



Comissão da Liberdade Religiosa

Rui Pedro Rodrigues Vasconcelos  
**A Declaração *Dignitatis Humanae*:**  
**A visão católica da Liberdade Religiosa**  
**no II Concílio do Vaticano**

\*

***MENÇÃO HONROSA***  
**Jorge Teixeira da Cunha**

**Como distinguir o uso e abuso da**  
**Liberdade Religiosa**

Lisboa, 2014

## **Ficha Técnica**

**Título:** Prémio Liberdade Religiosa 2012

**Autores:** Comissão da Liberdade Religiosa / Rui Pedro Rodrigues Vasconcelos / Jorge Teixeira da Cunha

**Composição gráfica e edição:**

Comissão da Liberdade Religiosa / Secretaria-Geral do Ministério da Justiça

Tiragem: 150 exemplares

2014

# ÍNDICE

<b>Prémio Liberdade Religiosa 2012 – Nota do Júri</b> .....	5
<b>A Declaração <i>Dignitatis Humanae</i> : A visão católica da Liberdade Religiosa no II Concílio do Vaticano</b> .....	7
<b>RESUMO</b> .....	9
<b>ABSTRACT</b> .....	9
<b>INTRODUÇÃO</b> .....	11
<b>1. Pronunciamentos do Magistério Católico, de Gregório XVI a João XXIII</b> .....	13
1.1 Iluminismo, Liberalismo e Modernismo .....	13
1.2 Gregório XVI .....	16
1.3 Pio IX .....	17
1.4 Leão XIII .....	19
1.5 Pio XII .....	22
1.6 João XXIII .....	24
<b>2. Redacção da <i>Dignitatis Humanae</i></b> .....	29
2.1 As primeiras discussões: Segunda Sessão, Novembro 1963 .....	29
2.2 Terceira Sessão: Setembro-Dezembro 1964 .....	33
2.3 Evolução no período inter-sessões (Dezembro 1964 - Setembro 1965) .....	44
2.4 Quarta Sessão (Setembro-Dezembro 1965) .....	46

<b>3. A Declaração <i>Dignitatis Humanae</i></b> .....	51
<b>4. A Interpretação de John Courtney Murray</b> .....	67
<b>5. O Contributo de D. António Ferreira Gomes</b> .....	71
5.1. Preparação do Concílio .....	71
5.2. Intervenções na Aula Conciliar .....	75
5.3. Carta ao Cardeal Bea .....	79
5.4. Reflexões pessoais do Bispo Exilado .....	81
<b>CONCLUSÃO</b> .....	84
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	89
<b>MENÇÃO HONROSA: COMO DISTINGUIR O USO E O ABUSO DA LIBERDADE RELIGIOSA</b> .....	91
<b>RESUMO</b> .....	93
<b>RÉSUMÉE</b> .....	93
<b>INTRODUÇÃO</b> .....	94
<b>1. Os direitos da consciência moral</b> .....	99
<b>2. A tolerância e a afirmação do sujeito</b> .....	104
<b>3. A tolerância no âmbito do Estado</b> .....	106
<b>4. O reconhecimento recíproco na cultura pluralista</b> ...	116
<b>5. Tolerância e liberdade religiosa em contexto teológico</b> .....	122
<b>CONCLUSÃO</b> .....	127
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	130

# Prémio Liberdade Religiosa 2012 -

## Nota do Júri

O júri, reunido no dia dez de abril de 2013, apreciou os trabalhos inéditos que concorreram à Terceira Edição do “Prémio Liberdade Religiosa”.

A Comissão da Liberdade Religiosa, com o valioso e renovado apoio da Fundação Calouste Gulbenkian promoveu com esta terceira edição do Prémio Liberdade Religiosa o estudo do exercício da liberdade religiosa em Portugal.

Apreciados os trabalhos que lhe foram submetidos foi o prémio de 2012 atribuído à dissertação “**A Declaração *Dignitatis Humanae*: A visão católica da Liberdade Religiosa no II Concílio do Vaticano**” da autoria de **Rui Pedro Rodrigues Vasconcelos** por se tratar de uma interessante obra de divulgação, cuidada e bem articulada, que, embora restrita ao Magistério da Igreja Católica sobre a liberdade religiosa, e não tanto à esfera civil, contempla um importante contributo para compreender as alterações posteriores ao Concílio do Vaticano II (1962-1965) no relacionamento dos católicos com os Estados respetivos, na proteção concordatária à liberdade religiosa e reflexamente no desenvolvimento pluralista do direito eclesiástico português.

Considerando a relevância do tema e a qualidade do texto como reflexão filosófica, O júri decidiu ainda fazer menção honrosa ao trabalho: “**Como distinguir o uso e abuso da Liberdade Religiosa**” da autoria de **Jorge Teixeira da Cunha**.

## **Júri do Prémio Liberdade Religiosa 2012:**

Comissão da Liberdade Religiosa – André Folque /

Esther Mucznik / Saturino Gomes.

Fundação Calouste Gulbenkian – Manuel Carmelo Rosa /

Rui Vieira Nery

Reuniões presididas pelo Presidente, em exercício, da CLR –  
Soares Loja

# **A DECLARAÇÃO *DIGNITATIS HUMANAЕ* : A VISÃO CATÓLICA DA LIBERDADE RELIGIOSA NO II CONCÍLIO DO VATICANO<sup>1</sup>**

Rui Pedro Rodrigues de Vasconcelos

---

<sup>1</sup> Trabalho de investigação submetido ao prémio «Liberdade Religiosa» - 2012, organizado pela Comissão de Liberdade Religiosa do Ministério da Justiça com o apoio da Fundação Gulbenkian.





## RESUMO

O presente trabalho tem por objectivo analisar a doutrina católica sobre a Liberdade Religiosa à luz da Declaração *Dignitatis Humanae*, do Concílio do Vaticano II. Trata-se de uma investigação histórica e teológica sobre a evolução desta doutrina desde os sucessivos pronunciamentos do magistério católico nos séculos XIX e XX até aos debates conciliares que conduziram à elaboração da Declaração. A doutrina católica sobre as relações da Igreja com os Estados e as comunidades religiosas receberá, no Vaticano II, uma importante actualização à luz da antropologia contemporânea e da visão cristã dos direitos e deveres do Homem. Terminaremos com um breve estudo sobre o contributo dado à elaboração da Declaração pelo bispo do Porto D. António Ferreira Gomes que, da sua particular experiência no relacionamento com o regime civil, se encontrará na linha proposta pela Declaração desde o início dos trabalhos conciliares.

## ABSTRACT

The goal of this work is to analyze the catholic doctrine about Religious Freedom based on the *Dignitatis Humanae* Declaration from the II Vatican Council. This work is an historical and theological investigation of the evolution of this doctrine since the successive declarations of the catholic magisterium in the XIX and XX centuries up to the conciliar

debates that originated the Declaration. The catholic doctrine concerning the Church relation with the State and the religious communities will receive, in the Vatican II, an important update under the light of modern anthropology and the Christian perspective of the Rights and Duties of Man. We will conclude with a brief study of the contribute given by the Porto bishop D. António Ferreira Gomes who, from his experience in the relationship with the political system, will be along the lines proposed by the Declaration since the beginning of the conciliar works.

# INTRODUÇÃO

A 8 de Dezembro de 1965, na sessão conclusiva do II Concílio do Vaticano, é promulgada pelo Papa Paulo VI a Declaração *Dignitatis Humanae* sobre a Liberdade Religiosa. Conclui-se assim um processo iniciado 4 anos antes, quando o Secretariado para a Unidade dos Cristãos, criado por João XXIII, elaborara um esquema de trabalho sobre o Ecumenismo com um capítulo relativo à Liberdade Religiosa. Dá-se um passo significativo na forma como a Igreja Católica aborda as relações com o Estado e com as diversas religiões, de uma forma que poucos poderiam imaginar aquando da abertura do Concílio, como foi aliás comum a outros passos renovadores dados no Concílio.

O presente trabalho tem por objectivo analisar a doutrina católica sobre a Liberdade Religiosa à luz da Declaração *Dignitatis Humanae*. Trata-se essencialmente de uma investigação histórica e teológica. Começaremos por analisar os pronunciamentos magisteriais relativos a este tema entre os séculos XIX e XX, para podermos perceber melhor a mudança significativa que foi operada pelo Concílio. Faremos um breve percurso pelas fases de elaboração e discussão do documento, apresentando as diversas posições presentes nos debates conciliares e as mudanças operadas na Declaração ao longo dos anos do Concílio. Finalmente, analisaremos os diversos artigos da Declaração, e faremos uma breve excursão pela análise que um dos seus principais autores, o jesuíta John Courtney Murray, faz da questão da Liberdade Religiosa.

Na parte final do trabalho, surgirá uma personagem que, ao longo da investigação, se foi revelando como um importante contribuidor desta temática: o bispo do Porto D. António Ferreira Gomes que, numa situação de exílio forçado, participará no Concílio e terá uma importante intervenção no

decurso das sessões dedicadas à questão da Liberdade Religiosa. Faremos uma análise dos testemunhos que nos foram deixados pelo Bispo do Porto relativamente à sua participação no Concílio, e veremos como, desde a sua fase preparatória, D. António se encontrará numa linha de pensamento completamente sintonizada com o espírito final da Declaração.

Espera-se que, através deste estudo histórico e teológico, seja possível ter em conta a importante renovação doutrinal que se verificou no Concílio do Vaticano II relativamente à abordagem por parte da Igreja Católica do tema da Liberdade Religiosa. Conhecer um documento conciliar implica conhecer também as fases que o originaram e o ponto do qual se partiu para a reflexão.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Para os documentos conciliares será utilizada ao longo do trabalho a versão publicada pela ed. Gráfica de Coimbra, «Concílio Ecuménico Vaticano II: Documentos Conciliares», Coimbra 2002. Para os restantes documentos do magistério católico são utilizadas as versões oficiais disponíveis no site da Santa Sé, [www.vatican.va](http://www.vatican.va). De referir, por fim, que o presente trabalho é escrito segundo o anterior Acordo Ortográfico.

# 1. Pronunciamentos do Magistério Católico, de Gregório XVI a João XXIII

Pela primeira vez abordado num Concílio Ecuménico, a problemática da Liberdade Religiosa, que abarca temas como «a liberdade e a Igreja, a liberdade e a consciência, a Igreja e o Estado»<sup>3</sup>, foi um tema presente no magistério de praticamente todos os Papas dos séculos XIX e XX. A maneira como o magistério católico abordou o tema deveu-se sobretudo aos desafios lançados pelas ideias e práticas originadas na Revolução Francesa, no Iluminismo, Liberalismo e Modernismo, que iniciaram uma nova fase na compreensão do Homem e na sua liberdade diante da Igreja e do Estado. Antes de abordarmos o posicionamento dos diversos Papas, convém fazer uma aproximação a estes conceitos.

## 1.1. Iluminismo, Liberalismo e Modernismo

Por Iluminismo entende-se «aquele movimento espiritual europeu, que é caracterizado pela confiança plena na capacidade da razão de desfazer com a luz da razão as névoas do desconhecido e do mistério, que estorvam e obscurecem o espírito humano, e de tornar melhores e mais felizes os homens iluminando-os e instruindo-os».<sup>4</sup> Movimento com raízes nos séculos XVI e XVII com autores como Descartes, Francis Bacon e Thomas Hobbes, o Iluminismo nasce na ênfase na Razão como fonte de independência e libertação do

---

<sup>3</sup> S. Madrigal, *Unas Lecciones sobre el Vaticano II y su legado*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, ed. San Pablo 2012, p. 391

<sup>4</sup> G. Capone Braga, «Iluminismo», in «Enciclopedia di Filosofia», vol. IV, ed. Gallarate, Firenze 1982, p. 434

Homem das «prisões» das tradições e instituições, entre as quais religiosas, destacando-se o papel do indivíduo e da sua consciência. Figuras como Montesquieu e Voltaire, no século XVIII em França, seriam representantes de destaque neste movimento.

Relativamente ao papel e lugar da Igreja na vida social e individual, o Iluminismo será um movimento de afectação na medida em que este, nas suas dimensões teóricas e práticas mais radicais<sup>5</sup>, advoga a independência do indivíduo e a sua crítica em relação ao ensinamento eclesial, tal como este é apresentado tendo por origem uma revelação divina, uma referência a escrituras sagradas e uma normativa na tradição da Igreja. Todas estas noções são colocadas em causa em nome da supremacia da razão humana.

Da confiança no ser humano própria do Iluminismo nasce o Liberalismo como sistema político, assente numa configuração política, económica e social que aceita e estimula a liberdade do indivíduo nas suas escolhas e recusa um poder absoluto por parte de um soberano ou de um Estado. Com raízes na Revolução Francesa, o Liberalismo conheceu diversas representações nos diferentes países que se distanciaram mais ou menos do seu fundamento teórico. Essas diferenças manifestaram-se, por exemplo, nas relações entre o Estado e a Igreja nos diversos países. Teoricamente, o Liberalismo como regime político advogava uma separação total e completa entre o Estado e a Igreja, reconhecendo na prática uma total liberdade de acção para os diversos organismos religiosos dentro dos limites sociais e legais. A História diz, no entanto, que isto aconteceu apenas em países como os Estados Unidos da América e a Bélgica: noutros casos, como em Portugal, o Estado continuou a ter um papel

---

<sup>5</sup> Tratando-se de um amplo movimento de ideias que envolve praticamente o mundo europeu, como movimento o Iluminismo conhecerá diversas formas e concretizações, passando, em alguns casos, por um relacionamento mais de tipo reformista no seio da Igreja do que propriamente de oposição.

importante na vida da Igreja, e continuou até a afirmar a sua catolicidade.

Por fim, por Modernismo podemos entender o amplo movimento de ideias e de pensamento que teve lugar entre grupos de católicos na Europa dos séculos XIX e XX e que defendiam um diálogo e reforma da vida e concepções cristãs de acordo com as novas correntes de pensamento iluministas, assim como uma adaptação do papel social da Igreja no quadro do Liberalismo. Este movimento destacou-se, por exemplo, na adopção dos métodos e aportações científicas ao estudo da Bíblia e da Teologia, com nomes tão importantes como M. Blondel (1861-1949) e J. M. Lagrange (1855-1938). Por outro lado, as concepções mais radicais de pensadores modernistas entrarão em conflito com os principais ensinamentos do magistério católico.

Como o afirmará durante o Concílio do Vaticano II o principal redactor do documento *Dignitatis Humane*, o bispo de Bruges De Smedt, as principais afirmações e intransigências do magistério católico durante o século XIX resultarão das posições não menos intransigentes dos pensadores iluministas e modernistas mais radicais, assim como das difíceis relações mantidas entre a Igreja e os diversos regimes liberais europeus. O contexto político no qual nasce o documento conciliar sobre a Liberdade Religiosa, sobretudo no que toca aos países europeus, será bastante diferente do contexto político europeu do século XIX. Como afirmará diversas vezes o cronista do Vaticano II Henri Fesquet, estas condicionantes «explicam, sem justificar», as afirmações pontifícias, e permitirão que os participantes no Concílio aceitem e aproveem um documento que, em grande medida, supõe uma superação e até uma ruptura com o magistério anterior nesta matéria, o que originará fortes discussões na aula conciliar e uma constante re-elaboração do documento. Até Pio XII, os pronunciamentos pontifícios sobre

o tema da liberdade religiosa serão, em geral, quer da recusa desta como direito, quer como recusa das suas implicações teóricas, sejam no que se refere ao lugar e ao valor das diferentes confissões e religiões, seja quanto ao papel e relações do Estado com a Igreja. É o que analisaremos em seguida.

## **1.2. Gregório XVI**

Gregório XVI pronuncia-se em 1832 com a Encíclica *Mirari Vos*, «Sobre os principais erros do seu tempo»; é o primeiro pronunciamento deste Papa sobre as correntes de pensamento iluministas e liberais, como a liberdade de consciência e de imprensa, o indiferentismo religioso, ou a separação entre o Estado e a Igreja. Assim podemos ler na Encíclica, relativamente ao «indiferentismo religioso»:

«Outra causa que tem acarretado muitos dos males que afligem a Igreja é o indiferentismo, ou seja, aquela perversa teoria espalhada por toda a parte, graças aos enganos dos ímpios, e que ensina poder-se conseguir a vida eterna em qualquer religião, contanto que se amolde à norma do reto e honesto» (n.º 9). Afirma-se a fé católica como a única verdadeira e capaz de oferecer a salvação. Daqui retira-se também a condenação da liberdade de consciência:

«Dessa fonte lodosa do indiferentismo promana aquela sentença absurda e errónea, digo melhor disparate, que afirma e defende a liberdade de consciência. Este erro corrupto abre alas, escudado na imoderada liberdade de opiniões que, para confusão das coisas sagradas e civis, se estende por toda a parte, chegando a imprudência de alguém se asseverar que dela resulta grande proveito para a causa da religião» (n.º 10).



Por fim, Gregório XVI condena a própria separação da Igreja e do Estado: «Mais grato não é também à religião e ao principado civil o que se pode esperar do desejo dos que procuram separar a Igreja e o Estado, e romper a mútua concórdia do sacerdócio e do império. Sabe-se, como efeito, que os amantes da falsa liberdade temeram ante a concórdia, que sempre produziu resultados magníficos, nas coisas sagradas e civis» (n.º 16). Para contrariar esta separação, Gregório XVI defende o papel activo dos governantes e monarcas não apenas em termos de governo político ou «temporal», mas também no que toca à defesa da Igreja:

«Secundem os príncipes estes nossos santos desejos de feliz êxito das coisas sagradas e profanas com seu poder e autoridade, pois não a receberam somente para o governo temporal, mas também para a defesa e guarda da Igreja. Saibam que, quanto se faz em favor da Igreja destina-se, ao mesmo tempo, ao bem-estar e à paz do império (...) Já que têm sido constituídos como pais e tutores dos povos, proporcionar-lhes-ão verdadeira felicidade e tranquilidade, se dirigem os seus cuidados especialmente para conservar incólume a religião daquele Senhor» (n.º 16).

Estamos ainda longe do que poderemos ler, século e meio mais tarde, na declaração *Dignitatis Humanae*. O magistério católico fará ainda um longo caminho, passando da simples recusa destes direitos, até à sua depuração e, finalmente, à sua defesa e proclamação.

### **1.3.Pio IX**

Será sobretudo com a Encíclica *Quanta Cura* de 1864, incluindo uma *Síntese dos Erros Modernos* (que ficará

conhecido como *Syllabus*), que Pio IX condenará as diversas posições sobre a liberdade de consciência e a separação entre o Estado e a Igreja.

Assim, por exemplo, condenará na *Quanta Cura*, a posição de que «o melhor governo é aquele em que não reconhece no poder a obrigação de reprimir, por meio de sanção e penas, os violadores da religião católica, a não ser que a tranquilidade pública o exija». Daqui resultará a condenação de todo o movimento de retirada do ensino e da responsabilidade da Igreja na formação escolar e religiosa. Podemos ler no *Syllabus* considerados como um «erro moderno» as seguintes afirmações: «Todo o homem é livre para abraçar e professar a religião que, guiado pela luz da razão, julgar verdadeira.» (n.º 15); «A Igreja não tem o poder de empregar a força, nem poder temporal algum directo ou indirecto.» (n.º 24); «A Igreja deve ser separada do Estado, e o Estado da Igreja.» (n.º 55); «Na nossa época já não é útil que a Religião Católica seja considerada como a única religião do Estado, com exclusão de todas as outras.» (n.º 77); «É falso que a liberdade civil de todos os cultos, e o pleno poder concedido a todos de manifestarem clara e publicamente as suas opiniões e pensamentos, produza corrupção dos costumes e do espírito dos povos, contribua para a propagação da peste do indiferentismo.» (n.º 79); «O Pontífice Romano pode e deve conciliar e transigir com o progresso, com o liberalismo e a civilização moderna.» (n.º 80).

No seguimento do *Syllabus*, será difundida sobretudo pelo bispo de Orleães, Mons. Dupanloup, a doutrina da tese e hipótese que permitirá à Igreja, preservando o essencial da sua doutrina, adaptar-se no entanto às diversas circunstâncias históricas. A tese significa a regra de conduta ideal, de acordo com a qual apenas a Igreja Católica deverá usufruir de liberdade pois apenas nela se encontra a verdade religiosa; o ideal das relações entre a Igreja e o Estado é o regime de

Estado católico, que abrace o catolicismo como religião oficial colocando-se ao serviço deste. A hipótese é a conduta que se adapta às circunstâncias históricas, nomeadamente ao facto de que muitos Estados não são católicos e que a tolerância para com os diversos grupos religiosos é fundamental para a ordem social.

Como veremos mais à frente, umas das principais dificuldades para a aprovação da *Dignitatis Humanae* terá a ver com a presença, na declaração, de afirmações que serão muito próximas às condenadas por Pio IX no *Syllabus*.

#### **1.4. Leão XIII**

O magistério de Leão XIII constituirá de certo modo uma viragem no posicionamento da Igreja Católica face aos diversos regimes liberais e às suas relações com a Igreja. Este posicionamento passará da simples condenação para um diálogo mais pragmático e diplomático, de modo a melhorar a situação dos católicos nos países europeus.

Assim, por exemplo na Encíclica *Diuturnum Illud* de 19 de Junho de 1881, Leão XIII defende a origem divina do poder político e da autoridade, mas afirma que a Igreja não se identifica com nenhuma forma de regime político (separando-se portanto dos regimes absolutistas anteriores às revoluções liberais), distinguindo o fundamento divino da autoridade e as formas concretas em que a autoridade é exercida. Esta doutrina encontrará aplicação na aceitação que os católicos deverão fazer da III República Francesa, que Leão XIII indicará em 1884 e 1892 num esforço de suspender as leis laicistas que aí se observavam.

Na Encíclica *Immortale Dei* de 1 de Novembro de 1885, Leão XIII aceitará, pela primeira vez no Magistério Católico, a

tolerância religiosa; condenando o indiferentismo religioso e defendendo a constituição cristã dos Estados, Leão XIII aceitará no entanto a tolerância dos diferentes cultos dentro do Estado. Veremos que na discussão relativa à declaração *Dignitatis Humanae* esta doutrina será superada pela da liberdade religiosa; mas constitui, no final do século XIX, uma viragem importante no modo como o Papado se debruça sobre as relações entre os Estados e os diferentes grupos religiosos, não se defendendo pela primeira vez que aqueles devem limitar e até perseguir outros grupos religiosos além da Igreja Católica.

Destacamos a Encíclica *Libertas Praestantissimum*, de 20 de Junho de 1888. Nesta Encíclica Leão XIII faz uma longa exposição sobre a doutrina católica da liberdade humana, não se limitando a condenar as diversas teorias e aplicações que o Iluminismo e o Liberalismo fizeram dessa liberdade. Afirma a defesa que a Igreja faz da liberdade humana como elemento constitutivo da própria natureza do ser humano (n.º 4), liberdade essa que precisa de ser orientada pela razão e auxiliada por uma lei (n.º 6). Faz uma distinção entre as diversas correntes liberais, separando as mais radicais das moderadas. Declara como contrária à verdade a «liberdade de cultos, liberdade fundada na tese de que cada um pode, pelo seu arbítrio, professar a religião que preferir ou não professar nenhuma» (n.º 15). No número 16 continua: «A justiça e a razão proíbem o ateísmo do Estado ou, o que equivaleria ao ateísmo, o indiferentismo do Estado em matéria religiosa, e a igualdade jurídica indiscriminada de todas as religiões. Sendo, pois, necessária no Estado a profissão pública de uma religião, o Estado deve professar a única religião verdadeira.».

No ponto relativo à liberdade de consciência é interessante a distinção feita por Leão XIII, e que terá repercussões aquando das discussões relativas à declaração *Dignitatis Humanae*: «Se por esta liberdade se entende no

sentido de que é lícito a cada um, segundo o seu entender, dar ou não dar culto a Deus, fica suficientemente refutada com os argumentos expostos anteriormente. Mas pode entender-se também no sentido de que o homem face ao Estado tem o direito de seguir, segundo a sua consciência, a vontade de Deus e de cumprir os seus mandamentos sem qualquer impedimento.» (n.º 21). Ou seja, a liberdade necessita sempre de um referente à Verdade (entendida aqui como a doutrina católica), mas esta mesma liberdade goza de direitos diante do Estado (liberdade entendida aqui também para os católicos); o que aqui é entendido apenas e exclusivamente em relação à Igreja, passar-se-á mais tarde para as diversas religiões. No número 22 será condenado o poder despótico e ilimitado por parte dos Estados face às liberdades individuais, o que será também um filão que percorrerá o pensamento católico até à *Dignitatis Humanae*.

Nesta Encíclica Leão XIII expõe a doutrina da Tolerância Religiosa que, com poucas variações, será a doutrina católica até João XXIII e sobretudo até à *Dignitatis Humanae*. Afirma no número 23: «Não ignora a Igreja a trajectória que descreve a história espiritual e política dos nossos tempos. Por isso, ainda que concedendo direitos apenas e exclusivamente à verdade e à virtude, a Igreja não se opõe no entanto à tolerância por parte dos poderes públicos de algumas situações contrárias à verdade e à justiça para evitar um mal maior ou para adquirir ou conservar um bem maior». A doutrina da Tolerância Religiosa face às demais confissões e grupos religiosos é um passo pragmático de aceitação da realidade e de melhoria das relações com os Estados sem prescindir da doutrina tradicional de que a única depositária da verdadeira religião (e, por isso, a única que goza de plenos direitos) ser a Igreja Católica. Pelas poucas variações que esta posição encontrará nos diversos pontificados após Leão XIII, passaremos no nosso estudo ao pontificado de Pio XII.

## 1.5. Pio XII

O pontificado de Pio XII foi marcado, no que refere a esta temática, com uma conferência pronunciada em Março de 1953 pelo cardeal Alfredo Ottaviani, então vice-secretário do Santo Ofício na Universidade Lateranense, em Roma.<sup>6</sup> Antigo professor de Direito Canónico, o cardeal faz uma defesa do modelo de Estado Católico como referência para as relações entre a Igreja e o Estado. Nesse ano havia sido assinada entre o Estado espanhol e a Santa Sé uma concordata que estabelecia o catolicismo como religião de estado e limitava os direitos e movimentos das restantes confissões cristãs.

«O erro não tem nenhum tipo de direito. O compromisso com aquele que erra leva ao erro. A tolerância não é mais do que a condescendência com um estado de coisas indevido que haveria que impedir sempre que seja possível e que só se poderá admitir para evitar males maiores.

A conferência foi interpretada como uma justificação teórica da repressão dos protestantes em Espanha e na América do Sul (proibição de difundir a Bíblia, formação de pastores, etc.) e desencadeou uma forte reacção internacional. Pio XII viu-se obrigado a actuar diplomaticamente e a fazer o seu próprio discurso sobre a tolerância, que se redigiu na Gregoriana. Mas a sua justificação da tolerância não foi de princípio, mas sim puramente pragmática e táctica: porque, se não o fosse, os católicos poderiam sofrer repressões em países protestantes.»<sup>7</sup>

Num discurso dirigido aos juízes, advogados e juristas italianos, a 6 de Dezembro de 1953, Pio XII expõe a doutrina

---

<sup>6</sup> O testemunho é referido pelo teólogo Hans Küng, na altura aluno na Universidade Gregoriana de Roma. Hans Küng, «Libertad Conquistada – Memorias», ed. Trotta, Madrid 2003 (2ª edição), p.540ss

<sup>7</sup> Hans Küng, «Libertad Conquistada – Memorias», p. 541

católica sobre o papel jurídico dos Estados no que toca aos diversos grupos religiosos, repetindo no essencial a doutrina iniciada por Leão XIII. Afirma Pio XII: «O que não corresponde à verdade e à norma moral não tem objectivamente nenhum direito nem à existência, nem à propaganda, nem à acção. (Mas) o não impedi-lo por meio de leis estatais e de disposições coercivas pode no entanto ser justificado no interesse de um bem superior e mais vasto». Repare-se como aqui a possibilidade de gozar de direitos é atribuída ainda às ideias e princípios objectivos, quando dez anos depois o Concílio optará por fundar os mesmos direitos à pessoa humana no exercício da sua consciência, antes que a uma “verdade objectiva”. Continua Pio XII em relação à doutrina da Tolerância:

«O comportamento da Igreja é determinado pela consideração do *bonum commune*, do bem comum da Igreja e do Estado nos diversos países, por um lado, e, por outro, do *bonum commune* da Igreja universal, do Reino de Deus sobre todo o mundo.»

Já em relação às Concordatas Pio XII faz referência à doutrina da tese-hipótese que analisaremos mais à frente quando estudarmos os processos de formação da declaração *Dignitatis Humanae*. Refere o Papa: «As Concordatas são uma expressão da colaboração entre a Igreja e o Estado. Por princípio, ou seja em tese, a Igreja não pode aprovar a completa separação entre os dois Poderes». Continuamos, portanto, com uma doutrina que, defendendo a posição da Igreja face aos Estados e recusando as posições mais extremas, continua com um esquema centrado na noção de Verdade, objectiva, que apenas esta pode gozar de direitos, e que apenas aceita outras realidades por mero acordo tácito.

Será nesta linha de pensamento que, na preparação do Concílio, a Comissão Teológica (ligada ao então Santo Ofício) elaborará um capítulo relativa à «Tolerância Religiosa e

relações entre a Igreja e o Estado», no esquema geral sobre a Igreja. Descreve o historiador Peter Hünemann: «Um capítulo no esquema preparado sobre a Igreja havia assentado, uma vez mais, a pretensão reclamada pela Igreja, desde a antiguidade tardia, de que, por ser Deus o autor da sociedade civil, a sociedade tem a obrigação de o adorar. Na actual ordem da salvação, o culto estabelecido por Deus é o culto oferecido pela Igreja cristã. Este culto tributado a Deus é aquele ao qual a sociedade civil e as suas autoridades devem aderir. Este princípio, que conduz a uma Igreja estabelecida ou Igreja de Estado, obriga quando a fé cristã se tenha difundido numa sociedade ou comunidade pública, porque a fé não pode impor-se pela força. No entanto, um sistema civil de leis, caracterizado pela liberdade, e uma correspondente organização pública do âmbito da liberdade de consciência não podem conciliar-se com este argumento de princípio.»<sup>8</sup>

Pelo contrário, será na Encíclica *Pacem in Terris* que João XXIII iniciará, já em pleno Concílio, uma mudança de fundo nesta linha de pensamento magisterial, centrando a sua posição na dignidade da pessoa humana segundo a sua liberdade e consciência. E será também nesta Encíclica que a futura declaração *Dignitatis Humanae* encontrará boa parte da sua inspiração.

## 1.6. João XXIII

O percurso de João XXIII ao longo da sua vida apresenta características que o distinguem da maioria dos Papas que referimos anteriormente: nascido na diocese italiano de Bérghamo, João XXIII desenvolveu uma longa actividade

---

<sup>8</sup> Peter Hünemann, «Las Semanas Finales del Concilio», in G. Alberigo (dir.), «História del Concilio Vaticano II», vol. V, ed. Sígueme, Salamanca 2008, p. 407



como núncio apostólico na Bulgária, Turquia e França, o que lhe forneceu uma experiência interessante no relacionamento com governos nada ligados à Igreja Católica. No caso da Turquia e Bulgária, a Igreja encontrava-se numa situação de minoria face a outras religiões, e no caso da França João XXIII teve de lidar com o processo de mudança de regime associado à libertação na Segunda Guerra Mundial, no qual muitos bispos foram submetidos a processo pela sua possível colaboração com o regime de Vichy. Durante o seu curto pontificado, não encontraremos em João XXIII nenhuma ideia próxima a uma defesa do Estado confessional.

É no número 14 da Encíclica *Pacem in Terris* que João XXIII afirma: «Pertence igualmente aos direitos da pessoa a liberdade de prestar culto a Deus de acordo com os retos ditames da própria consciência, e de professar a religião, privada e publicamente.». O que anteriormente se afirmava de modo explícito apenas para os católicos, como defesa da sua liberdade religiosa, é agora alargado a todas as confissões e religiões, baseando-se no direito da pessoa de viver segundo a sua consciência. A referência acerca da posse ou não de direitos é passada de uma verdade objectiva para o sujeito pessoal. O que João XXIII reafirma – talvez em parte para se distinguir dos movimentos de direitos humanos que foram condenados pelos diversos magistérios anteriores – é a reciprocidade entre direitos e deveres que responsabilizam a cada indivíduo (n.º 30). Mas o que distingue definitivamente o magistério de João XXIII em relação aos anteriores é certamente o tom não-condenatório presente na Encíclica.

Uma consequência pastoral que João XXIII retira é a da distinção entre o erro e a pessoa que erra no que toca às relações entre os católicos e os seus concidadãos: «Não se deverá jamais confundir o erro com a pessoa que erra, embora se trate de erro ou inadequado conhecimento em matéria religiosa ou moral. A pessoa que erra não deixa de ser uma

pessoa, nem perde nunca a dignidade do ser humano, e portanto sempre merece estima.» (n.º 157).

João XXIII dará um contributo decisivo para esta temática com a formação do Secretariado para a Unidade dos Cristãos, presidido pelo Cardeal Agustín Bea. A figura deste jesuíta, especialista bíblico e reitor do Pontifício Instituto Bíblico de Roma, será decisiva para o rumo renovador do Concílio: «Como jesuíta renunciava ao capelo cardinalício, mas o papa João insistiu na obediência e teve de aceitar sem entusiasmo nem objecção. Bea foi criado cardeal a 20 de Janeiro de 1960, ainda que o seu papel preciso não estivesse ainda claro. Não parecia um homem que fosse a lançar a Igreja por um caminho radicalmente novo. Mas em Bea é provável que o papa João não tivesse tido o Concílio que ele havia desejado.»<sup>9</sup>

Ao contrário da tendência conservadora generalizada nas comissões preparatórias do Concílio (que derivavam directamente dos diversos organismos da Cúria romana), no Secretariado encontra-se um desejo de renovação da teologia católica através dos seus diversos membros escolhidos por Bea de diversos países, não se limitando a provenientes de Roma. O propósito do Secretariado é assim definido por João XXIII no motu próprio Supremo *Dei Nutu*: «Com o fim de expressar de maneira especial o nosso amor e boa vontade para com aqueles que levam o nome de Cristo, mas estão separados da Sede Apostólica, e em ordem a que possam seguir o trabalho do Concílio e encontrar um caminho mais expedito para alcançar aquela unidade pela qual Jesus rogou ao Pai Celeste, decidimos estabelecer este Secretariado especial.»

Como veremos, o Secretariado será não só responsável pela organização da participação dos observadores não-católicos ao Concílio, como também preparará diversos

---

<sup>9</sup> Peter Hebblethwaite, «Juan XXIII, El Papa del Concilio», ed. PPC, Madrid 2000, p. 481

esquemas que serão fundamentais para o desenrolar do Concílio, entre os quais o Esquema sobre o Ecumenismo do qual pertence um capítulo dedicado ao tema da Liberdade Religiosa.



## 2. Redacção da *Dignitatis Humanae*

### 2.1 As primeiras discussões: Segunda Sessão, Novembro 1963

O tema da Liberdade Religiosa foi inicialmente apresentado ao Concílio como um capítulo, o V, do esquema sobre o Ecumenismo elaborado pelo Secretariado para a Unidade dos Cristãos presidido pelo cardeal Agustín Bea<sup>10</sup>. Paralelamente surgia também como um capítulo, o IX, do esquema sobre a Igreja elaborado pela Comissão teológica e de teor mais conservador, com o título «Sobre as relações entre a Igreja e o Estado, e a tolerância religiosa». A discussão sobre o primeiro esquema teve lugar apenas na segunda sessão do Concílio, a 18 de Novembro de 1963, tendo sido a primeira sessão dedicada à formação das comissões conciliares (o Concílio na sua generalidade não aceitou quer as comissões, quer os esquemas conciliares, e apresentou reformulações que resultaram na entrada de novos elementos nas comissões), e às primeiras discussões sobre os esquemas da Liturgia e da Igreja. Não obstante, a discussão do capítulo relativo à Liberdade Religiosa foi objecto de numerosas dificuldades sobretudo pela novidade que representava no Concílio, o que levava a Comissão Doutrinal responsável pela aprovação da discussão público a procurar o seu adiamento. Seria sobretudo o episcopado norte-americano o grande promotor da discussão do tema, pressionando a coordenação do Concílio a admiti-lo na ordem de trabalhos da segunda sessão.

---

<sup>10</sup> O processo de preparação do Concílio demorou entre 1959 e 1962 e incluiu, entre outros preparativos, a constituição de comissões responsáveis pela elaboração de esquemas que seriam apresentados e discutidos no Concílio. No total foram elaborados setenta esquemas. As comissões foram formadas segundo os modelos dos diferentes organismos da Cúria romana e presididas pelos respectivos cardeais; a única excepção foi a do Secretariado para a Unidade dos Cristãos, criado por João XXIII e presidido pelo jesuíta e ex-presidente do Pontifício Instituto Bíblico, Cardeal Bea.

Sobre este tema refere o cronista do Concílio Henri Fesquet: «O Vaticano II terá a dizer claramente, e é o que esperam milhares de protestantes que sofrem concretamente em certos países de uma ausência de liberdade religiosa: a tese do estado católico, por toda a parte onde existem várias famílias espirituais, é uma doutrina cristã ou o resíduo de um amálgama político-religioso que nada tem a ver com o Evangelho? O respeito de uma verdade objectiva não conduz necessariamente ao respeito da consciência daqueles que se julgam estar no erro? O Estado tem a menor competência em matéria religiosa?». <sup>11</sup>

O esquema é apresentado pelo seu redactor principal, o bispo de Bruges De Smedt. O bispo é defensor de uma renovação da doutrina católica sobre a Liberdade Religiosa, ainda que afirme esta renovação em linha de continuidade com o magistério anterior, segundo as circunstâncias históricas. Esta Liberdade deve ser respeitada sem qualquer coacção ou intervenção da parte dos poderes públicos, refere-se à consciência dos indivíduos e necessita de abranger também as manifestações sociais, de acordo com o bem-comum. «A liberdade religiosa deve estar ao abrigo de toda a violência externa. O poder civil não tem o direito de pesar sobre o indivíduo. O homem pode reivindicar como um direito sagrado dado por Deus a liberdade religiosa. Os católicos devem abster-se de toda a coacção directa ou indirecta. Porquê? Porque é da natureza mesmo do acto de fé ser integralmente livre. Todos os homens que seguem a sua própria consciência têm um direito natural a uma autêntica liberdade religiosa. Nenhuma pessoa humana pode ser objecto de uma intolerância qualquer, porque o homem que de boa-fé segue a sua consciência obedece ao próprio Deus, se se enganar.» <sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> Henri Fesquet, «O Diário do Concílio», vol. I, ed. Europa-América, Lisboa 1967, p. 303

<sup>12</sup> Citado em Henri Fesquet, «O Diário do Concílio», vol. I, p. 309

A intervenção do bispo De Smedt é assim resumida por Claude Stoenens: «A perspectiva do novo texto é a da liberdade de consciência baseada na dignidade da pessoa humana; a intolerância religiosa é inadmissível; o consentimento religioso não se pode obter através da violência; a pessoa com consciência errónea tem o direito ao respeito; tem o direito de honrar a Deus segundo a sua consciência e de professar a sua religião. Além disso, os aspectos sociais dessa liberdade são objecto de um número especial (n.º 5), que evoca pela primeira vez o bem comum e sublinha sobretudo a incompetência dos poderes públicos em matéria de religião e o dever de igual respeito dos adeptos de todas as religiões.».<sup>13</sup>

De imediato surgem as primeiras impressões sobre o tema da Liberdade Religiosa: mais do que uma questão ecuménica (isto é, no que concerne às relações da Igreja Católica com as restantes Igrejas Cristãs e as diversas Religiões), a Liberdade pertence ao âmbito de discussão dos Direitos Humanos, que faria parte de um recém-surgido esquema XIII e que resultaria na constituição *Gaudium et Spes*<sup>14</sup>. Surgem também discussões que apontarão já para os dois grupos principais: por um lado, os episcopados latinos (sobretudo Espanha e Itália), que rejeitam os esquemas; por outro, o episcopado norte-americano, principal defensor de uma nova abordagem católica à Liberdade Religiosa. Henri Fesquet refere a intervenção de Mons. Schmitt, bispo de Metz: «assinala as consequências nefastas de toda a intervenção do Estado na matéria (religiosa) e o perigo de contaminação política que se segue necessariamente».<sup>15</sup>

As duas posições que se encontram no Concílio são assim apresentadas por Santiago Madrigal: «Desde o princípio que

---

<sup>13</sup> Claude Stoenens, «El Compromiso Ecuménico de la Iglesia Católica», in G. Alberigo (dir.), «História del Concilio Vaticano II», vol. III, ed. Sígueme, Salamanca 2006, p. 245

<sup>14</sup> S. Madrigal, «Unas Lecciones sobre el Vaticano II y su legado», , p. 75

<sup>15</sup> Henri Fesquet, «O Diário do Concílio», vol. I, p. 335

se perfilam duas posturas entre os padres conciliares: a orientação centrífuga, preocupada por salvaguardar o depósito da fé diante dos outros, e a orientação centrípeta, que contempla à Igreja no seu envio ao mundo. A primeira está associada à Comissão teológica e ao cardeal Ottaviani (presidente do então Santo Ofício, e da referida comissão), a segunda ao Secretariado para a unidade do cardeal Bea.»<sup>16</sup>

Decide-se nesta sessão (através de uma intervenção pessoal de Paulo VI) que o esquema sobre a Liberdade Religiosa (a par do esquema sobre as relações da Igreja Católica com o Judaísmo) será objecto de uma discussão futura e mais aprofundada, adiando-se para a terceira sessão do Concílio. Segundo Henri Fesquet, na última reunião geral da segunda sessão o cardeal Bea reafirma que o adiamento de qualquer decisão sobre os capítulos relativos à Liberdade Religiosa e às relações com Judaísmo se deveu unicamente à falta de tempo, e não a qualquer tentativa de boicote do debate destes temas por parte da minoria conservadora.<sup>17</sup>

O significado deste adiamento é interpretado como uma decisão do Concílio de dedicar um tempo maior à discussão sobre este tema complexo, dando espaço para que os diversos participantes possam aprofundar os seus conhecimentos e posições sobre a matéria. A questão da Liberdade Religiosa ganha o seu espaço próprio no Concílio. «O motivo era que ambos os documentos abordavam questões nas quais mais do que em outras se poderia medir a realidade e a profundidade efectivas da mudança que a Igreja Católica estava disposta a imprimir, pelo menos num primeiro momento, aos princípios e modalidades das suas relações com a sociedade, tal como séculos de elaboração doutrinal e de conseqüente *praxis* os haviam construído até então»<sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup> S. Madrigal, «Unas Lecciones sobre el Vaticano II y su legado», p. 392

<sup>17</sup> Henri Fesquet, «O Diário do Concílio», vol. I, p. 346

<sup>18</sup> G. Miccoli, «Dos cuestiones delicadas: la libertad religiosa y las relaciones con los judíos», in G. Alberigo (dir.), «Historia del Concilio Vaticano II», vol. IV, ed. S p. 100



## 2.2 Terceira Sessão: Setembro-Dezembro 1964

No intervalo entre as duas sessões, os trabalhos das comissões conciliares continuaram. Inicialmente parte do esquema sobre o Ecumenismo, elaborado pelo Secretariado para a Unidade dos Cristãos, o capítulo relativo à Liberdade Religiosa tornar-se-á, neste período de inter-sessões, uma declaração independente, que será apresentada na terceira sessão. O grande promotor desta passagem foi o bispo italiano Pietro Pavan, que elaborou uma nota informativa para Paulo VI na qual referia: «Existe uma expectativa universal de que o Concílio adopte uma postura sobre a matéria (da Liberdade Religiosa). E esta postura terá seguramente uma extensa e profunda repercussão em toda a família humana.»<sup>19</sup>

É neste período que assume uma grande importância o papel do teólogo e jesuíta John Courtney Murray. Proibido de publicar pelo Santo Ofício antes do Concílio, foi no entanto chamado em 1963 a participar como perito através do bispo de Nova Iorque cardeal Spellman. Sobre o contributo deste teólogo desenvolveremos mais à frente.

As duas posições em debate que marcarão toda a discussão sobre o tema da Liberdade Religiosa ao longo da terceira sessão são deste modo apresentadas por Giovanni Miccoli:

«Por um lado encontravam-se os defensores da doutrina que, enraizadas nas experiências dos países cristãos, tinham encontrado a sua plena expressão e elaboração no pensamento católico intransigente e contra-revolucionário e no magistério pontifício do século XIX, doutrina repetida substancialmente, ainda que com variações de acentos, durante a primeira metade do século XX. Os seus critérios básicos partiam do

---

<sup>19</sup> Citado em Evangelista Vilanova, «La Intersesión (1963-1964)», in G. Alberigo, «Historia del Concilio Vaticano II», vol. III, p. 327

princípio de que unicamente a verdade tem direito à liberdade, enquanto ao erro, ‘para evitar males maiores’, se lhe concede apenas uma relativa ‘tolerância’. Portanto, retira-se que unicamente a Igreja Católica – por definição a única depositária da verdade – e os seus fiéis tinham o direito a exigir e desfrutar de uma liberdade plena. Segundo esta concepção, o modelo ideal de organização estava constituído pelo Estado católico, chamado a reger e a governar a sociedade inspirando-se nas normas ensinadas pela Igreja, e a impedir a difusão de falsas doutrinas que, no juízo da Igreja, poderiam colocar em perigo a salvação eterna dos seus cidadãos. Assim pois, na ‘cidade católica’ os outros cultos poderiam no máximo ser ‘tolerados’: no sentido de que aos indivíduos não haveria que forçá-los a abraçar a ‘verdadeira fé’ e se lhes permitia, portanto, seguir as suas próprias crenças, mas deveria impedir-se de que causassem dano às demais pessoas com a difusão dos seus erros.»<sup>20</sup>

Como continua o autor, não se trata aqui de uma questão meramente teórica ou doutrinal: o autor refere o exemplo das campanhas periódicas levadas a cabo pela Santa Sé, algumas vezes com apoio do Estado italiano, contra a propaganda protestante entre as décadas de 30 e 50 já do século XX, assim como a condição de minoria civil imposta aos dissidentes na Espanha franquista após a concordata de 1953. Explica o autor:

«Mas as novas condições históricas impunham adaptações e compromissos que chegavam a aceitar, na ordem política e social, a liberdade civil para os seguidores de outros cultos. Esta última era a ‘hipótese’, segundo a distinção clássica elaborada a partir do *Syllabus*, e repetida constantemente pelas sucessivas actuações do magistério. Era uma distinção prática, eficaz, ditada e matizada pelas

---

<sup>20</sup> G. Miccoli, «Dos cuestiones delicadas: la libertad religiosa y las relaciones con los judíos», p. 101

circunstâncias, que uma sábia prudência poderia sugerir para evitar conflitos e desordens na ordem social e consequências negativas para a própria Igreja, mas não permitindo obscurecer de modo algum ou atenuar os princípios»<sup>21</sup>, princípios afirmados sobre a verdade da fé cristã transmitida pela Igreja Católica.

A emergência de uma corrente de renovação a esta doutrina encontra-se no seio do próprio Secretariado para a Unidade dos Cristãos, e tem como grande representante o bispo de Bruges De Smedt, que será o sucessivo redactor do esquema relativo à Liberdade Religiosa. Além de De Smedt, encontramos no jesuíta e teólogo norte-americano John Courtney Murray o maior defensor de uma nova abordagem católica ao problema. Resume assim G. Miccoli:

«A frente oposta (à doutrina tradicional) não era capaz de oferecer, ao menos inicialmente, uma alternativa que estivesse tão solidamente argumentada e que fosse tão compacta e corroborada por inumeráveis declarações do magistério. A esta frente animava-a a exigência de enveredar por outras pistas, de conceber para a Igreja e para a mensagem cristã uma abordagem dos problemas e das dificuldades dos homens e das sociedades que não procurasse no exercício do poder e nas relações com o mesmo um dos seus caminhos privilegiados; animava-a também um crescente incómodo com uma doutrina considerada cada vez mais estranha às orientações da cultura e do espírito público contemporâneo; e a consciência, por fim, de que precisamente por essa doutrina ser demasiado fácil que a Igreja, pela diversidade das suas escolhas e maneiras concretas de agir, era acusada de oportunismo e de duplicidade, de ser intolerante quando desfrutava da maioria, e de exigir liberdade e tolerância quando se encontrava numa situação minoritária. Daí nasceu a proposta de abandonar

---

<sup>21</sup> G. Miccoli, «Dos cuestiones delicadas: la libertad religiosa y las relaciones con los judíos», p. 102

definitivamente a teoria da tese e da hipótese, à luz da consideração de que antes as coisas eram vistas principalmente a partir dos objectos, enquanto nos nossos dias se devia prestar atenção também ao sujeito, aos direitos da pessoa.».<sup>22</sup>

O centro do debate era se no Concílio se poderia observar um desenvolvimento doutrinal real que, no caso do tema da Liberdade Religiosa, significaria uma rejeição, ainda que parcial, dos pronunciamentos magisteriais anteriores. De que modo se poderia conjugar a evolução doutrinal com a doutrina da infalibilidade pontifícia? Poder-se-ia falar de «correção» dos pronunciamentos magisteriais anteriores? No fundo, o debate em torno ao tema da Liberdade Religiosa implica um debate mais abrangente, que percorrerá todo o Concílio, acerca da possibilidade de se assistir a uma evolução, e até a uma reformulação, da doutrina católica, em termos algumas vezes de sentido contrário ao anterior magistério. Neste caso, trata-se de abordar a Liberdade Religiosa como um direito, e não uma concessão, de todas as pessoas independentemente da sua confissão ou religião.

No seu discurso de apresentação do esquema, a 19 de Novembro de 1964, o bispo De Smedt procura justificar, segundo ele, a aparente contradição entre o novo teor doutrinal do esquema e os pronunciamentos anteriores do magistério. Segundo De Smedt, o magistério havia condenado, não a Liberdade Religiosa tal como esta é entendida na segunda metade do século XX pela teologia católica, mas os fundamentos doutrinários e filosóficos a que a Igreja se opunha durante o século XIX, nomeadamente a onipotência jurídica do Estado, o racionalismo, o naturalismo e o indiferentismo religioso. Para De Smedt, a Liberdade Religiosa é um direito constitutivo da pessoa humana, mas esta é vista na sua relação

---

<sup>22</sup> G. Miccoli, «Dos cuestiones delicadas: la libertad religiosa y las relaciones con los judíos», p. 102

com Deus que fundamenta os próprios direitos. Trata-se, no fundo, de uma disputa de antropologias, mais do que a compreensão da Liberdade Religiosa em si. De Smedt refere ainda como este é um dos temas em que a opinião pública internacional mais aguardava uma exposição clara por parte da Igreja Católica, realçando a sua importância no contexto de um Concílio, segundo a vontade de João XXIII, manifestamente pastoral.

O esquema afirma explicitamente que a Liberdade Religiosa é defendida e afirmada não apenas para os cristãos, mas para todos os grupos religiosos; lê-se no número 29: «A Igreja Católica afirma que a liberdade religiosa não deve ser observada tão somente pelos cristãos e para os cristãos, mas por todos e para todos os homens e todos os grupos religiosos da sociedade humana.»<sup>23</sup>

Mesmo entre a segunda e a terceira sessão do Concílio o documento apresentado para discussão havia sofrido alterações de modo a explicitar melhor o seu conteúdo: a liberdade religiosa é vista em termos de direito fundamental da pessoa humana fundamentando esse direito na sua relação com Deus, o que lhe confere um dever correspondente (recorde-se o ensinamento de João XXIII na *Pacem in Terris*, sobre a correspondência entre direitos e deveres) que no caso é o dever de o indivíduo procurar a verdade sobre a sua vocação. Explicita-se de modo mais detalhado os limites nos quais se podem colocar a esta liberdade, que residem nos modos em como se presta a propaganda religiosa, respondendo aos temores dos bispos latinos sobre o proselitismo protestante. Não se prescinde no entanto de afirmar que os respectivos Estados, que deverão aplicar estes limites, não dispõem de nenhuma competência em matéria religiosa, e apenas o fazem com vista à boa ordem social:

---

<sup>23</sup> Citado em Henri Fesquet, «O Diário do Concílio», vol. II, ed. Europa-América, Lisboa 1968, p. 77

podem fomentar a vida religiosa dos seus cidadãos como uma dimensão essencial da vida humana (para contrariar as políticas levadas a cabo na altura pelos países socialistas), mas sem colocar em causa a natureza laica dos estados modernos.

Mas os argumentos de De Smedt e as correcções efectuadas ao documento não foram suficientes para afastar as dúvidas dos padres conciliares. Alguns bispos exprimem, num testemunho do bispo e membro da comissão responsável pelo texto Mons. Pavan, que «os indivíduos não têm nenhum direito a expressar externamente uma convicção religiosa errónea, ainda que eles a professem de boa fé»<sup>24</sup>. Especialmente ameaçados sentem-se os episcopados espanhol e italiano, por esta doutrina contrariar as próprias concordatas elaboradas com estes países, concordatas assentes na adopção da religião católica como religião de Estado, a que o próprio Estado deverá proteger e expandir. Sucedem-se, após a exposição de De Smedt, as críticas ao documento levadas a cabo por numerosos cardeais. O cardeal italiano Ruffini esboça uma acusação que se repetirá frequentemente durante o debate: «a actual declaração, ao menos implicitamente, faz omissão da reivindicação fundamental da Igreja de ser, na história, a única depositária autêntica da verdade, da verdade plena, objectivamente definida e definível, sugerindo pelo contrário a ideia da existência de uma multiplicidade de caminhos, de uma variedade de vias legítimas e dignas que permitem melhor ou pior a consecução plena da verdade».<sup>25</sup> Diversos cardeais e bispos espanhóis confirmam a exposição do cardeal Ruffini, defendendo as consequências nefastas para os católicos da doutrina defendida no esquema e re-afirmando que a doutrina sobre a não-ingerência do Estado em matéria religiosa coloca em causa a própria concordata com o Estado

---

<sup>24</sup> Testemunho referido em G. Miccoli, «Dos cuestiones delicadas: la libertad religiosa y las relaciones con los judíos», p. 106

<sup>25</sup> G. Miccoli, «Dos cuestiones delicadas: la libertad religiosa y las relaciones con los judíos», p. 111

espanhol. É de salientar a posição do bispo de Sevilha, cardel Bueno y Monreal: «Em doutrina uma só religião tem o direito de se propagar. As outras não o têm. No plano político é diferente. Toda a liberdade que prejudica os outros deve ser limitada diz o esquema. Mas a liberdade dada às religiões falsas prejudica precisamente a verdadeira religião. Em conclusão, não nos coloquemos no plano da doutrina, mas no plano da oportunidade.»<sup>26</sup>

Curiosamente, a 7 de Dezembro de 1964 é dirigida uma carta ao bispo De Smedt da parte do abade de Montserrat, na Catalunha, agradecendo ao bispo belga por todo o seu esforço em favor de uma renovação da doutrina católica sobre a Liberdade Religiosa, e expondo os perigos a que são sujeitas as próprias comunidades católicas em Espanha por causa de uma excessiva ligação entre o episcopado e o regime franquista, traduzindo-se num isolamento empobrecedor do catolicismo espanhol. «No fundo vivemos submetidos à pressão de uma tirania ideológica e de uma vigilância policial. Esta situação, agravada pelo isolamento tradicional do catolicismo espanhol, leva-nos a viver nas trevas de uma ignorância e de uma soberba edificadas sobre fundamentos falsos. O problema da Igreja espanhola resolve-se tendo em conta que ela não pode considerar-se praticamente como uma Igreja nacional, mas que se tem de ver em relação com a Igreja universal. Apenas desta maneira poderemos recuperar uma normalidade e uma perfeição de vida espiritual e política que Espanha não conhece há séculos.»<sup>27</sup>

Em defesa do esquema apresentado levantam-se, sobretudo, os bispos norte-americanos, fundamentados na teologia desenvolvida pela jesuíta John C. Murray. Estes defendem toda uma nova abordagem ao problema da

---

<sup>26</sup> Henri Fesquet, «O Diário do Concílio», vol. II, p. 73

<sup>27</sup> Citado em G. Miccoli, «Dos cuestiones delicadas: la libertad religiosa y las relaciones con los judíos», p. 113

Liberdade Religiosa que parta, não de um esquema dedutivo a partir de uma ideia ou verdade objectiva, mas de um esquema indutivo que parta das novas condicionantes históricas e das dificuldades vividas nos regimes totalitários, quer nos países socialistas quer nos regimes alemão e italiano durante a Segunda Guerra Mundial. Exprime o cardeal Cushing, bispo de Boston:

«Todo o problema pode reduzir-se a duas proposições. 1) Durante toda a sua história a Igreja católica reivindicou para si a liberdade na sociedade civil e diante dos poderes públicos. Com efeito, lutou pela liberdade dos Sumos Pontífices e dos bispos... Lutou também pela liberdade do próprio Povo de Deus... Portanto, a primeira proposição é contida na fórmula tradicional ‘Liberdade da Igreja’. 2) A segunda proposição é a seguinte: esta mesma liberdade na sociedade civil, que a Igreja sempre reivindicou para si e para os seus próprios membros, a reivindica também na nossa época para as outras Igrejas e seus membros, mais ainda, para toda a pessoa humana».<sup>28</sup> É de realçar que os dois partidos movem-se segundo esquemas de pensamento diferentes, um a partir de uma teologia escolástica assente num discurso perfeitamente lógico – da verdade à liberdade – e outro que se move a partir das circunstâncias históricas e da necessidade de falar com uma linguagem acessível ao mundo contemporâneo – da pessoa à liberdade.

De referir as posições dos episcopados dos países de regime socialista: enquanto alguns bispos polacos, entre os quais Woytlja, defendem uma reafirmação da defesa da liberdade da Igreja, outros, apoiados pelo cardeal de Viena König, defendem que para uma melhor fundamentação da liberdade da Igreja haveria que defender uma liberdade religiosa plena e válida para todos. A situação de falta de liberdade vivida pela Igreja nestes países leva os respectivos

---

<sup>28</sup> Citado em G. Miccoli, «Dos cuestiones delicadas: la libertad religiosa y las relaciones con los judíos», p. 123



episcopados, ainda que geralmente de formação conservadora, a defender o esquema. Defende Mons. Klepacz: «Estou de acordo com o esquema. É preciso afirmar que nenhum poder humano tem o direito de impedir o homem de professar a sua religião em particular ou em público, nem o direito de lhe impor à força ou por fraude outro credo filosófico. Toda a perseguição religiosa deve ser considerada como uma violação do direito fundamental do homem. Um outro princípio, sobre o qual fundamentamos a liberdade religiosa, é a justiça que obriga os indivíduos, a sociedade e o Estado. Uma propaganda que utiliza a mentira, a deformação dos factos, a fraude, viola a justiça. Enfim, diga-se que a liberdade religiosa e o progresso dos homens e dos povos andam ligados.»<sup>29</sup>

A terminar o debate, encontramos as intervenções dos bispos Hurley (África do Sul), e dos italianos Garrone e Colombo. Mons. Hurley, por exemplo, defende que a possibilidade de errar é uma condição indispensável para alcançar a própria verdade, indo assim de encontro aos argumentos dos defensores da doutrina tradicional. Defende: «Certas afirmações deste esquema parecem contradizer o magistério do século XIX e o direito público da Igreja. O que provém de uma evolução social e histórica. Na teoria clássica, o ideal é a união da Igreja e do Estado. Se se colocar nesta perspectiva, o esquema é inaceitável. Mas esta maneira de ver não é feliz, porque a Igreja foi precisamente criada por Deus para se ocupar da vida religiosa. Por conseguinte, o Estado não tem de entrar no domínio reservado à Igreja. Se intervier, substitui-se à Igreja, o que é lamentável. Nesta perspectiva, o esquema torna-se justo. A união da Igreja e do Estado é perigosa, mas podem existir convénios entre um e outro para o bem comum (...) Importa aceitar o perigo do erro. Não se abraça a verdade sem se ter uma certa experiência do erro. É

---

<sup>29</sup> Citado em Henri Fesquet, «O Diário do Concílio», vol. II, p. 82

preciso, pois, falar do direito de investigar e de errar. Eu reclamo a liberdade para conquistar a verdade.».<sup>30</sup>

Reveste-se de importância a comunicação proferida por Mons. Garrone a 25 de Setembro: segundo este, é necessário demonstrar como o esquema apresenta uma continuidade face ao magistério anterior, de modo a não se acusar a Igreja de se adaptar convenientemente segundo a utilidade imposta pelas circunstâncias. Para Garrone, as questões são diversas face aos pronunciamentos anteriores: «Mudaram as condições de vida na sociedade. Também o conceito de Estado é diferente face ao que se observava na Idade Média ou no século XIX. A liberdade da pessoa restringe o poder do Estado. O próprio bem comum é considerado em relação ao mundo inteiro e não se limita a um contexto nacional. Além disso, a sociedade converteu-se em pluralista, até ao ponto de terem cabimento não apenas confissões diversas, mas também aqueles que abertamente professam o ateísmo.».<sup>31</sup> Deste modo, não se coloca em causa o princípio de que a verdade tem direitos que o erro não tem, e de que os indivíduos devem fazer tudo ao seu alcance para procurar a verdade; mas o problema da Liberdade Religiosa depende do direito de consciência e das relações pessoais, mais do que da verdade. Também foi importante a intervenção de encerramento do debate por parte de Carlo Colombo, teólogo de confiança do Papa Paulo VI. Colombo insistiu no princípio de direito natural de que todo o indivíduo pode procurar a verdade – e inclusive a verdade religiosa – segundo a sua consciência e sem coacção, e de a exprimir socialmente, seguindo os ditames da sua consciência. Este princípio pertence à própria natureza humana tal como esta pertence ao projecto de Deus.

«A recta ordem social deve tender a conceder a todos a máxima liberdade em matéria religiosa, de tal modo que cada

---

<sup>30</sup> Citado em Henri Fesquet, «O Diário do Concílio», vol. II, p. 85

<sup>31</sup> G. Miccoli, «Dos cuestiones delicadas: la libertad religiosa y las relaciones con los judíos», p. 129

um, segundo o ditame prático da própria consciência, procure e exponha a verdade, a siga e a converta em norma da própria vida, tanto em privado como em público, tanto individualmente como no seio de uma comunidade religiosa. Tal liberdade, no entanto, deve exercer-se sempre em respeito para com a lei natural, cuja observância deve ser salvaguardada pelas autoridades públicas. Semelhantes princípios, por estarem vinculados com a própria natureza humana e com a revelação, são imutáveis e têm vigência em todo o tempo e para todos os homens, não apenas, portanto, quando os católicos se encontram em minoria, mas também quando se encontram em maioria.»<sup>32</sup>

De referir, já encerrado o debate, a intervenção do arcebispo de Westminster, Mons. Heenan, que falou em nome dos bispos da Escócia, Irlanda, Nova Zelândia e Bélgica. Referindo-se à experiência dos numerosos conflitos entre católicos e anglicanos ao longo da história do Reino Unido, Heenan refere que é um perigo atribuir aos Estados (os únicos capazes de o fazer) a responsabilidade por limitar a liberdade religiosa dos grupos, pois o Estado não dispõe de competências para definir a verdade religiosa. Para que a Igreja Católica não seja acusada de oportunismo, deverá defender a Liberdade Religiosa não apenas para os seus membros, mas para todos os cidadãos independentemente da sua confissão ou religião.

Terminado o debate, a Secretaria para a Unidade dos Cristãos inicia imediatamente os trabalhos de reelaboração do esquema a partir das posições enunciadas no Concílio, quando alguns acontecimentos de bastidores lançam a instabilidade na realização dos trabalhos perturbando o trabalho das comissões (sobre a Liberdade Religiosa e sobre o documento relativo às relações com o Judaísmo, que se encontrava paralelamente em

---

<sup>32</sup> G. Miccoli, «Dos cuestiones delicadas: la libertad religiosa y las relaciones con los judíos», p. 132

debate). Com a influência do jesuíta John C. Murray, dá-se uma perspectiva mais jurídica e constitucional ao texto, ao mesmo tempo que elementos do episcopado francês, com o auxílio do teólogo Yves Congar, procuram uma fundamentação mais doutrinal e apoiada na revelação bíblica. Procura-se apresentar o texto à votação do plenário para Novembro mas, de novo, os trabalhos sofrerão novas turbulências e a votação final do documento será suspensa e adiada por Paulo VI para a quinta sessão do Concílio, em 1965.

### **2.3 Evolução no período inter-sessões (Dezembro 1964-Setembro 1965)**

O esquema apresentado à aula conciliar a 17 de Novembro, e que não chegara a ser votado, recebera uma considerável influência pelo trabalho de John C. Murray, e não baseava o direito à liberdade sobre um único fundamento. Este esquema dividia-se em quatro partes:<sup>33</sup>

- 1) A evolução histórica e os termos actuais do problema da Liberdade Religiosa: este direito era definido «segundo o qual os seres humanos devem ser livres de coacção e de qualquer autoridade puramente humana, não apenas em relação à formação da sua consciência em matéria religiosa, mas também no livre exercício da religião»<sup>34</sup>;
- 2) Os fundamentos racionais da Liberdade Religiosa: a dignidade humana, a consciência individual e o

---

<sup>33</sup> Apresentadas por R. Burigana e G. Turbanti, «La Intersesión: preparando la conclusión del Concílio», in G. Alberigo, «História del Concílio Vaticano II», vol. IV, pp. 487ss

<sup>34</sup> R. Burigana e G. Turbanti, «La Intersesión: preparando la conclusión del Concílio», p. 487

exercício público de culto, os limites do direito em termos de ordem pública;

- 3) Consequências práticas relativas ao fomento da liberdade religiosa das comunidades e famílias;
- 4) Os argumentos baseados na revelação cristã acerca da Liberdade Religiosa.

As diversas oposições que durante o período inter-sessões continuaram a chegar à comissão responsável pela elaboração do documento, sobretudo por parte de movimentos conservadores que defendiam a doutrina tradicional, levou alguns peritos da comissão, como o francês Yves Congar, a defenderem a inclusão no início do documento de uma maior fundamentação na revelação bíblica do direito de Liberdade Religiosa. Congar apresenta a história bíblica como história de libertação do ser humano e como caminho de educação para a liberdade. A 20 de Março, o texto enviado ao Papa Paulo VI para sua apreciação difere já do esquema apresentado a 17 de Novembro, retirando-se as partes que mais críticas haviam recebido (sobretudo a primeira parte), e sendo substituídas pelo texto elaborado por Congar.

Posteriormente, este preâmbulo bíblico preparado por Congar seria retirado por indicação de Paulo VI, preferindo de novo referir os fundamentos jurídicos e naturais e conjugando-os com os seus aspectos teológicos, relativamente à presença do tema da liberdade do ser humano na história bíblica e do carácter absolutamente livre da adesão pessoal à fé cristã. Paulo VI refere também que o tema da liberdade permanece sobretudo no âmbito civil, para evitar qualquer risco de entender a liberdade religiosa como possibilidade de caminho cristão contrário à autoridade na Igreja.

O esquema é de novo re-elaborado e distribuído pelos padres conciliares em Maio, preparando a quarta sessão conciliar.

## 2.4 Quarta Sessão (Setembro-Dezembro 1965)

«A quarta sessão consagrar-se-á de imediato ao esquema sobre a liberdade religiosa, pondo fim, desta maneira – mais vale tarde do que nunca – às peripécias desta declaração.»<sup>35</sup> Assim descreve o cronista francês Henri Fesquet a evolução que o documento sofreu, sem dúvida um dos documentos com percurso mais atribulado ao longo do Concílio. Contudo, apesar de fazer parte do calendário inicial de trabalhos, o documento sofrerá ainda uma viva discussão e será promulgado apenas na conclusão do Concílio, a 8 de Dezembro de 1965.

De novo destaca-se a oposição entre o episcopado norte-americano – defensor do esquema tal como é apresentado pelo bispo De Smedt – e os cardeais italianos e espanhóis. As duas posições são assim resumidas por Gilles Routhier: «As duas intervenções dos bispos norte-americanos (Spellman e Cushing) partem das exigências do tempo presente. As duas remetem ao contexto pastoral (a credibilidade da Igreja diante dos Estados e diante dos não-católicos, para Spellman; a credibilidade da Igreja quanto ao anúncio do Evangelho, para Cushing), e remete ao mundo concreto, à vida da Igreja e das pessoas que vivem na sociedade, e às expectativas dos contemporâneos. As restantes intervenções, particularmente as de Ruffini e de Siri, situam-se num plano diferente: o da defesa da ordem divina e da lei divina (Siri), e o da verdadeira religião (Ruffini). A primeira abordagem é concreta e histórica, a segunda é metafísica e não-histórica».<sup>36</sup>

De novo levantam-se, por um lado, os problemas relativos à continuidade do documento com o magistério católico dos séculos XIX e XX e, por outro, a dificuldade do

---

<sup>35</sup> Henri Fesquet, «O Diário do Concílio», vol. III, ed. Europa-América, Lisboa 1968, p. 16

<sup>36</sup> Gilles Routhier, «Finalizar la Obra Comenzada», in G. Alberigo, «Historia del Concilio Vaticano II», vol. V, p. 75

Concílio em sair do esquema de duplo critério na defesa da verdade numa situação majoritária para a Igreja, e de defesa da liberdade nas situações de minoria. Apesar dos esforços de De Smedt e do Secretariado em afirmar que a discussão na qual o documento se encontra no século XX é diferente do contexto do *Syllabus* no século XIX, e que o objecto do documento é a afirmação das liberdades pessoais e não do valor das diversas religiões, a questão prossegue. Outro elemento de discussão era o relativo à existência de Concordatas nos países latinos, por um lado, e, por outro, a difícil situação da Igreja nos países de regimes socialistas.

Uma das discussões levantadas<sup>37</sup> é a referente à ordem pública: quais os limites nos quais as autoridades políticas poderão intervir em termos religiosos? Pode esta intervenção ser evocada, por exemplo, em situações nas quais os católicos se envolvem nos movimentos de oposição política, por exemplo nos regimes ditatoriais latino-americanos? A própria intervenção estatal deverá ser bem definida no documento, segundo um pedido efectuado pelos bispos dos países socialistas. Outras questões são levantadas relativamente à situação dos cônjuges em casamentos multi-religiosos ou relativamente às escolas católicas e seu funcionamento.

«O problema era apreciado de maneira diferente segundo as distintas situações pastorais. A liberdade religiosa respondia a uma necessidade pastoral nos países pluralistas, como o havia feito notar Cushing; impunha-se manifestamente nos países totalitários; era desejada nos países de missão, nos quais os católicos eram manifestamente minoritários (Índia, países muçulmanos, Oriente), e aparecia como suspeitosa nos países da Europa Mediterrânica.»<sup>38</sup>

A conclusão dos debates durante os primeiros dias do trabalho permitia verificar como ainda era difícil um consenso

---

<sup>37</sup> Narrada por Gilles Routhier, «Finalizar la Obra Comenzada», p. 83

<sup>38</sup> Gilles Routhier, «Finalizar la Obra Comenzada», p. 84

entre os padres conciliares, e que as questões levantadas pela minoria conservadora constituíam um desafio para o documento e seus redactores. A principal objecção prendia-se com a fundamentação, através da teologia e do magistério católico, da doutrina sobre a Liberdade Religiosa, para não parecer como um mero fruto de uma determinada época histórica marcada por determinados factores. Ou seja: é a Liberdade Religiosa um elemento pertencente à doutrina católica, ou é uma mera adaptação por parte da Igreja às circunstâncias da época? As críticas levadas a cabo pelos representantes da minoria conservadora centravam-se precisamente na conjugação do documento com o magistério anterior, e na sua fundamentação teológica.

Possivelmente, serão as intervenções de cardeais marcados por experiências de trabalho apostólico e até de perseguição que influenciarão a assembleia a aprovar o documento: o cardeal Beran, de Praga, recém-libertado, o cardeal Cardijn, belga, fundador da Juventude Operária Católica, e o cardeal Wyszynski de Varsóvia defendem como a missão evangelizadora da Igreja necessita do reconhecimento da liberdade religiosa para adquirir maior autoridade moral.<sup>39</sup>

Finalmente, por acção do Papa Paulo VI, o documento sofrerá uma primeira votação a 21 de Setembro que superará todas as expectativas: 1997 favoráveis contra 224 contra, uma larga maioria que receberá grande repercussão na imprensa internacional.<sup>40</sup> O documento regressa à comissão presidida por De Smedt para o re-elaborar à luz das intervenções dos padres conciliares, sendo finalmente promulgado a 8 de Dezembro de 1965. «Durante a discussão precisou-se o objecto da liberdade religiosa da que se tratara no esquema; afirmou-se melhor o fundamento ontológico deste direito;

---

<sup>39</sup> Gilles Routhier, «Finalizar la Obra Comenzada», p. 96

<sup>40</sup> Gilles Routhier, «Finalizar la Obra Comenzada», p. 111



clarificou-se o conceito de ordem pública; apresentaram-se de maneira mais explícita as obrigações para com a verdade, e nesse capítulo aprofundou-se o conteúdo da revelação em relação ao tema. Segundo o parecer de algumas pessoas, este aperfeiçoamento reduziu o alcance da declaração. No entanto, para a maioria, esta declaração constituía um dos grandes logros do Vaticano II.»<sup>41</sup>

---

<sup>41</sup> Gilles Routhier, «Finalizar la Obra Comenzada», p. 124



### 3.A Declaração *Dignitatis Humanae*

O documento sobre a Liberdade Religiosa, dado à luz pelo Concílio e promulgado a 8 de Dezembro de 1965, é por muitos considerado - entre autores, participantes no Concílio e observadores – como um dos documentos mais significativos para a Igreja e para as suas relações com a sociedade. «O texto transformara-se no teste de sinceridade da profissão e do desejo do Concílio de entabular um diálogo aberto e sincero com os outros cristãos e com o resto do mundo», refere Albert Outler, observador metodista no Concílio.<sup>42</sup>

Apesar de no início do Concílio serem apresentados dois textos/propostas relativos às relações entre a Igreja e o Estado e à Liberdade Religiosa (um pela comissão teológica, ligada ao Santo Ofício, e outro pelo Secretariado para a Unidade dos Cristãos), nenhum deles constituía um texto independente – tratava-se apenas de capítulos de outros esquemas, o primeiro sobre a Igreja e o segundo sobre o Ecumenismo. Será durante o Concílio que nascerá a decisão de dedicar uma Declaração própria e independente sobre o tema, e o prolongado e delicado processo de discussão e elaboração do texto, de 1963 a 1965, demonstra como podemos encontrar uma mudança significativa na forma como a Igreja Católica aborda a questão da Liberdade Religiosa.

O documento divide-se em duas partes e quinze artigos, não constituindo, por si só, um dos documentos mais extensos do Concílio (basta recordar que as Constituições *Lumen Gentium* e *Gaudium et Spes* têm, respectivamente, 68 e 93 artigos). A primeira parte da declaração *Dignitatis Humanae* (artigos 2 a 8) é relativa à noção geral de Liberdade Religiosa

---

<sup>42</sup> Citado em Richard R. Gaillardetz, Catherine E. Clifford, «As «Chaves» do Concílio - À descoberta do vaticano II», ed. Paulinas, Prior Velho 2012, pág. 224

a partir dos seus pressupostos jurídicos e filosóficos; a segunda parte (artigos 9 a 14) desenvolve o tema da Liberdade Religiosa à luz da doutrina cristã, tal como pode ser encontrada nas Escrituras. O artigo 1 serve de Introdução ao documento, e o artigo 15 de Conclusão.

«Os homens do nosso tempo tornam-se cada vez mais conscientes da dignidade da pessoa humana e cresce o número daqueles que exigem poder agir de acordo com os seus critérios no exercício de uma liberdade responsável, guiados apenas pela consciência do dever e não por qualquer coacção. Igualmente pedem a delimitação jurídica do poder público, para que não se restrinjam demasiado os limites da justa liberdade da pessoa e das associações. Esta exigência de liberdade na sociedade humana refere-se, sobretudo, aos valores do espírito, principalmente do livre exercício da religião na sociedade.» (DH 1)

O artigo 1.º da Declaração é considerado por diversos comentadores como a chave interpretativa de todo o documento<sup>43</sup>. O Concílio aponta o fundamento da Liberdade Religiosa na dignidade da pessoa humana, no seu direito a agir segundo a consciência do dever e numa liberdade responsável. É reconhecido o crescente anelo e exigência desta dignidade por parte do homem contemporâneo, no método de leitura dos sinais dos tempos que João XXIII imprimira ao Concílio no seu discurso inaugural.<sup>44</sup>

Ao fundamentar o direito à Liberdade Religiosa na própria dignidade do ser humano, o Concílio evita uma leitura puramente individual, assente na consciência pessoal. Supera-se, deste modo, uma das críticas frequentemente lançadas ao documento, a de que este estaria a ceder às correntes de pensamento de carácter subjectivista próprio do modernismo.

---

<sup>43</sup> Santiago Madrigal refere, entre outros, os nomes de Murray, Congar, G. del Pozo. S. Madrigal, «Unas Lecciones sobre el Vaticano II y su legado», pág. 396

<sup>44</sup> Entre outras afirmações do Papa no seu discurso, de destacar a seguinte: «A Igreja deve olhar para o presente, para as novas condições e formas de vida no mundo.»

Não se trata de uma abordagem neutra ou agnóstica às diversas religiões, mas da exigência e aspiração «do livre exercício da religião».

«As duas primeiras palavras do documento, *Dignitatis Humanae*, descrevem o conteúdo do documento. O texto evita uma interpretação individualista da liberdade de consciência; e não aceita tampouco para a vida pública uma concepção puramente privada da religião, que tenha as suas raízes numa teoria agnóstica da tolerância e que situa a todas as religiões num mesmo nível; não concede ao Estado tutela alguma sobre a religião, mas tampouco permite às religiões ou às igrejas beneficiar-se de uma acção coerciva por parte do Estado para poder conservar o seu estatuto público.»<sup>45</sup>

Encontramos deste modo uma dialéctica inevitável em qualquer pronunciamento ou declaração da parte de um grupo religioso: por um lado, a convicção de que neste determinado caminho religioso, no caso a Igreja, e no caso a Igreja Católica, se encontra o pleno sentido da Verdade humana e religiosa – trata-se, naturalmente, de um pronunciamento crente; mas, por outro lado, a afirmação da absoluta igualdade em termos de direitos e deveres, de todos os indivíduos e de todos os grupos ou comunidades religiosas, dentro do marco do bem comum, e sem qualquer responsabilidade por parte do Estado de fazer qualquer acepção – e aqui radica a novidade deste pronunciamento por parte do magistério católico.

«Este sagrado Concílio professa, em primeiro lugar, que o próprio Deus manifestou ao género humano o caminho pelo qual os homens, servindo-o, podem encontrar em Cristo a salvação e chegar à felicidade eterna. Acreditamos que esta única verdadeira religião subsiste na Igreja Católica.» (DH 1)

O documento é elaborado a partir de uma experiência crente e confessante: quem o proclama é uma comunidade de

---

<sup>45</sup> Peter Hünermann, «Las Semanas Finales del Concilio», pág. 408

crentes que vive o sentido da sua fé encontrando a verdade na revelação da pessoa de Cristo. Não se trata de um documento neutro elaborado por um organismo público isento, mas de como a Igreja Católica se posiciona no âmbito da Liberdade Religiosa e das relações com o Estado. A Liberdade Religiosa não é simplesmente um dado adquirido, é defendida como fundamento e condição para que o ser humano realize a sua vocação de procura da verdade.

Dois vectores se enlaçam neste artigo introdutório: o da defesa e proclamação da Liberdade Religiosa para todos os indivíduos, e o da «obrigação de todos os homens de procurar a verdade» (DH 1). Daqui o Concílio chega à definição de Liberdade Religiosa como «a imunidade de coacção na sociedade civil», e esta imunidade é condição para a própria adesão à verdade e à procura da vocação humana. Deste modo o Concílio opera uma rotação que permite superar as críticas e oposições da doutrina tradicional: mais do que uma adversária da verdade tal como é vivida e defendida na Igreja, a Liberdade Religiosa é condição para que o ser humano se encontre com essa Verdade, no dever da sua consciência e livre de qualquer coacção.

Deste modo, o Concílio permite afirmar que se «propõe desenvolver a doutrina dos últimos pontífices sobre os direitos invioláveis da pessoa humana e a ordem jurídica da sociedade» (DH 1). O termo «desenvolver» manifesta, apesar das resistências, a vontade e necessidade do Concílio de efectuar uma evolução na doutrina católica sobre este tema, que muitos considerarão como sendo uma ruptura. Mas a defesa da imunidade e plena liberdade para a adesão à fé cristã é um dado presente na tradição católica desde séculos e constantemente reafirmada pelos diversos pontífices dos séculos XIX e XX; assim, se na abdicação da defesa de qualquer privilégio ou direitos por parte da Igreja constitui de certo modo uma novidade face ao magistério anterior, a defesa

desta liberdade para adesão à fé cristã é um ponto de continuidade.

«Este Concílio do Vaticano declara que a pessoa humana tem direito à Liberdade Religiosa. Tal Liberdade consiste em que todos os homens devem estar imunes de coacção, quer da parte de pessoas particulares, quer de grupos sociais ou de qualquer poder humano, de tal modo que, em matéria religiosa, ninguém seja obrigado a agir contra a sua consciência, nem impedido de agir de acordo com ela, privada ou publicamente.» (DH 2). Após a proclamação dos grandes princípios doutrinários no artigo 1.º, o Concílio propõe-se a desenvolver a sua posição. Afirmar que o fundamento da Liberdade Religiosa se encontra na própria dignidade do ser humano, e não na religião que professa, significa que todos têm o direito a esta Liberdade independentemente da sua confissão. «O direito à Liberdade Religiosa não se funda numa disposição subjectiva da pessoa, mas na sua própria natureza. Por isso, o direito a uma tal imunidade permanece também naqueles que não satisfazem a obrigação de procurar a verdade e de aderir a ela; e o seu exercício não pode ser impedido, desde que seja respeitada a justa ordem pública» (DH 2).

O Concílio reafirma a sua convicção, de acordo com a doutrina católica, de que a pessoa humana deve, pela sua condição, procurar a verdade da sua vocação diante de Deus – a Liberdade Religiosa é, à luz da vivência cristã, como uma liberdade para algo, para uma finalidade específica. Deste modo, a liberdade surge agraçada à responsabilidade e à formação da consciência. No entanto, tal procura da verdade deve realizar-se «de modo apropriado à dignidade da pessoa humana e à sua natureza social» (DH 3), o que implica a total liberdade na procura desta verdade segundo os ditames da consciência pessoal e social. «De facto, o exercício da religião, pela sua própria natureza, consiste acima de tudo em actos voluntários e livres, pelos quais o homem se ordena

directamente para Deus, e tais actos não podem ser ordenados nem proibidos por qualquer poder meramente humano» (DH 3), entenda-se, por qualquer Estado nacional.

Reafirma-se um princípio que gerou forte polémica no Concílio, sobretudo da parte dos episcopados de países com Concordatas que gozavam de especial acção e privilégio por parte dos governos: «O poder civil, cujo fim próprio é promover o bem comum temporal, deve reconhecer e favorecer a vida religiosa dos cidadãos; porém, excede os limites da sua competência quando pretende dirigir ou impedir os actos religiosos» (DH 3). Bem acolhida e agradecida por parte dos episcopados de países de governos socialistas, a afirmação constituiu um golpe na doutrina tradicional de que os governos de países católicos devem favorecer a vivência e anúncio do catolicismo. No entanto, o Concílio não pede aos Estados para ignorarem a questão religiosa, pelo contrário: esta é uma vivência e dimensão fundamentais na experiência humana, e aceitá-la no âmbito da vida pública é indispensável. O papel dos governos nacionais é permitir e favorecer, nas devidas condições, a vida religiosa dos seus cidadãos independentemente da sua confissão religiosa, e gerir os limites desta vivência em termos de manutenção da ordem pública e do bem comum.

Do âmbito da consciência pessoal, o Concílio passa para a Liberdade das comunidades religiosas: «na natureza social do homem e na própria índole da religião, funda-se o direito que os homens têm de, por motivos religiosos, se reunirem livremente ou formarem associações educativas, culturais, caritativas e sociais» (DH 4). A vivência religiosa ultrapassa o âmbito privado; exige, pela sua natureza social, que os indivíduos se agrupem em grupos e comunidades religiosas. O Concílio pede quatro tipos de direitos para estas comunidades: o direito de imunidade na sua vivência, sem sofrimento de qualquer tipo de coacção; o direito de acção na sua



organização interna e na eleição dos respectivos ministros, assim como na comunicação com as comunidades de outros países; o direito de ensino e transmissão da sua fé; o direito de manifestação pública da sua fé e dos valores na construção da sociedade.

De realçar que, neste ponto, o Concílio responde aos pedidos dos episcopados sobretudo dos países latinos, que se queixam do excessivo proselitismo levado a cabo por igrejas protestantes e grupos religiosos junto de populações com limitada formação e condições de vida baixas. «Na difusão da fé religiosa e na introdução de novas práticas deve-se sempre evitar qualquer modo de proceder que possa considerar-se coacção ou persuasão desonesta ou menos recta, sobretudo quando se trata de pessoas incultas ou sem recursos» (DH 4).

Do direito das comunidades religiosas passa-se ao direito das famílias: «a cada família, enquanto sociedade que goza de um direito próprio e primordial, pertence o direito de organizar livremente a sua vida religiosa doméstica, sob a direcção dos pais. A estes cabe o direito de determinar a forma de educação religiosa que se há-de dar aos filhos» (DH 5). Entra-se no âmbito do ensino religioso e das escolhas da família na educação dos filhos, afirmando-se a total liberdade na escolha do ensino e dos meios de educação. De igual modo, é considerada uma violação dos direitos dos pais «se for imposta uma forma única de educação da qual se exclua totalmente a formação religiosa» (DH 5).

O artigo 6.º dedica-se ao delicado tema da promoção da Liberdade Religiosa, que retoma a questão das Concordatas: afirma-se que o poder civil «deve assegurar a todos os cidadãos, com leis justas e meios idóneos, a protecção eficaz da liberdade religiosa, e criar condições propícias ao desenvolvimento da vida religiosa», sendo que os frutos desta são vivência contribuem para uma coesão social.

«Se, atendendo às circunstâncias particulares dos povos, no ordenamento jurídico da sociedade, for atribuído a um determinado grupo religioso um reconhecimento civil especial, é necessário que, ao mesmo tempo, se reconheça e assegure a todos os cidadãos e a todos os grupos religiosos o direito à liberdade em matéria religiosa e que tal direito seja respeitado» (DH 6). Na linguagem da Declaração, por liberdade entende-se tudo o enumerado no artigo 4.º: liberdade de acção, de manifestação pública, de testemunho, de vivência social e comunitária. Encontramos neste artigo, portanto, o reconhecimento das situações particulares, que podemos entender relativamente aos países tradicionalmente católicos (no mundo latino), como aos países em que a Igreja é manifestamente minoritária (países árabes e orientais). O que nestes últimos casos é um pedido por parte da Igreja de que a sua situação minoritária não seja motivo de ausência ou limitação de liberdade, nos primeiros casos é um reconhecer por parte da Igreja Católica dos direitos das restantes confissões cristãs.

«Finalmente, o poder civil deve providenciar para que a igualdade jurídica dos cidadãos, que pertence ao bem comum da sociedade, não seja lesada, clara ou ocultamente, por motivos religiosos, e que não se estabeleça entre eles qualquer discriminação.» (DH 6).

O artigo 7.º debruça-se também sobre outro ponto delicado, o do estabelecimento dos limites à Liberdade Religiosa, matéria na qual entra a intervenção dos poderes públicos. Esta afirmação conjuga-se com a defesa de que o Estado não se deve pronunciar em matéria religiosa sob a consciência dos seus cidadãos, mas favorecer e regular a vivência pública e social segundo o bem comum e o reconhecimento «da maior liberdade possível ao homem: tal liberdade não deve ser restringida, a não ser quando e na medida em que for necessário». A vivência da Liberdade

Religiosa deve observar o princípio da moral pessoal e social, no respeito pelos direitos dos outros e pelos deveres para com os demais e o bem comum. E afirma a declaração:

«Uma vez que a sociedade civil tem o direito de se proteger contra os abusos que se possam manifestar sob o pretexto de liberdade religiosa, pertence sobretudo ao poder civil assegurar tal protecção. Isto, porém, não deve fazer-se de modo arbitrário ou favorecendo injustamente uma das partes; mas segundo normas jurídicas, conformes à ordem moral objectiva» (DH 7). A declaração propõe os critérios para tais normas: a defesa e harmonia dos direitos dos cidadãos, o cuidado pela paz pública, a defesa da moralidade e justiça.

Finalmente, o artigo 8.º é dedicado à educação e formação para a Liberdade, de modo que esta seja em função da responsabilidade e do cumprimento dos deveres sociais dos indivíduos. Tal Liberdade, além de um direito adquirido e fundado na própria dignidade do ser humano, necessita de uma constante formação pessoal, de uma capacidade de discernimento e de assumir das responsabilidades da vida social. «Formar homens que, com pleno conhecimento da ordem moral, saibam obedecer à legítima autoridade e amem a autêntica liberdade; homens com capacidade para emitir juízos pessoais à luz da liberdade, que orientem as suas actividades com sentido de responsabilidade e que se empenhem por tudo o que é verdadeiro e bom, generosamente dispostos a colaborar com os outros para esse fim.» (DH 8).

A segunda parte da Declaração é dedicada ao estudo da Liberdade Religiosa à luz da Revelação, numa abordagem teológica. «Está encaminhada a persuadir as pessoas que vivem no seio da Igreja, uma tarefa cuja importância é clara se recordarmos a contínua oposição ao documento por parte de uma minoria que inicialmente havia sido bastante numerosa, mas que finalmente ficou reduzida a um pequeno círculo.»<sup>46</sup> É

---

<sup>46</sup> Peter Hünermann, «Las Semanas Finales del Concilio», p. 410

reconhecido que a doutrina sobre a Liberdade Religiosa tem raízes também nas Escrituras e na doutrina cristã, para responder às críticas de que a sua afirmação é meramente uma concessão às modernas correntes de pensamento e condições sociais e políticas.

«A doutrina sobre a Liberdade Religiosa tem as suas raízes na Revelação divina, razão pela qual os cristãos devem respeitá-la com maior fidelidade. Embora, de facto, a Revelação não afirme explicitamente o direito à imunidade de coacção externa em matéria religiosa, manifesta, todavia, em toda a sua amplitude, a dignidade da pessoa humana, mostra o respeito de Cristo pela liberdade do homem no cumprimento do dever de acreditar na palavra de Deus, e ensina-nos o espírito que os discípulos de tal Mestre devem reconhecer e manifestar em todo o seu agir» (DH 9).

O elemento imediatamente mais conforme à tradição cristã é o da condição de liberdade para a adesão à fé cristã, conforme o documento já havia expresso no artigo 3º. «O homem, ao acreditar, responde voluntariamente a Deus; por isso, ninguém pode ser forçado a abraçar a fé contra a sua vontade. Com efeito, o acto de fé é, por sua própria natureza, um acto voluntário.» (DH 10). A fé cristã é um processo religioso de relação da pessoa com Deus no contexto de uma comunidade eclesial, e esse processo acontece na história da liberdade da pessoa, das suas relações e opções, do seu discernimento e segundo os ditames da sua consciência. Afirmar e defender a Liberdade Religiosa, mais do que um desafio ou oposição à fé, é criar um espaço ou condição para a que a própria fé cristã se possa desenvolver. «Está pois, plenamente de acordo com a natureza da fé que, em matéria religiosa, se exclua qualquer espécie de coacção humana. Por isso, um regime de liberdade religiosa contribui, em muito, para criar um ambiente propício a que os homens possam ser facilmente convidados à fé cristã, a abracem livremente e a

professem vigorosamente em todas as manifestações da sua vida.» (DH 10).

O artigo 11.º constitui um género de exposição histórica do mistério cristão revelado em Cristo e no Novo Testamento, um género muito comum em todos os documentos conciliares e que constituiu uma novidade face ao tipo de discurso mais lógico e abstracto do magistério anterior. Expõe-se a acção de Jesus em termos de liberdade, como uma vida que se guiou, em termos modernos, pela não-violência, seja ela de que tipo. A sua relação com os discípulos e ouvintes foi uma relação de liberdade, pautada pela descoberta progressiva da verdade de Deus, sem qualquer tipo de imposição. Os episódios de milagres, narrados no Novo Testamento, são, na linguagem da Declaração, forças de «despertar e confirmar a fé dos ouvintes, não de exercer qualquer coacção sobre eles» (DH 11). O processo que o conduziu à morte é um processo de liberdade, a liberdade de um homem diante das autoridades políticas e religiosas do seu tempo, e revela como o projecto de Jesus de Nazaré não dispõe de qualquer tipo de força além do próprio «testemunho da verdade». A célebre afirmação de Jesus «dai a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus» (Mt 22,21), estabelece uma separação de interesses e âmbitos cujas consequências são descobertas em cada época histórica e em cada contexto. Do mesmo modo, o Novo Testamento testemunha como os primeiros discípulos seguem os passos do Mestre no testemunho não-violento ou coactivo da verdade.

A Declaração reconhece como, na história da Igreja, nem sempre se foi fiel ao espírito de liberdade presente no Novo Testamento: «E embora na vida do povo de Deus, peregrinando através das vicissitudes da história humana, tenha havido por vezes um comportamento menos conforme e mesmo contrário ao espírito do Evangelho, sempre se manteve a doutrina da Igreja de que ninguém deve ser forçado a abraçar a fé.» (DH 12). Apesar de tudo, a Declaração deixa também

subjacente a convicção de que a própria tradição cristã, apesar dos momentos mais obscuros, foi fundamental para a criação, na consciência do homem moderno, da reivindicação à Liberdade Religiosa, quer pela doutrina da livre adesão à fé (apesar das diversas condicionantes sociais segundo os diversos contextos, que leva à entrada de outros factores como a pertença social, a cultura ou a influência familiar), quer pelo fermento deixado no Novo Testamento de separação entre a vida eclesial e cristã e a actuação dos poderes públicos de cada época.

Daqui passamos para o âmbito de acção da Igreja e pela sua reivindicação à liberdade: de novo, esta é vista como necessidade, e não como condicionalismo, à acção da Igreja. E durante as sessões conciliares foi por diversas vezes afirmado que, mesmo nos países em que goza de uma situação maioritária e de uma posição favorável em termos de cultura e tradição, a Igreja é mais favorecida por um regime de Liberdade Religiosa universal do que por um regime de favorecimento da parte do poder civil. «Onde está em vigor um regime de liberdade religiosa, não só proclamado com palavras nem apenas sancionado nas leis, mas realmente levado à prática com sinceridade, a Igreja usufrui de uma condição estável de direito e de facto que lhe garante a independência necessária para o desempenho da sua missão.» (DH 13).

De referir, neste ponto, como uma das aplicação concretas deste espírito a questão da nomeação dos bispos e da interferência dos poderes civis. Refere o n.º 20 do decreto *Christus Dominus* sobre o múnus pastoral dos bispos na Igreja, promulgado pelo Concílio a 18 de Outubro de 1965: «O Concílio Ecuménico declara que o direito de nomear e constituir os Bispos é próprio, peculiar e, por sua natureza, exclusivo da competente autoridade eclesiástica. Por isso, para defender integralmente a liberdade da Igreja e para promover

melhor e mais prontamente o bem dos fiéis, o sagrado Concílio deseja que, de futuro, não mais se concedam às autoridades civis quaisquer direitos ou privilégios de eleição, nomeação, apresentação ou designação para o episcopado.» (CD 20).

Finalmente, no mesmo artigo 13.º da *Dignitatis Humanae*, a liberdade da Igreja é afirmada a par da liberdade religiosa de todos os indivíduos: «Ao mesmo tempo, os cristãos, como os outros homens, gozam do direito civil de não serem impedidos de viver de acordo com a sua consciência. Há, pois, concordância entre a liberdade da Igreja e a liberdade religiosa que deve ser reconhecida como um direito de todos os homens e de todas as comunidades e que deve ser sancionada na ordem jurídica das sociedades civis.» (DH 13).

O artigo 14.º aplica a doutrina sobre a Liberdade Religiosa à vida dos cristãos: não se aborda – e será talvez uma limitação do documento – a liberdade nas relações entre os cristãos e o magistério católico, e a liberdade na vida das próprias comunidades cristãs. Refere-se, apenas, o dever dos cristãos de «na formação da sua consciência, atender diligentemente à doutrina sagrada e certa da Igreja» (DH 14). Na relação com os restantes membros da sociedade, os cristãos têm o dever de testemunhar a sua vivência cristã, «de a anunciar fielmente e de a defender com coragem, excluindo os meios contrários ao espírito evangélico» (DH 14), no fundamento do mútuo respeito da liberdade recíproca.

O documento conclui com o artigo 15.º, no qual se reconhece, por um lado, o número crescente de países que reconhecem legal e constitucionalmente a Liberdade Religiosa mas, por outro lado, refere-se os regimes que detêm uma política sistemática de limitação da vida religiosa nos seus países (pensando-se, naturalmente, nos então países com governos socialistas do Pacto de Varsóvia).

Do mesmo modo, refere-se como a Liberdade Religiosa é uma condição indispensável para o diálogo inter-religioso e para a paz social: «Para que na família humana se estabeleçam e consolidem relações de concórdia e de paz, requiere-se que em toda a parte se proteja a liberdade religiosa com uma eficaz tutela jurídica e se respeitem os deveres e os direitos supremos dos homens para a livre expressão da vida religiosa na sociedade.» (DH 15).

«O respeito e a promoção da liberdade religiosa – acrescenta o texto – estão ao serviço da pacífica unidade da família humana entre homens de culturas e religiões diversas, uma afirmação que está em consonância com a perspectiva da constituição *Gaudium et Spes* sobre o carácter social da vida humana, que no fundo aponta para a re-interpretação da própria identidade da Igreja Católica, ‘sinal e instrumento da unidade do género humano com Deus e entre si’ (LG 1,1)».<sup>47</sup>

Numa avaliação da Declaração, a reflexão do historiador Peter Hünermann sintetiza bem a importância e as implicações que o documento tem para a Igreja e para a sua vida na sociedade: «O documento sobre a Liberdade Religiosa, *Dignitatis Humanae*, que foi objecto de acalorada controvérsia até inclusive durante o quarto período de sessões e logo aceite por uma esmagadora maioria, é um dos mais importantes documentos conciliares e, ao mesmo tempo, um documento decisivo na história da humanidade. A sua linha de argumentação universalmente humana, filosófica e teológica define de maneira equilibrada a relação dos homens e mulheres crentes e da Igreja, assim como das outras comunidades religiosas, com o Estado moderno e com a sociedade; além disso, os princípios desenvolvidos neste documento proporcionam bases estruturais para as relações ecuménicas e para a co-existência das religiões. Os princípios estabelecidos no documento encontram-se estreitamente

---

<sup>47</sup> S. Madrigal, «Unas Lecciones sobre el Vaticano II y su legado», p. 403



associados, ao mesmo tempo, com a eclesiologia do Concílio. Proporcionam máximas para o exercício da autoridade eclesial na própria Igreja e para uma organização jurídica dos âmbitos da autoridade dentro da Igreja. No entanto, estes aspectos mencionados em último lugar não se encontram desenvolvidos no documento; são conclusões que se deduzem dos princípios elaborados e das aclarações de conceitos que se oferecem no documento».<sup>48</sup>

De facto, a liberdade religiosa no que se refere às relações no interior da Igreja e do próprio contexto eclesial não se encontra desenvolvido pela Declaração, e será objecto de numerosos debates no contexto posterior ao Concílio. Continua o historiador: «Existe uma consequência que os padres conciliares não tiveram à vista, a saber, que a diferenciação estrita entre o plano jurídico com o seu carácter coactivo, em contraste com o plano religioso e de liberdade da fé, tem também consequências para a determinação da relação ou da diferenciação existente entre as regulamentações institucionais e jurídicas dentro da Igreja, e as questões da fé e da obrigação de abraçar a fé. A história do período pós-conciliar dará um penoso testemunho da continuada existência deste nó cego».<sup>49</sup>

Não obstante este dado, é indiscutível o passo significativo que a declaração *Dignitatis Humanae* constitui na história da Igreja e nas suas relações com a sociedade e os poderes civis. Trata-se da própria reflexão sobre a dimensão e a vivência religiosa do ser humano, nas suas diversas formas, a partir de uma leitura crente e confessante. A declaração será um ponto de partida para novas Concordatas e formas institucionais de relação entre a Igreja e os diversos Estados, assim como o reconhecimento do lugar das diversas comunidades religiosas na sociedade. Aqui torna-se

---

<sup>48</sup> Peter Hünemann, «Las Semanas Finales del Concilio», p. 406

<sup>49</sup> Peter Hünemann, «Las Semanas Finales del Concilio», p. 411

interessante ouvir o testemunho de dois importantes participantes na elaboração da declaração, um jesuíta e norte-americano, outro bispo e português.

## 4. A Interpretação de John Courtney Murray

Já referimos por diversas vezes o nome do jesuíta e teólogo norte-americano John Courtney Murray: professor de teologia no Woodstock College em Maryland, fundou uma revista de estudos teológicos, e sofreu em 1954 um processo doutrinal levado a cabo pelo episcopado norte-americano e pelo Santo Ofício, que o proibiu de publicar artigos sobre o tema da Liberdade Religiosa. Não obstante, foi convidado a participar na segunda sessão do Concílio do Vaticano II como perito, através do bispo de Nova Iorque cardeal Spellman.

O importante papel do jesuíta John C. Murray é assim descrito por Hans Küng: «Murray desempenharia um papel decisivo na Comissão (de redacção do esquema sobre a Liberdade Religiosa). Enquanto os teólogos franceses vêm na liberdade religiosa mais uma questão teológica e moral com consequências jurídicas e morais, para Murray (apoiado pelo relevante Monsenhor Pietro Pavan, o inspirador da Encíclica ‘Pacem in Terris’), trata-se principalmente de uma questão jurídico-política, que pode encontrar apoios em argumentos teológicos e morais; o Estado é considerado como absolutamente carente de competências para julgar sobre a verdade de uma religião.»<sup>50</sup>

Num artigo publicado na revista *American Magazine* a 30 de Novembro de 1963<sup>51</sup>, com o título «Sobre a Liberdade Religiosa», Murray descreve esta temática como o grande contributo norte-americano ao Concílio, e descreve o esquema apresentado pelo Secretariado para a Unidade dos Cristãos juntamente com o relatório do bispo De Smedt.

---

<sup>50</sup> Peter Hünemann, «Las Semanas Finales del Concilio», p. 542

<sup>51</sup> John Courtney Murray, «About the Religious Freedom», in *America*, 30.11.1963. O artigo pode ser integralmente consultado em [www.dukeethics.com](http://www.dukeethics.com)

«Existem essencialmente dois pontos doutrinários. Primeiro, afirma-se que todos os homens pelo direito natural (*jure naturae*) têm o direito ao livre exercício da religião na sociedade segundo os ditames da sua consciência pessoal. Este direito pertence essencialmente à dignidade da pessoa humana como tal. Segundo, as consequências jurídicas deste direito consistem, nomeadamente, em que uma obrigação recai nos outros membros da sociedade, e sobre o Estado em particular, de reconhecer este direito pessoal, de o respeitar na prática, e de promover o seu livre exercício. Estes dois pontos constituem, em geral, o centro da questão.»

Em seguida, Murray apresenta os quatro motivos ou circunstâncias históricas que justificam a proclamação desta doutrina por parte da Igreja. «Primeiro, é hoje necessário afirmar a verdadeira doutrina da Igreja no que se refere à liberdade religiosa na sociedade, tal como esta doutrina foi clarificada pela reflexão teológica, e também pela experiência política, nas últimas gerações.

Segundo, é hoje necessário para a Igreja assumir um patrocínio universal da dignidade da pessoa humana e dos direitos essenciais do homem, numa altura em que a tirania totalitária impôs-se sobre cerca de metade da população humana.

Terceiro, vivemos numa época de um pluralismo religioso, tal como é designado. Homens de todas as religiões e ateus devem viver juntos em condições de justiça, paz e civismo, sob leis equitativas que protejam todos os âmbitos de direitos humanos. É necessário para a Igreja demonstrar o caminho para a justiça e paz na sociedade expondo a causa da liberdade humana que é, como João XXIII a afirmou, um fim essencial de uma sociedade organizada e também o método e o estilo essenciais da vida política.

Em quarto lugar, e finalmente, vivemos numa época na qual uma grande esperança ecuménica emergiu. O objectivo

da unidade cristã reside, claro, nos horizontes da nossa visão. Mas sabemos, no entanto, que o caminho para este objectivo longínquo pode apenas residir no caminho da liberdade – social, civil, política e religiosa. Assim a Igreja deve contribuir para a criação de condições de liberdade na sociedade humana»<sup>52</sup>.

Assim, Murray sublinha que a *relatio* apresentada pelo bispo De Smedt ajuda a esclarecer as objecções levantadas pela ala conservadora do Concílio: a Liberdade Religiosa tal como a Igreja a defende é vista sempre em referência à relação com Deus, à vocação humana que se torna normativa para a consciência humana – negando, pois, uma visão imanentista ou subjectivista, que coloca o indivíduo isoladamente diante da sua própria consciência. Igualmente rejeita-se o indiferentismo religioso, segundo o qual todas as religiões possuem o mesmo valor em termos de verdade. A Liberdade professada e defendida pela Igreja é uma liberdade confessada, a partir de uma pertença eclesial que pressupõe um caminho de fé e um corpo doutrinário. Deste modo os redactores do esquema distanciam-se das formas de Liberdade Religiosa defendidas e aplicadas pelos diversos regimes europeus ao longo dos séculos XIX e XX e, ao mesmo tempo, efectuam uma manobra doutrinal significativa: com isto referem que as sucessivas condenações levadas a cabo pelo magistério pontifício foram dirigidas a determinadas concepções de Liberdade Religiosa, e que a proposta agora apresentada ao Concílio de uma doutrina católica diferencia-se destas concepções.

Murray perspectiva a dignidade do ser humano, no qual reside o seu direito à Liberdade Religiosa, na sua relação com Deus: «Em consequência da sua dignidade pessoal, na sua procura por Deus, o ser humano tem o direito de ser livre de

---

<sup>52</sup> Citado em Joslyn Ogden, «Religious Liberty, Vatican II and John Courtney Murray», in Case Studies in Ethics, Duke University, 2010

todos os modos de coacção ou compulsão que lhe possam submeter outros indivíduos, instituições sociais e políticas, ou pelo poder da lei humana. A procura humana de Deus, a adesão humana à verdade de Deus deve ser livre.»<sup>53</sup> Neste ponto, a proposta do esquema sobre a Liberdade Religiosa insere-se na tradição católica segundo a qual qualquer adesão à fé cristã só pode acontecer na plena liberdade do indivíduo; a novidade reside no facto de admitir que nenhuma instituição estatal tem a capacidade de influenciar ou estimular essa mesma adesão, o que contraria a doutrina tradicional da «Tolerância» cujo modelo de relações Igreja-Estado reside no modelo de Estado confessional.

«A teologia do acto de fé obriga os cristãos a uma atitude de respeito e reverência para com aqueles que não partilham a sua fé. Isto não é indiferentismo religioso. Não se afirma que a verdade e o erro são igualmente sinais de Deus. Mas deve-se, no entanto, afirmar a dignidade da pessoa humana e a liberdade do acto pessoal de decisão religiosa.»<sup>54</sup>

---

<sup>53</sup> John Courtney Murray, «About the Religious Freedom»

<sup>54</sup> John Courtney Murray, «About the Religious Freedom»

## 5.0 Contributo de D. António Ferreira Gomes

### 5.1.Preparação do Concílio

O primeiro contributo de D. António Ferreira Gomes para o Concílio encontra-se na Carta enviada à Comissão Preparatória do Concílio relativamente aos temas a abordar no mesmo<sup>55</sup>. Boa parte da Carta dedica-se precisamente ao tema das relações entre a Igreja e o Estado e às mudanças que o contexto contemporâneo ao Concílio implicaria nas mesmas. A este facto, não será alheia a situação anormal que o então bispo da Diocese do Porto vivia, e que recordamos.

No dia 18 de Outubro de 1959, após um período de férias de quase três meses, D. António Ferreira Gomes apresenta-se no posto fronteiriço de Valença, para regressar à Diocese do Porto da qual é Bispo desde 1952. Nesse dia, Ferreira Gomes vê o seu direito de entrada no país negado, e é obrigado a fixar residência em Vigo, Espanha. Atinge assim o seu ponto culminante uma já longa crise de relações entre o Bispo do Porto e o então Presidente do Conselho, António Oliveira Salazar, que poderá remontar a 1954, quando Ferreira Gomes começa a tornar públicas as suas críticas ao modelo corporativista do Estado Novo.<sup>56</sup> Após um primeiro pedido de entrevista enviado por Ferreira Gomes a Oliveira Salazar em Julho de 1957 (entrevista que inicialmente seria aceite e depois cancelada), Ferreira Gomes envia em 30 de Maio de 1959 um carta ao Presidente do Conselho a questioná-lo sobre os fundamentos do regime corporativista e sobre a possibilidade de formação de um partido político de cariz

---

<sup>55</sup> Carta enviada de Valencia del Cid a 27 de Abril de 1960. In «Ser Bispo Conciliar no Exílio», Fundação SPES, Porto 2007, p. 17ss

<sup>56</sup> É essa a opinião de Carlos Moreira Azevedo, na sua Introdução à obra «Provas: a outra face da situação e dos factos do caso do Bispo do Porto», Fundação SPES, Porto 2008, p. 7ss

democrata-cristão. O desenvolvimento da crise de relações levou ao exílio do Bispo do Porto, que só terminaria em 1969 com o levantamento da proibição de entrada no país. Todas as tentativas por parte do governo português junto da Santa Sé no sentido da remoção de Ferreira Gomes como Bispo do Porto revelaram-se infrutíferas.

Estabelecido em Valencia del Cid através do bispo local, Ferreira Gomes envia a Roma a sua resposta ao inquérito enviado a todos os bispos sobre os temas a serem debatidos no Concílio. Ferreira Gomes reflecte sobre o tema da Igreja e das suas relações com o Estado. Começa de imediato por referir que, nas novas condições históricas, o modo de ser da Igreja deverá necessariamente mudar:

«O que se chama época ou ritmo constantiniano já acabou, apenas alguns restos subsistem. Quase todos os modos de ser da Igreja, quer para as autoridades, quer para os povos, conservada a mesmíssima relação do povo com a autoridade, terão de se acomodar historicamente às novas condições, porque, seguramente, a estrutura da Igreja desejará algumas mudanças mesmo no accidental.»<sup>57</sup>

É frequente o surgimento nos escritos do bispo portuense da expressão “época constantiniana” ou “ritmo constantiniano”, referindo-se ao imperador romano Constantino que, no século IV, promulgou o Édito de Milão permitindo a liberdade de culto aos cristãos no império, e inaugurando uma era na qual o Cristianismo se tornará religião oficial dos sucessivos impérios europeus.

Continua Ferreira Gomes: «De maneira nenhuma a renovação de todos em Cristo ou a consagração do mundo se pode continuar a perceber no sentido de uma sociedade sagrada ou de uma república cristã sob uma autoridade católica que desempenha um cargo religioso.»<sup>58</sup>

---

<sup>57</sup> D. António Ferreira Gomes, «Ser Bispo Conciliar no Exílio», p. 19

<sup>58</sup> D. António Ferreira Gomes, «Ser Bispo Conciliar no Exílio», p. 19



Por outras palavras, o bispo portuense refere a necessidade de uma sociedade laica na qual nem a Igreja detém qualquer tipo de autoridade e poder além do âmbito religioso, nem o poder e autoridade políticas se poderão desempenhar em termos religiosos ou fundamentando-se nestes. A missão evangelizadora da Igreja já não se poderá realizar em termos de unidade com qualquer forma de regime político.

Refere também o passo no qual a Igreja se encontra (embora sujeito a viva discussão durante o Concílio, como tivemos já oportunidade de ver), de renúncia por parte da Igreja de qualquer forma de opressão de consciência tal como é, refere Ferreira Gomes, próprio de um tipo de regime medieval: «Cumpriu-se uma declaração solene sobre a natureza da Igreja em relação ao poder civil com uma formal e definitiva renúncia ‘ao poder directo’ em assuntos temporais e em todos estes direitos e funções com que na Idade Média, segundo o direito público então vigente e até sobre a união dos povos cristãos (se cumpriu), juntamente com a aceitação do direito comum interpretado democraticamente e finalmente com a reprovação formal de qualquer opressão de consciência, à maneira do estado sagrado medieval ou da inquisição cívico-elesiástica. Uma declaração conciliar deste teor sem dúvida que ajudará a aumentar o poder espiritual e a condenar os preconceitos ainda vivos.»<sup>59</sup>

Deste modo, pode tornar-se necessária a revisão das Concordatas então em vigor, referindo-se de novo Ferreira Gomes à necessidade de adaptação aos novos contextos sociais: «Parece que todo o comportamento da Igreja, quer para a autoridade, quer para o povo, deve ser revisto porque segundo o pensamento e, de certo modo, segundo os preconceitos do tempo. Juntamente e cada vez mais o modo de ser para os povos parece cada vez mais prevalecer ao modo de

---

<sup>59</sup> D. António Ferreira Gomes, «Ser Bispo Conciliar no Exílio», p. 21

ser para a autoridade e desenvolve-se uma consciência religiosa pessoal, não política nem nacionalista. Quer nas Concordatas que têm de ser revistas, se é útil revê-las, quer nas relações diplomáticas e em outros acordos obrigatórios, parece que tudo tem de ser aperfeiçoado para que a Igreja não apareça, embora sob duvidosa má fé, como ‘um poder estrangeiro’.»<sup>60</sup>

É de observar, na leitura da Carta dirigida à Comissão Preparatória do Concílio, dois aspectos: primeiro o método indutivo presente no pensamento do bispo portuense, que elabora as suas reflexões partindo da leitura da realidade e dos seus sinais; deste modo, Ferreira Gomes coloca-se no sentido preconizado por João XXIII e que se fará presente nos documentos conciliares, sobretudo na Constituição *Gaudium et Spes*, embora a generalidade dos bispos que na altura enviaram os seus contributos (assim como as próprias Comissões que elaborarão os esquemas preparatórios do Concílio) se encontrem ainda num estilo de pensamento dedutivo, de aplicação à realidade dos pontos doutrinários e teológicos, de um modo em geral abstracto.

O segundo aspecto prende-se com a leitura positiva que o bispo do Porto faz das próprias mudanças que refere como presentes na realidade cultural e social: essas mudanças são, não motivo de condenação, mas de renovação para a própria Igreja, que Ferreira Gomes alarga a outros âmbitos além do âmbito das relações entre a Igreja e o Estado (por exemplo, preconiza processos mais democráticos de eleição dos ministros, bispos e do próprio Papa: «a voz do povo, sem dúvida de qualquer cidadão, deve cada vez mais ser ouvida na escolha e promoção dos ministros do altar; os Bispos deverão ser avocados de uma assembleia sacerdotal, em concurso ou aclamação (quase inspiração) dos próprios sacerdotes»<sup>61</sup>).

---

<sup>60</sup> D. António Ferreira Gomes, «Ser Bispo Conciliar no Exílio», p. 22

<sup>61</sup> D. António Ferreira Gomes, «Ser Bispo Conciliar no Exílio», p. 20

## 5.2. Intervenções na Aula Conciliar

Durante o período de discussão e debate sobre o esquema da Liberdade Religiosa, na quarta sessão conciliar que decorreu entre Setembro e Dezembro de 1965, Ferreira Gomes pronuncia-se efectuando uma intervenção na aula dedicada ao tema. Começa por associar-se aos bispos promotores do documento que ficaram descontentes com o adiamento da votação do mesmo verificada no final da terceira sessão, pelas repercussões que dito adiamento teve na opinião pública.<sup>62</sup>

Ferreira Gomes apresenta-se como defensor de uma abordagem teológica ao documento apoiada na teologia de S. Tomás de Aquino: só uma sólida fundamentação teológica evitará que o documento se limite a uma mera “adaptação” da Igreja às novas circunstâncias, sem uma renovação de fundo. Tal adaptação não convenceria os interlocutores a quem a Igreja se dirige, parecendo-se como uma atitude por parte da Igreja de «oportunismo e ignóbil complacência, isto é, o facto de a Igreja esperar agora maior vantagem e proveito da liberdade geral que do seu privilégio, uma vez que vários governos confessam o ateísmo, o islamismo, etc, e já se encontram pouquíssimos “Estados Católicos”.».<sup>63</sup>

E refere: «Até agora este “leite racional” aparece quase reduzido a um simples conhecimento e a uma tímida proclamação das exigências da consciência actual, por isso ninguém pensará que a Igreja, depois de vários séculos de luta contra a liberdade, finalmente se deu por vencida.».<sup>64</sup>

Além disso, o bispo do Porto defende que a análise histórica do documento deverá ultrapassar o âmbito do magistério do século XIX, o que faria o documento expor-se a

---

<sup>62</sup> D. António Ferreira Gomes, «Ser Bispo Conciliar no Exílio», p. 59

<sup>63</sup> D. António Ferreira Gomes, «Ser Bispo Conciliar no Exílio», p. 60

<sup>64</sup> D. António Ferreira Gomes, «Ser Bispo Conciliar no Exílio», p. 59

interpretações equívocas; refere: «A análise, conduzida apenas desde o século XIX, está totalmente desadequada, antes conduz para sentidos contrários e não pode realmente ser explicada em poucas palavras; como a verdadeira e útil perspectiva da questão seja na realidade aquele milénio de tempo ou melhor “do ritmo constantiniano”, já destruído ou finalmente no fim da existência.»<sup>65</sup>

Ferreira Gomes expõe a doutrina tomista sobre a consciência e o dever de a seguir ainda que erroneamente, como fundamento essencial para o documento: «A doutrina da consciência em S. Tomás é totalmente fundamental e o seu magistério abre-se largamente a todo o mundo. Porém, sobre a consciência errónea, que mais propriamente diz respeito à nossa questão, muitos bens e entre si coerentes, sobretudo naquele importante art.º 5,9. XIX, I-II *ae*, da Suma de Teologia, que nós poderíamos proclamar como uma óptima declaração sobre a liberdade de consciência com as mesmíssimas palavras, mesmo para o mundo de hoje: e não só como um direito, mas também como um dever de seguir a própria consciência, mesmo errónea.»<sup>66</sup>

Refere Ferreira Gomes que, em relação às condenações e perseguições levadas a cabo pela Igreja a dissidentes e heréticos, trata-se de um elemento circunstancial na teologia tomista, própria de um tempo no qual o modelo de sociedade vigente era o da “república cristã”, por meio do direito então exercido pela Igreja. Mas tal não pertence nem à missão essencial da Igreja recebida pelo próprio Messias, nem ao seu direito natural absoluto. Assim, interpreta S. Tomás segundo o esquema de tese e hipótese, no qual a Tese seria a teologia do direito da consciência humana de agir segundo a razão, ainda que uma razão inocentemente errónea, e a Hipótese o direito

---

<sup>65</sup> D. António Ferreira Gomes, «Ser Bispo Conciliar no Exílio», p. 60

<sup>66</sup> D. António Ferreira Gomes, «Ser Bispo Conciliar no Exílio», p. 61

da Igreja numa sociedade e num regime católico, segundo as circunstâncias históricas.

E conclui: «Isto será suficiente para que a tese de S. Tomás, que é também a tese da Igreja, resplandeça ontem e hoje e para sempre. Porém a condição histórica, ou ‘hypothesis’, era totalmente outra, não só diversa, mas também contraditória, até muito contrária à condição da sociedade e do pensamento moderno. Se portanto, rejeitada a tese perene, avançarmos para a ‘hypothesis’ avançada ou em regressão do tempo, pecamos (salvo seja!) contra o Aquinate, contra a razão, contra a história e até... contra a Igreja.»<sup>67</sup>

É surpreendente também a alusão que Ferreira Gomes faz ao processo que conduziu à morte de Jesus como um processo que, nas suas circunstâncias históricas, foi um processo pela liberdade religiosa ou pela relação da consciência humana com Deus. Refere: «Historicamente Cristo morreu pela liberdade religiosa afirmada e afirmanda, ou pela responsabilidade da consciência humana para com Deus por causa dos homens e do direito humano. Ele próprio porém definiu este crime contra a consciência humana como pecado de autoridade, ‘maior pecado’ da teocracia judaica, por isso mesmo um pecado do Império Romano.»<sup>68</sup>

Também o mandamento de “dai a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus” (Mt 22,21), e todo o ministério de Jesus, significam uma novidade no que se refere ao âmbito das relações entre política e religião ainda que segundo as circunstâncias do primeiro século. Ferreira Gomes exprime esta novidade como a criação de um novo espaço de liberdade humana:

«Quando Cristo proclamou que se deve dar a César o que é de César, mas a Deus o que é de Deus, não se trata apenas de uma distinção entre coisa pública e religiosa, mas da criação

---

<sup>67</sup> D. António Ferreira Gomes, «Ser Bispo Conciliar no Exílio», p. 65

<sup>68</sup> D. António Ferreira Gomes, «Ser Bispo Conciliar no Exílio», p. 66

de um novo e próprio (isto é, ateocrático) espaço ou esfera de assunto religioso (...) Trata-se de uma nova criação, da Igreja como reino da consciência e da liberdade, de um novo espaço de liberdade humana, sem dúvida da pessoa humana em relação a Deus e em presença de Deus, e por isso fora e para além do Estado.».<sup>69</sup>

E continua: «Isto, se não me engano, deve ser expresso claramente na nossa declaração; e até confirmado com a história trissecular da Igreja perante o império romano, a qual não é outra coisa senão a luta pela liberdade de consciência religiosa, ou pelo próprio espaço de liberdade do reino de Deus, ou do povo de Deus, ou simplesmente do homem, sem dúvida do homem para Deus ou para si (sem dúvida para o seu fim autónomo e pessoal), contra o “Estado religioso” ou, o que em última análise vai dar ao mesmo, contra a “religião” do Estado (nada daí resulta de estranho porque os cristãos, como outrora Sócrates, seriam acusados de ateísmo, como “seita ateia e sem leis”).».<sup>70</sup>

Por último, Ferreira Gomes refere como a noção de Liberdade Religiosa não se opõe ao conceito de Tolerância, sendo este conceito entendido de um modo positivo, «da caridade cristã para humanamente fazer avançar o uso civil do discurso para preparar uma convivência pacífica e amiga nas nações e entre as nações»<sup>71</sup>. Ferreira Gomes explicita que enquanto «a tolerância trata do mal ou do menos bom, formar e seguir a própria consciência não só é um direito, mas também um dever de qualquer pessoa senhora de si, portanto um bem.»<sup>72</sup> Assim, o bispo do Porto propõe uma superação do conceito meramente negativo de tolerância tal como é apresentado pela minoria conservadora (aceitação dos distintos grupos e confissões religiosas afim de evitar males

---

<sup>69</sup> D. António Ferreira Gomes, «Ser Bispo Conciliar no Exílio», p. 67

<sup>70</sup> D. António Ferreira Gomes, «Ser Bispo Conciliar no Exílio», p. 67

<sup>71</sup> D. António Ferreira Gomes, «Ser Bispo Conciliar no Exílio», p. 69

<sup>72</sup> D. António Ferreira Gomes, «Ser Bispo Conciliar no Exílio», p. 68

sociais), para um conceito positivo de tolerância que signifique uma pedagogia de convivência e reconhecimento dos elementos de justiça e verdade presentes fora dos âmbitos eclesiais.

### **5.3. Carta ao Cardeal Bea**

Terminado o debate sobre o documento, o bispo do Porto escreve ainda uma carta ao Cardeal Bea, presidente do Secretariado para a Unidade dos Cristãos que fora o responsável pela elaboração da *Dignitatis Humanae*. A carta data de 4 de Outubro de 1965. Ferreira Gomes reforça a sua opinião de que a doutrina de S. Tomás de Aquino sobre os direitos da consciência do indivíduo, depurada das circunstâncias históricas que a influenciaram (regimes medievais de cristandade, etc.), é fundamental para o presente documento.

De destacar na carta a crítica que Ferreira Gomes tece aos opositores do documento: «É necessário também reconhecer, sem qualquer irreverência, que todos aqueles Padres que directamente falaram contra o espírito do Esquema – sem dúvida aqueles 224 que votaram contra o Esquema em geral – se juntam àquela imaturidade que na aula se declarou como tal, mas “gloriosa” ou até àquelas que reivindicam para si um catolicismo íntegro, como algo particular; só que esta maneira de pensar, como todos sabem, sempre suspeitou ou desprezou os valores da pessoa, sempre cuidou da autoridade antes da liberdade, proclamou a ordem antes da justiça, manifestou a obediência antes da consciência, substituiu coisas velhas por novas, preferiu a tradição à evocação (além disso, também

considerou tradição o que se vem fazendo diariamente e apenas por isso), e até, da pessoa, e até do homem comum.»<sup>73</sup>

Em seguida, Ferreira Gomes faz um longo percurso pelas Escrituras para referir como se podem encontrar fragmentos e testemunhos sobre a liberdade religiosa, uma liberdade que, nos moldes próprios do seu tempo, é até novidade do Evangelho.

Ferreira Gomes termina por lamentar o que, na sua opinião, é um fraco fundamento teológico e doutrinal do documento, referindo como este, pelo seu carácter pragmático, pode ser visto como uma mera concessão por parte da Igreja aos novos contextos históricos e políticos, sem significar uma tomada de fundo profunda e fundamentada na doutrina eclesial. «Se esta Declaração, para reunir quase todos os votos, parece fraca e pragmática ou até uma quase “constatação” do pensamento moderno e da prática constitucional do nosso tempo, receio muito que seja aceite por vários, como já na aula foi esboçado, como sendo uma concessão a uma certa situação intrinsecamente mutável, (...) como sendo uma oportuna condescendência com os apetites dos homens do nosso tempo, como sendo uma hipótese lamentável, mas, numa palavra, uma tolerável “táctica apostólica” que deve ser assumida dentro duma estratégia que olha o futuro muito longamente».<sup>74</sup>

No entanto, a conclusão da carta é significativa para demonstrar o estado de ânimo do bispo do Porto perante esta Declaração: «este Esquema é o mais importante de todos, expõe matéria muito importante para a vida a Igreja e da sociedade e terá uma enorme influência na história. Em meu modesto entendimento, a transcendência da questão poderia, resumidamente, focalizar-se assim: Se o valor da liberdade não se coloca no verdadeiro sentido, isto é, na sua transcendência, então não se compreende a essência nem o fim

---

<sup>73</sup> D. António Ferreira Gomes, «Ser Bispo Conciliar no Exílio», p. 73

<sup>74</sup> D. António Ferreira Gomes, «Ser Bispo Conciliar no Exílio», p. 79



da pessoa; (...) donde a união da Igreja (moral e sem força) com o Estado (legal, e ainda “policial” e armado), donde uma Igreja escrava (e contente, passiva, com a áurea servidão, e até bastante cuidadosa com o domínio intocável de César, absolutamente católico), donde a negação da liberdade espiritual e civil. Para terminar, quanto ao mesmo assunto, deve-se restabelecer a transcendência da liberdade e a enunciação que resulta dela própria para categorias religiosas e civis. Abstrair não é mentir! Onde está o Espírito de Deus, aí está a liberdade...».<sup>75</sup>

#### **5.4. Reflexões pessoais do Bispo Exilado**

Durante o período do Concílio, D. António Ferreira Gomes deixou um manuscrito com o título «Pareceu ao Espírito Santo... E a nós? Sobre a Igreja do Concílio do Vaticano II: Intervenções e Comentários de um Padre Conciliar»<sup>76</sup>. No manuscrito, D. António deixa alguns testemunhos pessoais sobre o desenrolar dos trabalhos e a sua participação no Concílio, embora se tratem mais de observações que o autor desenvolve sobre temas particulares do que propriamente um diário cronológico.

Sobre o tema da Liberdade Religiosa e das relações entre o Estado e a Igreja (que o autor viveu e sofreu de modo particular na sua vida pessoal), são diversas as reflexões desenvolvidas ao longo do livro.

Nas relações entre o Estado e a Igreja, o autor refere que existem dois caminhos ou lógicas de relação possíveis, e que poderão coexistir, «dois movimentos lógicos na mesma

---

<sup>75</sup> D. António Ferreira Gomes, «Ser Bispo Conciliar no Exílio», p. 79

<sup>76</sup> Obra editada e publicada posteriormente sob responsabilidade de Carlos M. Azevedo: D. António Ferreira Gomes, «Pareceu ao Espírito Santo... E a nós?!», Fundação Spes, Porto 2000

direcção e sentido inverso: o primeiro parte da política para a religião e condiciona portanto a religião pela política; o segundo parte da religião para a política e condiciona a política pela religião e moral pelo Absoluto do homem»<sup>77</sup>. Para D. António, o primeiro caminho é próprio do paganismo, de subordinar a religião aos interesses dos Estados, de constituir uma ‘religião nacional’ cuja separação de interesses não seja clara. O caminho cristão identifica-se com o segundo enumerado pelo bispo.

E, numa aguda leitura da história, D. António continua: «A ouvir os sequazes do primeiro (caminho) falarem desses ‘tempos bem melhores’ em que o rei fazia cristandade, ‘muita cristandade’, em que toda a sociedade era ‘cristã’ e obediente à Igreja, em que era perfeita a harmonia dos dois poderes (e se for preciso ainda sobredourar, chamar-se-ão um reforço oratório, as Sumas e as catedrais, as cruzadas e as corporações) ao ouvir isto e tantas coisas mais temos a impressão de que o ‘Reino de Deus’ estava quase, quase perfeitamente a ponto de realizar-se. Veio porém a Revolução, desencadearam-se as forças do inferno, abriram-se as fauces do bátrio de todos os males e assim foi destruído o antigo regime e quebrada a harmonia celestial das esferas eclesiástica e civil. E assim, ao longo de mais de cem anos, ser católico íntegro era idêntico a ‘recusar este século’ (e, por acréscimo, insultá-lo de ‘estúpido’), estar “contra o seu tempo”, abominar qualquer *ralliement*, cultivar a saudade dos “tempos bem melhores”: vá por isso de restaurar, de reestabelecer, de reintegrar, de integralizar! Movimento, sim, mas de regresso, regresso aos tempos e às instituições político-sociais “cristãs”: progressismo ò-pa-trás!... E da parte de muitos e muitos, mediatiza-se a religião, para chegar a essas formas estruturais pretensamente católicas, ditas “de civilização cristã”. É Deus que se torna relativo, em ordem a instituições político-sociais

---

<sup>77</sup> Reflexão desenvolvida nas páginas 78ss

absolutizadas. “Ateu, mas católico”: “o catolicismo é a ordem”.<sup>78</sup>

A mesma crítica é concretizada para a Concordata celebrada entre a Santa Sé e o Estado Novo: «a Concordata com a ‘ditadura católica’ institucionalizada e que se fazia politicamente tudo e a esse tudo chamava-se nação, a Concordata chegada a propósito para coroar o comemoracionismo e restauracionismo nacionalista; e logo a seguir o Acordo Missionário, para, como foi celebrado do lado de dentro, pôr a Igreja ao serviço da Nação em África, pôr a Igreja a fazer portuguesismo, ou ainda, fazer regressar Portugal em marcha triunfal ao século XVI a fazer de novo e como então ‘cristandade, muita cristandade’.<sup>79</sup>

---

<sup>78</sup> D. António Ferreira Gomes, «Pareceu ao Espírito Santo... E a nós?!», p. 78

<sup>79</sup> D. António Ferreira Gomes, «Pareceu ao Espírito Santo... E a nós?!», p. 177

# CONCLUSÃO

Terminamos o nosso trabalho com as seguintes considerações conclusivas:

1. A profunda renovação teológica vivida na Igreja Católica ao longo do século XX terá repercussões também no que se refere à temática da Liberdade Religiosa. O processo vivido desde o período das guerras religiosas europeias, nos séculos XVI e XVII, mas sobretudo desde os sucessivos magistérios do tempo posterior à Revolução Francesa, revela como o *aggiornamento* – expressão cunhada por João XXIII para se referir à necessária actualização na Igreja – foi vivido também no processo que deu origem à *Dignitatis Humanae*.

Os redactores da declaração conciliar sobre a Liberdade Religiosa esforçaram-se por demonstrar que, quando os papas Gregório XVI e Pio IX denunciaram este direito surgido nas constituições francesa e norte-americana, o fizeram não em relação ao direito em si mas à forma como tal direito foi afirmado e teorizado pelos regimes liberais – como negação da dimensão religiosa do ser humano, sobretudo nos países europeus. Os diversos acontecimentos políticos vividos pela Igreja no século XIX – fim dos Estados Pontifícios, criação de igrejas nacionais em França separadas de Roma, encerramento de seminários, expulsão de congregações religiosas – criaram no magistério católico um espírito combativo de militância que só seria superado pelo Vaticano II.

Concretamente no que se refere às relações entre a Igreja e o Estado, a situação vivida na generalidade dos países ocidentais é bem diferente na década de 60 do século XIX e na

mesma década do século XX; a relativa estabilização de tais situações permite uma reflexão mais equilibrada e dialogante, apenas marcada pelos desafios lançados à Igreja pelos países do então Pacto de Varsóvia e pelas novas nações surgidas pelos processos de independência nos continentes africano e asiático. Tal mudança é realçada por João XXIII no seu discurso inaugural do Concílio: «No actual estado de coisas, a misericordiosa Providência está a conduzir-nos para uma ordem de relações humanas que, por obra dos homens e a maior parte das vezes para além do que eles esperam, se encaminham para o cumprimento dos seus desígnios superiores e inesperados; e tudo, mesmo as adversidades humanas, convergem para o maior bem da Igreja».

2. Quando o Concílio se inicia, a Igreja dispõe de uma linguagem sobre as relações com os Estados e as demais comunidades religiosas marcada pelo tom jurídico e dogmático: dogmático como afirmação dos direitos da verdade presente na revelação cristã e depositada na Igreja Católica, jurídica na defesa do modelo de Estado confessional e tolerante – como cedência e não como princípio – face às diversas comunidades religiosas, permitindo apenas a sua existência no quadro de limites legais. O longo processo do movimento ecuménico iniciado no século XIX, que culminará em Nova Deli em 1961 com uma declaração também dedicada às relações das Igrejas com os Estados e entre si, foi constantemente ignorado ou visto com reserva por parte do magistério católico, apenas marcado por encontros a nível pessoal. Será com João XXIII que se dará a nível oficial a ruptura com este silêncio, através da criação do Secretariado para a Unidade dos Cristãos com elementos imbuídos de formação e abertura ecuménicas.

O Concílio do Vaticano II destaca-se pelas suas «revoluções copernicanas», expressão cunhada pelo cardeal

belga Suenens para falar da nova eclesiologia do Povo de Deus presente na constituição *Lumen Gentium*. No quadro destas «revoluções» podemos considerar também, por exemplo, a constituição *Gaudium et Spes* com o seu método indutivo de leitura e diálogo com a realidade contemporânea e as relações da Igreja com o Mundo. A passagem do chamado sistema ou modelo de Tolerância e de «tese-hipótese», assente nos direitos de uma verdade objectiva, para o modelo da «Liberdade Religiosa» fundada na dignidade da pessoa humana e lida à luz da doutrina cristã, pertence também ao âmbito da «revolução copernicana». Apesar de toda a reflexão teológica e ecuménica desenvolvida antes do Concílio (vimos o exemplo de John C. Murray), tal reflexão não encontrou, até João XXIII, um eco significativo no magistério católico. O delicado processo de discussão e debate da *Dignitatis Humanae*, com a sua passagem de um simples capítulo a declaração independente, revela o passo dado pela Igreja Católica.

3.O contributo dado pelo então bispo do Porto D. António Ferreira Gomes, tornado acessível pelas recentes traduções do latim e publicações das suas intervenções conciliares, revela o percurso de um testemunho português no Concílio. Representante de um episcopado de um país social e culturalmente marcado pelo catolicismo e com relações na generalidade próximas ao regime político, Ferreira Gomes desenvolve, logo a partir das propostas iniciais de preparação do Concílio, uma reflexão sobre as relações Igreja-Estado na linha do que será firmado na *Dignitatis Humanae*. A sua exposição sobre a doutrina de Tomás de Aquino, já durante o Concílio, e as suas reflexões à luz das Escrituras constituíram um esforço significativo na leitura e fundamentação da Liberdade Religiosa à luz da doutrina católica, e como entre ambas não existe oposição. A saída da chamada «era

constantiniana», tal como é designada pelo Bispo do Porto, demonstra uma clarividência que apenas será aberta a muitos após a conclusão do Concílio. Um exemplo de um clarividente contributo português a uma das mais importantes declarações conciliares.

4.O tema da Liberdade Religiosa merece um estudo exaustivo que o presente trabalho, pelas suas limitações, não abrange. Desde a recepção da declaração *Dignitatis Humanae* no corpo eclesial até à sua aplicação em Portugal, passando pelas mudanças no próprio relacionamento da Igreja com o Estado, são questões que ficam de fora do presente trabalho. De que modo, por exemplo, a mudança operada pela Declaração na doutrina católica terá influenciado a relação da Igreja portuguesa com o Estado Novo nos anos finais deste regime? E quais os processos jurídicos verificados em Portugal, após a aprovação da Declaração, relativamente às relações do Estado com a Igreja e com todas as comunidades religiosas, até ao presente?

Do mesmo modo, fica por analisar o conhecimento que os católicos portugueses possuem, actualmente, dos conteúdos da *Dignitatis Humanae*, e de que forma esta terá influenciado a teia de relações vivida entre as comunidades cristãs e religiosas em Portugal, assim como destas com o governo português e as formas de poder político nacional e local.

Finalmente, fica por abordar a evolução e as novas interrogantes colocadas à doutrina católica sobre a Liberdade Religiosa. Como foi referido no trabalho, o pós-Concílio foi marcado também por tensões relativas à liberdade no seio da Igreja, às relações entre os crentes e a hierarquia católica, numa dialéctica entre a formação da consciência e a obediência hierárquica. Sobre este assunto a *Dignitatis Humanae* limitou-se a afirmar a necessidade de os crentes receberem a doutrina magisterial. Neste ponto, o núcleo da

Declaração e o centro dos debates conciliares desenvolveu-se em torno da questão das relações da Igreja com o Estado, do papel deste em matéria religiosa, do lugar das comunidades religiosas e da liberdade do ser humano, nos seus direitos e deveres.

São temas e questões que merecem uma investigação aprofundada no futuro. A abertura e renovação permitidas e iniciadas pelo Concílio permitem-nos, hoje, elaborar novas questões e esperar uma contínua evolução na doutrina católica à luz dos novos contextos, tal como disso foi exemplo a *Dignitatis Humanae*.



## **BIBLIOGRAFIA**

Anselmo Borges, «Corpo e Transcendência», ed. Almedina S.A., Coimbra 2011

António Ferreira Gomes, «Pareceu ao Espírito Santo... E a nós?!», vol. N.º 3, ed. Fundação Spes, Porto 2000

António Ferreira Gomes et al, «Provas – A outra face da situação e dos factos do caso do Bispo do Porto», vol. N.º 10, ed. Fundação Spes, Porto 2008

Carlos A. Moreira Azevedo, António Ferreiro Gomes, David Sampaio Barbosa, Nuno Vieira, «Ser bispo conciliar no exílio (1959-1969)», vol. N.º 9, ed. Fundação Spes Porto 2007

Giuseppe Alberigo (dir.), «Historia del Concílio do Vaticano II», vols. III-V, ed. Sígueme, Salamanca 2006-2008

Giuseppe Alberigo, «Breve Historia del Concilio Vaticano II (1959-1965)», ed. Sígueme, Salamanca 2005

Hans Küng, «Libertad Conquistada – Memorias», ed. Trotta, Madrid 2003 (2ª edição)

Henri Fesquet, «O Diário do Concílio», vols. I-III, ed. Europa-América, Lisboa 1966-1968

Ian Buruma, «Domar os deuses – Religião e democracia em Três continentes», ed. 70, Lisboa 2012

John Courtney Murray, «About the Religious Freedom», in America, 30.11.1963

Joseph Ratzinger, «Fe, Verdad y Tolerancia – El Cristianismo y las Religiones del Mundo», ed. Sígueme, Salamanca 2006

Joslyn Ogden, «Religious Liberty, Vatican II and John Courtney Murray», in *Case Studies in Ethics*, Duke University, 2010

Peter Hebblethwaite, «Juan XXIII El Papa del Concilio», ed. PPC, Madrid

Richard R. Gaillardetz, Catherine E. Clifford, «As «Chaves» do Concílio- À descoberta do vaticano II», ed. Paulinas, Prior Velho 2012

Santiago Madrigal, «Unas lecciones sobre el vaticano II y su legado», ed. San Pablo, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2012

Santiago Madrigal, «Memoria del Concilio – Diez evocaciones del Vaticano II», Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 2005

VV.AA., «Enciclopedia di Filosofia», vol. IV, ed. Gallarate, Firenze 1982

# **MENÇÃO HONROSA: COMO DISTINGUIR O USO E O ABUSO DA LIBERDADE RELIGIOSA**

Uma Proposta de Solução na Base de  
Princípios Éticos do Passado e do Presente

por

Jorge Teixeira da Cunha



## **RESUMO**

O presente texto tem como objectivo propor um princípio de solução para distinguir entre uso e abuso da liberdade religiosa nas sociedades democráticas. O horizonte em que nos movemos é o da ética social, quer dizer, o horizonte daquilo que justifica o ordenamento da vida da comunidade política para que a todos, sejam indivíduos sejam instituições, seja dado o que lhe é devido. Esperamos mostrar que a proposta de distinção entre instituição política estatal e cultura pluralista, na linha de uma ideia de P. Ricoeur, é de grande utilidade para pensar e para regulamentar a liberdade religiosa, contribuindo para evitar os conflitos de consciência comuns neste âmbito.

## **RÉSUMÉE**

Le présent essai a comme objet la proposition d'un principe de solution voué à éclaircir la difficile distinction entre usage et abus de la liberté religieuse dans la société démocratique. L'horizon de notre propos est l'éthique sociale, c'est-à-dire, l'élément qui justifie l'ordre de la communauté politique pour que à tous, en tant qu'individus qu'institutions, soit donnée ce que lui est du. On espère montrer que la voie de distinguer entre le niveau de l'institution de l'Etat et le niveau de la culture pluraliste, dans la ligne d'une idée de Paul Ricoeur, est d'une grande utilité pour régler la liberté religieuse, donnant un apport pour éviter les conflits de conscience qui sont fréquents dans ce contexte.

# INTRODUÇÃO

Não é fácil distinguir entre uso e abuso da liberdade religiosa. Mas nada do que se refere à liberdade religiosa é fácil. A sua afirmação, como primeiro dos direitos do ser humano, anda perto da tautologia. Porém, a sua regulamentação coloca questões imediatas aos grupos religiosos e aos Estados. Nem no passado nem nos dias que correm se chegou a uma situação satisfatória nesta matéria. Este texto pretende propor alguns princípios de solução para dirimir entre o que é uso e o que é abuso da liberdade religiosa, no contexto do Estado de direito e no contexto da cultura pluralista. A distinção entre estas duas realidades, o Estado e a cultura pluralista, no que toca a esta tarefa, é mesmo o principal ponto que nos ocupa.

No nosso país existem diversas reivindicações de crenças que podem ser tomados como abusos da liberdade religiosa. Podemos começar com o exemplo do abate ritual de animais, tal como o praticam judeus e muçulmanos<sup>80</sup>. Quem pratica essas religiões alega que, para corresponder às exigências religiosas, os animais têm de estar conscientes no momento do abate. Ora, o senso comum vai-se tornando unânime no sentido de ver como racional o dever de sedar os animais antes de os abater. Na Holanda, o Partido pelos Animais prepara-se mesmo para tornar lei a necessidade dessa sedação. Quem pensa que esta reivindicação representa um abuso da liberdade religiosa raciocina do seguinte modo: as religiões em causa não obrigam ao consumo de carne e, portanto, os seus praticantes podem muito bem seguir o caminho de se abster de carne nos seus ritos ou na alimentação. Aqui, ocorreria distinguir entre

---

<sup>80</sup> P. SINGER, *O uso e abuso da liberdade religiosa*, in *Público* de 12 de Junho de 2012.

contexto ritual e contexto alimentar. Vamos deixar de lado a questão do uso de animais em contexto ritual e fixar-nos apenas no contexto alimentar. Será legítimo recorrer às prerrogativas da liberdade religiosa para reivindicar o direito a não cumprir normas da lei ou do senso comum, como seja este sobre o abate de animais, e poder comercializar produtos que correspondam a certas exigências rituais? Antes de avançar na colocação da questão, prestemos atenção a outros exemplos.

No nosso meio, há crentes católicos, ligados ou não a movimentos pró-vida, que se sentem incomodados pela existência de uma lei que tolera a interrupção voluntária da gravidez em determinadas circunstâncias e pretendem pô-la em questão, em nome da sua fé e da sua moral. Será que esta reivindicação é possível de ser inscrita no contexto das exigências da liberdade religiosa ou deve ser vista também como um abuso dessa garantia? Em analogia com o exemplo anterior, também se poderia dizer a estes militantes que a sua religião não prescreve a frequência de estabelecimentos onde se pratica o aborto e, por isso, a sua liberdade religiosa não fica afectada. Esse caminho não resolve este assunto. Mas vamos adiante e tomemos o exemplo dos médicos católicos do Sistema Nacional de Saúde que se veem obrigados a prescrever contraceptivos ou interrupções voluntárias da gravidez. Semelhante é o caso dos enfermeiros crentes que devem proceder a esses tratamentos. Uns e outros sentem-se incomodados na sua consciência. Sabemos que existe a garantia da objecção de consciência no caso dos tratamentos abortivos. Mesmo assim, podemos afirmar também que a luta contra as leis e regulamentos do Sistema Nacional de Saúde é um abuso da liberdade religiosa? Segundo o raciocínio que vimos anteriormente, de facto a confissão da religião católica não prescreve que se seja médico, nem enfermeiro, nem que se

seja funcionário de hospitais ou centros de saúde estatais! Claro que apelar para este recurso ronda o absurdo.

Deixamos, deliberadamente, de lado a possível objecção a estas prestações ditas de saúde com dinheiro do erário público, contexto em que também se poderia prever uma militância hostil em nome da liberdade religiosa. Mesmo que se dissesse que as leis não obrigam a pedir abortos nem contracepção química, o problema, a nosso ver, não fica resolvido.

Antes de prosseguirmos, façamos algumas observações prévias. Tentando resolver estes assuntos pela via do abuso da liberdade religiosa, chegaríamos a uma situação em que cada grupo religioso ou confessional teria os seus negócios alimentares, teria os hospitais e centros de saúde, a menos que quisesse abster-se de se alimentar com produtos que repugnem às suas ideias, abster-se de frequentar os estabelecimentos de saúde destinados a todos. Ora, este caminho chega a uma situação absurda de negação daquilo que chamamos “espaço público” ou ao que, na antiga ética social, se chamava “bem comum”. Por conseguinte, a via para pensar esta problemática tem de ser outra.

Por outro lado, a matéria que está em causa nos dois exemplos, o caso dos alimentos e o caso do aborto, pertence a contextos diferentes. No primeiro caso, trata-se de normas morais que remontam a um universo tabu de regulação. No segundo caso, trata-se de uma matéria moral, quer dizer, de normas que se referem a valores ligados à convicção sobre a protecção da vida das pessoas a nascer ou de destruição da vida em gestação. O caso da chamada “objecção fiscal” ainda pertence a outro contexto que não vamos ter em conta. Por isso, cada caso deve ser tratado em separado.

Quanto ao primeiro exemplo de reivindicação, estamos diante de uma norma que parece encontrar o seu



fundamentação num pensamento tabuístico ou mítico, o qual constitui uma forma de vinculação moral que deve ser iluminada pela racionalidade. De facto, existe no pensamento ocidental uma dialéctica entre “mito” e “logos”, através da qual se vai aperfeiçoando a racionalidade. Mas existe um problema sobre o modo como isto acontece, como veremos mais adiante. E aqui ocorre perguntar se uma forma de racionalidade, a racionalidade do “logos” pode impor-se a outra (a mítica), pelo caminho da força. No exemplo citado, aduz-se que um padrão de racionalidade baseado no princípio de não causar dor ou sofrimento a outrem, incluindo os animais, tem o direito de impor, com força de lei civil, o seu ponto de vista a terceiros que estão na disposição de sofrer (ou de impor sofrimento a animais), na base da convicção de que nisso encontram um sentido de vida. A pergunta parece ser: como se pode distinguir a razão pior da razão melhor? Quem tem a faculdade de fazer reinar a razão? É a formação da vontade política mediante a lei aprovada na devida forma?

No segundo exemplo, trata-se de questões ligadas a normas morais decorrentes de convicções sobre a transmissão da vida e os valores da procriação. O que está em causa é, de novo, a força de uma razão contra a força de outra razão. No caso em concreto, trata-se da “razão” de quem pensa que é lícito interromper o processo fecundante ou a gestação já iniciada e da “razão” de quem pensa o contrário. E a pergunta parece ser: em nome de que princípio superior deve a lei civil seguir o ponto de vista de quem pensa do primeiro modo? Pode e deve a força do Estado escolher o ponto de vista de uma parte de cidadãos, mesmo maioritária, contra outra parte? Pode o Estado usar os recursos, que obriga o contribuinte a pagar, para prestações de saúde ou de educação sobre a licitude das quais não há uma unanimidade social?

Se passamos para o âmbito da ética<sup>81</sup>, podemos ainda alargar as nossas questões iniciais. No primeiro caso, parece tratar-se de um caso de consciência invencivelmente errónea. Introduzimos esta linguagem antes de a explicar, como faremos a seguir, para darmos uma ideia sobre a complexidade do problema. Ora, na tradição, esse estado de consciência era fonte de direitos para o seu sujeito e de deveres para as instituições. No segundo caso, parece tratar-se, por parte das pessoas resistentes, de um caso de consciência recta e verdadeira, a qual tem todos os direitos e não pode ser violentada por nenhuma autoridade. Nos dois casos, perguntamos: como deve proceder a autoridade política? Pode a autoridade, com base no argumento de um eventual abuso da liberdade religiosa, dispor da consciência moral dos cidadãos? Pode o Estado, usando a força de que dispõe, forçar a consciência das pessoas, mesmo que ela seja contra a razão, tratando-se de matérias que não coloquem em causa a ordem pública? Em caso afirmativo, não devemos dizer que se trata de um Estado totalitário?

A matéria merece, por isso, uma reflexão mais profunda em diversos âmbitos. Os exemplos citados proporcionam-nos o ensejo de propor um caminho de realização da liberdade religiosa, desde a perspectiva ética.

---

<sup>81</sup> Entendemos por “ética”, em sentido de P. Ricoeur, o saber sobre a vida boa, com os outros e para os outros, dentro de instituições justas. Por “moral”, entendemos a justificação do obrigatório. No primeiro caso, seguimos o caminho teleológico da justificação dos deveres; no segundo, o caminho deontológico. Cf. P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, cap. 7.

## 1. Os direitos da consciência moral

Não é comum, nos nossos dias, fazer referência à consciência moral nem fazer desta realidade da pessoa o ponto de partida para resolver problemas da convivência democrática. Mas, como é sabido, resta um vestígio deste universo na admissão da chamada “objecção de consciência”. Por isso, vamos começar por aqui, dando assim, a nosso ver, um primeiro passo para a resolução do assunto. A primeira pergunta que fazemos é a seguinte: tem a consciência moral da pessoa o direito de reivindicar precedência sobre a ordem moral objectiva e sobre a lei civil, em matérias como as que anunciámos anteriormente? No nosso ordenamento, as coisas não funcionam deste modo, pois o nosso mundo moral e jurídico é diferente do passado. Os direitos da consciência moral são colocados numa espécie de apêndice às leis que implicam conflito, sendo permitida uma objecção de consciência. Mas o ordenamento das sociedades não funcionou sempre deste modo. Vejamos as coisas mais de perto.

A tradição ética cristã admitiu sempre a existência de um foro interno de juízo moral. Essa convicção está também presente na tradição humanista. Isto quer dizer que, antes de ser ordem moral objectiva, a moralidade se manifesta nessa ordem subjectiva que se faz juízo de consciência. Sintoma desta admissão é o princípio segundo o qual o ser humano é obrigado a seguir sempre o juízo da sua consciência e, por conseguinte, peca quem contradisser o juízo da sua consciência<sup>82</sup>.

---

<sup>82</sup> P. DELHAYE, *La consciencia moral del cristiano*, Barcelona 1966.

Claro que esta regra tem de ser ampliada na direcção de outras regras complementares<sup>83</sup>. Entre estas, citamos a exigência das condições de validade da consciência moral que tem o dever e o direito de ser seguida na acção concreta. A consciência na plenitude da sua realização é a consciência recta, verdadeira e certa. A primeira destas qualidades refere-se à coerência e à sinceridade do sujeito. A verdade refere-se à coincidência com a verdade objectiva da ordem moral. A certeza, por sua vez, opõe-se à dúvida e conheceu um grande incremento na primeira modernidade e na sequência do afã cartesiano pela certeza dos conhecimentos do sujeito.

Os direitos de agir da consciência moral estão condicionados pela verificação ou não destas qualidades. Quando a consciência não está na rectidão, mas está no vício, encontramos-nos fora do fundamento da reivindicação de direitos. Neste caso, a pessoa perde o direito de fazer valer a sua consciência como regra de acção, embora o dever da autoridade de respeitar a integridade física dessa pessoa se mantenha em vigor.

Na tradição que vimos a seguindo, os direitos da consciência que emite um juízo erróneo constituem um caso especial. Deixamos de parte o problema de avaliar a objectividade do conhecimento moral que, mais próximo do nosso tempo, se tornou um problema mais agudo. Aqui interessa-nos lembrar que prevalece o direito de agir da consciência que se encontra em estado de erro invencível, mas não na que se encontra no erro vencível. Este último equivale ao que podemos chamar negligência na procura da verdade, o que configura uma culpa de que a pessoa é responsável. Neste caso, a consciência perde o direito de agir. Outra coisa acontece quando o erro é invencível, ou seja quando a pessoa

---

<sup>83</sup> Sobre este ponto, pode-se consultar: M.VIDAL, *Moral de Actitudes, I, Moral Fundamental*, Madrid <sup>7</sup>1990, 553-564.

não tem condições de chegar à verdade, mesmo que empregue todos os seus esforços para lá chegar. Neste caso, a consciência mantém o seu direito de agir e não pode ser limitada legitimamente, quanto ao foro interno, pelos poderes constituídos.

Aqui se coloca o problema da harmonização entre o foro interno da consciência e o foro externo da autoridade constituída, tanto da autoridade religiosa como da autoridade civil. Esta última pode ter de limitar a margem de acção das pessoas que agem em consciência recta e errónea, quando estiver em causa a ordem pública ou a segurança. Damos o exemplo do fanático religioso ou do revolucionário político que, pela sua impaciência ou até pela sua debilidade psíquica, é levado a atentar contra a vida ou os direitos (à vida, aos bens) dos outros. Neste caso, a pessoa tem de ser limitada na sua margem de acção. Recordemos que a ignorância invencível pode dar-se mesmo em relação ao chamado direito natural e não apenas à lei positiva. É o caso, por exemplo, das culturas que admitem a poligamia ou outros comportamentos do género.

Esta tradição merece que nos detenhamos para nos situarmos e para lhe captar o sentido. A primeira observação que podemos fazer é para afirmar que esta tradição remonta ao cerne da mundividência cristã e do melhor humanismo. Com efeito, a teologia pode afirmar que a objectividade moral se manifesta na riqueza do sujeito que é habitado pelo Infinito. Não se trata de exaltar o arbítrio da subjectividade, mas o dom que funda a dignidade moral. Em concreto, trata-se de afirmar que o testemunho da consciência moral é o primeiro representante do absoluto da objectividade moral, daquilo que se chamava a lei natural. Esta objectividade não é representada pela lei enquanto tal nem por uma autoridade (rei, sacerdote), como acontecia na visão antiga pré-cristã. É a partir deste núcleo de

valor que se fundamenta a origem do poder, tanto do poder de agir da pessoa singular, como da autoridade de quem exerce o poder na comunidade cristã e do poder na comunidade política. Parece ser este o sentido cristão da origem do poder: o poder vem de Deus, mesmo o poder político, mas pela mediação dos seres humanos agindo em consciência, quer dizer, escutando a misteriosa voz que os interpela desde o Infinito.

Claro que esta tradição conheceu alguns perigos e metamorfoses ao longo da história. Entre os perigos, podemos enumerar aqueles que se prendem com o tratamento a dar às pessoas cujo testemunho de consciência se mostra como real ou aparentemente contraditório com aquilo que é visto num determinado momento como sendo a ordem moral objectiva. Estamos a falar tanto do testemunho da consciência profética como da consciência equivocada. É de lamentar que a sociedade medieval (e moderna) tenha processado e condenado essas pessoas, hereges ou visionárias, às vezes de forma cruel, com a conivência da teologia e do poder eclesiástico. Foi o caso dos processos da conhecida “Inquisição”. Mas, neste momento, interessam-nos especialmente as metamorfoses que aconteceram na Idade Moderna e que, a nosso ver, foram igualmente muito negativas. Aqui, a tentação principal foi concentrar a teoria da lei natural e dos direitos da consciência na pessoa do Príncipe, seja a autoridade eclesiástica (o Papa) como da autoridade civil (o ditador). E vemos como a legitimação do poder absoluto seguiu largamente este caminho. O ditador reivindica para si a legitimação carismática do poder, seja em nome de Deus (absolutismo monárquico), seja em nome da razão laica (déspota iluminado).

Nestas condições, o recurso a uma consciência habitada pelo Infinito, que era uma expressão da dignidade moral do ser

humano, tornou-se um mecanismo de opressão dos povos. O Príncipe reivindica para a tarefa de fazer reinar a razão em virtude do seu carisma divino ou em virtude da sua incarnação do ideal revolucionário, seja de esquerda, seja de direita. O tirano moderno, mesmo os tiranos do Séc. XX, tiveram em comum esta reivindicação da sua inimizabilidade devida à sua investidura numa missão.

Os tiranos de todos os géneros recorreram largamente a outro mecanismo, ou seja, à sua competência em matéria de lei natural que tinham autoridade para positivizar. Ora, a lei natural é o primeiro testemunho da consciência moral, segundo a antiga tradição. A lei natural é, nesta sua origem, uma forma de defesa da pessoa perante o arbítrio da lei civil e da autoridade despótica. Lembremos a tragédia “Antígona”, de Sófocles, em que a conhecida personagem resiste à autoridade de Creonte, em nome dos direitos da sua consciência a cumprir os deveres morais, no caso, o dever de sepultar o cadáver do irmão. Todo o problema reside na positivação da lei natural. É que esta lei natural não pode ser positivada directamente. Por isso, quando o tirano se arroga o direito a controlar a positivação da lei natural, está claramente a abusar do poder. E assim, aquilo que era uma expressão da dignidade humana e um limite ao poder tornou-se um mecanismo de opressão.

O destino da teoria da consciência moral na Idade Moderna teve igualmente uma consequência muito discutível. Foi assumido pela teologia pós-tridentina como uma faculdade do sujeito para “aplicar” a lei universal à situação concreta. Este mecanismo foi da responsabilidade da Igreja católica. Por isso, o recurso à consciência moral, com a necessidade de ser recta, verdadeira e certa, mediante o complexo mecanismo dos sistemas morais, sofre, igualmente, um mecanismo de metamorfose, a nosso ver, trágico. Mais uma vez, aquilo que é

a expressão do absoluto tornado concreto na pessoa aberta ao Infinito, torna-se um mecanismo de controlo das consciências e de perpetuação do poder eclesiástico sobre os crentes.

Em conclusão, podemos perguntar: por este caminho resolveríamos satisfatoriamente as nossas questões iniciais? Não as resolveríamos. Mas, pelo menos, estamos autorizados a contradizer a afirmação segundo a qual os casos apresentados representam simplesmente casos de abuso da liberdade religiosa. Seguir por este caminho de afirmação do abuso significa não reconhecer o lugar da consciência moral como instância de apelação, por muito problemático que este caminho se mostre.

Mas este problema não é de agora. A metafísica da moral vista como recurso a uma lei natural, tal como se pensou na primeira Idade Moderna, em lugar de ser a defesa de uma ordem indisponível ao poder concreto, tanto do poder do sujeito individual como do poder do Estado, tornou-se uma forma de opressão. Por isso, se justificam as preocupações de uma segunda vaga moderna que, com toda a razão, substituiu este Antigo Regime.

## **2. A tolerância e a afirmação do sujeito**

O pensamento ético moderno pretende opor-se, e muito bem, à tradição corrompida que acabámos de expor. O pensamento clássico pressupunha a existência de uma objectividade de que a pessoa era beneficiária pela sua disponibilidade para o bem e pela sua sintonia com o bem. O pensamento ético moderno, pelo contrário, pensa o sujeito concreto, na sua imanência, como manifestação da bondade. A



racionalidade individual torna-se fundamento da realidade. Atente-se na divisa do iluminismo: “Sapere aude! Ousa servir-te do teu próprio entendimento!”<sup>84</sup> Por isso, a matéria da ética é a manifestação do sujeito, os seus desejos, as suas crenças, a sua vontade. Mediante o funcionamento da razão prática, o sujeito funda a ordem moral e guia o seu arbítrio autónomo nas decisões categoriais<sup>85</sup>. A razão prática tem por matéria a capacidade de agir do sujeito e arbitra a boa capacidade e a má capacidade de agir. Estamos a pensar no modo kantiano de colocar a questão do fundamento da moral e no contexto iluminista da cultura. A moral parte da atestação da capacidade do sujeito para se governar e não, como era antes, da objectividade moral que o sujeito tem possibilidade de escutar. Este último modo de pôr a questão é julgado como heterónimo e, por isso, indigno do ser humano emancipado.

A nova sensibilidade da cultura pôs o sujeito moderno em rota de colisão com o poder absoluto do Antigo Regime que se tinha constituído na base ilegítima de legitimação que acompanhámos anteriormente. Aqui radica o movimento de emancipação da cultura que originou as revoluções políticas que levaram ao reconhecimento dos direitos civis, políticos e sociais.

Por isso, a reivindicação dos direitos do sujeito aparece como uma conquista pelo indivíduo daquilo que pertencia às autoridades. Mas não só. A justificação das liberdades mostra-se também como uma distinção entre as manifestações aceitáveis e não aceitáveis do indivíduo. Este é, a nosso ver, o sentido da exigência do que chamamos “tolerância”. O filósofo Paul Ricoeur (1913-2005), num texto publicado em 1991, exprime com muita clareza esta questão da tolerância,

---

<sup>84</sup> I. KANT, *Resposta à pergunta : Que é o iluminismo?* in ID., *A paz perpétua e outros opúsculos*, Lisboa, Edições 70, 1992, p. 11.

<sup>85</sup> I. KANT, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Lisboa, Edições 70, 1992 (Tradução de Paulo Quintela).

da intolerância e do intolerável<sup>86</sup>. A tolerância é uma renúncia das autoridades a punir comportamentos que era costume sancionar por lei. Desta renúncia resulta a liberdade dos indivíduos que interagem numa sociedade. Em regime de tolerância não deixa de haver norma de comportamentos. O que se passa é que a determinação ética recebe outro contexto, ou seja, passa a processar-se numa forma de autorregulação social e no contexto de outras instituições reguladoras. Antes de vermos o que se passou com o Estado, neste regime de tolerância, e antes de fazer um balanço sobre se o Estado resultante das revoluções realmente deixou de ser onisciente e onipotente, vamos acompanhar um ponto de vista sobre este assunto da tolerância.

### 3. A tolerância no âmbito do Estado

Até às revoluções políticas liberais, ou seja, no Antigo Regime (também ele moderno, a seu modo) as sociedades davam a impressão de serem compactas. Havia uma verdade e havia uma evidência ética que informava o tecido social. Essa impressão provém da proximidade entre a instituição religiosa e a instituição estatal. Ambas se apoiavam mutuamente. Se nunca houve uma coincidência perfeita, havia uma ligação das duas instituições, na base do carácter divino do poder e de uma remota finalidade comum das duas instituições. Escreve P. Ricoeur: “O político pede ao religioso, representado pela sua hierarquia, *a unção*, quer dizer, o sinal da sua sacralidade; em troca, a instituição eclesiástica pede ao político *a sanção* do braço secular para o que ela tem por cisma ou heresia”<sup>87</sup>.

---

<sup>86</sup> P. RICOEUR, *Tolérance, intolérance, intolérable*, in ID., *Lectures 1. Autour du Politique*, Paris 1991, 294-311.

<sup>87</sup> *Ibid.*, 296.

Cada uma das instituições pede ao outro aquilo que lhe falta: a um, a força espiritual; a outra, a coacção física. As sociedades pré-modernas funcionavam, nesta continuidade de ideias, num ideal de “uma crença, uma lei, um rei”.

Não há dúvida de que a história antiga e medieval confirma a impressão geral expressa por esta teoria. A instituição eclesiástica cedeu facilmente à tentação de fazer uma legitimação teológica do poder político concreto, em troca dos benefícios que a política pode dar. Porém, não poderíamos estar de acordo com o paralelismo perfeito estabelecido por P. Ricoeur entre instituição política e instituição eclesiástica. À luz da história do cristianismo e da teologia moral, a relação da religião e do poder político foi diferente, pelo menos em alguns momentos. Basta pensarmos nos conflitos que houve entre a hierarquia eclesiástica e o poder político em casos muito conhecidos, como a Inglaterra de Thomas Becket ou Thomas More, ou mesmo no Portugal de D. Nuno Álvares Pereira<sup>88</sup>. Nos seus melhores momentos, estes conflitos indicam, a seu modo, que a instância religiosa foi a garantia, mesmo derrotada, da existência de um limite ao poder político despótico.

A nível da instituição estatal, a que mudanças levaram as revoluções modernas, nomeadamente a Revolução Francesa? P. Ricoeur pensa que o político, privado como foi da unção do religioso, se tornou duas coisas: ou o que uns chamam Estado laico ou, segundo outros, o Estado de direito. Ele prefere o segundo nome, pois a ideia de laicidade, segundo o seu justo modo de ver, sofre de uma ambiguidade. De facto, a laicidade refere, não somente, uma característica da instituição estatal mas também uma característica da sociedade civil pluralista,

---

<sup>88</sup> Cf. A interpretação do caso de D. Nuno Álvares Pereira pelo antigo Bispo do Porto: D. ANTÓNIO FERREIRA GOMES, *Ecumenismo e direitos do homem na tradição portuguesa antiga*, Porto, Telos, 1974, p. 49-61.

realidades que não podem ser tomadas de forma unívoca. Porém, é justo não ignorar que o Estado de direito nasceu no contexto da afirmação da laicidade. De facto, foi por um recuo da influência religiosa do cristianismo que nasceu o respeito pelas exigências do que hoje se chama liberdade religiosa. Mesmo assim, não podemos deixar de observar ao filósofo calvinista que o recuo do cristianismo não fez crescer somente as liberdades. Em muitas ocasiões, é justo reconhecer desde já que o Estado laico não foi automaticamente Estado de direito. Veja-se o que aconteceu, ao longo do período que chamamos Idade Moderna, que conheceu ditaduras de género diverso, desde um Cromwell até aos totalitarismos, fascistas ou estalinistas do séc. XX. Pode-se sempre objectar que, nesses casos, o discurso legitimador da religião cristã foi substituído por outros discursos idolátricos de tipo religioso. Mas não queremos entrar já neste assunto. Vamos dar como assente que o Estado de direito se desenvolve ao mesmo tempo que se afirma a laicidade.

O Estado de direito, resultante da separação do religioso, cresce em duas direcções. Sem a legitimação teológica e a força penal sancionatória correspondente, o que cresce como consequência da abstenção de punir e da admissão da tolerância, são as liberdades, entre as quais, liberdade de expressão, de opinião, de reunião e assim por diante. Mas, além dos direitos negativos, civis e políticos, no Estado de direito é suposto crescer também, em sentido positivo, a exigência de justiça, ou seja, a justificação dos direitos sociais. Para explicar este ponto, P. Ricoeur recorre à teoria de John Rawls<sup>89</sup>. Segundo este ponto de vista, as exigências de justiça vão em dois sentidos. Em primeiro, dirigem-se no sentido de garantir a igualdade de todos perante a lei, ou seja, do princípio da cidadania. Em segundo lugar, cresce na direcção

---

<sup>89</sup> J. RAWLS, *Uma Teoria da Justiça*, Lisboa, Presença, 1993.

de limitar as desvantagens dos mais desfavorecidos quanto à partilha desigual de benefícios e de oportunidades. O primeiro destes aspectos exprime as implicações morais e políticas da cidadania, ou seja, a igualdade de todas as pessoas, físicas ou morais, perante a lei. O segundo refere a necessidade de um melhoramento da condição real dos membros mais débeis das sociedades, feita de conflitos de interesses, de desigualdades quanto à visibilidade, às posses e à fortuna. Ora, a liberdade religiosa deve ser justificada por estes dois caminhos. As suas exigências vão no sentido da sua garantia como direito negativo, ou seja, da obrigação da instância estatal de garantir que todos tenham acesso à confissão e à prática da sua religião, mas também como direito social, quer dizer, como redução dos danos causados pela real condição de desigualdade que geralmente caracteriza a vida concreta das sociedades.

Dois pontos são de pôr em evidência neste contexto. Primeiro, a colocação, inovadora, da liberdade religiosa neste contexto rawlsiano da justiça, coisa que não é comum. Assim, a liberdade não é vista apenas como uma garantia formal, coisa, de resto, muito insuficiente nas nossas sociedades concretas, em Portugal e não só. Para lá do nível formal, a exigência da liberdade religiosa e das outras liberdades refere-se igualmente ao esforço material por assegurar a sua possibilidade e a sua efectivação, num contexto de desigualdade real. Neste caso, torna-se necessário garantir que aqueles que têm menos possibilidades de fazer ouvir a sua voz vejam garantido o seu direito. Mas há um segundo ponto que possibilita a tolerância e a liberdade religiosa neste âmbito da justiça: é a deliberada colocação entre parêntesis da questão da “verdade”. Com efeito, neste nível institucional do Estado, P. Ricoeur pensa que a questão da verdade não é pertinente. E isso, não por cepticismo nem por relativismo. A razão é

profunda consiste em afirmar que o Estado de direito, ao contrário do contexto político pré-moderno, não é competente em questões de verdade. Este ponto merece que nos detenhamos um pouco.

O objecto da instituição estatal é a justiça. A verdade não faz parte das suas atribuições. Esta ideia é muito crítica tanto para o Estado antigo, como para o Estado actual. A ideia de Estado de direito exclui o Estado confessional, antigo ou moderno, enquanto se arroga o direito de ditar “uma verdade”, sobretudo uma verdade religiosa ou moral, e de usar a força para a por no terreno. Foi para conseguir esta ideia de Estado que se fizeram as revoluções liberais dos séculos XVIII e XIX, que se combateram as ditaduras do século XX. Estamos a falar de situações como a do Estado Novo que limitava a existência de confissões religiosas que não fossem a Igreja Católica ou que, por proposta desta última, proibía o divórcio às pessoas que se casavam religiosamente. Mas esta renúncia à verdade tem outra consequência que não é tão posta em evidência.

A renúncia à verdade exclui também o Estado laicista, omnisciente, onnipotente e omnicompetente, seja fascista, seja estalinista. Neste ponto estamos todos de acordo. O que é problema para o nosso propósito são os Estados concretos que, não sendo fascistas nem estalinistas, não deixam de levantar questões. Em boa verdade, os Estados como se pensam na época recente, a que chamamos Estado-providência, muito embora sejam democráticos, não ficam imunes deste defeito de, nas suas práticas, poderem atentar contra esta prerrogativa de serem incompetentes em matéria de verdade. Demos alguns exemplos. Quando o nosso Estado se arroga o direito de planear os programas educativos integralmente, quando põe em execução planos de contracepção massiva, mesmo que seja em nome da redução de danos, quando fala de um avanço ético no caso da lei do aborto, não está a propor uma ideia de

“verdade” muito controversa? Por isso, cremos que esta tarefa de se tornar não competente em matéria de verdade é uma tarefa largamente não conseguida na nossa sociedade concreta. Esta é a fonte de conflitos de consciência reais. De facto, há pessoas crentes que vivem situações de conflito de consciência insanáveis, apesar dos mecanismos que, com boa vontade, são instituídos para que isso não aconteça.

Se nos perguntamos, como faz P. Ricoeur, o que seria intolerável, neste contexto institucional da organização das nossas sociedades, teríamos de responder que intolerável é que o Estado de direito se arrogue ter competências nesta matéria da verdade, seja verdade religiosa, seja verdade a respeito de outros assuntos fundamentais da ordem da mundividência antropológica, teológica ou mesmo a respeito dos pressupostos do saber científico. Para poder ser uma instituição justa com todos os grupos, todas as famílias, o Estado não pode adoptar nenhuma ideia de verdade.

Antes de passarmos adiante, perguntemos ainda se o Estado de direito, caracterizado pela laicidade e pela incompetência em matéria de verdade, tem necessariamente de ser hostil em relação às religiões confessadas pelos seus membros. Tomemos a situação de facto. Em contexto anglo-saxónico, há Estados de direito sem hostilidade à religião. É o caso da Irlanda católica, da Inglaterra anglicana ou mesmo dos Estados Unidos da América. Para não irmos mais longe, podemos lembrar como, em contexto medieval, sob regime de cristandade, havia uma teoria política que, num certo sentido, pode ser considerada democrática, na medida em que limita o poder do Príncipe e lhe atribui um grande número de deveres<sup>90</sup>. Mas esta não é tradição portuguesa que neste ponto está próxima da generalidade dos países do Sul da Europa

---

<sup>90</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *De Regimine Principum*, in *Opera Omnia*, 27, *Opuscula Varia*, Paris, ed. Vivès, 1889.

católica. O que podemos concluir é que o Estado pode renunciar às suas funções em relação à “verdade” sem hostilizar a instituição religiosa, mas funcionando na base de um respeito pela Transcendência e de uma equidistância em relação às confissões concretas.

Em segundo lugar, dizemos também uma palavra sobre a colocação entre parênteses questão da “verdade”. Será que a justiça pode ser promovida prescindindo da questão da verdade e do sentido da vida, que é muito afim das religiões? Não existe nas Constituições dos Estados democráticos um fundamento humanista que nos leva a fundar-se numa ordem moral objectiva, a admitir elementos de valor sobre o sentido da vida, a origem e o destino do ser humano? Serão esses elementos incompatíveis com a justificação formal da ordem jurídica? Por isso, dizemos que “a verdade” que se põe entre parêntesis, é o sectarismo e o dogmatismo, seja de que proveniência for, e não a abertura da razão a um horizonte de sentido racionalmente defensável, a que dão um grande contributo as religiões racionalmente iluminadas.

Tomemos ainda o exemplo dos sinais e símbolos, símbolos religiosos, que existem no espaço público. Tomar a sério a laicidade e a renúncia a uma verdade por parte do Estado não equivale a remover do espaço público as referências religiosas que já lá estão nem a renunciar aos sinais simbólicos da contagem do tempo (Natal, Páscoa, etc.). Pelo contrário, compreende-se que os edifícios recentemente construídos da administração estatal não devem ser ornamentados com referências religiosas confessionais. O Estado de direito baseia-se, então, numa distanciação voluntária de qualquer fundamento religioso ou de qualquer instituição religiosa concreta. Essa renúncia resulta historicamente num progresso da laicidade.



No fundo, a instituição estatal é possível, em contexto democrático, quando se manifesta incompetente em matéria de verdade, mas sem hostilizar as correntes espirituais da sociedade onde essa verdade se manifesta. Este processo complexo não faz do conceito de Estado um espaço vazio, mas ocasiona que o preenchimento do espaço deixado pela ilegítima legitimação religiosa seja preenchido ... com as exigências de justiça. É a justiça, e não a verdade religiosa, que é o fundamento valorativo e a legitimação do agir do Estado, incluindo o uso da força, para harmonizar os interesses contrapostos de que é feita a comunidade política concreta. Mas faz parte das exigências de justiça dar lugar às confissões religiosas autênticas.

Outra dificuldade pode colocar-se neste contexto. Os titulares do Estado democrático, antes de serem sufragados em eleições, são cidadãos comuns que se apresentam com programas eleitorais partidários. Ora estes programas concorrentes a eleições podem não ser necessariamente justos ou podem veicular visões parcelares da justiça e da laicidade. Tentando concretizar a dificuldade, pergunta-se se pode um partido político candidatar-se ao governo fazendo propostas injustas ou fracturantes, a que promete dar força de lei quando tiver o poder, como seja o caso dos casamentos homossexuais, a liberalização do aborto ou a exclusão de imigrantes? É uma dificuldade, para a qual não há uma solução prévia. Em caso de imposição de leis injustas, como a discriminação de pessoas ou de ideias defensáveis, estamos na zona do intolerável e o caminho será a resistência contra as leis desse Estado que não está baseado no direito.

Perguntamos para concluir este ponto do nosso percurso: o nosso Estado concreto, em Portugal, conseguiu esta qualidade do Estado de direito que é a renúncia à verdade? A nosso ver, não o conseguiu satisfatoriamente. Apesar do avanço

acontecido historicamente com o advento da modernidade, o que aconteceu foi a substituição da confessionalidade do Estado do Antigo Regime pela “confessionalidade” do Estado laico. Em tais circunstâncias, a tolerância fica sempre prejudicada. Para que a tolerância cresça, é necessário que o Estado se torne, de facto, incompetente em matéria de verdade. Esta incompetência não é uma carência, mas uma virtude. Primeiro, porque a legitimação da sua acção é a justiça; depois, porque dá lugar às pessoas que coabitam trocando entre si os bens que são a matéria das culturas. O Estado, como nota com muita agudeza J. Derrida é sempre um Leviatã, um deus mortal quase impossível de remover da mitologia, mesmo da mitologia actual<sup>91</sup>.

Será esta ausência de renúncia à verdade a fonte dos conflitos de consciência que se verificam no nosso meio ambiente? Parece justo afirmar que sim. Podem-se apontar alguns caminhos em ordem a minimizar este problema?

No caso das propostas controversas, como a despenalização do aborto, ocorre sempre lembrar que o que é legítimo legislar é a não-aplicação de uma pena e não a legalização do comportamento abortivo. Esta é a condição para esse ordenamento se manter dentro das exigências de justiça. De facto, a não protecção legal da vida em gestação parece situar-se dentro da fronteira do intolerável. O mesmo não acontece com a despenalização. Este mecanismo jurídico parece ser o único que ofende o menos possível as consciências. Por isso, não parece coerente, sobretudo por parte dos titulares do Estado afirmar que o direito de abortar é o reconhecimento de um direito fundamental. Isso parece uma afirmação absurda. Do que se trata é de encontrar uma fórmula formal que corresponda ao que, nas actuais circunstâncias, parece uma exigência de justiça para que todos os grupos sejam tidos em

---

<sup>91</sup> Cf. J. DERRIDA, *Le souverain Bien* (Edição bilingue), Viseu, Palimage, 2004.

conta, tanto os que olham o problema do ponto de vista da liberdade da gestante, como os que olham o problema desde a perspectiva deontológica que nunca encontra nenhuma indicação válida para anular a vida de um ser em gestação.

Algo de semelhante seja dito sobre outras matérias como as leis de base do sistema educativo ou as do planeamento familiar ou a chamada saúde reprodutiva. Não é lícito ao Estado de direito pronunciar-se sobre matérias que são da ordem da mundividência profunda das pessoas ou dos grupos. Sem chegarmos ao extremo de afirmar que em tais circunstâncias, não é lícito ao Estado deter instituições educativas ou instituições de saúde, afirmamos, por outro lado, que essas instituições têm de ser pensadas e ser geridas na base do princípio de justiça e não no princípio de que os titulares do Estado podem impor a sua ideia de “verdade” a todo os outros membros da sociedade. Ocorre, pois, a sobriedade legislativa, a concisão nos pressupostos das leis, a sabedoria prática para justificar sem ofender nem causar conflitos de consciência.

Em boa verdade, não é apenas a instituição estatal que tem de se converter à liberdade religiosa. A cultura e a instituição intermédia têm também a sua tarefa. Continuemos, pois, o nosso percurso.

#### 4. O reconhecimento recíproco na cultura pluralista

Se a tolerância, a nível institucional, resulta da abstenção do Estado em punir, no contexto cultural pluralista, resulta da afirmação do respeito pelas diferentes convicções. Vejamos como se concebe no concreto da cultura pluralista e efectivação da tolerância, no contexto da liberdade religiosa.

O moderno Estado de direito nasceu e consolidou-se num tempo de mudança cultural muito acentuada. Esta mudança de mentalidades é constituída sobretudo pelo nascimento da laicidade, por influxo da filosofia iluminista. No nosso contexto europeu, a cultura laica nasceu, predominantemente, como forma reactiva à Igreja Católica, vista como titular de uma justificação teológica para a política absolutista e para o pensamento dogmático. Pretende-se com a afirmação da laicidade, por um mesmo impulso, substituir o poder absoluto por um poder democrático e o pensamento dogmático por um pensamento crítico.

Esta cultura moderna, democrática e respeitadora da laicidade, constitui-se, primeiramente, como uma emancipação das ciências naturais, da tutela metafísica e eclesiástica. Em lugar da ordem metafísica, institui-se um saber científico, fundado na experiência e na observação, e uma ordem moral assente na subjectividade autónoma, por emancipação desde a tutela divina ou religiosa. A autonomia moral é muito valorizada e a ética assume a função de verificação do fundamento da própria religião. A obra de Kant, "A religião nos limites da simples razão" (1793) é sintomática a este propósito<sup>92</sup>. A ideia de fundar a ética na autonomia humana tem antecedentes na situação cultural

---

<sup>92</sup> Conferir a este propósito o estudo: W. PANNENBERG, *Fondamenti dell'etica. Prospettive filosofico-teologiche*, Brescia, Queriniana, 1998, 7-28.

resultante das guerras de religião. Num tal contexto, tornava-se necessário fundar a ordem do mundo e o seu sentido metafísico “etsi Deus non daretur” (como se Deus não existisse). Foi isso que fizeram Hugo Grotio nos Países Baixos e Herbert de Cherbury na Inglaterra.

Verificando-se a impossibilidade e a incompreensibilidade de uma ordem metafísica e religiosa, surge uma cultura pluralista que consiste na coexistência simultânea de diversos pontos de vista sobre o Transcendente e sobre as questões mais importantes ligadas ao valor e à dignidade do ser humano e ao sentido do universo. As religiões e as confissões religiosas cristãs fazem parte deste pluralismo, a que falta acrescentar o grupo das outras religiões e os simplesmente agnósticos ou ateus. Recorde-se que estes últimos podem reivindicar para o seu grupo o conceito de “cultura laica”, mas, como vimos, não o podem absolutamente manipular o Estado a favor do seu ponto de vista. O Estado, para ser justo, tem de englobar, entre vários outros, os laicos e os crentes. Lembremos que esta é a diferença fundamental entre Estado laico e Estado de direito. O primeiro é opressor dos crentes. O segundo é o Estado justo com todos, crentes e não-crentes. Este contexto cultural pluralista assenta num paradigma novo, que P. Ricoeur chama um “um consenso conflitual”<sup>93</sup>. Este consenso é o sustentáculo da convivência social no interior do Estado de direito. É claro que se pressupõe a possibilidade de distinguir, sem separar, a instituição política estatal e a sociedade civil, nome impróprio para designar a sociedade, feita de famílias e de grupos de género muito diversificado, cada um com as suas convicções, com a sua religião, com as suas opções filosóficas e espirituais.

O consenso conflitual fundamenta-se, do ponto de vista ético-jurídico, numa renúncia e num reconhecimento. A

---

<sup>93</sup> P. RICOEUR, *Tolérance*, 303.

renúncia refere a superação da tentação de pedir (e de, eventualmente, conseguir) a proibição, por lei, daquilo que é intolerável para uma dada corrente social e espiritual. Claro que, mais profundamente, esta renúncia a proibir o que querem uns ou a legalizar o que querem outros deve transformar-se num reconhecimento do direito do adversário a existir. Estes princípios são importantes relativamente a questões éticas e a questões religiosas.

Mais profundamente do que no nível institucional, a convivência cultural pluralista pressupõe o desenvolvimento de atitudes a respeito do outro e de respeito pela convicção do outro. A convivência numa sociedade pluralista só é possível em paz na base da renúncia à tentação de impor aos outros a própria convicção. P. Ricoeur nota, com acerto, que a convicção tem sempre uma tentação de intolerância e mesmo de violência. Por isso, o princípio que funda a convivência é “o respeito” pelo outro e pela sua convicção. O respeito desempenha neste nível da convivência o papel de fundamento que a justiça desempenha no nível da instituição estatal.

Neste nível cultural encontra o seu sentido a colocação da questão da verdade. Claro que este problema da verdade, em sentido filosófico, é um assunto controverso. A famosa pergunta de Pilatos (“Que é a verdade?”), no julgamento de Jesus Cristo, continua a ser uma provocação para todos os tempos. Mesmo que a verdade tenha um estatuto epistemológico controverso, não podemos deixar de observar que pessoas e grupos têm para si próprios um conjunto de princípios que lhe dão um contexto neste mundo. Em nome dessa adesão, se empenham em causas, fundam ideologias, sofrem e lutam pelo futuro, aplicam as suas energias para transformação da realidade. Independentemente do que se entenda por “verdade”, a verdade tem direito de cidadania na

convivência cívica, ao contrário do que acontece ao nível do Estado.

A pergunta dolorosa que, neste terreno, aflora ao espírito da pessoa crente é esta: será lícito conceder ao erro o mesmo direito que se concede à verdade? Será o respeito, concebido como direito ao erro, um fundamento sólido para a convivência? Mas que caminho se pode encontrar para fundar a convivência que não seja o respeito? Temos de nos interrogar mais profundamente sobre as implicações do respeito. No nível institucional, vimos que este problema é resolvido mediante as exigências, negativas e positivas, da ideia de justiça. E aqui, no nível cultural, como o resolvemos?

A maneira de encontrar uma justificação para o respeito que funda a convivência plural de convicções e de religiões na cultura pluralista é a presunção da liberdade do outro, quanto à sua diferente convicção ou fé. O valor desta presunção vem do facto de que o outro, na sua convicção diferente da minha, também é livre ao formá-la. Por conseguinte, o que é digno de respeito no outro não é o eventual erro, mas a pessoa (errante). Recordamos o passo famoso do Papa João XIII, na Encíclica *Pacem in Terris*, que tanta descompressão causou nos militantes católicos. “Não se deve nunca confundir o erro com o errante, mesmo quando se trata de erro ou de conhecimento inadequado da verdade no campo moral e religioso. O errante é sempre e antes de tudo o mais um ser humano e conserva, em qualquer caso, a sua dignidade de pessoa; e será sempre considerado e tratado conforme tão alta dignidade”<sup>94</sup>. É porque não estamos do lado das coisas mas das pessoas que a convicção alheia é digna de respeito. O respeito desempenha, ao nível da cultura, o papel que é desempenhado pela justiça, ao nível institucional.

---

<sup>94</sup> JOÃO XXIII, Enc. *Pacem in Terris* (1963), n. 158, in *Il discorso sociale della Chiesa*, Brescia, Queriniana, 1988, 327.

Há um ponto muito importante a ter em conta aqui. Como nota P. Ricoeur, a ascese da convicção não pode abaixar-se tanto que a convicção venha a degenerar em simples opinião. Neste caso, a liberdade religiosa e a tolerância cívica torna-se indiferentismo. Isto representa uma degenerescência da virtude da tolerância. O resultado é que a convicção perde a sua força para combater a violência (tentação da convicção) e torna-se permeável à própria violência que tinha como finalidade combater. O Filósofo que estamos a seguir nota, de maneira muito fina, que o consenso é conflitual, quando estamos no interior da virtude da tolerância e não o é quando estamos no contexto do indiferentismo. Este carácter ambíguo decorre, no seu sábio ponto de vista, do facto de tanto as convicções sobre a laicidade como as convicções religiosas provirem ambas, historicamente, embora por caminhos diferentes, do potencial crítico da cultura cristã. De facto, foi o cristianismo, que é essencialmente uma atitude religiosa, que levou a cultura no sentido de uma sadia secularização da realidade e de uma desmitologização do poder político. O sofrimento que este caminho inovador trouxe e traz às pessoas crentes cristãs continua a ser cheio de sentido.

Quanto a este nível cultural, resta-nos ainda perguntar quais são os limites da convivência pluralista das correntes religiosas. É que estes limites são também essenciais ao reconhecimento mútuo no contexto da sociedade civil. Ou, dito de outro modo: como identificar o que seria totalmente intolerável, neste contexto das convicções? Não é fácil de esclarecer esta questão.

Por um lado, o intolerável é o que não merece respeito. O que não merece respeito é aquilo que não é fundado sobre o respeito, que podemos chamar o irrespeito, precisamente, “porque o respeito é a virtude da tolerância no plano



cultural”<sup>95</sup>. Em concreto, o irrespeito consiste em recusar o pressuposto da liberdade de adesão na crença do outro. Em nome desta ideia de irrespeito pela convicção alheia, condenamos o genocídio, o racismo e coisas semelhantes. Porém, por outro lado, é necessário notar que, para além deste intolerável existe outro: o que resulta do contacto com “o objecto”. O objecto é o que rejeitamos liminarmente por uma afloração imediata à consciência moral compartilhada. Exemplo de objecto seria o abuso de crianças, de indocumentados, de pobres. A distinção entre a intolerância que resulta da violência da convicção e a que resulta do contacto com o objecto nem sempre é fácil de discernir. P. Ricoeur nota que esta dificuldade vem ora da fragilidade do consenso, ora da fronteira resvaladiça entre a legítima luta de “um contra um” (na disputa por ideias), e a ilegítima e “sacrificial” luta de todos contra um, no sentido que René Girard dá a esta expressão. Pode-se sempre dizer, regressando ao plano formal, que o que é sempre intolerável é, precisamente, o intolerante. Mas ainda aqui, o intolerante sempre condenável é o que rejeita injustamente o diferente que tem direito a existir. É necessário distinguir este em relação ao tolerante que, com toda a justeza, não tolera aquilo que é a intolerável abjecção.

A convivência civil assenta num processo de reconhecimento mútuo. P. Ricoeur deixou-nos uma obra final que pretende ser uma teoria do reconhecimento<sup>96</sup>. A nosso ver, trata-se de uma última etapa do seu programa de introduzir na filosofia não apenas o conhecimento, mas, de preferência, o sujeito do conhecimento. Realmente, na base do conhecimento, a convivência humana é difícil, tantos são os conhecimentos e as opiniões. A convivência, pelo contrário,

---

<sup>95</sup> P. RICOEUR, *Tolérance*, 305.

<sup>96</sup> P. RICOEUR, *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris, Stock, 2004.

parece poder melhorar se os seres humanos se pensarem como sujeitos que testemunham o bem, antes de identificarem o bem com este ou com aquele caminho. Este ponto parece-nos extremamente importante para pensar a liberdade religiosa. Uma teoria do reconhecimento recíproco não pensará a liberdade religiosa como uma discussão sobre o conteúdo das religiões, mas como uma empatia entre pessoas que apreendem o absoluto, cada uma a seu modo.

## **5. Tolerância e liberdade religiosa em contexto teológico**

Existe um nível posterior de reflexão. Trata-se de justificação teológica da tolerância e da intolerância na sociedade democrática. Mais uma vez, o nosso ponto de partida é a situação pré-moderna em que uma religião ou uma confissão, em nome do que P. Ricoeur chama “violência na convicção” e de uma particular valorização da unidade social e religiosa contra a heresia e o cisma, se acostava ao braço secular para impor, mesmo pela força, o seu dogma e a sua moral ao conjunto da sociedade. O caminho de superação da intolerância que o nosso Autor propõe é a passagem da “violência da convicção” à “não-violência do testemunho”. Pode-se conceber um caminho de convivência institucional e cultural de política e de religião, ultrapassando o casamento contra-natura do passado, mas sem cair no indiferentismo liberal ou no relativismo intolerante de uma cultura laicista? Cremos que sim.

Por estranho que pareça, foi a dispensa da unção do Príncipe, imposta à Igreja Católica pela cultura emancipadora, que possibilitou que a religião cristã tivesse chegado ao seu

verdadeiro lugar. Não se pode esquecer que foi no contexto da filosofia da Luzes que se forjou o sentido da palavra “tolerância”. “Uma fé que já não tem de legitimar o príncipe está no caminho de descobrir que o seu único poder é o poder da Palavra”<sup>97</sup>. Esta maneira de ver reconhece um aspecto positivo na chamada secularização do domínio público em relação à religião. Mas, não tendo já de fundar a ordem social, será que as religiões deixam de ter algum interesse para o andamento da vida pública? Apenas a miopia do laicismo pode subscrever este ponto de vista.

Aliás, é justo recordar que o cristianismo não desempenhou sempre nem essencialmente a função de legitimação do Príncipe. O que acontece historicamente é que, quando o cristianismo apareceu na história, já encontrou o Império romano fundado religiosamente. Herdou, após o tempo de Constantino, essa discutível função. Por conseguinte, a função legitimadora do político intolerante é-lhe bastante estranha. Mas notemos que o recurso a uma fundação religiosa é uma tentação do Estado de todos os tempos. John Milbank demonstra, muito convincentemente, como essa função continuou a ser desempenhada, no tempo do laicismo, por outras mitologias, se se considera a evolução liberal ou marxista do Estado moderno<sup>98</sup>. A esta tentação do Estado, contrapõe-se, da parte da religião e da sua teologia, um discernimento constante, de forma a livrar o Estado da dimensão mítica, normalmente violenta e intolerante, em que sempre busca uma sua fundação suplementar. A ética religiosa lembra constantemente (ou devia lembrar) que o Estado é *apenas* a organização política da sociedade e existe para harmonizar os interesses de manutenção da vida de todos os membros da sociedade. Em ordem à acção política justa e

---

<sup>97</sup> RICOEUR, *Tolérance*, 307.

<sup>98</sup> Cf. J. MILBANK, *Teología y Teoría Social. Más allá de la razón secular*, Barcelona, Herder, 2004.

somente a ela, o Estado ganha direito e legitimidade para exercer o poder.

Libertada da sua função de legitimação do poder do Estado, a religião (cristã) pode congrega-se à volta da força “sem poder” da palavra e pode, assim, recuperar aquela dimensão da acção de Jesus que os seus contemporâneos reconheciam nele: “Fala como quem tem autoridade!”. Deste modo, a renúncia ao poder, por parte da religião, não corresponde a um ressentimento por parte de quem não tem (provisoriamente) força para se impor, mas, pelo contrário, corresponde a um “regresso” ao seu futuro autêntico e sempre inesgotável, segundo o qual a sua força é a autoridade da Palavra e não o seu poder intolerante.

O pluralismo cultural é naturalmente também um pluralismo religioso e um pluralismo confessional. Mas ocorre ainda perguntar: será também a admissão deste facto uma admissão provisória de fraqueza do cristianismo? Pode-se viver a unidade da fé cristã no contexto de um pluralismo de Confissões? Sem entrar no problema dogmático da catolicidade da Igreja, podemos dizer, ao nosso nível, que o pluralismo confessional parece estar inscrito na sua índole logo desde o período fundacional. Há aí, desde as origens, um pluralismo de pontos de vista, uma pluralidade de narrativas fundadoras (os escritos do Novo Testamento) que mostra como aquilo que se refere a Jesus, à narrativa das suas palavras e acções, é interpretado de forma diversas pela pluralidade dos autores dos textos bíblicos. Esta multiplicidade de interpretações é uma riqueza e não uma perda. Os cristãos têm o Cristo, têm as Escrituras, têm a história e a tradição, os quais testemunham, já por si, uma compreensão finita e sempre aproximada ao que é uma Palavra inexaurível mostrada na pessoa de Jesus Cristo, o Verbo Incarnado. A existência de uma autoridade unificadora

é um elemento importante, mas não esgota a riqueza da experiência cristã. É esperado que cada crente, integrado numa comunidade e numa tradição, viva um caminho hermenêutico de acesso à realidade transcendente mediante os recursos da sua subjectividade única e irrepetível. Para P. Ricoeur, a Escritura e Tradição são um “Grande Código”, nome que toma de William Blake, que faz de Outro do círculo hermenêutico. O “Grande Código” precedente e transcendente é interpretado pelos cristãos, na base da sua compreensão finita, da sua invenção celebrativa, da emoção despertada por essa Palavra antecedente. Por outro lado, as pessoas e os grupos de cristãos leem a sua vida, interpretam-na, num processo interminável, à luz desse “Grande Código” que precede a todos e é sempre maior do que a compreensão finita e parcelar de cada pessoa ou de cada grupo. Esta é uma primeira justificação da tolerância “cultural” que a fé cristã inspira aos crentes. Mas pode-se dizer ainda outra palavra.

O carácter kenótico da manifestação do Filho de Deus em Cristo aconselha a uma descrição sempre maior em relação à realidade misteriosa que chamamos “Deus”. Este ponto é muito visível em diversos textos do Novo Testamento, especialmente no hino da Carta aos Filipenses (2, 6-11). Este elemento inaugura uma simbólica que está nos antípodas da monarquia, da intolerância, do absolutismo de qualquer instância eclesiástica. Tanto o poder da Igreja como a teologia política têm de ser vistos de outro modo. Este mesmo facto aconselha, por isso, uma renúncia, por parte do cristianismo, a encetar qualquer tentativa de justificação teológica de um poder político. Pelo contrário, afirma a função desmitologizante a que todos os Estados de direito devem estar atentos para não exorbitarem, no seu discurso auto-legitimador, para esta zona do demagógico e do irracional. Compete à fé combater todas as formas de política e de Estado

que se arroguem o direito de “ditar a verdade”, em lugar de exercer a justiça, que é a sua única e grande função. Cremos, com P. Ricoeur, que estas afirmações descrevem de maneira muito profunda, não o cepticismo, mas a justificação da verdadeira liberdade em Cristo, da fraternidade radical entre todos os seres humanos e da vigorosa tolerância que desmascara toda a indiferença. Neste nível teológico, somente o intolerante é intolerável. O intolerante é o inconvertido à força não-violenta da Palavra.

## CONCLUSÃO

As reivindicações dos crentes a seguirem as suas regras alimentares ou a terem uma palavra a dizer sobre as leis da interrupção voluntária da gravidez ou da saúde reprodutiva são simplesmente abusos da liberdade religiosa? A nosso ver, a questão é mais complexa. É de um grande simplismo propor aos crentes a quem isso diz respeito que têm sempre o caminho da abstenção de carne ou o caminho da renúncia às profissões médicas ou de enfermagem. Isso é uma via breve que não tem em conta todos os elementos do problema. Como se configura a via longa para uma resolução do problema? Fazemos a este propósito algumas afirmações conclusivas.

A nosso ver, não é possível fazer luz sobre o que uso e sobre o que abuso sem operar a distinção entre o lugar da instituição, nomeadamente, da instituição estatal, e o lugar da cultura, também ela enquadrada por instituições, mas que realizam de modo mais imediato a aproximação dos seres humanos, na riqueza e diversidade dos seus desejos, das suas crenças, dos seus legítimos interesses. Da complementaridade destas duas realidades resulta, a nosso ver, um princípio muito fecundo de solução para um uso da liberdade religiosa que evita conflitos e faz progredir o reconhecimento mútuo entre todas as diferenças de que é feita a multiforme vida social.

O papel do Estado, na sua função de garantir a liberdade religiosa, tira a sua legitimidade e a sua regra de acção do horizonte da justiça. De facto, o Estado de direito, mais do que realizar a laicidade, assenta no ideal da justiça. Não é lícito ao Estado de direito ter qualquer papel na promoção de uma verdade, seja antropológica, seja religiosa. Quando quer manter-se neste domínio, o Estado continua uma tradição que a cultura moderna, com toda a justeza, quis remover dos seus

fundamentos. Este ideal de renúncia não está satisfatoriamente realizado pelo nosso Estado. Fundar-se na justiça, e apenas na justiça, tem um esforço contínuo da instituição estatal. Em sentido formal, a justiça é a arte de harmonizar os interesses conflituais que se movem no contexto social. É a justiça, e não a verdade, que pode ser o fundamento da acção estatal, quando penaliza ou quando não penaliza comportamentos. O papel do Estado é formal e deontológico. Essa é também a sua defesa perante as acusações das partes descontentes. Daqui decorrem duas consequências. A primeira é a exigência de o Estado se abster de perfilhar orientações antropológicas, pois essas pertencem ao âmbito “da verdade”, a qual diz respeito à cultura e à sociedade civil. A segunda é a não pressupor a coincidência entre “público” e “estatal”. De facto, o espaço público e o serviço público podem existir fora do âmbito estatal. Esta segunda regra é muito importante para se poder exercer o serviço público de educação e de saúde que tantos conflitos geram com as orientações religiosas. Possibilitando que o serviço público seja prestado por instituições de orientação espiritual defensável racionalmente e publicada, o Estado permite que se evitem os conflitos de ordem religiosa e sejam prestados os serviços de forma conveniente. Todos os serviços de saúde ou de educação, tanto promovidos pelo Estado como por outras instituições, são serviço público. Claro que isto pressupõe que a sua orientação ideológica dessas instituições seja publicitada e que, no seu funcionamento, não façam segregação de utentes por nenhuma razão que não ponha em causa a ordem pública. Em tal caso, as pessoas religiosas podem escolher o seu lugar de trabalho e podem recorrer a serviços que não violem as suas convicções.

A cultura e a sociedade são o contexto do reconhecimento mútuo das ideias sobre como se deve tratar da saúde e como se deve educar e outras ideias sobre mundividência e sobre ética.



São o lugar das discussões sobre a verdade e sobre o que mais ou menos racional. A sociedade e a cultura são o lugar da ética, da discussão dos valores, da evolução da razão. É neste contexto que se cruzam as ideias ordenadoras da vida, que se passa continuamente do “mito” ao “logos”. É também neste contexto que evoluem as religiões, à luz de uma razão sempre melhor, por uma melhor interpretação sempre nova das suas fontes. Este será o caminho para resolver a questão dos alimentos, segundo regras religiosas. Neste contexto se exercita o respeito de uns grupos sobre os outros, não pela absorção do mais forte, mas pela escuta do mais racional e da melhor profecia. Desde modo, a potencial violência da convicção vai dando lugar à presunção da liberdade do outro, quando formula a sua convicção. A iluminação mútua levará os crentes a renunciar à pretensão de monopolizar o Estado a seu favor ou a favor das suas convicções de ordem ética. Se o Estado for justo, os crentes devem-lhe o assentimento e serão muito atenuados os conflitos de consciência. Isto sem esquecer que, a nosso ver, Estado pode ser justo despenalizando o aborto ou assegurando meios contraceptivos, desde que o faça, não como a garantia de um “direito”, mas com a justificação formal de harmonizar interesses contrapostos e de reduzir danos. Aos crentes compete expandir as convicções sobre a vida em gestação e sobre o valor da procriação, de forma que ninguém venha a accionar a “faculdade” de praticar um aborto. Mas não têm o direito de pedir ao Estado que legisle a sua moral confessional.

## BIBLIOGRAFIA

P. RICOEUR, *Tolérance, intolérance, intolérable*, in ID., *Lectures 1. Autour du Politique*, Paris 1991, 294-311.

P. RICOEUR, *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris, Stock, 2004.

P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

M. VIDAL, *Moral de Actitudes, I, Moral Fundamental*, Madrid<sup>7</sup>1990.

I. KANT, *Resposta à pergunta : Que é o iluminismo?* in ID., *A paz perpétua e outros opúsculos*, Lisboa, Edições 70, 1992.

I. KANT, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Lisboa, Edições 70, 1992 (Tradução de Paulo Quintela).

D. ANTÓNIO FERREIRA GOMES, *Ecumenismo e direitos do homem na tradição portuguesa antiga*, Porto, Telos, 1974.

J. RAWLS, *Uma Teoria da Justiça*, Lisboa, Presença, 1993.

J. MILBANK, *Teología y Teoría Social. Más allá de la razón secular*, Barcelona, Herder, 2004.

<sup>1</sup> JOÃO XXIII, *Enc. Pacem in Terris* (1963), in *Il discorso sociale della Chiesa*, Brescia, Queriniana, 1988.

W. PANNENBERG, *Fondamenti dell'etica. Prospettive filosofico-teologiche*, Brescia, Queriniana, 1998.

J. DERRIDA, *Le souverain Bien* (Edição bilingue), Viseu, Palimage, 2004.