R. (Ed.) **The Donatist Schism: controversy and context**. Liverpool: Liverpool University Press, 2016.
- LEWIS, Gordon. Violence in the name of Christ: the significance of Augustine's Donatist controversy for today. **Journal of the Evangelical Theological Society**, v. 14, n. 2, p. 103-110, 1971.
- LONG, Thomas. **The Letter for Toleration decipher'd and the Absurdity and Impiety of an Absolute Toleration demonstrated**. London: printed by Freeman Collins and are to be sold by R. Baldwin in the Old-Bay, 1689.
- LOQUE, F. F. (Org.) **Quatro textos sobre a intolerância: a perseguição religiosa no início da Modernidade**. Introdução, tradução e notas: F. F. Loque. São Paulo: Scientiae Studia, 2022.
- MARKUS, R. A. **Saeculum: History and Society in the Theology of Saint Augustine**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. [1<sup>a</sup> ed. 1970].
- MARONE, Paola. The use of the term "Catholic" in the Donatist controversy. **Pomoerium**, n. 6, p. 81-91, 2007-8.

MARONE, Paola. La distinzione tra lo scisma e l'eresia maturata durante la polemica donatista. **Annales Theologici**, n. 22, p. 105-114, 2008.

MARONE, Paola. Some observations on the anti-Donatist legislation. *In*: Dupont, A., Gaumer, M. A., Lamberigts, M. (Ed.) **The Uniquely African Controversy: Studies on Donatist Christianity**. Leuven: Peeters, 2015. p. 71-84

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

MONCEAUX, Paul. **Histoire Littéraire de l'Afrique Chrétienne depuis les origines à jusqu'à l'invasion arabe**. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1912. Tome IV: Le Donatisme.

MONCEAUX, Paul. **Histoire Littéraire de l'Afrique Chrétienne depuis les origines à jusqu'à l'invasion arabe**. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1923. Tome VII: Saint Augustin et le Donatisme.

NEGRONI, Barbara de. **Intolérances: catholiques et protestants en France, 1560-1787**. Paris: Arthème Fayard, 2014.

O'DONNELL, James. **Augustine: a new biography**. New York: Ecco, 2005.

PLOYD, Adam. *Non poena sed causa: Augustine's Anti-Donatist Rhetoric of Martyrdom*. **Augustinian Studies**, v. 49, n. 1, p. 25-44, 2018.

RIST, John. **Augustine: Ancient thought baptized**. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. [1ª ed. 1994].

SCALISE, Charles. Exegetical Warrants for Religious Persecution: Augustine *vs* the Donatists. **Review & Expositor**, v. 93, n. 4, p. 497-506, 1996.

TILLEY, Maureen. Introduction. *In*: Tilley, M. (Ed.) **Donatist Martyr Stories: the church in conflict in Roman North Africa**. Liverpool: Liverpool University Press, 1996.

TILLEY, Maureen. General Introduction. *In*: Ramsey, B., Hunter, D. G. (Ed.) **The Donatist Controversy – I**. Translation and notes M. Tilley, B. Ramsey. New York: New York City Press, 2019.

WILLIS, Geoffrey. **Saint Augustine and the Donatist Controversy**. Eugene: Wipf & Stock Publishers, 2005. [1ª ed. 1950].

ZAGORIN, Perez. **How the idea of toleration came to the West**. Princeton: Princeton University Press, 2003.

## APÊNDICE I: ESCRITOS DE AGOSTINHO NA CONTROVÉRSIA DONATISTA

O presente apêndice expõe de maneira sinóptica os escritos de Agostinho na controvérsia donatista. Subdivididos em tratados, cartas e sermões, esses escritos foram listados e periodizados nas três tabelas a seguir tomando-se como referência Monceaux (1923), mas consultou-se ainda o excelente catálogo *Donatism. Online Dynamic Bibliography (Update 2021)* elaborado por Paola Marone<sup>32</sup>. A compilação dos tratados, cartas e sermões feita por Monceaux é mais abrangente. A título de completude, porém, quando nela não consta algum escrito indicado no catálogo de Marone, a diferença foi assinalada em nota de rodapé.

**Tabela 1: Os tratados de Agostinho na controvérsia donatista**

TRATADOS	
PERÍODO	TÍTULOS
392-395	<i>Psalmus contra partem Donati; Contra epistulam Donati haeretici liber unus</i> (perdido)
396-400	<i>Contra partem Donati libri II</i> (perdido); <i>Contra epistulam Parmeniani libri III</i> ; <i>De baptismo contra Donatistas libri VII</i> ; <i>Contra quod attulit Centurius a Donatistis liber unus</i> (perdido); <i>Contra Litteras Petiliani liber I</i> <sup>33</sup>
401-405	<i>Contra Litteras Petiliani liber II</i> ; <i>Epistula ad Catholicos epistula contra Donatistas (= De unitate ecclesiae liber unus)</i> ; <i>Contra Litteras Petiliani liber III</i> ; <i>Contra Cresconium grammaticum Donatistam libri IV</i>
406-410	<i>Probationum et testimoniorum contra Donatistas liber unus</i> (perdido); <i>Contra Donatistam nescio quem liber unus</i> (perdido); <i>Admonitio Donatistarum de Maximianistis liber unus</i> (perdido); <i>De unico baptismo contra Petilianum</i> ; <i>De Maximianistis contra Donatistas liber unus</i> (perdido)
411-430	<i>Breviculus Collationis cum Donatistis libri III</i> ; <i>Ad Donatistas post Collationem liber unus</i> ; <i>Ad Emeritum episcopum Donatistarum post collationem</i> (perdido); <i>De Correctione Donatistarum</i> ; <sup>34</sup> <i>Sermo ad Caesarensis ecclesiae plebem Emerito praesente dictus</i> ; <i>Gesta cum Emerito liber unus</i> ; <i>Contra Gaudentium libri II</i> <sup>35</sup>

<sup>32</sup> O catálogo encontra-se no site [www.zotero.org/groups/301130/donatism](http://www.zotero.org/groups/301130/donatism) [acesso: 30 de março de 2021], mas há uma versão sistematizada do *update 2021* na página de Marone no site [www.academia.edu](http://www.academia.edu) [acesso: 30 de março de 2021].

<sup>33</sup> Ao fazer a lista dos tratados, Monceaux (1923) inclui ainda obras que tocam incidentalmente em questões relativas à controvérsia donatista. No período 396-400, esse é o caso da obra *De agone cristiano liber unus* 29, 31. Esse também é o caso de *De Doctrina Christiana* III 30.42-37.55, como se infere do catálogo *Donatism. Online Dynamic Bibliography (Update 2021)*.

<sup>34</sup> *De correctione Donatistarum* é, a rigor, a *Carta a Bonifácio* (n. 185). O título e a caracterização como “livro” (*liber*) são, no entanto, do próprio Agostinho (cf. *Retratações* II, 48).

<sup>35</sup> Quanto ao período 411-430, algumas obras tocam incidentalmente em questões relativas à controvérsia donatista: *De fide et operibus liber unus* 4, 6; *De patientia liber unus* 13, 10; *De anima et ejus origine libri IV* III, 2; *Contra Iulianum haeresis pelagianae defensorem libri VI* I, 3, 7, III, 1, 5, 17, 31; *Enchiridion liber unus* 5, 17; *Retractationes libri II* I 20-

Todos esses tratados foram abordados nas *Retratações*, exceto o *De unitate ecclesiae* e *Sermo ad Caesarensis ecclesiae plebem*, isto é, o *Da Unidade da Igreja* e o *Sermão ao povo da Igreja de Cesareia*. Conforme a ordem de apresentação na Tabela 1 e a tradução de A. Belmonte (AGOSTINHO, 2019a), seus títulos em português são os seguintes: *Salmo contra a seita de Donato*; *Réplica à carta do herege Donato, livro único*; *Réplica à seita de Donato, dois livros*; *Réplica à Carta de Parmeniano, três livros*; *O Batismo, sete livros*; *Contra o que Centúrio trouxe dos donatistas, livro único*; *Réplica às cartas de Petiliano, três livros*; *Ao gramático Crescônio da seita de Donato, quatro livros*; *Provas e testemunhos contra os donatistas, livro único*; *Resposta a um donatista desconhecido, livro único*; *Advertência aos donatistas contra os maximinianos, livro único*; *O único batismo, réplica a Petiliano, a Constantino, livro único*; *Os maximinianos contra os donatistas, livro único*; *Resumo do debate com os donatistas, três livros*; *Depois do debate contra os donatistas, livro único*; *A Emérito, bispo dos donatistas depois do debate, livro único*; *A correção dos donatistas, livro único*; *Atas do debate com o donatista Emérito, livro único*; *Réplica a Gaudêncio, bispo donatista, dois livros*<sup>36</sup>. De maneira geral, os tratados que compõem esse amplo conjunto apresentam três finalidades: instruir os leigos, como o *Salmo contra a seita de Donato*, intervir na controvérsia, como a *Réplica à Carta de Parmeniano*, e desenvolver uma questão teológica, caso de *O Batismo*.

**Tabela 2: As cartas de Agostinho na controvérsia donatista**

CARTAS	
PERÍODO	NUMERAÇÃO
392-395	23, 29
396-400	33, 34-35, 41, 43-44, 49, 51, 52, 53, 55, 56-57, 66

21, II, 5, 17-19, 25-29, 34-35, 39-40, 46, 48, 51, 59 (a remissão às *Retratações* foi convertida aqui para a numeração livro-capítulo); *De Haeresibus liber unus* 69; *Opus imperfectum contra Iulianum libri VI I*, 10.

<sup>36</sup> Duas pequenas alterações foram feitas na tradução de A. Belmonte: *O Batismo, em sete* (e não seis) livros e *Advertência aos donatistas contra os maximinianos* (e não maximinianos, para manter a uniformidade com o título de *Os maximinianos contra os donatistas, livro único*).

401-405	58, 61, 245, 69, 70, 76, 78, 83, 85
406-410	87, 88, 89, 97, 100, 93, 105, 111, 112, 106, 108
411-430	128-129, 133, 134, 139, 141, 144, 142, 173, 86 <sup>37</sup> , 151, 155, 185, 204, 209, 208 <sup>38</sup>

As cartas relativas à controvérsia donatista têm natureza muito variada e refletem a diversidade de seus destinatários: católicos, donatistas e recém convertidos; bispos, padres e leigos; civis e funcionários imperiais. As cartas mais importantes relativas à coerção dos donatistas encontram-se identificadas e apresentadas no Apêndice II.

**Tabela 3: Os sermões de Agostinho na controvérsia donatista**

SERMÕES	
PERÍODO	NUMERAÇÃO
392-395	<i>Enarrationes in Psalmos</i> 35, 54, <i>Sermones</i> 252
396-400	<i>Enarrationes in Psalmos</i> 10, 57, 124, 21-II, <i>Sermones</i> 62, 88
401-405	<i>Enarrationes in Psalmos</i> 32-III, 36-II, 36-III, <i>Sermones</i> 129, 238, 249, 265, 266, 268, 269, 271, 292, 295, <i>Enarrationes in Psalmos</i> 95, 132, 139
406-410	<i>Sermones</i> 285, 325, <i>Enarrationes in Psalmos</i> 145, 149, 101-II, <i>Sermones</i> 46, 47, 296, 202
411-430	<i>Sermones</i> 357, 358, 164, 359, 10, 99, 138, 112, <i>Enarrationes in Psalmos</i> 147, 67, <i>In Evangelium Ioannis tractatus centum viginti quatuor</i> IV-XII, <i>In Epistolam Ioannis ad Parthos tractatus decem</i> I, III, VI, X, <i>In Evangelium Ioannis tractatus centum viginti quatuor</i> XIII, XLVII, <i>Sermones</i> 182, 183, 197, <i>Enarrationes in Psalmos</i> 30, 33, 69, 75, 85, 88, 119, 138 <sup>39</sup>

### A abordagem da controvérsia donatista na pregação de Agostinho

<sup>37</sup> Monceaux (1923, t. VII, p. 285) data a carta 86 de 413, mas segue-se no Apêndice II a datação presente em Agostinho (2001).

<sup>38</sup> No período 411-430, conforme o catálogo *Donatism. Online Dynamic Bibliography (Update 2021)*, deve-se incluir ainda as cartas 211, 290 (= 20\*), 294 (= 23/A\*) e 299 (= 28\*).

<sup>39</sup> Assim como no caso dos tratados, questões da controvérsia donatista também foram abordadas incidentalmente em alguns sermões. Sem distribuí-los em períodos, mas indicando que são anteriores a 420, Monceaux (1923, t. VII, p. 151, n. 1) apresenta a seguinte lista: *Sermones* 3; 4, 30, 33 e seguintes; 5, 3; 37, 2-3; 45, 7; 71, 19, 32 e seguintes; 90, 2 e seguintes; 107, 2-3; 129, 3-4 e seguintes; 137, 10, 12; 183, 6, 10 e seguintes; 238, 3; 249, 2; 265, 5-6; 266, 1-7; 268, 2-4; 269, 1; 271; 285, 6; 295, 5; *Enarrationes in Psalmos* 18-II, 5-6; 25-II, 5-6; 39.1; 49, 3; 67, 39-40. No catálogo *Donatism. Online Dynamic Bibliography (Update 2021)*, figuram ainda os seguintes sermões: *Sermones* 147/A, 162/A, 198 augm., 283, 313/E, 340/A, 359/B, 360, 360/A, 360/C; *Enarrationes in Psalmos* 101-II.

encontra-se nos sermões da obra *Sermões* e em alguns sermões coligidos no *Comentário aos Salmos*, mas ainda nas homilias do *Comentário ao Evangelho de João em cento e vinte e quatro tratados* e do *Comentário à Epístola de São João em dez tratados*.

## **APÊNDICE II: PRINCIPAIS CARTAS DE AGOSTINHO RELATIVAS À COERÇÃO DOS DONATISTAS**

A listagem a seguir identifica e apresenta as informações básicas acerca das principais cartas de Agostinho relativas à coerção dos donatistas. Todas são posteriores a 405. A lista reproduz a seleção de Monceaux (1923), mas lhe acrescenta a carta 87. Os dados históricos e biográficos foram extraídos das notas de Atkins e Dodaro em Agostinho (2001), à exceção daqueles referentes às cartas 89 e 97, cuja fonte são as notas dos editores de Agostinho (1870, 1873).

*Carta 86 (c. 406-409)* a Ceciliano. No momento em que a carta foi composta, Ceciliano possivelmente era procônsul da África.

*Carta 87 (c. 405-411)* a Emérito, bispo donatista de Cesareia, na Maurítânia. Emérito participou do concílio de Bagai, que condenou Maximiano, e da conferência de Cartago em 411.

*Carta 88 (c. 406-408)*. Do clero de Hipona a Januário, bispo donatista de Casa Nigra e primaz dos donatistas na conferência de Cartago em 411.

*Carta 89 (c. 405-411)* a Festo, oficial do império, grande proprietário de terras na Numídia.

*Carta 93 (c. 408)* a Vicente, isto é, a Vicente de Cartena, líder dos rogatistas, com quem Agostinho (ainda maniqueu) estudara em Cartago.

*Carta 97 (c. 408)* a Olímpio, alto funcionário do império, mestre de ofício em 408, sucessor de Estílico, comandante-em-chefe de Honório.

*Carta 100 (408)* a Donato, procônsul da África em 408 e católico, responsável pela imposição do Edito de Unidade (405) e das legislações subsequentes.

*Carta 105* (c. 409-410) aos donatistas.

*Carta 155* (c. 413-414) a Macedônio, vicário da África e encarregado da administração civil da diocese da África<sup>40</sup>.

*Carta 173* (c. 411-414) a Donato, padre donatista de Mutugena.

*Carta 185* (417) a Bonifácio, tribuno militar na África por volta de 417, cuja principal função era se opor à invasão dos Vândalos.

*Carta 204* (419) a Dulcício, tribuno e notário da África Proconsular, agente imperial atuante no episódio em que o bispo donatista Gaudêncio de Timgad e sua congregação ameaçaram se matar ateando fogo a si mesmos.

---

<sup>40</sup> Essa carta faz parte de um conjunto mais amplo que envolve a carta 152, de Macedônio para Agostinho, e as cartas 153 e 154, de Agostinho para Macedônio. Todas datam de c. 413-414.