

Introdução.

Do século XXI ao século XVI: Da tolerância civil e de outras tolerâncias

Esta tese de doutoramento foi elaborada, a partir de ampla pesquisa nos fundos da Biblioteca Nacional francesa, para servir como uma reflexão sobre a relação entre política e tolerância. A sua hipótese é a de que esta última, a tolerância, foi, na França do século XVI, desenvolvida e aplicada por aquela primeira, a política, como um instrumento. Os seus elementos básicos, vale dizer, as ferramentas para a verificação e a sustentação dessa sua hipótese, são – como contexto fundamental – as guerras de religião na França da segunda metade do século XVI, e, dentro delas, a ação da Coroa, dos grupos opostos de católicos e protestantes e daqueles que reuniam católicos e protestantes – que, quase todos, organizaram-se em partidos, não na forma dos partidos políticos atuais, mas como divisões, partes de um todo anteriormente unido¹, e entre esses partidos, sobretudo o dos *politiques* –, suas publicações – dos tratados de filosofia política aos panfletos e libelos difamatórios anônimos – e os éditos de pacificação decretados pela Coroa.

Essa não é a única relação possível de ser construída, nem gera a si mesma e em si mesma se encerra. Ela se constitui apenas como uma das vias pelas quais se pode pensar o problema do Estado moderno e da política no século XVI em geral, e da elaboração do conceito de tolerância em particular. A escolha desse caminho deve-se a uma singularidade do caso francês: como também na Alemanha, nos Países Baixos e na Inglaterra, por exemplo, na França as guerras de religião provocaram, junto com os conflitos armados, debates de idéias (raramente disciplinados, é verdade, mas a política não era então uma disciplina) e propostas de solução para a crise em que o reino estava mergulhado. Mas na França, a combinação das guerras civis com a percepção ao mesmo tempo teórica e pragmática do que seria necessário para fazê-las cessarem resultou no

¹ Segundo Arlette Jouanna, a idéia de *partido*, na França do século XVI, vinha da divisão, resultante de uma escolha religiosa ou política, imposta no que antes era uma unidade, um consenso. A formação de partidos na época das guerras de religião costumava resultar da apropriação das opiniões de um grupo por um chefe capaz de, no entendimento dos membros desse grupo, viabilizar a vitória das suas idéias e posições nas instâncias de poder (cf. Jouanna et al., 1998, p.1185).

desenvolvimento e na aplicação de um princípio que rompia com a tradição monárquico-religiosa medieval ao definir como seu objetivo o mesmo da política: a preservação da paz e do bem comum. Esse princípio foi a tolerância civil. Por meio dele, o governo francês pretendia eliminar o caos gerado pelas guerras continuadas.

A análise dos elementos pesquisados na tese nos mostra como, ao final das guerras de religião, em torno de 1598, estava em ação uma nova forma de relação entre o rei, a Igreja e o reino. Uma em que a autoridade secular não emanava da Igreja, mas sim da soberania, marca diferenciadora do rei; em que o objetivo do governo não era a defesa da religião, mas sim a manutenção do bem comum; uma, enfim – e esta é resultado das outras duas –, em que a unidade religiosa é abolida (provisoriamente) em nome da paz civil. Somadas, essas três condições integravam uma nova dinâmica do poder secular, que não estava em prática cem anos antes: o Estado moderno.

Para Reinhart Koselleck, a turbulência das guerras de religião esteve no cerne do seu desenvolvimento. Segundo o historiador alemão,

Sa situation de départ était la guerre civile de religion. L'Etat moderne était sorti de ces conflits au prix de lutttes épuisantes. C'est en les surmontant qu'il est parvenu à son plein épanouissement².

Com a ajuda desse trecho de Koselleck, desenha-se em linhas gerais o pressuposto em que se baseia esta tese, e do qual deriva a sua hipótese: as guerras de religião foram o contexto dentro do qual o Estado desligou-se da Igreja quanto aos seus objetivos, sendo que a necessidade de superar o caos gerado pelas guerras civis – que foram a reação francesa à Reforma protestante – levou-o, Estado, a construir um instrumento pelo qual deslocava a religião para fora da sua esfera de ação. Em outras palavras, ao distinguir-se da estrutura monárquica medieval, o Estado moderno produziu a tolerância. Essa hipótese implica em afirmar, finalmente, que foi o rei o agente da tolerância, e que a Coroa optou, deliberadamente, por instituí-la como o meio de atingir o bem comum, isto é, optou por fazer dela um seu instrumento.

² “Sua situação inicial era a guerra civil de religião. O Estado moderno havia saído desses conflitos ao preço de lutas extenuantes. Foi ao superá-las que ele chegou ao seu pleno desenvolvimento”, Koselleck, 1979, p.13.

Arlette Jouanna, Quentin Skinner e Friedrich Meinecke – entre outros autores que surgirão ao longo desta tese – concordam com a afirmação de Koselleck. Segundo a sua perspectiva, as guerras de religião na França tornaram-se o motor do que a nascente filosofia política produzia, e esta foi, por sua vez, uma espécie de corolário teórico e ao mesmo tempo prático dos confrontos armados. A política no século XVI tornava-se a base da ação dos homens na sua relação uns com os outros e com o mundo, e a sua função era a manutenção do bem comum. Segundo o que o arquiidiácono de Toul, François de Rosières, afirma em 1574, é por meio da política, incorruptível pelo dinheiro, que se segue a justiça, que se protege o direito, que se observam as leis, que se produz a paz, se honra a virtude e castiga o vício. É a política que mantém “*en concorde mutuelle, conversation amiable, et sûreté tranquille, les assemblées humaines*”³. É ela o “*fondement du repos public, l’âme, ordre, conseil, vigueur des Républiques: qui doit être apprise, pratiquée, honorée en tous lieux, et par toutes personnes*”⁴.

Durante a Idade Média havia se consolidado na França uma tradição de governo monárquico-religiosa segundo a qual a função primeira do rei era salvaguardar a religião e a Igreja católica, seguindo o axioma *une foi, une loi, un roi*. O rei francês, ungido na sua coroação com os óleos santos e apelidado de *Très-Chrétien*, era escolhido por Deus com essa missão. Como princípio fundamental, a relação de dependência entre Igreja e monarquia manteve-se relativamente inabalada até o século XVI. Foram justamente as guerras de religião que puseram à prova a permanência do axioma como regra para o governo do reino.

A dissensão religiosa e o crescimento dos conflitos entre católicos e protestantes – dos quais derivou um estado de guerra civil mais complexo do que a mera oposição catolicismo-protestantismo – propiciaram a formação de vários partidos dentro da França. Houve católicos conservadores, ou radicais – os *ultra* e os *zélés* –, católicos moderados – mas que não aceitavam o protestantismo e eram chamados de *tiers parti* –, protestantes, um partido da Coroa e outros ainda que reuniam católicos e protestantes moderados, como o partido dos *malcontents* e o dos *politiques*. Esses vários grupos lançavam e discutiam, por meio da publicação

³ “em concórdia mútua, conversação amável, e segurança tranqüila as assembléias humanas”, Rosières, 1574, p.132.

⁴ “fundamento da tranqüilidade pública, a alma, ordem, conselho, vigor das Repúblicas: que deve ser aprendida, praticada, honrada em todos os lugares, e por todas as pessoas”, id., ibid., p.132.

de tratados, panfletos, justificativas e admoestações – nem sempre assinados –, idéias como a da servidão voluntária, do tiranicídio, do direito e do dever de revolta e da aceitação temporária da dualidade religiosa no reino, isto é, a tolerância civil. Entre outras várias, essa última foi, acreditamos, crucial para o Estado moderno, que, transformando-a em um instrumento da política, aplicou-a para o restabelecimento da paz. Como idéia e como instrumento, a tolerância foi particularmente defendida pelo grupo dos *politiques*, que considerava que a permissão provisória do protestantismo era necessária para que se pudesse restaurar a paz e retomar a ordem no reino. Composto sobretudo de juristas, filósofos e homens ligados à administração do reino que acreditavam que o problema da religião não deveria ser subordinado ao governo do rei, nem vice-versa, o partido *politique* é habitualmente relacionado pela historiografia ao chanceler Michel de L'Hospital, por exemplo, ao jurista, filósofo e deputado do terceiro estado Jean Bodin, e ao filósofo e historiador Étienne Pasquier. Como chanceler, L'Hospital teve participação direta na elaboração e na defesa do édito de Janeiro de 1562, que concedia aos protestantes franceses o direito de realizarem seu culto por todo o reino, a não ser dentro das cidades. Essa determinação da coexistência de catolicismo e protestantismo no reino tornou-se a marca dos *politiques*, que justificavam a sua posição com base na necessidade maior da república. Os éditos de pacificação das guerras de religião, ao não proibirem a presença dos protestantes no reino e admoestarem os franceses, todos, a viverem juntos e como irmãos, constituíam-se progressivamente em éditos de tolerância civil⁵, ainda que não aparecesse esse binômio. Há apenas uma exceção, e a sua ambivalência torna-a por isso mais interessante: tanto a proibição do protestantismo quanto a palavra *tolerância* e seus derivados aparecem uma única vez nos éditos reais, no texto das ordenações de Saint-Maur, de 1568. Durante o período das guerras de religião, foi apenas aí que uma decisão real ordenou a eliminação do protestantismo na França, e foi também somente nas ordenações que a Coroa fez referência nominal à tolerância de duas religiões no reino, não para decretá-la, mas para suspendê-la. A justificativa das ordenações afirma que a tolerância instituída pelo édito de Janeiro de 1562, e repetida nas pacificações

⁵ Não se pode no entanto dizer que os *politiques* tenham se mantido em posição de poder durante todo o tempo em que se desenrolaram as guerras de religião. Sua presença junto ao governante foi mais forte enquanto L'Hospital foi chanceler e depois da morte de Henrique III, estabelecendo-se o grupo como importante fonte de apoio para Henrique IV.

posteriores, havia sido fruto de uma manobra dos protestantes aprovada pela rainha-mãe, Catarina de Médici, por que esta havia sido convencida de que se tratava de um mal menor a suportar.

Suspendendo a tolerância do exercício de duas religiões, as ordenações concluem que foi ela, a tolerância, o fator determinante da continuação das guerras civis. Ao contrário do que se começava a propor na época, a dualidade religiosa não seria o caminho para a paz. Ao negar a efetividade da tolerância, o grupo de católicos responsável em grande parte pela elaboração e promulgação das ordenações de Saint-Maur integra o debate que se iniciava. De opinião contrária, o grupo dos *politiques* argumentava que aceitar a presença do protestantismo no reino era a única opção para impedir – segundo um cenário algo catastrófico mas bastante pertinente – a sua destruição. Seguindo-se às ordenações – publicadas talvez menos de um mês depois de iniciada a terceira guerra civil, em setembro de 1568 –, a paz de Saint-Germain, assinada ao final dessa terceira guerra, em agosto de 1570, voltou a permitir, em termos semelhantes aos dos éditos anteriores, a presença e o culto protestante na França. Diferentemente do que afirmavam as ordenações, a paz de 1570 creditava à liberdade de consciência, e portanto à permissão – limitada – do protestantismo, o poder de impedir os confrontos. Segundo o texto do édito:

pour ne laisser aucune occasion de troubles et différents entre nos sujets, leur avons permis et permettons, vivre et demeurer par toutes les villes et lieux de ce notre Royaume, et pays de notre obéissance, sans être enquis, vexés ni molestés, n’astreints à faire chose pour le fait de la religion contre leur conscience : ni pour raison d’icelle être recherchés es maisons et lieux où ils voudront habiter, pourvu qu’ils s’y comportent selon qu’il est contenu en ce présent édit⁶.

Entre esses dois pólos, a repressão e a regulamentação do culto protestante, a França será revolvida durante a segunda metade do século XVI.

Ao darem o nome de tolerância à experiência da liberdade de consciência e de culto feita contemporaneamente na França, as ordenações de Saint-Maur levam ainda a outra questão que deve ser previamente esclarecida: o fato de não se empregar nos demais éditos de pacificação das guerras de religião a palavra

⁶ “para não deixar nenhuma ocasião de perturbações e diferenças entre nossos súditos, permitimo-lhes viverem e permanecerem em todas as cidades e lugares deste nosso Reino, e países sob nossa obediência, sem serem inquiridos, atormentados nem molestados, nem obrigados a fazerem coisa referente à religião contra a sua consciência: nem por razão dela serem procurados nas casas e lugares onde quiserão morar, desde que eles se comportem segundo o que está contido neste presente édito”, Stegmann, 1979, p.70, art.4.

tolerância não significa que não se possa, como resultado da necessária análise, considerar que o conceito de tolerância civil existisse e estivesse sendo posto em uso naquele momento. A mera referência feita nas ordenações à tolerância é na verdade referência ao debate em torno a ela. Mas se essa ausência formal, de termos, pode parecer um problema para uma tese que considera a presença da tolerância na França do século XVI, a opção feita por grande parte da historiografia, que critica essa hipótese e segundo a qual não se tratava e portanto não se poderia falar em tolerância, e sim em concórdia, não é menos incerta. Esta tese dedica-se a pensar a tolerância no século XVI no seu contexto⁷, e na busca por compreender a acepção quinhentista desse conceito o recurso ao debate historiográfico atual será vital. Nele, as conclusões a que o historiador suíço Mario Turchetti chega ao opor tolerância e concórdia servirão como um ponto de apoio teórico-metodológico cuja função primordial será pôr à prova nossa hipótese, que deverá ser defendida frente à argumentação de uma parte importante da historiografia sobre o tema, cujo entendimento diverge do nosso. No século XVI, a tolerância caracterizava-se como a legitimação das diferenças presentes em um dado ambiente. A concórdia, por outro lado, era a transformação das diversidades em unidade: segundo Turchetti,

*En effet, au 16^e siècle, la concorde religieuse appelle et souligne notamment l'unité (unum cor : un seul coeur, avait dit Érasme) à l'exclusion de la diversité ; alors que la tolérance, elle, prévoit et légitime la diversité*⁸.

Para o historiador suíço, a França do século XVI não fez a experiência da tolerância, e sim a da concórdia. Essa argumentação concentra-se amplamente na presença repetida da palavra *concórdia* nos éditos de religião. De fato, apenas os éditos de Amboise (1563) e Boulogne (1573), as ordenações de Saint-Maur (1568) e o texto da conferência de Nérac (1579) não fazem referência à concórdia como sendo seu objetivo principal e maior desejo do rei. Por outro lado, nos éditos de Janeiro de 1562, Longjumeau (1568), Saint-Germain (1570), Beaulieu (1576), Poitiers (1577), Fleix (1580) e Nantes (1598), em que se anuncia a intenção de restabelecer a concórdia, ela vem acompanhada da permissão da

⁷ Essa não é uma redundância: a importante questão do anacronismo e a necessidade de se trabalhar sempre pela via da inteligibilidade apregoada por Lucien Febvre (Febvre, 1944, pp.13-15) são elementos fundamentais deste trabalho.

⁸ “De fato, no século XVI a concórdia religiosa chama e sublinha especialmente a unidade (*unum cor*: um só coração, havia dito Erasmo) na exclusão da diversidade; enquanto a tolerância, ela, prevê e legitima a diversidade”, Turchetti, 1998, p.113.

coexistência de protestantismo e catolicismo. Na paz de Longjumeau, por exemplo, para pôr fim aos conflitos, “*remédier aux afflictions qui en procèdent, remettre, et faire vivre nos sujets en paix, union, repos et concorde, comme toujours a été notre intention*”⁹, o rei ordena que

*ceux de ladite Religion, retourneront et seront conservés, maintenus et gardés sous notre protection en tous leurs biens, honneurs, états, charges, offices et dignités, de quelque qualité qu'ils soient*¹⁰.

O édito de Amboise (assinado por Carlos IX em 19 de março de 1563) deve ser reinstituído, com a sua determinação de que

*tous Gentilshommes qui sont Barons, Châtelains, Hauts-Justiciers, et Seigneurs tenant plein Fief de Haubert*¹¹, *et chacun d'eux, puissent vivre en leurs maisons (lesquelles ils habiteront) en liberté de leurs consciences, et exercices de la Religion qu'ils disent réformée, avec leurs familles et sujets*¹²,

até que “*il ait plu à Dieu nous faire la grâce que nos sujets soient réunis en une même religion*”¹³.

Coexistência de católicos e protestantes – mesmo que temporária, como mostraremos – não é exclusão da diversidade, pelo contrário: um édito real que permite duas religiões no reino legítima, ao menos provisoriamente, a dualidade. Dessa dinâmica será desenvolvida a idéia quinhentista de tolerância.

Para fins de análise historiográfica, seria preciso portanto adjetivar a concórdia. Segundo Turchetti, os éditos de pacificação, especialmente o de Nantes, pedem uma “concórdia civil” como meio de alcançarem futuramente um estado de “concórdia religiosa” – para o quê se torna necessária a tolerância:

*Rétablir la concorde civile et remettre à plus tard la concorde religieuse, quitte à tolérer provisoirement la présence de deux confessions chrétiennes dans le royaume: tel est le projet auquel Henri IV donne forme dans l'édit de 1598*¹⁴.

⁹ “remediar as aflições que procedem deles, recolocar e fazer viverem nossos súditos em paz, união, tranquilidade e concórdia, como foi sempre a nossa intenção”, Stegmann, op.cit., p.53, grifo nosso.

¹⁰ “aqueles da dita Religião retornarão e serão conservados, mantidos e guardados sob a nossa proteção em todos os seus bens, honras, estados, cargos, ofícios e dignidades, sejam de que qualidade forem”, ibid., p.54.

¹¹ O feudo de *haubert* é aquele em que o vassalo tem a obrigação de lutar ao lado do seu suserano.

¹² “todos os Fidalgos que forem Barões, Castelãos, tiverem direito de alta justiça, e Senhores tendo pleno feudo de *Haubert*, e cada um deles, possam viver nas suas casas (nas quais morarão) em liberdade das suas consciências, e exercício da Religião que eles dizem reformada, com suas famílias e súditos”, ibid., p.34.

¹³ “até que Deus queira nos fazer a graça de que nossos súditos sejam reunidos em uma mesma religião”, ibid., p.58, art. 14.

¹⁴ “restabelecer a concórdia civil e remeter a mais tarde a concórdia religiosa, disposto a tolerar provisoriamente a presença de duas confissões cristãs no reino: tal é o projeto ao qual Henrique IV dá forma no édito de 1598”, Turchetti, 1998, p.93.

Para outros historiadores, como Arlette Jouanna e Joseph Lecler, essa combinação – produzir a convivência entre as duas religiões, com o objetivo de preservar o reino, para mais adiante, quando não for mais arriscado tratar dela, eliminá-la – tem o nome de tolerância civil.

Ao aprofundar-se essa discussão, talvez a conclusão mais importante desta tese sobre o debate historiográfico acerca da tolerância seja justamente a de que a disputa conceitual travada entre partidários da concórdia e da tolerância deu-se *a posteriori*, e sua principal relevância está no debate mesmo com a bibliografia, e no conseqüente posicionamento do historiador dentro dele. Determinar se na França do século XVI, na época das guerras de religião, experimentava-se, ou se pretendia experimentar, especificamente tolerância – coexistência das diferenças – ou concórdia – redução das diferenças em unidade – é mais do que uma tarefa árdua: dificilmente se chegará a uma resposta simples e única, o que se deve em parte ao fato de que essa discussão de palavras, de conceitos, não era preponderante na época, e em parte ainda à imprecisão com que o idioma francês – como as demais línguas vernáculas – era escrito então, o que torna a distinção entre os entendimentos de concórdia e tolerância ainda mais complexa. Pretender essa resposta, na verdade, pode limitar a leitura e as conclusões do historiador, que se arrisca a anacronismos e teleologias. O reconhecimento desse perigo, aliás, é parte da resposta a que chegamos sobre o debate entre defensores e opositores da experiência de uma idéia de tolerância no século XVI.

O retorno ao quinhentos, e a busca por uma conceituação primordial da tolerância na sua relação com a política, devem-se em larga medida à observação das relações geo-políticas do século XX e deste início do XXI. Nos últimos 150 anos, a diminuição das distâncias – produzida pelas novas tecnologias de transporte e de comunicação –, os intensos fluxos migratórios e o conseqüente aumento do contato entre as nações e entre os povos produziram a radicalização da experiência da diversidade. Grupos de pessoas diferentes relacionam-se em todos os níveis – pessoais, culturais, sociais, políticos, econômicos – com outros grupos tanto ou mais distintos. Yves-Charles Zarka lembra que as democracias ocidentais, ao mesmo tempo o foco e o centro das transformações,

*ont accueilli sur leurs territoires des populations diverses dont la religion, les coutumes, les moeurs sont très différentes de celles qui prévalaient dans les pays occidentaux*¹⁵.

A riqueza que nasce dessas relações também se mostra em todos os níveis, pessoais, culturais, sociais, políticos, econômicos. Há no entanto um corolário menos positivo. A ordem mundial vigente não só possibilita a experiência da diversidade: ela obriga as diferenças a conviverem. Nasce dessa obrigação as grandes dificuldades que enfrentam hoje sobretudo as democracias européias,

*avec la montée de l'islamisme, la remise en cause de valeurs politiques reconnues et établies à l'issue de longues luttes, comme la liberté, l'égalité des droits entre hommes et femmes, la dignité de la personne, etc. (...) Le monde s'est reconfiguré, les populations se sont déplacées volontairement ou involontairement, du sud au nord, d'est en ouest*¹⁶.

Na nova configuração geo-demográfica do mundo, obrigadas a conviverem, as diferenças nem sempre aceitam umas às outras. E reagem. Duas consequências desse corolário são as tentativas dos Estados de obrigar à tolerância e os movimentos de intolerância.

Em 15 de março de 2004 a República Francesa publicou a lei nº 2004-228, “em aplicação do princípio de laicidade”¹⁷, que determina a interdição de se usarem símbolos religiosos dentro dos estabelecimentos escolares públicos franceses. As grandes cruzes cristãs, quipás, e véus muçulmanos “por meio dos quais os alunos manifestam ostensivamente um pertencimento religioso”¹⁸ estão proibidos, mas pequenas cruzes e estrelas de Davi, expressões discretas da religiosidade, continuam permitidas. Trata-se de impor a coexistência das diferenças, um dos entendimentos da tolerância, eliminando do espaço público os signos da diferença.

Em 11 de setembro de 2001 ficou claro que se vive hoje um processo de cisão. Uma parte do mundo não aceita a outra. E vice-versa. Diferenças culturais

¹⁵ “acolheram em seus territórios populações diversas cuja religião, os hábitos, os costumes são muito diferentes dos que prevaleciam nos países ocidentais”, Zarka, 2004, p.9.

¹⁶ “com a expansão do islamismo, o questionamento de valores políticos reconhecidos e estabelecidos como resultado de longas lutas, como a liberdade, a igualdade de direitos entre homens e mulheres, a dignidade da pessoa, etc. (...) O mundo se reconfigurou, as populações deslocaram-se voluntária ou involuntariamente, de sul a norte, de leste a oeste”, id., ibid., p.9.

¹⁷ No texto da lei, “*en application du principe de laïcité*”. *Loi encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics (nº 2004-228 du 15 mars 2004)*, <http://www.assemblee-nationale.fr/12/dossiers/laicite.asp>.

¹⁸ “*par lesquels les élèves manifestent ostensiblement une appartenance religieuse*”, id., ibid.

entre povos, cuja coexistência foi regida por decisões baseadas em interesses econômicos que não levaram em conta o valor das suas singularidades, provocaram um descordo que aos poucos tornou-se incontornável. Potencializado pelo envolvimento da religião, tal desacordo parece hoje insolúvel, transformando-se no problema da impossibilidade da coexistência das diferenças, ou, conforme o entendimento citado acima, da intolerância.

As discussões sobre o atentado (e possivelmente as suas motivações) e sobre a nova legislação francesa têm temas comuns. Ambas gravitam em torno à impossibilidade de coexistência entre as diferenças, à preponderância dos interesses econômicos sobre os homens e os Estados, à diferença entre espaço público e privado, à relação entre religião e política.

Esse último debate, sobre a imbricação do religioso com o político e suas conseqüências, interfere em todos os outros. A religião tem a capacidade de, ao ser envolvida nas mais diversas questões, transformá-las em causas, bandeiras, cruzadas. A volta dessa relação ao cenário político mundial representa o retorno a um paradigma de Estado do qual o Ocidente europeu vem se afastando há pelo menos cinco séculos.

Durante muito tempo, durante os cerca de mil anos pelos quais se estendeu a Idade Média, considerou-se que a função dos governos era a defesa e a manutenção da religião cristã. O longo processo de secularização da política construiu a separação de Igreja e Estado quanto aos seus objetivos. O Estado, secularizado, deixou de pretender à vida celeste e afastou-se dos assuntos da alma para se aproximar da produção, da manutenção e da resolução das questões da vida terrena. O objetivo do Estado moderno está no mundo e no homem; o da Igreja, no céu e em Deus. No século XVI, a Reforma protestante ampliou esse processo de separação ao obrigar parte da Europa a decidir como lidar com a diversidade religiosa. Não era uma questão simples. A religião era apenas uma, e havia sido, até então, o fundamento das monarquias européias: *une foi, une loi, un roi*, dizia o axioma que servia de base à autoridade monárquica francesa. A existência de uma segunda religião em um reino significava o rompimento com a tradição que definia o poder secular.

Hoje, quinhentos anos depois, pertencimento religioso e posição política se confundem novamente para dar forma às relações entre pessoas e nações. A religião, ao determinar uma identidade constituída de símbolos mistos – meio

seculares, meio espirituais – obriga a estruturas sócio-religiosas das quais não se pode fugir sem abandonar tudo o que se é: da família ao governo, do trabalho às missões, a vida é definida pelo vínculo com Deus. E às vezes pela guerra em nome de Deus. A partir de 1920, quando o parlamento do Reino Unido determinou a autonomia do governo da Irlanda do Norte, e sobretudo a partir da década de 1960, protestantes unionistas e católicos nacionalistas enfrentam-se por causa da reforma do sistema político irlandês. Desde meados do século XX, as nações muçulmanas do Oriente Médio – movidas por diferentes questões, como a força crescente do Estado de Israel e a Guerra Fria – transformaram-se, na sua maioria, em ditaduras teocráticas, como o Irã, onde a Revolução Islâmica, em 1979, depôs o Xá Reza Pahlevi e instituiu o governo teocrático do Aiatolá Khomeini.

Nesses cinco últimos séculos, não se pode dizer que a religião tenha estado ausente das questões sócio-políticas, que as igrejas não tenham se envolvido em assuntos de Estado, nem que os Estados tenham deixado de se fortalecer sobre a capacidade de atração das igrejas. No último século, a proximidade entre política e religião foi incontestável. A secularização da política, a instauração e o reconhecimento da sua diferença com a religião, não foi um evento pontual, não teve início nem se completou em cem anos. Talvez não se possa afirmar que a secularização tenha sido um processo: ela pode ainda estar em processo. Entre o século XXI e o XVI, há muitas permanências. Considerando-se apenas a relação entre política e religião, em cinco séculos as diferenças não anularam as semelhanças. Mas algo mudou. Como no século XVI algo foi significativamente diferente do século anterior, e já não era igual um século depois. Entre tudo o que se transformou, aqui se faz referência a algo específico. Algo que voltou a ser determinante no século XX.

Uma forma de apresentar muito sucintamente o “algo” de que se trata é chamá-lo de tolerância. Uma palavra que pode entretanto levar a compreensões enganosas e conclusões apressadas e incorretas. É preciso portanto procurar seus significados históricos – no plural porque o conceito transforma-se com o passar do tempo e com a mudança dos contextos em que é experimentado.

A volta ao século XVI não é fortuita. Nem a escolha do caso francês. Houve aí um momento determinante na discussão acerca da tolerância, pois se reuniram as condições – que não se repetiram – para que ela fosse um fato e não um desejo,

ou um projeto moral. A generalização do caos provocado pela Reforma religiosa, em particular na França, foi interrompida por uma lei que decretou, com base em um acordo feito entre as partes em conflito, a coexistência de católicos e protestantes no reino. A necessidade levou à construção de uma nova estrutura para a relação entre o governo e seus súditos, uma cuja unidade não era dada pela religião, cuja autoridade não era a da Igreja. Talvez nunca como hoje esta experiência da tolerância tenha sido tão necessária devido à natureza globalizada da impossibilidade de coabitação entre as diferenças em contato no mundo. E ao mesmo tempo, talvez nunca tenham estado tão ausentes as condições para ela: a possibilidade de um acordo ou a autoridade necessária à arbitragem.

As semelhanças entre a situação quinhentista e a atual – nos termos da coexistência de diferenças e opostos – não são poucas. Como para os jovens Estados do século XVI, um dos problemas centrais para as democracias de hoje é

*la coexistence de groupes, de communautés, voire même de peuples dont les modes d'identification sont irréductiblement divers. Comment empêcher que les différences ethniques, religieuses, linguistiques, nationales, c'est-à-dire en définitive culturelles, qui existent dans les sociétés démocratiques aujourd'hui, ne tournent à l'opposition, à la négation réciproque, et parfois à la lutte à mort ?*¹⁹

A resposta dada na França do século XVI foi impedir pela lei. Mas não foi simples chegar a ela. E só se soube que era a lei a resposta quando, depois de sete tentativas, o édito de Nantes impôs com sucesso a permissão para a presença de protestantes e para o culto protestante no reino.

Tolerar as diferenças por necessidade não era então uma idéia nova. Desde o século V a teologia pensava nestes termos a aceitação de práticas não-cristãs: suportar um mal para impedir outro maior. Segundo São Tomás de Aquino, “embora pequem em seus ritos os infiéis, podem ser tolerados, ou por causa de algum bem deles proveniente, ou por algum mal evitado”²⁰. Além dos infiéis, tolerados pela Igreja, também os governos seculares tinham sua forma específica de tolerância. Recorrendo a Santo Agostinho, São Tomás afirma que

os chefes do governo humano toleram com razão certos males, para não ficarem impedidos certos bens, ou ainda, para não caírem em males piores, como diz

¹⁹ “a coexistência de grupos, de comunidades, quiçá mesmo de povos cujas formas de identificação são irredutivelmente diversas. Como impedir que as diferenças étnicas, religiosas, lingüísticas, nacionais, vale dizer, definitivamente culturais, que existem nas sociedades democráticas hoje, transformem-se em oposição, em negação recíproca, e às vezes em luta mortal?”, Zarka, 2004, p.V.

²⁰ Aquino, 1954, 2.2. q.10, a.11, pp.306-307.

Agostinho: *Suprime as meretrizes, da sociedade humana, e perturbarás tudo com a libidinosidade*²¹.

Mas foi ao longo do século XVI que se experimentou a necessidade de o governo secular decidir sobre a tolerância em matéria religiosa. O mesmo argumento aparece em Erasmo, que o aplica, por sua vez, em relação aos “hereges” protestantes. Para Erasmo, a hipótese de suportar um mal se justificava pela eliminação de outro maior:

*Si à certaines conditions on tolérât les sectes (sectae sinerentur) (...) ce serait sans doute un mal et un mal grave, je l'avoue, mais plus léger en tout cas que la guerre, et quelle guerre !*²²

A idéia da sujeição deliberada a um mal feito à Igreja foi progressivamente adaptada assim ao âmbito da política e, especialmente na segunda metade do século, na França, foi desenvolvida como uma experiência de coexistência, que considerava que os problemas concernentes à religião não deveriam ser tratados pelo Estado, cuja obrigação seria com a paz e o bem comum. Foi na França que uma observação semelhante à de Erasmo, feita pelo jurista e historiador Étienne Pasquier, teve o sentido de explicar uma situação de fato, gerada pelo édito de 1562 ao permitir o culto protestante no reino: tratava-se de “*tolérer ce scandale pour en éviter un plus grand*”²³, afirmava Pasquier.

Desta forma de coexistência das diferenças derivamos o conceito de tolerância civil, e ela foi uma das maneiras pelas quais se construiu a secularização da política: Igreja e Estado, não mais unidades amalgamadas, transformam-se progressivamente em duas esferas de ação separadas, com princípios, regras e objetivos distintos. Foi na França, na segunda metade do século XVI, que essa experimentação significou que as questões religiosas derivadas da Reforma protestante deveriam ser deixadas a cargo de um concílio e que o problema das guerras civis – provocadas por essas mesmas questões –

²¹ Id., *ibid.*, p.307.

²² “Se, sob certas condições, tolerássemos essas seitas (*sectae sinerentur*) (...) seria sem dúvida um mal, e um mal grave, confesso, mas mais leve em todo caso do que a guerra, e que guerra!”, Erasmo, *Opus Epistolarum* apud Lecler, 1994, pp.137-138.

²³ “tolerar esse escândalo para evitar um maior”, Pasquier apud Jouanna, 1998, p.101. Vale lembrar que o sentido primeiro de *escândalo*, sentido que prevalecia no francês escrito no século XVI, designa o erro de quem leva outros a pecarem e esses mesmos que se deixam pecar, isto é, escândalo é a falta daquele que incita o pecado e dos que o seguem.

deveria ser solucionado pela imposição, por parte do Estado, da coexistência de católicos e protestantes.

A aceção laica da idéia de tolerância era inédita na Europa. Propor a coexistência de duas religiões, quando a regra havia sido até então a predominância de uma só verdade, era propor o fim de um monopólio, o rompimento com a tradição, a destruição de uma hierarquia antiga e complexa que era a base da monarquia e das relações dos homens entre si, e com as instituições. Aceitar a existência de uma religião além da católica não era um mal semelhante à permissão da prostituição. A heterodoxia não estava incluída na categoria “certos males”. Para os católicos, para a Igreja, era um mal absoluto. Primeiro impensável, tal proposta foi aos poucos ganhando espaço e constituindo-se como uma via de ação cujo objetivo, solucionar o caos criado pelas guerras de religião, impôs-se como imperativo. Em meio às guerras civis, outras soluções, outras vias se apresentaram. A discussão entre elas, em um ambiente ao mesmo tempo de confronto armado, religioso e filosófico, foi determinante para a escolha e a aplicação da solução pela tolerância civil.

Foram os debates, as discussões, as contraposições de argumentos, as publicações que tornaram possível a tolerância civil, instituída como lei em 1598. A troca de idéias e o longo convívio com a guerra civil fizeram da noção de tolerância um instrumento, um meio para produzir a paz. A instauração da dualidade religiosa na França não era o fim pretendido pelo édito de Nantes: ela era o meio pelo qual “*nous parviendrons à l'établissement d'une bonne paix et tranquille repos*”²⁴, diz o preâmbulo do édito. O desejo subjacente, o anseio da maioria (que Henrique IV passou, em certos aspectos, a encarnar depois da sua conversão ao catolicismo, em 1593, e da coroação em Chartres, em 1594), era restabelecer a unidade religiosa no reino. Para Olivier Christin,

*les paix de religion (...) prennent acte, temporairement du moins, du partage confessionnel qu'elles ne prétendent pas abolir sur-le-champ, mais surmonter ou à défaut neutraliser par le retour de la paix*²⁵.

A tolerância civil era um recurso provisório, uma medida de necessidade elaborada como uma etapa para se alcançar o objetivo final da reestruturação da

²⁴ “nós conseguiremos estabelecer uma boa paz e repouso tranquilo”, Garrisson, 1997, p.26.

²⁵ “as *paix de religion* (...) fazem constatar legalmente, ao menos temporariamente, a divisão confessional que elas não pretendem abolir imediatamente, mas transpor ou, se não for possível, neutralizar para a volta da paz”, Christin, 1997, p.36.

França: o regresso à unidade católica. Mas esse segundo movimento, o retorno do reino à ortodoxia, não era de responsabilidade do rei, e sequer estava dentro das suas possibilidades atingi-lo. No édito, celebram-se a recente pacificação conquistada, a reunião novamente promovida entre os franceses, mas, quanto à reunificação religiosa, espera-se ainda a interferência de Deus, pois essa reunião dos franceses, “*il ne lui a plu permettre que ce soit pour encore en une même forme et religion*”²⁶.

Menos de cem anos depois, novos conflitos, novas discussões e novas publicações levarão mais uma vez à mobilização da noção de tolerância. Mas dessa vez, não à tolerância civil, e sim à tolerância religiosa. Não à tolerância como instrumento, como meio, mas à tolerância como pressuposto básico da humanidade. A tolerância civil, aquela que determinava a interrupção dos conflitos através da coexistência – provisória – das diferenças por necessidade, aquela que funcionava como um instrumento para se alcançar o objetivo da política, o bem comum, foi substituída pela tolerância religiosa, característica que deveria fazer parte da essência de todos os homens, regida pela moral, definida pela ação virtuosa, e exemplificada pela postura – cristã – de ajudar o homem que, dotado de livre-arbítrio, pode errar e pode também se corrigir. Substituída, mas não eliminada. A tolerância religiosa se fez sobre o alicerce da tolerância civil.

No seu *Commentaire Philosophique*, de 1686, Pierre Bayle, filósofo que liderou a defesa da tolerância após a revogação do édito de Nantes por Luís XIV, um ano antes, descreveu longamente por que se deviam tolerar outras religiões, por que, depois de se exporem aos fiéis de outras religiões os preceitos daquela dominante em um reino, não se deveria convertê-los à força, nem por violência ferir a sua liberdade de consciência:

*on doit bien travailler de toutes ses forces à instruire par de vives et bonnes raisons ceux qui errent, mais leur laisser la liberté de déclarer qu'ils persévèrent dans leurs sentiments, et de servir Dieu selon leur conscience, si l'on n'a pas le bonheur de les détromper, et quant au reste ne proposer aucune tentation de mal temporel, ou de récompense en argent, ou bonheur comtant à leur conscience*²⁷.

²⁶ “não quis permitir que fosse ainda em uma mesma forma e religião”, *ibid.*, p.27.

²⁷ “devemos trabalhar com todas as forças para instruir por vivas e boas razões os que erram, mas devemos deixar-lhes a liberdade de declararem que perseveraram nos seus sentimentos, e de servirem a Deus segundo a sua consciência, se não tivermos a felicidade de emendá-los, e quanto ao resto não propor nenhuma tentação de mal temporal, ou de recompensa em dinheiro, ou de felicidade garantida à sua consciência”, Bayle, 1686, p.353.

Essa liberdade se completa pela liberdade de culto – a “*permission de s’assembler, et de célébrer l’office divin, et de raisonner modestement en faveur de sa créance et contre la doctrine opposé selon l’occasion*”²⁸ – para constituir um estado de tolerância. Na França, ela havia sido uma experiência de fato, e o édito de Nantes havia sido para a Europa uma lição: “*La France a donné le plus considérable exemple de tolérance qu’on eût dans l’Église Romaine*”²⁹, diz Bayle. Pelo édito, Henrique IV havia garantido aos protestantes liberdade religiosa – de consciência e de culto – e promovido a pacificação do reino. Mas para os protestantes franceses, como para qualquer religião, havia balizas, minuciosamente expostas nos artigos do édito. Segundo Bayle, de modo geral, havia um limite imperativo para a liberdade religiosa: ela só poderia ser “*aussi grande que l’intérêt de l’État le peut permettre*”³⁰. A medida da tolerância, no século XVII, era a segurança do Estado. Um século antes, a segurança do Estado havia determinado a necessidade da tolerância.

Em 1598, na batalha que se desenrolara entre os partidários da tolerância civil e seus oponentes, o édito de Nantes havia consagrado a vitória do primeiro grupo. Nas duas últimas décadas das guerras civis, a partir dos anos de 1580, o partido dos *politiques* havia lutado para estabelecer como o critério decisivo da ação do rei a *necessidade* do reino – fórmula que designava aquilo de que o reino precisava para manter-se –, o que significou especificamente pôr de lado o seu papel de defensor da religião. Longamente foi debatida essa questão, longamente questionada a soberania do rei, longamente discutida a possibilidade de duas religiões coexistirem em um mesmo reino.

Em 1599, o autor anônimo do *De la Concorde de l’Estat* escrevia para defender a aplicação do édito de Nantes, buscando despertar, segundo Mario Turchetti, “*la sensibilité civile et politique de la majorité des Français*”³¹. O libelo esforça-se para convencer seus leitores de que

le but et la fin du gouvernement [da Igreja] est du tout différente et séparée d’avec le gouvernement de l’État. L’un considère le bien présent : l’autre celui qui est à

²⁸ “permissão de se reunir, e de celebrar o ofício divino, e de argumentar modestamente em favor da sua crença, e contra a doutrina oposta segundo a ocasião”, id., ibid., p.354.

²⁹ “A França deu o exemplo mais considerável de tolerância que tivemos na Igreja Romana”, id., ibid., p.351.

³⁰ “tão grande quanto o interesse do Estado pode permitir”, ib., ibid., pp.341-342.

³¹ “a sensibilidade civil e política da maioria dos franceses”, Turchetti, 1998, p.109.

*venir. L'un considère la paix, le repos, et la grandeur de ce monde. L'autre considère celle d'un autre temps, et d'un autre siècle*³².

Em 1686, Bayle podia dar por encerrada a discussão sobre a diferença entre os objetivos respectivos de Estado e Igreja, e simplesmente constatar

*que les Rois et leurs Conseillers ont toujours pour but principal le bien temporel, et qu'ils sacrifient à l'utilité, et surtout lors que des gens poussées d'un zèle indiscret leur viennent promettre gloire temporelle et céleste, toute autre considération*³³.

O bem temporal de Bayle é a paz, é a tranquilidade e é a grandeza desse mundo, segundo as expressões do século anterior. Transformá-las na função do rei foi um processo longo que teve no século XVI, por causa das guerras de religião, um momento de intensa atividade, e cujo resultado foi o reconhecimento de uma via de ação específica do Estado através da qual ele deveria responder às necessidades do reino, e cumprir assim com a sua utilidade própria. Segundo Christin, a legislação real durante as guerras de religião relaciona a paz

*à l'idée de « bien commun », de « bénéfice » partagé, d'union fondée par et pour l'État comme garde-fou aux passions religieuses et aux dissensions doctrinales toujours décrites en termes de particularismes, de singularités, d'intérêts privés*³⁴.

Nesse sentido, o rei, juntamente com seus aliados *politiques*, contribuiu para estabelecer a identificação entre Estado e bem comum, elaborando a idéia de que, como ao Estado cabia garantir o bem comum, era preciso que ele agisse no sentido de às suas necessidades e eliminar os obstáculos que, no momento, impediam os franceses de desfrutarem da paz. Devido ao caos gerado pelas guerras de religião, a necessidade de paz era premente e deveria obrigar à ação:

Notre Etat est extrêmement malade. Chacun le voit. Par tous les signes, on juge que la cause du mal est la guerre civile. Maladie presque incurable, de laquelle nul état n'échappa jamais. (...) Quel remède ? Nul autre que la paix ; la paix, qui remet l'ordre au coeur de ce Royaume ; qui par l'ordre lui rend sa force naturelle, qui par l'ordre, chasse les désobéissances et malignes humeurs ; purge les corrompus, et les remplit de bon sang, de bonnes intentions, bonnes volontés : qui,

³² “o objetivo e o fim do governo [da Igreja] é completamente diferente e separado do governo do Estado. Um considera o bem presente: o outro, o que está por vir. Um considera a paz, a tranquilidade, e a grandeza deste mundo. O outro considera a de um outro tempo, e de um outro século”, *De la Concorde de l'Estat*, 1599, pp.33-34.

³³ “que os Reis e seus Conselheiros têm sempre como principal objetivo o bem temporal, e que eles sacrificam à utilidade, e sobretudo quando pessoas impelidas por um zelo indiscreto vêm prometer-lhes glória temporal e celeste, qualquer outra consideração”, Bayle, op.cit., p.325.

³⁴ “à idéia de “bem comum”, de “benefício” partilhado, de união fundada para e pelo Estado como anteparo das paixões religiosas e das dissensões doutrinárias descritas sempre em termos de particularismos, de singularidades, de interesses privados”, Christin, op.cit, p.39.

*en somme, le fait vivre. C'est la paix : c'est la paix, qu'il faut demander à Dieu, pour son seul remède, pour sa seule guérison. Qui en cherche d'autre, au lieu de le guérir, le veut empoisonner*³⁵.

Essa constatação, revestida de exortação pela paz, foi feita por Henrique de Navarra, futuro Henrique IV, em carta aos três estados do reino, escrita em seu nome por Philippe Duplessis-Mornay – ou pelo menos com a sua participação –, em 1589, depois do assassinato do duque de Guise e antes da morte de Henrique III. Navarra estava em negociações com o rei para juntar-se a ele na guerra contra a Liga católica, e a afirmação sobre o estado lastimável da França e a conclusão pela necessidade da paz eram para ele uma forma de tornar públicas as suas intenções associando-se a Henrique III. Não se fala em dissensão religiosa – a paz não é a reunificação em uma Igreja, é o fim da guerra civil pelo restabelecimento da ordem, e não pela restauração da religião. A questão por trás das afirmações de Navarra e Duplessis-Mornay era desfazer a relação entre paz e religião, entre ordem no Estado e ordem na – ou da – Igreja, entre unidade do reino e unidade confessional. A questão era incitar a aceitação de um mal menor para evitar um maior, era a necessidade da dualidade religiosa provisória para impedir a destruição da França. Era, portanto, a tolerância civil. O benefício que se esperava dela era a paz, e da paz se esperava que retornasse a França à sua “força natural”. A tolerância descrita assim baseava-se na conclusão de que insistir na unificação confessional era prejudicial para o reino, e que o caminho, conseqüentemente, era não lidar com os aspectos teológicos que motivavam as guerras civis: não era propósito da tolerância civil dar solução à crise doutrinária aberta pela Reforma protestante, mas sim à crise política. Com ela, o que os *politiques* pretendiam era deslocar a discussão desses problemas teológicos para a utilidade pública, descartando – temporariamente – as diferenças de posição quanto à religião para se aterem à unidade conferida pelo reino, o rei, o Estado. Para Henrique de Navarra e Philippe Duplessis-Mornay, catolicismo e protestantismo poderiam coexistir em um reino, desde que da divisão de crenças não resultasse divisão no

³⁵ “Nosso Estado está extremamente doente. Todos o vêem. Por todos os sinais, julgamos que a causa do mal é a guerra civil. Doença quase incurável, da qual nenhum estado jamais escapou. (...) Qual o remédio? Nenhum outro senão a paz; a paz, que reinstaura a ordem no coração desse Reino; que pela ordem lhe devolve a sua força natural, que pela ordem expulsa as desobediências e os humores malignos; purga os corrompidos, e os enche de sangue bom, de boas intenções, boas vontades: que, em suma, o faz viver. É a paz: é a paz que se deve pedir a Deus, como único remédio, como única cura. Quem busca outro, ao invés de curá-lo, quer envenená-lo”, Henri IV, 1589-b, s/p.

Estado. Mais do que isso, para dar fim às guerras, católicos e protestantes tinham que aprender a conviver independentemente da apreciação pessoal que tivessem quanto à opinião alheia. Em outras palavras, catolicismo e protestantismo deveriam coexistir na França para que se produzisse novamente unidade na república.

Sentido semelhante, isto é, semelhante concepção da relação entre tolerância e Estado, em que limite e necessidade se confundem, parece ter o trecho abaixo, novamente de Bayle:

*ce n'est pas à la fausseté des opinions qu'il faut prendre garde quand on veut savoir si elles doivent être tolérées dans un État, mais à l'opposition qu'elles ont à la tranquillité et à la sûreté publique*³⁶.

Mas a afirmação de Bayle tem um propósito diferente da de Navarra. Em 1589 estava-se construindo a idéia de que o Estado deveria ter como objetivo garantir o bem comum, e, assim desligada da defesa da religião, sua função passava progressivamente a ser o restabelecimento da paz acima ou apesar de qualquer oposição da Igreja. A insistência nas características redentoras da paz era proporcional a um entendimento corrente segundo o qual o protestantismo – que alguns propunham permitir – era uma heresia, e a dualidade religiosa prejudicial para o reino, porque um perigo para a alma: a tolerância tinha, no século XVI, um significado eminentemente negativo. Após a revogação do édito de Nantes, Bayle queria convencer seus leitores de que era preciso voltar à tolerância pelo motivo de que toda religião era válida, todas as manifestações de crença do espírito se justificavam se houvesse verdadeira fé, o que significava também que “*tout ce qui est fait contre le dictamen de la conscience est un péché*”³⁷. Para Bayle, era impossível determinar, pelo entendimento, isto é, pela razão, qual a verdadeira religião, e por isso a medida para ela era a determinação da consciência, a força e a intenção com que o homem se entregava à sua crença, fosse qual fosse³⁸.

³⁶ “não é à falsidade de opiniões que se deve atentar quando queremos saber se elas devem ser toleradas em um Estado, mas à oposição que elas fazem à tranqüilidade e à segurança pública”, Bayle, op.cit., p.342.

³⁷ “tudo o que é feito contra o *dictamen* da consciência é pecado”, id., ibid., p.419.

³⁸ A questão do conhecimento verdadeiro, foi uma das mais discutidas do século XVII. Após a afirmação feita por Descartes (1596-1650) da existência de Deus como base da capacidade de conhecimento do homem (Deus é a primeira idéia a existir fora do cogito, deixando assim de ser mera idéia e existindo independentemente do pensamento humano, o que cria a possibilidade de outras idéias terem existência real), os filósofos empiristas britânicos, como Locke (1632-1704) – que afirma que não se podem conhecer as coisas na sua essência, e portanto não se pode ter, sobre o mundo natural, conhecimento verdadeiro – e Hume (1711-1776) – segundo quem o homem não

*Il est impossible dans l'état où nous nous trouvons de connaître certainement que la vérité qui nous paraît (je parle des vérités particulières de la Religion et non pas des propriétés des nombres, ou des premiers principes de métaphysique, ou des démonstrations de Géométrie) est la vérité absolue, car tout ce que nous pouvons faire est d'être pleinement convaincus que nous tenons la vérité absolue, que nous ne nous trompons point, que ce sont les autres qui se trompent (...) il est donc certain que nous ne saurions discerner à aucune marque assurée ce qui est effectivement vérité quand nous le croyons, de ce qui ne l'est pas lors que nous le croyons. Ce n'est point par l'évidence que nous pouvons faire ce discernement, car tout le monde dit au contraire que les vérités que Dieu nous révèle dans sa parole sont des mystères profonds qui demandent que l'on captive son entendement à l'obéissance de la foi. (...) Rien en un mot ne peut caractériser à un homme la persuasion de la vérité et la persuasion du mensonge. Ainsi c'est lui demander plus qu'il ne peut faire, que de vouloir qu'il fasse ce discernement*³⁹.

Desprovido da capacidade de *conhecer* a verdade absoluta, o homem podia apenas procurá-la e, em um dado momento, *sentir* uma verdade. Sua obrigação era então tomar esse sentimento, que se tornava uma condição essencial da sua consciência, segui-lo e respeitá-lo. O fato de Bayle creditar a verdadeira fé a um sentimento, resultado da impossibilidade de se chegar a ela por conclusão racional, tem duas conseqüências: por um lado, nenhuma religião poderia ser reprimida, pois todas teriam o mesmo valor como sentimento da verdade, o que significava para Bayle que honrar a Deus não era característica particular de uma religião, mas sim uma ação moral que deveria se repetir em todas as religiões – e desse modo todas as manifestações religiosas da consciência, onde houvesse verdadeira fé, deveriam ser toleradas. Por outro lado, tolerar não era mais uma

pode obter um conhecimento definitivo, e seu único critério de certeza é a probabilidade – chegaram a resposta distinta da de Descartes sobre a pergunta acerca da capacidade de conhecimento do homem. Pascal (1623-1662) apontou igualmente os limites da razão, considerando que eles apenas poderiam ser superados pela fé autêntica. Como para Bayle (1647-1706), era impossível, para Pascal, afirmar racionalmente a existência de Deus. A solução de Bayle para esse problema, dada pela valorização da experiência individual da religião, do sentimento verdadeiro da fé, assemelha-se à de Pascal, que decide pelo argumento da aposta, o *pari de Pascal*, segundo o qual, na ausência da certeza, é preferível apostar na existência de Deus, pois quem acredita nela não tem nada a perder, apenas a ganhar: a salvação. Segundo ambos, a existência de Deus, se não pode ser provada, pode (e deve) ser experimentada.

³⁹ “é impossível, no estado em que nos encontramos, saber com certeza que a verdade que nos aparece (falo das verdades particulares da Religião, e não das propriedades dos números, ou dos primeiros princípios de metafísica, ou das demonstrações de Geometria) é a verdade absoluta, pois tudo o que podemos fazer é estar inteiramente convencidos de que temos a verdade absoluta, que não nos enganamos em nada, que são os outros que se enganam (...) é certo portanto que nós não saberíamos discernir por nenhuma marca segura o que é efetivamente verdade quando assim o cremos, do que não é, quando é nisto que cremos. Não é em absoluto pela evidência que podemos fazer esse discernimento, pois todos dizem, ao contrário, que as verdades que Deus nos revela na sua palavra são mistérios profundos que pedem que submetamos nosso entendimento à obediência da fé. (...) Nada, em uma palavra, pode precisar para um homem a persuasão da verdade e a persuasão da mentira. Assim, é pedir-lhe mais do que ele pode fazer, querer que ele faça esse discernimento”, id., ibid., pp.534-536.

questão de necessidade do Estado, nem era uma postura propriamente religiosa: tolerar qualquer uma e todas as religiões era uma virtude moral, já que crer verdadeiramente em um deus era seguir sua consciência e agir moralmente.

*Dans la condition où se trouve l'homme Dieu se contente d'exiger de lui qu'il cherche la vérité le plus soigneusement qu'il pourra, et que croyant l'avoir trouvée il l'aime et il règle sa vie. Ce qui comme chacun voit, est une preuve que nous sommes obligés d'avoir les mêmes égards pour la vérité putative que pour la vérité réelle. (...) Le principal est ensuite d'agir vertueusement, et ainsi chacun doit employer toutes ses forces à honorer Dieu par une prompte obéissance à la morale. (...) comme la foi ne nous donne point d'autre marques d'Orthodoxie que le sentiment intérieur et la conviction de la conscience, marque qui se trouve dans les hommes les plus Hérétiques, il s'ensuit que la dernière analyse de notre croyance soit orthodoxe soit hétérodoxe est [ce] que nous sentons et qu'il nous semble que cela ou cela est vrai. D'où je conclus que Dieu n'exige ni de l'Orthodoxe ni de l'Hérétique une certitude acquise par un examen et une discussion scientifique, et par conséquent il se contente et pour les uns et pour les autres qu'ils aiment ce qui leur paraîtra vrai*⁴⁰.

Honrar a Deus por uma pronta obediência à moral, e não por submissão a dogmas. Ser um homem religioso, um homem de fé, era agir virtuosamente, era viver de acordo com a moral. A religião e a fé não garantiam sozinhas ao homem a sua salvação: era preciso que o homem fosse bom:

*Si cette Orthodoxie que j'attribue à l'égard de Dieu à des gens qui se trompent dans le fond est un moyen de salut, ce n'est pas ici le lieu d'en parler, je dirai pourtant en passant que ni l'Orthodoxie de ceux-là ni celle de ceux qui sont dans la vérité absolue n'est pas ce qui sauve ; on a beau croire, si on n'est homme de bien on ne sera pas sauvé*⁴¹.

É preciso que o homem seja bom, somente assim ele será salvo. O homem bom tem fé e age segundo o que a moral lhe determina. E ela lhe diz que, sendo impossível saber sobre a verdade de uma religião, é preciso respeitar a verdade da

⁴⁰ “na condição em que se encontra o homem, Deus se contenta de exigir dele que procure a verdade com o maior cuidado possível, e que, acreditando tê-la encontrado, ela a ame e regre sua vida por ela. O que, como se vê, é uma prova de que nós somos obrigados a ter os mesmos cuidados com relação à verdade putativa e à verdade real. (...) O principal é, em seguida, agir virtuosamente, e assim todos devem empregar todas as suas forças em honrar a Deus por uma pronta obediência à moral. (...) como a fé não nos dá outras marcas de Ortodoxia além do sentimento interior e da convicção da consciência, marca que se encontra nos homens mais Hereges, segue-se que a última análise da nossa crença, seja ortodoxa seja heterodoxa, é que nós sentimos e que nos parece que isso ou aquilo é verdade. Donde concluo que Deus não exige nem do Ortodoxo nem de Herético uma certeza adquirida por um exame e uma discussão científica, e conseqüentemente ele se contenta, tanto para uns quanto para outros, que eles amem o que lhes parecer verdadeiro”, id., ibid., pp.542-545, grifo nosso.

⁴¹ “Se essa Ortodoxia que eu atribuo, com relação a Deus, a pessoas que se enganam quanto ao fundo é um meio de salvação, não é aqui lugar para discutir, direi no entanto *en passant* que nem a Ortodoxia desses, nem a daqueles que estão na verdade absoluta, é o que salva; podemos acreditar à vontade, se não formos homens de bem não seremos salvos”, id., ibid., p.545.

fé: “*la conscience qui est dans l’erreur a les mêmes droits que celle qui n’y est pas*”⁴², diz Bayle. A tolerância desenvolvida assim admite todas as formas da crença – todas as religiões onde há verdadeira fé – porque ela é pensada como uma qualidade moral. Segundo Guy Saupin, produzindo uma nova interpretação do conceito de tolerância Bayle foi “*l’un des premiers à en donner une formulation positive*”⁴³. Antes um mal menor, uma determinação compulsória da necessidade, no século XVII a tolerância se torna um bem em si, talvez mesmo o bem maior, uma premissa da ação humana, que revela o “*sentiment d’équité, ou de respect pour la droite raison*”⁴⁴, que aproxima o homem de Cristo ao repetir as suas principais características, “*l’humilité, la patience, la débonnairé*”⁴⁵.

Quanto à sua relação com o Estado, se a falsidade de opiniões por si só não o prejudica; se a religião que tem o súdito em nada interfere na sua relação de cidadão, é porque aquele limite, o do interesse do Estado, da tranquilidade pública, do bem comum, está para Bayle implícito, e o que é preciso construir a partir dele é a idéia de que, para o homem na esfera pública, há outro bem além daquele do Estado e do que compete à religião – que está sendo progressivamente deslocado para a esfera privada. Há o Bem, há a ação determinada pela moral.

A tolerância, como pensada depois do século XVII, dificilmente poderia ser instituída normativamente; ela poderia apenas, como marca da ação virtuosa, ser abraçada pelos homens um a um, como uma decisão pessoal. O resultado dessa mudança de paradigma, que foi se construindo desde então, e ainda hoje, é o afastamento gradativo da experiência da tolerância, entendida como a possibilidade da coexistência das diferenças no mundo, por razões mais complexas do que apenas a condição profundamente individualista da sociedade capitalista. Toda a legislação anti-racista, em defesa das minorias e dos direitos civis da segunda metade do século XX é uma tentativa de regulamentar a tolerância das diferenças. E no entanto, o mundo parece se tornar mais e mais impermeável a essa experiência. A determinação legal tem no século XXI uma efetividade relativa, ao contrário daquela que caracterizou o édito de Nantes, e à semelhança da baixa efetividade dos sete éditos de pacificação anteriores a ele. A

⁴² “a consciência que está em erro tem os mesmos direitos que aquela que não está”, id., ibid., p.417.

⁴³ “um dos primeiros a dar a ela uma formulação positiva”, Saupin, 1998, p.125.

⁴⁴ “sentimento de equidade, ou de respeito pela reta razão”, Bayle, op.cit., p.351.

⁴⁵ “a humildade, a paciência, a benignidade”, id., ibid., p.49.

vigência da tolerância-moral torna necessária, para ser possível uma determinação legal reguladora, a criação de um “*cadre extra-moral de la tolérance*”⁴⁶, que consiste no “*établissement de principes et de dispositifs qui ne dépendent pas de la bonne volonté ou de la vertu des individus*”⁴⁷. O modelo de tolerância religiosa do século XVII e aquele mais amplamente cultural do século XX não dão conta da crise atual, gerada pela incapacidade das diferenças de conviverem pacífica e produtivamente, pois estão ambos inteiramente compreendidos no campo da moral.

Hoje, como diz Zarka, “*les démocraties doivent devenir plus tolérantes*”⁴⁸, elas precisam se adaptar às novas características e às novas necessidades dos Estados, das sociedades e das populações, “*elles doivent accueillir les différences*”⁴⁹ que, postas em contato, têm que definir novas regras de convivência e construir um denominador comum entre as tentativas de obrigação à tolerância e os movimentos contrários a ela. A questão se coloca portanto da seguinte forma: é necessária a tolerância, como determinação da coexistência das diferenças, mas, como característica moral, ela não pode ser arbitrada, pode apenas ser desejada e então posta em prática pelos homens individualmente. Se é novamente necessária a aplicação desse entendimento da tolerância, e os homens individualmente não agem com a virtude que idealmente se espera deles, é preciso estabelecer então novas formas de se chegar a ele. Para Zarka,

*la question qu’il faut résoudre est la suivante : quels sont les cadres institutionnels susceptibles d’établir la tolérance des individus, des groupes, des communautés dans les États démocratiques aujourd’hui, sans attendre une improbable, et même, tout à fait utopique, mutation morale de l’humanité ?*⁵⁰

No caminho que esta tese levanta, a resposta para o problema da destruição provocada pela incapacidade de coexistência hoje torna necessário retirar o entendimento acerca da tolerância do campo da moral e devolvê-lo ao da política, fazendo assim com que ele não precise esperar ou torcer por uma convergência da humanidade no sentido da ação pelo Bem segundo uma determinação moral. De

⁴⁶ “quadro extra-moral da tolerância”, Zarka, op.cit., p.16.

⁴⁷ “estabelecimento de princípios e dispositivos que não dependem da boa vontade ou da virtude dos indivíduos”, id., ibid., p.16.

⁴⁸ “as democracias devem tornar-se mais tolerantes”, id., ibid., p.9.

⁴⁹ “elas devem acolher as diferenças”, id., ibid., p.9.

⁵⁰ “a questão que é preciso resolver é a seguinte: quais são os quadros institucionais suscetíveis de estabelecer a tolerância dos indivíduos, dos grupos, das comunidades nos Estados democráticos hoje, sem esperar por uma improvável, e mesmo completamente utópica, mutação moral da humanidade?”, id., ibid., p.16.

volta à esfera política, é preciso instituir uma entidade capaz de gerá-la como instrumento. O problema da autoridade é assim igualmente presente. Talvez o modelo de tolerância quinhentista deva ser recuperado.

Sobre ele, diz Michel Grandjean, na introdução de uma coletânea intitulada *Coexister dans l'intolérance*: “La tolérance au sens où nous l'entendons aujourd'hui, ni les huguenots ni les catholiques romains n'en voulaient”⁵¹. O que católicos e protestantes do século XVI não queriam era a decretação da outra religião como a verdadeira, ou a afirmação de que as diferenças entre elas não eram importantes. O que eles quiseram, depois de grande disputa, foi a tolerância civil. Por que ela, e não a tolerância religiosa que, existente no século XVI, fortalece-se no século XVII, e que, como padrão moral, assemelha-se ao sentido que hoje lhe damos? Porque ao determinar a obrigação do convívio no espaço público, a tolerância civil garantiu a liberdade na esfera privada, o que significava que, no seu foro íntimo, o cidadão podia manter livremente a sua opinião, fosse ela contrária ou favorável às outras religiões ou à política do Estado. No segundo *brevet* adicionado às 56 cláusulas oficiais do édito de Nantes, é dada permissão aos protestantes que estiverem acompanhando o rei de realizarem seu culto dentro das suas casas, privadamente:

*Accorde aussi sa Majesté que, nonobstant la défense faite de l'exercice de ladite religion à la Cour et suite d'icelle, les ducs, pairs de France, officiers de la couronne, marquis, comtes, gouverneurs et lieutenants généraux, maréchaux de camp et capitaines de gardes de Sadite Majesté qui seront à sa suite ne seront recherchés de ce qu'ils feront à leur logis, pourvu que ce soit en leur famille particulière tant seulement à portes closes et sans psalmodier à haute voix, ni rien faire qui puisse donner à connaître que ce soit exercice public de ladite religion*⁵².

*In secret free*⁵³, dirá Hobbes, que constrói o Estado, no *Leviatã*, pensando na sua própria experiência durante as guerras de religião francesas, “*guerre de religion à laquelle cet Etat doit son existence et sa forme*”⁵⁴, segundo Reinhart

⁵¹ “A tolerância no sentido em que nós a entendemos hoje, nem os huguenotes nem os católicos romanos queriam-na”, Grandjean, 1998, p.8.

⁵² “Concede também sua Majestade que, não obstante a proibição feita do exercício da dita religião na corte e séquito desta, os duques, pares de França, oficiais da Coroa, marqueses, condes, governadores e lugares-tenentes gerais, marechais de campo e capitães da guarda da sua dita Majestade, que a estiverem acompanhando, não serão procurados pelo que fizerem nas suas moradas, desde que seja com as suas famílias particulares apenas, com portas fechadas e sem salmodiar em voz alta, nem fazer nada que possa dar a perceber que se trate de exercício público da dita religião”, Garrison, 1997, pp.96-97.

⁵³ “Em segredo, livre”, Hobbes, 1651, II, 31.

⁵⁴ “guerra de religião à qual esse Estado deve sua existência e sua forma”, Koselleck, 1979, pp.32-33.

Koselleck. Em 1685, ou em 2000, mesmo o julgamento mais íntimo e pessoal estará submetido aos critérios de aprovação, à premissa moral. Nenhum juízo, por mais secreto, é livre dos seus olhos, pois eles agem dentro do homem, e da própria consciência não há como fugir. Talvez, dizíamos, seja o caso de reavaliar a experiência de tolerância do século XVI.

Em 1598, o édito assinado em Nantes por Henrique IV buscava constituir regras de convivência para acolher as diferenças – que de outro modo caminhavam para a sua destruição mútua e a do reino – ao determinar:

*permettons à ceux de ladite religion prétendue réformée vivre et demeurer par toutes les villes et lieux de ce notre royaume et pays de notre obéissance, sans être enquis, vexés, molestés ni astreints à faire chose pour le fait de la religion contre leur conscience*⁵⁵.

Essa ordem significava – como as cláusulas seguintes afirmarão nominalmente – que a maioria católica deveria respeitar a vida, a religião, a propriedade da minoria protestante. E além dela, população originária do reino, também o governo estava legalmente obrigado a tratar eqüitativamente e não discriminar as novas massas protestantes no acesso a cargos, educação e saúde, como se deduz, por exemplo, dos artigos que regulamentam o funcionamento dos tribunais de justiça compostos por juízes das duas religiões (as *chambres mi-parties*) e do artigo XXII:

*Ordonnons qu'il ne sera fait différence ni distinction, pour le fait de ladite religion, à recevoir les écoliers pour être instruits ès universités, collèges et écoles, et les malades et pauvres ès hôpitaux, maladreries et aumônes publiques*⁵⁶.

Era a mesma posição que, após a revogação do édito, Bayle defendia. No entanto, a motivação de Bayle para a defesa da tolerância era moral e epistemológica. É a mesma posição que hoje se demanda das democracias ocidentais, e grande parte dos atuais partidários da coexistência das diferenças considera que esta é uma experiência regida pela moral. Diferente quanto à premissa e quanto ao objetivo, o édito de Nantes era, ele também, uma legislação da tolerância. Mas a sua era uma idéia de tolerância diferente da atual, daquela

⁵⁵ “permitimos àqueles da dita religião pretensamente reformada viver e permanecer em todas as cidades e lugares deste nosso reino e países sob nossa obediência, sem serem inquiridos, atormentados, molestados nem obrigados a fazerem coisa referente à religião contra a sua consciência”, Garrison, 1997, p.31, art.VI.

⁵⁶ “Ordenamos que não seja feita diferença nem distinção por causa da dita religião para receber os estudantes para serem instruídos nas universidades, colégios e escolas, e os doentes e pobres nos hospitais, leprosários e casas de caridade públicas”, id., ibid., p.37

que vem se desenvolvendo desde o século XVII, baseando-se não em uma virtude moral – concebida universalmente mas realizada apenas individualmente – e sim na necessidade de um reino. Apesar disso, ele não tolerava menos. Tolerava diferentemente. Tolerava por outras razões.

Pelo reino se tolerava às vezes com resignação: “*tolérer ce scandale pour éviter un plus grand*”⁵⁷, admitiu Étienne Pasquier em 1562. Às vezes, com convicção: “*la douceur, la paix et le repos (...) ne se peuvent acquérir que par la tolérance des deux religions*”⁵⁸, certifica o autor anônimo do *De la Concorde de l’Estat*. Às vezes, por mera obrigação legal, como na *Remonstrance aux Etats pour la Paix*, de 1576: “*Faut donc demeurer aux termes de l’Édit (...) c’est à dire, attendant le remède la maladie tolérer*”⁵⁹. Havia sempre um motivo que determinava a necessidade desta tolerância, mas ele não se baseava na compleição moral⁶⁰.

Hoje, portanto – como será a partir do século XVII, e diferentemente do século XVI – tolerar é uma virtude moral, e comumente se considera que a sua primeira experiência moderna foi a tolerância religiosa do século XVII. Segundo Yves-Charles Zarka, experimentou-se a partir de então o conceito positivo de tolerância, aquele que admite a diversidade no mundo, e que se sobrepôs ao conceito negativo de tolerância, em vigência até o seiscentos, que, por sua vez,

⁵⁷ “tolerar este escândalo para evitar um maior”, apud Jouanna, op.cit., p.101.

⁵⁸ “a tranqüilidade, a paz e o sossego (...) só podem ser adquiridos pela tolerância das duas religiões”, *De la Concorde de l’Estat...*, op.cit., pp.10-11.

⁵⁹ “É preciso portanto manter-se segundo os termos o Édito (...) quer dizer, esperando o remédio, tolerar a doença”, Mornay, 1576, pp.35-36.

⁶⁰ Houve casos em que, no século XVI, defendeu-se a tolerância do protestantismo por se considerar que todas as religiões eram válidas. Essa posição era uma das três que, apesar de terem menos partidários do que as idéias de tolerância civil ou da repressão do protestantismo, deram forma a uma proposta de tolerância religiosa no século XVI. Houve filósofos que acreditavam que toda opinião deveria ser respeitada; houve aqueles que baseavam sua aceitação de qualquer religião na certeza da falibilidade do homem; e houve os que defendiam a livre existência de todas as religiões como formas distintas de atingir um mesmo fim, e chegar a um mesmo Deus. Desse grupo pode ter feito parte Bodin, ou pelo menos um tratado seu, publicado por volta de 1593: o *Colloquium Heptaplomeres*. Nele, sete sábios de religiões diferentes discutiam suas divergências e concluíam não haver verdadeira diferença entre suas religiões. Tal idéia lhe valeu críticas e mesmo uma acusação de ateísmo. Também Étienne Pasquier afirmou, na sua *Exhortation aux princes et seigneurs du Conseil privé du Roy pour obvier aux seditions qui... semblent nous menacer pour le fait de la Religion* (1561), que, apesar de pessoalmente acreditar que havia apenas uma religião verdadeira, os caminhos protestante e católico levavam a um mesmo Deus: “*tous aspirons à la connaissance, service, et adoration d’un seul Dieu*” (“todos aspiramos ao conhecimento, serviço, e adoração de um só Deus”, Pasquier, 1561, p.5). Em geral, a tolerância religiosa teve poucos aderentes no século XVI, e não foi a partir da sua atividade política nem da sua argumentação (apesar de, como debate acerca da tolerância, ela ser importante para o estabelecimento do ambiente de discussão quinhentista) que se optou pela tolerância civil; mas ela ganhará força no século seguinte.

limitava-se “à la simple admission de l’existence de ce qu’on ne peut pas détruire, mais qu’on ne veut pas voir et dont on nie la valeur”⁶¹. O entendimento moderno da tolerância teria resultado da discussão filosófica desenvolvida na Inglaterra e na França quando a revogação do édito de Nantes por Luís XIV, em 1685, reacendeu a questão da coexistência de duas religiões em um mesmo reino do Ocidente europeu. Para Zarka, “la tolérance a le plus souvent été perçue comme une notion morale, et elle l’est”⁶². Mas antes da virtude de tolerar do *Grand Siècle*, houve outra experiência de coexistência das diferenças, promovida por outra razão que não a correção moral, mas que também não tinha o caráter passivo que Zarka lhe empresta. Outra matriz, portanto, que poderia resultar, hoje, em outra espécie de tolerância. O que levava católicos e protestantes a tolerarem-se mutuamente em 1598? Uma necessidade.

Em 1550, Pierre de Ronsard, grande poeta da corte francesa, havia publicado uma *Ode de la paix*. Oito anos depois publicará uma *Exhortation pour la paix*, e no ano seguinte, 1559, *La paix. Au roy*. Em 1568, surgem as *Memoires des choses advenues sur le Traicté de la Pacification des Troubles qui sont en France. Avec l'exhortation à la Paix*; e, em 1570, a *Exhortation aux François pour vivre en concorde et jouir du bien de la paix*, de Louis Le Roy. Em 1574, Philippe Duplessis-Mornay publica a sua *Exhortation à la paix aux catholiques françoise*, e, dois anos depois, a *Remonstrance aux Etats pour la paix*. Ainda em 1576, a Coroa faz imprimir uma *Harengue du Roy nostre sire, faicte en l'assemblée des Estatz, par laquelle sa Majesté déclaire la bonne affection qu'il a de faire vivre tous ses subjectz en bonne paix, union, et concorde*. 1585 é o ano de publicação da *Apologie de la paix. Representant tant les profficts et commodités que la paix nous produict, que les malheurs, confusions, & desordres qui naissent durant la guerre*, de Étienne Pasquier. Três anos mais tarde, em 1588, aparece o anônimo *Exhortation pour la paix et re-union des Catholiques François*. Em 1592, Guillaume Du Vair publica *Exhortation à la paix adressé à ceux de la Ligue*. Em 1599, surge o *De la Concorde de l'Estat. Par l'obseruation des Edicts de Pacification*.

⁶¹ “à simples admissão da existência do que não podemos destruir, mas que não queremos ver e cujo valor negamos”, Zarka, 2002, p.IX

⁶² “A tolerância foi mais comumente percebida como uma noção moral, e ela o é”, Zarka, 2004, p.15.

Necessidade de paz. Era dela que os franceses, católicos e protestantes, precisavam em 1598. Depois de 36 anos de guerras civis, como chegar a ela? Pela separação entre Estado e Igreja, entre política e religião. Pela imposição da coexistência religiosa provisória. Pela tolerância civil.