

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO  
ALEXANDRE BORATTI FAVRETTO**

**A Liberdade Religiosa na Declaração *Dignitatis humanae*:  
contexto, gênese temática e debate**

**Campinas  
2015**

**ALEXANDRE BORATTI FAVRETTO**

**A Liberdade Religiosa na Declaração *Dignitatis humanae*:  
contexto, gênese temática e debate**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Campinas, para obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião, sob orientação do professor Dr. Pe. Paulo Sérgio Lopes Gonçalves.

**Campinas  
2015**

**ALEXANDRE BORATTI FAVRETTO**

**A Liberdade Religiosa na Declaração *Dignitatis humanae*:  
contexto, gênese temática e debate**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Campinas, para obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião, sob orientação do professor Dr. Pe. Paulo Sérgio Lopes Gonçalves.

Trabalho julgado e aprovado pelos docentes responsáveis em \_\_/\_\_/\_\_

---

Prof. Dr. Pe. Paulo Sérgio Lopes Gonçalves

---

Prof. Dr. Pe. Ney de Souza

---

Prof. Dr. Newton Aquiles Von Zuben

**Campinas  
2015**

Ao mestre-amigo, que deste trabalho é orientador, Pe. Paulo Sérgio Lopes Gonçalves.

Aos meus amados pais, José Ricardo e Maria Aparecida, irmãos, Fernando e Daniel, avô Antônio, parentes e amigos sinceros, cuja constante presença e apoio propiciaram-me chegar até aqui.

## AGRADECIMENTOS

Eu agradeço a Deus, que no trato com este humano, em sua interpelativa Revelação não permitiu faltar tempo, amigos, empenho, conflitos e libertação, ocasionando a realização deste trabalho.

Por vezes, penso que a gênese desta pesquisa teve início em 2008, quando um autêntico teólogo-pastor se fez reitor e mestre, inspirando minha geração à especial dedicação ao estudo das diversas ciências, sobretudo, filosofia e teologia, motivando-me à iniciação científica e ao mestrado. Se há o esforço de *fide splendet et scientia*, devo ao senhor, Prof. Dr. Pe. Paulo Sérgio Lopes Gonçalves, a quem presto admiração e gratidão. Na pessoa dele, agradeço também a todo corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC-Campinas, cada um contribuiu a sua maneira para a conclusão da pesquisa e para levar a bom termo esta dissertação. Certamente, é um texto de empenhos plurais.

Especialmente e, com carinho, agradeço a toda minha família, autênticos rastros do Sagrado, em especial, à minha mãe Maria, meu pai José Ricardo e irmãos pelo constante apoio e confiança a mim concedidos. Aos meus amigos e amigas, em especial Maria Inês, por sua presença alegre e estimulante, por influenciarem minha maneira de pensar, escrever e ser, pela contribuição que enriquece a reflexão, meu permanente reconhecimento.

Agradeço também aos que se fizeram entusiastas, motivando-me na realização desta atividade. Destaco aqui o bispo e meus irmãos no presbitério da Diocese de Limeira, com quem compartilho minha convicção e vocação. Ao povo de Deus na Quase-Paróquia Nossa Senhora do Rosário, que em seus esforços e compreensão, me estimularam e auxiliaram nas etapas de construção do presente trabalho.

A todos que acreditam na ação irrestrita de Deus, no diálogo fecundo entre as religiões e no dom que esta unidade oferece à promoção de uma humanidade mais justa, fraterna e pacífica.

*A liberdade religiosa é o apogeu de todas as liberdades.*

Bento XVI

*Não haverá paz no mundo sem paz entre as religiões. Sem paz entre as religiões não haverá diálogo entre as religiões.*

Hans Küng

## RESUMO

A Declaração *Dignitatis humanae* do Concílio Vaticano II apresenta doutrinariamente a concepção de liberdade religiosa fundamentada na dignidade da pessoa humana. Sobressai, neste ínterim, o fundamento antropológico que se desdobra do teológico e doutrinário, configurando a liberdade religiosa como o apogeu de todas as liberdades. O objetivo desta dissertação é desenvolver o processo de gênese deste tema, estabelecer a definição conceitual e apresentar o debate acerca da liberdade religiosa. Isto, mediante uma análise fenomenológica que desemboca na hermenêutica histórica e teológica dos períodos conciliares Antepreparatório, Preparatório e das quatro Sessões do Concílio Vaticano II, bem como de documentos do Magistério eclesiástico dos séculos XIX e XX que trataram do tema. O texto se estrutura de maneira sistemática em quatro capítulos. O primeiro deles se constitui em *status quaestionis* ao apresentar o contexto do desenvolvimento do tema da liberdade religiosa nos documentos magisteriais que antecedem a *Dignitatis humanae*, bem como o posicionamento do Magistério eclesiástico, que da intolerância religiosa, passa à tolerância e afirmação do direito à liberdade religiosa. O segundo e terceiro capítulos abarcam o conteúdo doutrinal dessa Declaração em seu contexto próximo, o do Concílio Vaticano II. Apresentam o processo de gênese da concepção de liberdade religiosa expressa no texto da Declaração *Dignitatis humanae* expondo e, já analisando, as diversas etapas temáticas e redacionais até que se chegue à versão definitiva da Declaração e da concepção de direito à liberdade religiosa. O quarto capítulo apresenta os desdobramentos jurídico, teológico, antropológico e ético prospectivos à *Dignitatis humanae*. Âmbito que possibilita a compreensão do fenômeno da pluralidade religiosa em termos de um horizonte possível não somente à reflexão teológica, mas também às ciências da religião, ao inferir da Declaração as suscitações concernentes à concepção de uma teologia das religiões como teologia do pluralismo religioso; cuja linguagem religiosa oferece contributo à constituição do Estado de direito democrático, que por sua vez, tem a função de tutelar e promover a liberdade religiosa. O tema da liberdade religiosa proporciona nova perspectiva para a livre prática da religião e inaugura amplo empenho dialógico entre a Igreja Católica, as outras Igrejas cristãs, as outras religiões, as pessoas “sem religião” e outras de “boa vontade”.

**Palavras-chave:** Concílio Vaticano II, *Dignitatis humanae*, liberdade religiosa, dignidade da pessoa humana, pluralismo religioso, Estado de direito democrático.

## ABSTRACT

The Declaration *Dignitatis humanae* of Second Vatican Council doctrinally introduces the concept of religious freedom founded on the dignity of the human person. Stands out, in the interim, the anthropological foundation, which unfolds the theological and doctrinal, setting up religious freedom as the apogee of all freedoms. The goal of this work is develop the theme process of genesis, establish the conceptual definition and present the discussion about religious freedom. This, through a phenomenological analysis that ends at the historical and theological hermeneutic of the conciliar periods before Preparatory, Preparatory and of the four Sessions of Vatican II and the Magisterium of the documents of the nineteenth and twentieth centuries which treated theme. The text is structured in a systematic way in four chapters. The first constitutes *status quaestionis* by presenting the context of religious freedom theme of development in magisterial documents prior to *Dignitatis humanae*, as well as the positioning of the Magisterium ecclesiastic, that of religious intolerance, passes to tolerance and affirmation of the right to freedom religious. The second and third chapters cover the doctrinal content of this Declaration in their immediate environment, the Second Vatican Council. They present the process of genesis of religious conception of freedom expressed in the text of the Declaration *Dignitatis humanae*, exposing and already analyzing the several thematic stages and redaction until it reaches the final version of the Declaration and the conception of the right to religious freedom. The fourth chapter presents the legal ramifications, theological, anthropological and ethical prospective to *Dignitatis humanae*. Framework that enables our understanding of the phenomenon of religious plurality in terms of a possible horizon not only to theological reflection, but also to religious studies, to infer from the declaration concerning the situations design of a theology of religions and theology of religious pluralism; whose religious language provides contribution to constitution of the States of democratic rights, which in turn has the function of protecting and promote religious freedom. The theme of religious freedom gives new perspective to the free practice of religion and opens wide dialogic engagement between the Catholic Church, other Christian churches, other religions, people "without religion" and other "good will".

**Keywords:** Second Vatican Council, *Dignitatis humanae*, religious freedom, human dignity, religious pluralism, democratic rule of law.



## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	11
CAPÍTULO I: “Evolução histórica” da liberdade religiosa .....	24
1 Introdução.....	24
2 “Não façais falar o texto fora do contexto histórico e doutrinal; que não façais o peixe nadar fora da água”: a hermenêutica da reforma aplicada ao contexto histórico doutrinal dos documentos pontifícios oitocentistas e do século XX referentes à liberdade religiosa.....	26
3 O relacionamento Igreja e Estado no século XIX: entre o projeto de cristantade e o liberalismo estatal moderno.....	29
3.1 A Religião e os Estados Nacionais na Europa.....	29
3.2 Papa Gregório XVI: a Igreja, o indiferentismo religioso e a Restauração.....	32
3.3 Pio IX e a condenação ao princípio de indiferentismo religioso, que fundamenta a falsa liberdade religiosa, oriundo do <i>Risorgimento</i> laicizante.....	37
4 O início de uma “evolução doutrinal”: Leão XIII, Pio XI e Pio XII, entre a continuidade e a novidade do complexo tema da liberdade religiosa.....	44
5 O desfecho final de um lento desenvolvimento: o caráter prévio da <i>Pacem in terris</i> ao tema da liberdade religiosa no Concílio Vaticano II.....	55
6 Conclusão .....	60
CAPÍTULO II: A gênese do tema da liberdade religiosa no Concílio Vaticano II.....	61
1 Introdução.....	61
2 Anúncio, propostas e convocação: Um Concílio Ecumênico.....	63
2.1 As expectativas de renovação e união eclesiais.....	63
2.2 A criação de um Secretariado, não Comissão, para a União dos Cristãos .....	65
2.3 O princípio de uma possibilidade temática inusitada: a liberdade religiosa.....	69
2.4 Os “observadores delegados e hóspedes” e a efetiva ecumenicidade do Concílio.....	72
3 A Primeira Sessão do Concílio Vaticano II: Unidade da Igreja e ecumenismo.....	74
3.1 Os esforços ao estabelecimento de uma postura ecumênica no Concílio.....	74
3.2 Um Concílio cuja identidade é de <i>aggiornamento</i> que projeta unidade e, portanto, liberdade religiosa.....	76

4 A Segunda Sessão do Concílio Vaticano II: o princípio de liberdade religiosa para a postura ecumênica.....	80
4.1 Mapeamento contextual do período interfases 1962-1963 e a dinamicidade de um concílio ininterrupto.....	80
4.2 A Segunda Sessão e uma de suas finalidades: o debate sobre o tema da liberdade religiosa.....	82
4.3 A Relação Oficial explanada por Emílio De Smedt: significado conceitual, fundamento teológico e direito à liberdade religiosa.....	85
4.4 Os debates conciliares sobre a liberdade religiosa nas Congregações Gerais da Segunda Sessão.....	89
5 A Terceira Sessão do Concílio Vaticano II e a especificidade do tema da liberdade religiosa.....	92
5.1 O período interstício e suas contribuições ao debate sobre liberdade religiosa na Terceira Sessão.....	92
5.2 A temática esquematizada sobre a liberdade religiosa: a relevância de um tema ao mesmo tempo antigo e contemporâneo.....	93
5.3 A crise de outubro e novembro: o imbróglgio temático.....	101
6 Conclusão.....	104
CAPÍTULO III: O direito à liberdade religiosa fundamentado teológica e antropologicamente na dignidade da pessoa humana.....106	
1 Introdução.....	106
2 A Quarta Sessão do Concílio Vaticano II: a Declaração sobre a liberdade religiosa e o seu fundamento.....	107
2.1 O intervalo produtivo de 1964 a 1965 e seu caráter propedêutico à Sessão do “diálogo com o mundo”.....	107
3 A Reinauguração dos debates sobre o tema da liberdade religiosa na conclusiva Sessão conciliar.....	110
3.1 De Smedt e a Relação Oficial: o direito à liberdade religiosa e o fundamento na dignidade da pessoa humana.....	110
3.2 Um acirrado e amplo debate sobre o tema da liberdade religiosa: significado, oportunidade, fundamento e prospectivas.....	113
3.3 A síntese de um longo processo: as definições do quinto e sexto textos sobre a liberdade religiosa.....	120

3.4 O texto definitivo e a promulgação da <i>Dignitatis humanae</i> .....	126
4 Conclusão.....	134
CAPÍTULO IV: Liberdade Religiosa: Questões Disputadas.....	136
1 Introdução.....	136
2 Liberdade religiosa: a transversalidade do tema nos documentos do Concílio Vaticano II.....	138
2.1 O conceito de dignidade humana: fundamento à liberdade religiosa e projetivo ao indispensável diálogo entre Igreja e mundo.....	138
2.2 <i>Sperma tou Lógou</i> : o reconhecimento positivo das religiões e sua legitimidade....	141
2.3 O que é a verdade?.....	145
3 O Concílio Vaticano II e a liberdade religiosa: pressupostos a uma teologia inter-religiosa.....	149
3.1 Mapeamento do itinerário histórico da teologia das religiões: rumo a uma teologia inter-religiosa.....	149
3.2 Pluralismo religioso e a garantia estatal ao diálogo entre as religiões.....	155
4 A correlacionalidade benéfica entre razão e religião no contexto secular: O Estado democrático e a promoção da liberdade religiosa.....	161
4.1 Pluralidade religiosa e a impossibilidade de um <i>ethos</i> universalista.....	161
4.2 A neutralidade do Estado democrático e a promoção de uma correlação polifônica.....	164
6 Conclusão .....	170
CONCLUSÃO.....	172
REFERÊNCIAS .....	178

## INTRODUÇÃO

O tema da liberdade religiosa, abordado pelo Concílio Vaticano II, desvelou como questões fundamentais, o desenvolvimento de uma doutrina e sua continuidade com a Tradição teológica do Magistério eclesiástico, e a própria questão histórica da liberdade em geral, presente tanto na liberdade de consciência quanto na liberdade religiosa, configurando-a como a liberdade das liberdades<sup>1</sup>, por se inserir em uma perspectiva não só teológica, mas antropológico-filosófica. Esta dissertação estabelece como objetivo a investigação epistemológica do tema da liberdade religiosa, definido na Declaração *Dignitatis humanae*, ao apresentar e analisar o processo de desenvolvimento deste tema no Concílio Vaticano II.

A justificativa temática se dá ante a complexidade do campo de análise que envolve o processo de redação e estruturação do texto desta Declaração durante as Sessões conciliares, caracterizado pela intensidade dos debates, durante as Congregações Gerais que expressaram as distintas concepções eclesiológicas dos padres conciliares. O tema da liberdade religiosa não apareceu no Concílio Vaticano II logo de início e, ao surgir, nem mesmo possuía *status* de Declaração, ou de qualquer outro tipo de documento, mas estava alocado como capítulo cinco do esquema *De Oecumenismo*. O processo de surgimento do tema da liberdade religiosa desvelou, na dinâmica de estruturação da Declaração *Dignitatis humanae* e no estabelecimento do significado e fundamentação do tema da liberdade religiosa, as implicações contextuais histórico-filosóficas e teológico-antropológicas que o antecederam e que possibilitaram sua gênese. Enquanto conteúdo doutrinal, o direito à liberdade religiosa, na Declaração *Dignitatis humanae*, passa a ter fundamento na própria dignidade humana, realidade fática inédita e também prospectiva, ao apresentar elementos que possibilitam uma teologia das religiões que se configure como teologia do pluralismo religioso.

A dissertação se estrutura, metodologicamente e de maneira sistemática, sob a perspectiva de quatro capítulos. O primeiro deles se constitui em *status quaestionis* no sentido de verificação analítica das questões históricas e filosóficas contextuais dos documentos do Magistério eclesiástico fontais à Declaração *Dignitatis humanae*, que abordaram a temática da liberdade religiosa em distintas perspectivas. A doutrina teológica da *Dignitatis humanae* não se coaduna com os conceitos de liberdade religiosa destes textos magisteriais precedentes. O princípio de intolerância, apresentado em Gregório XVI e Pio IX, a tolerância prática manifesta inicialmente em Leão XIII, são superados pelo princípio de respeito à liberdade

---

<sup>1</sup> Cf. Exortação Apostólica Pós-Sinodal **Ecclesia in Medio Oriente**, n. 26, 14 de set. de 2012. Disponível em: <[http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/apost\\_exhortations/documents/hf\\_benxvi\\_exh\\_20120914\\_ecclesia-in-medio-oriente.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/apost_exhortations/documents/hf_benxvi_exh_20120914_ecclesia-in-medio-oriente.html)>. Acesso em: 28 out. 2015. “A liberdade religiosa é o apogeu de todas as liberdades”.

religiosa, expresso na *Dignitatis humanae*. O segundo e terceiro capítulos abarcam a originalidade do conteúdo doutrinal dessa declaração articulado ao seu contexto próximo, o do Concílio Vaticano II. Realiza-se uma análise hermenêutica do tema ao apresentar o processo de gênese da Declaração sobre a liberdade religiosa e seu conteúdo, contextualmente situado na perspectiva de *aggiornamento* e do diálogo entre a Igreja Católica e o mundo moderno e secularizado, próprio do Concílio Vaticano II. O quarto capítulo apresenta a repercussão do tema da liberdade religiosa, manifesto na Declaração *Dignitatis humanae*, em outros documentos conciliares que abordaram a relação entre a Igreja Católica e as outras tradições religiosas, estendendo-se ao diálogo dessa instituição com o mundo moderno. Com isso, são apresentados os desdobramentos histórico-religiosos, inferidos do texto da Declaração, as suscitações jurídicas, teológicas e éticas concernentes a uma nova e secularizada concepção do pluralismo religioso, que permite conceber a teologia das religiões como teologia do pluralismo religioso. Infere-se ainda a autonomia e liberdade das religiões promovidas pela tutela do Estado. Enfatiza-se neste capítulo a apresentação das “questões disputadas”, tais como a possibilidade de uma teologia hermenêutica inter-religiosa e o lugar da religião no espaço público, emergentes do próprio tema da liberdade religiosa colocado na *Dignitatis humanae*.

Isso posto, toma-se por pressuposto fenomenológico o câmbio doutrinal apresentado pela Declaração *Dignitatis humanae*, que fundamenta a liberdade religiosa na dignidade humana e na livre e responsável consciência de cada pessoa, o que é uma novidade, no que tange à postura precedente da Igreja até o Concílio Vaticano II. O primeiro capítulo estabelece os pressupostos epistemológicos e doutrinários, bem como as influências histórico-contextuais, que antecederam e possibilitaram o desenvolvimento da doutrina da liberdade religiosa apresentado na Declaração *Dignitatis humanae*. Para tanto, houve análise dos documentos do Magistério eclesiástico oitocentista e novecentista que trataram do tema liberdade religiosa. O marco histórico dos documentos se justifica por estes serem citados nas Atas do Concílio Vaticano II e por se situarem no próprio documento *Dignitatis humanae*.

A referência epistemológica é a 70ª Congregação Geral do Concílio Vaticano II, em que o padre conciliar Emílio De Smedt apresentou a “evolução”<sup>2</sup> histórica e doutrinal do tema da liberdade religiosa nos documentos do Magistério eclesiástico dos séculos XIX e XX. Este movimento de análise retroativa, realizada por Smedt, contemplou as regras de continuidade e a do progresso, próprias da teologia, por garantirem a reta interpretação dos documentos

---

<sup>2</sup> KLOPPENBURG, B. *Concílio Vaticano II*, v. 3, p. 319; 320.

pontifícios desses séculos que trataram da liberdade religiosa, abarcando ainda uma dimensão antropológica. Optou-se na dissertação por esta perspectiva hermenêutica, buscando manter a fidelidade epistemológica à própria intencionalidade com que o texto da Declaração *Dignitatis humanae* e também todos os outros documentos do Concílio Vaticano II, foram redigidos. Ou seja, não há a menor pretensão de romper em absoluto com os ensinamentos do Magistério eclesiástico do passado, mas se intenciona desenvolver a exposição da doutrina para a época contemporânea. Justamente por isso, o capítulo quatro desta dissertação apresenta, na condição de desdobramento do tema, a relação inexaurível entre a verdade e sua expressão comunicativa, que comporta uma multiplicidade de formulações de acordo com a época e o contexto. Para tanto, tomou-se como obra basilar “Verdade e interpretação”<sup>3</sup>.

Nas Atas do Concílio, utilizadas nesta dissertação mediante a compilação e comentários realizados por Boaventura Kloppenburg, O.F.M, na obra “Concílio Vaticano II”<sup>4</sup> o Relator oficial do tema da liberdade religiosa, Smedt, citou quais foram os principais documentos pontifícios que explicitaram a doutrina da liberdade religiosa e desenvolveu, de maneira breve e objetiva, como cada um deles, em seu contexto, a compreendeu. Nesta dissertação, aprofundou-se esta compreensão mediante o levantamento dos referenciais teóricos e a contextualização das afirmações magisteriais acerca desse tema.

Desenvolve-se o processo de elaboração do conceito de liberdade religiosa ao traçar um histórico desta doutrina nos documentos do Magistério eclesiástico precedentes ao Concílio Vaticano II. Durante a 70ª Congregação Geral, Smedt cita as Cartas Encíclicas *Mirari vos arbitramur*, *Quanta cura* e *Syllabus errorum modernorum*, dos Papas Gregório XVI e Pio IX respectivamente. Após um longo período de simbiose entre Igreja e Estado, o surgimento dos Estados modernos e liberais, no século XIX, ocasionou verdadeira mudança no lugar da religião e, portanto, da Igreja, na sociedade. A recente oposição à sua função social e aos seus valores espirituais fez com que a Igreja reagisse por meio da elaboração de uma doutrina crítica ao Estado e ao processo de laicização, opondo-se às novas teorias sociais em seus princípios liberais e de indiferentismo religioso. Nesse período, a Igreja assume uma postura de intolerância aos fundamentos ideológicos estritamente racionalistas, que fundamentavam a liberdade de consciência e religião, buscando salvaguardar, segundo suas concepções teológicas, a autêntica dignidade da pessoa humana e sua verdadeira liberdade, cujo fundamento último consiste na realidade sobrenatural de que o homem é criatura de Deus, manifesto na teologia da criação.

<sup>3</sup> PAREYSON, L. **Verdade e interpretação**, 2005.

<sup>4</sup> KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 1-5.

Smedt, em sua Relação Oficial sobre o tema da liberdade religiosa, ainda como capítulo cinco do esquema sobre o ecumenismo, afirmou a imprescindibilidade de se interpretar os textos do Magistério eclesiástico, referentes à mesma temática, em seu contexto histórico e doutrinal, reforçando sua assertiva com uma ilustrativa expressão: “que não façais o peixe nadar fora da água”<sup>5</sup>. Estando as Cartas Encíclicas *Mirari vos arbitramur*, *Quanta cura e Syllabus* no contexto do liberalismo que definiu as relações Igreja e Estado no século XIX, o levantamento feito do contexto de disputas entre os adeptos do catolicismo intransigente e do catolicismo liberal, oriundos desta realidade, permite a compreensão das ideias dos católicos liberais, representados por Félicité de Lammenais e Charles de Montalembert, difusores do princípio “uma Igreja livre num Estado livre”<sup>6</sup>. Ambos acreditavam na conciliação da Igreja com as liberdades modernas e apresentaram um amplo programa de liberdades, contestado e condenado pelos Papas Gregório XVI e Pio IX nessas suas Cartas Encíclicas.

O projeto de Restauração da Cristandade, o dos pontífices da época do liberalismo, fez com que a Igreja adotasse uma postura defensiva e hostil ao mundo moderno que, por sua vez, apresentou uma tendência de enfática secularização, caracterizada pela indiferença religiosa. O movimento de unificação do território italiano, o *Risorgimento*, apresentou um caráter laicizante, orientando a Igreja para opção pela sociedade hierarquicamente organizada aos moldes do *Anciem Régime*. Este contexto de embate, sem possibilidade de diálogo entre Igreja e mundo, bem como os escritos dos expoentes do catolicismo liberal, que expressavam uma tentativa de resolução desta situação, possibilita que se situe e se compreenda a Carta Encíclica *Mirari Vos* e as condenações do *Syllabus* de Pio IX anexado à Carta Encíclica *Quanta cura*, que denunciou os principais erros da sociedade da época, no que se refere à concepção de liberdade religiosa.

As Cartas Encíclicas de Leão XIII, *Immortale Dei* e *Libertas praestantissimum*, foram caracterizadas por Smedt como o início da evolução doutrinal e um juízo novo acerca do que se costumou denominar liberdades modernas. O Papa Pio XI, no contexto do totalitarismo, “elevou a um novo estágio a evolução doutrinal e pastoral”<sup>7</sup> o tema da liberdade religiosa. Pio XII, em *Nuntius radiophonicus*, de 24 de dezembro de 1942, enumerou os direitos fundamentais da pessoa e suas consequências jurídicas. Estes, em contextos distintos, em que já se havia evidenciado o fim do poder temporal do papado, empenharam-se na defesa de uma

---

<sup>5</sup> Idem, v. 3, p. 323.

<sup>6</sup> ZAGHENI, G. **A Idade Contemporânea**: curso de história da Igreja IV, p. 132-134.

<sup>7</sup> KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 3, p. 321.

civilização construtora de uma cultura cristã, abrindo-se, portanto, a uma nova compreensão do regime liberal e admitindo a tolerância prática para com as distintas religiões nos Estados.

O Papa Leão XIII inaugurou um projeto de reconciliação entre Igreja e cultura, ampliando a possibilidade de diálogo com o mundo moderno e liberal, moderado no plano intelectual, com a Carta Encíclica *Aeterni Patris*, que fomentou a restauração da filosofia cristã mediante o aprofundamento dos estudos tomistas, que harmonizavam razão e fé e favoreciam o diálogo com o mundo da cultura e da inteligência. Deste modo, as Cartas Encíclicas *Immortale Dei* e *Libertas praestantissimum*, mediante a perspectiva neotomista de Leão XIII, expuseram uma nova postura hermenêutica, otimista e de tolerância prática, no que se refere à concepção de liberdade religiosa por elas apresentada.

O pontificado de Pio XI foi marcado pela luta em prol da liberdade da Igreja e do homem, bem como pela oposição ao laicismo religioso, cujo promotor era o Estado totalitário emergente, com o fascismo na Itália e com a proclamação oficial do nascimento da URSS. A Carta Encíclica *Non abbiamo bisogno* refuta a tendência do Estado totalitarista de afirmar a absoluta independência da consciência humana, sem vínculo com a realidade de um Deus criador. No contexto mais amplo dos totalitarismos, a Carta Encíclica *Mit brennender Sorge* confere impulso à doutrina sobre a liberdade humana e, portanto, à liberdade religiosa, ao afirmar que o homem tem direitos inerentes que lhe foram concedidos por Deus e que devem permanecer imunes de toda privação ou impedimento da sociedade. Pio XI desenvolveu ainda a perspectiva unionista, promotora dos vínculos dialógicos entre as Igrejas Católica e a Ortodoxa de origem grega. Tal perspectiva será ampliada no Concílio Vaticano II, em que o unionismo adquiriu proporções heurísticas, com o diálogo ecumênico e inter-religioso, tendo por princípio a liberdade religiosa.

No que tange ao processo de desenvolvimento do tema da liberdade religiosa nos documentos do Magistério eclesiástico dos séculos XIX e XX, até o Concílio Vaticano II, a grande contribuição de Pio XII foi a de definir a função do Estado de tutelar o campo intangível dos direitos da pessoa humana, tema que foi aprofundado e definido na Declaração *Dignitatis humanae*. O desfecho final deste processo histórico-teológico e sociopolítico, sobre a doutrina acerca da liberdade religiosa ocorreu na Carta Encíclica de João XXIII, *Pacem in terris*, paradigmática à compreensão da liberdade religiosa expressa no Concílio Vaticano II, situada historicamente no contexto sociopolítico do pós-guerra, fim dos grandes totalitarismos e ascensão da democracia cristã, portanto, da completa superação do liberalismo combativo ou indiferente à religião.



Para realização deste capítulo, as principais obras utilizadas para compreensão do contexto em que os documentos do Magistério eclesiástico citados foram redigidos, bem como a chave hermenêutica para interpretação dos mesmos, denominada hermenêutica da reforma são: o “Discurso de Natal do Papa Bento XVI (2105)”<sup>8</sup>, “A fé em crise?”<sup>9</sup>, “Concílio Vaticano II”<sup>10</sup>, “A Idade Contemporânea”<sup>11</sup>, “A Era das revoluções”<sup>12</sup>, “A Igreja na história”<sup>13</sup>, “Liberalismo e Democracia”<sup>14</sup>, “A era dos direitos”<sup>15</sup>, “História da Igreja - v. III e IV”<sup>16</sup> e “Nova História da Igreja”<sup>17</sup>; bem como os artigos: “Estudio histórico-crítico sobre el derecho a la libertad religiosa en la declaración conciliar ‘Dignitatis humanae’”<sup>18</sup> e “Recepção em Portugal das Carta Encíclicas sobre o Liberalismo: *Mirari vos, Quanta cura e Immortale Dei*”<sup>19</sup>. Os documentos citados são encontrados nas obras “Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral”<sup>20</sup> e “Colección de Enciclicas y Cartas Pontificias”<sup>21</sup>.

O segundo e terceiro capítulos desenvolvem o itinerário de elaboração da Declaração *Dignitatis humanae* no Concílio Vaticano II. Neste íterim, é apresentada a originalidade do conteúdo da Declaração *Dignitatis humanae*, sendo este o direito à liberdade religiosa a partir da constatação teológico-antropológica da dignidade humana, que se constitui em verdadeiro desenvolvimento doutrinal. A análise do processo de surgimento desta Declaração conciliar expõe cronologicamente as diversas tapas redacionais e dos debates das Congregações Gerais acerca do tema da liberdade religiosa, até que se chegue à sua versão definitiva.

A gênese do tema da liberdade religiosa, bem como sua definição conceitual, são apresentadas no capítulo dois, mediante uma análise fenomenológica que desemboca na hermenêutica histórica e teológica dos períodos conciliares Antepreparatório e Preparatório, e das três primeiras Sessões do Concílio Vaticano II. O terceiro capítulo apresenta a

<sup>8</sup> **Discurso do Papa Bento XVI aos Cardeais, Arcebispos e Prelados da Cúria Romana na Apresentação dos Votos de Natal**, 22 de dez. de 2005. Disponível em: <<http://migre.me/cb7Im>>. Acesso em: 28 out. 2015.

<sup>9</sup> MESSORI, V.; RATZINGER, J. **A fé em crise?** O cardeal Ratzinger se interroga, 1985.

<sup>10</sup> KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 3, 1964.

<sup>11</sup> ZAGHENI, G. **A Idade Contemporânea**: curso de história da Igreja IV, 1999.

<sup>12</sup> HOBSBAWM, E. J. **A Era das revoluções**: Europa 1789-1848, 1977.

<sup>13</sup> ALBERIGO, G. **A Igreja na história**, 1999.

<sup>14</sup> BOBBIO, N. **Liberalismo e Democracia**, 1994.

<sup>15</sup> Idem. **A era dos direitos**, 2004.

<sup>16</sup> MARTINA, G. **História da Igreja - De Lutero a nossos dias**: III. A era do liberalismo, 1996; Idem, **História da Igreja - De Lutero a nossos dias**: IV. A era contemporânea, 1997.

<sup>17</sup> AUBERT, R; HAJJAR, J. **Nova História da Igreja**: A Igreja na Sociedade Liberal e no Mundo Moderno (Tomo III), 1976.

<sup>18</sup> TÉLLEZ, J. A. Estudio histórico-crítico sobre el derecho a la libertad religiosa en la declaración conciliar “Dignitatis humanae”. **Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso**, n. 39, 2012.

<sup>19</sup> MARTINS, A. M. Recepção em Portugal das Cartas Encíclicas sobre o Liberalismo: *Mirari vos, Quanta cura e Immortale Dei*. **Lusitania Sacra**, 1989.

<sup>20</sup> DENZINGER, H. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral**, 2007.

<sup>21</sup> ACCION CATOLICA ESPAÑOLA. **Colección de Enciclicas y Cartas Pontificias**, 1944.

constituição final da Declaração *Dignitatis humanae*, suas definições e estrutura textual, assim como a determinação do princípio jurídico que estabelece que o direito civil à liberdade religiosa esteja fundamentado diretamente na dignidade da pessoa humana, isenta, portanto, de coação.

A gênese do texto da Declaração *Dignitatis humanae* apresentou longo histórico. O *schema* referente ao projeto desta Declaração foi reescrito seis vezes, contemplando as emendas propostas nos debates conciliares, sendo o sexto *schema* votado como texto definitivo e promulgado com o título *Dignitatis humanae*, apresentado no final do terceiro capítulo desta dissertação. Essencial para o surgimento do tema da liberdade religiosa no Concílio Vaticano II foram as iniciativas de João XXIII e do Cardeal Agostinho Bea, com a criação do Secretariado para União dos Cristãos que, ao configurar-se como “cripto-comissão transversal”<sup>22</sup>, assegurou um novo caminho ecumênico, o da liberdade religiosa, conferindo à orientação ecumênica uma amplitude diletantística inter-religiosa e de diálogo com os ateus e com o mundo contemporâneo.

A elaboração da Declaração sobre a liberdade religiosa teve seu início antes do Concílio. Em 27 de dezembro de 1960, membros do Secretariado para União dos Cristãos elaboraram um texto conhecido como Documento de Friburgo, sendo este documento um antecedente intrínseco imediato da Declaração *Dignitatis humanae*. O texto de Friburgo serviu de base preparatória aos sucessivos esquemas redacionais que antecederam a Declaração final. Esta apresentou, contudo, um avanço ao se desvencilhar da doutrina clássica da tolerância religiosa, oriunda da concepção teológica tese/hipótese que afirmava a realidade ideal de um Estado confessional Católico e a tolerância com as outras tradições religiosas apenas em nível prático, enquanto a Declaração *Dignitatis humanae* afirmou o direito à liberdade religiosa garantida pela tutela do Estado.

Durante a Primeira Sessão conciliar, muito embora não tenha sido tratado nominalmente do tema da liberdade religiosa, os debates das Congregações Gerais referentes à Unidade da Igreja possibilitaram um amadurecimento temático. Nesse período os padres reconheceram a distinção que há entre as relações da Igreja Católica com as Igrejas Ortodoxas do Oriente e com as Igrejas oriundas da Reforma Protestante. O interstício produtivo entre as Sessões conciliares é também abordado na dissertação, por se constituírem em períodos de reelaboração dos esquemas discutidos durante as Congregações Gerais, adequando-os às emendas sugeridas pelos padres conciliares e no que apresentam de iniciativas em prol do

---

<sup>22</sup> MATTEI, R. de. **O Concílio Vaticano II**. Uma história nunca escrita, p. 135.

diálogo entre a Igreja, as tradições religiosas e o mundo, tendo por princípio a liberdade religiosa. Dentre esses acontecimentos estão a visita do Papa Paulo VI ao Patriarca de Constantinopla, Atenágoras e a criação de dois novos Secretariados: para as Religiões não Cristãs e para os Não Crentes. Paulo VI, já na Segunda Sessão, confere aos empenhos ecumênicos um caráter heurístico, de cunho inter-religioso, concernente à definição de liberdade religiosa. Nesta perspectiva, é apresentado o tema da liberdade religiosa como capítulo cinco do esquema *De Oecumenismo*, tematizado a partir dos debates da 69ª Congregação Geral. O bispo Smedt elaborou então um informe que expôs as razões para que se aprovasse o capítulo cinco, estendendo-se aos motivos que promovessem o tema da liberdade religiosa a adquirir *status* de Declaração conciliar. A atualidade e relevância do tema o fazem ganhar espaço nas discussões conciliares.

Em 18 de abril de 1964, o Secretariado para União dos Cristãos solicitou que o esquema sobre a liberdade religiosa se convertesse em uma Declaração conciliar independente do decreto sobre o ecumenismo. Foi a primeira vez na história da Igreja que um Concílio debateu sobre uma Declaração de tal natureza. Na Terceira Sessão, um novo esquema foi entregue aos padres com o título *Declaração sobre a liberdade religiosa*. Texto aprovado por Paulo VI e que, durante o conturbado período de seus debates, desvelou posturas partidárias e contrárias a este projeto de Declaração. Inaugurou-se acirrado período de debates e correções deste texto (cerca de 6 redações), até que em 7 de dezembro de 1965 ocorreu sua promulgação. Havia um grupo que julgava o documento como errôneo e, portanto, inaceitável, de acordo com a doutrina católica. Em outras palavras, temia-se que a Igreja Católica se tornasse uma alternativa viável entre muitas outras, perdendo sua complexidade de Corpo Místico de Cristo. E havia os que reconheciam e valorizavam o direito fundamental de cada pessoa em seguir livremente suas próprias crenças, em conformidade aos ditames de sua consciência. Ante ao embate, a doutrina cristã não saiu incólume, mas purificada, ao colocar a ênfase em três elementos: amor, liberdade e o encontro dialógico da Igreja com o mundo e, portanto, com a história.

Ofereceu-se, assim, uma perspectiva capaz de superar a visão antiga. No viés histórico-teológico da continuidade histórica, possibilitada pela mudança, pôde-se argumentar acerca da contradição entre a concepção de liberdade religiosa da presente Declaração e os documentos pontifícios de épocas passadas. O próprio Monsenhor De Smedt reconheceu este câmbio doutrinal, porém alertou que cada texto do Magistério eclesiástico deve ser interpretado em seu próprio contexto histórico e doutrinal, citando os documentos do século XIX e XX, que expuseram uma perspectiva de intolerância e tolerância para com a liberdade

religiosa. A Declaração *Dignitatis humanae* foi o texto que, apesar de sua brevidade e forma, não é comparável a outros documentos do solene Concílio. Talvez, mais do que outros, permitiu a compreensão do significado do Concílio Vaticano II para a relação entre Igreja e mundo, além da doutrina católica por ele expressa, um século depois da Encíclica *Quanta Cura* e do *Syllabus* de Pio IX.

A compreensão de como surgiu e se consolidou o tema da liberdade religiosa no Concílio Vaticano II foi se dando na leitura da compilação das Actas conciliares, constante nos cinco volumes da obra “Concílio Vaticano II”, do teólogo e perito conciliar Frei Boaventura Kloppenburg, articuladas à leitura de outros textos de historiadores e teólogos. Dentre estes, destacam-se José O. Beozzo e Giuseppe Alberigo, com a obra “Herança Espiritual de João XXIII: olhar posto no amanhã”; o secretário de João XXIII, Loris Capovilla, com a obra “Diário da Alma”; e o teólogo Elias Wolff, autor de “Unitatis Redintegratio, Dignitatis Humanae, Nostra Aetate: textos e comentários”; os historiadores G. Martina e G. Zagheni, com as obras “História da Igreja” e “A Idade Contemporânea” respectivamente; os teólogos e historiadores G. Alberigo, com as obras “História dos Concílios Ecumênicos” e “A Igreja na história”, e John W. O’Malley, com o livro “O que aconteceu no Vaticano II”, para a análise do contexto e gênese dos documentos do Concílio Vaticano II. Também o historiador Roberto de Mattei, com a obra “O Concílio Vaticano II: uma história nunca escrita”. Não obstante as distintas perspectivas dos historiadores Roberto De Mattei e de Giuseppe Alberigo, oriundos de escolas hermenêuticas diferentes, a utilização destes autores no texto, bem como de O’Malley, é complementar e está em função do objetivo desenvolvido na dissertação. Estes autores são utilizados por oferecem contributo teológico e historiográfico ante a utilização, em suas obras, de documentos de arquivos oficiais, diários, correspondências e testemunhos de muitos dos protagonistas do Concílio Vaticano II. Utilizou-se também artigos científicos, em especial dois: “Estudio histórico-crítico sobre el derecho a la libertad religiosa en la declaración conciliar ‘Dignitatis humanae’”, da Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, sob autoria de Julio Alvear Téllez. Também o artigo “La Dignitatis humanae e la nuova laicità: oltre la rivoluzione e la controrivoluzione”, do Anuário de Historia de la Iglesia, da Universidade de Navarra, com autoria de Vittorio V. Alberti.

O quarto capítulo da dissertação compreende os desdobramentos histórico-religiosos e jurídicos do tema da liberdade religiosa definido pela Declaração *Dignitatis humanae*. Em termos interrogativos: A compreensão conciliar de liberdade de consciência, imprescindível à *Dignitatis humanae*, sob o fundamento antropológico na concepção de dignidade da pessoa

humana, pode ser inferido, ou mesmo, é também desenvolvido em outros documentos do Vaticano II que tratam das questões referentes à relação Igreja e sociedade, tais como a *Gaudium et spes*, *Unitatis redintegratio*, *Nostra aetate*, *Orientalium Ecclesiarum*? Ao se admitir a liberdade religiosa, admite-se também a pluralidade religiosa? A pluralidade religiosa, se admitida, permite o erigir de uma teologia da pluralidade religiosa? Se sim, seria ela uma teologia inter-religiosa? A Declaração *Dignitatis humanae* oferece os elementos essenciais para que o Estado laico promova a liberdade civil em matéria religiosa? Deve o Estado tutelar a liberdade religiosa, providenciando condições que incentivem a vida religiosa que os cidadãos levam segundo os ditames de sua consciência? Se o governo é, de fato, incompetente em julgar sobre a verdade de uma religião, quais são os requisitos legais para intervenção da autoridade pública nas profissões de fé religiosas? As respostas a esses questionamentos estão nesse capítulo conclusivo.

O tema da liberdade religiosa não se restringe à Declaração *Dignitatis humanae*; seu processo de gênese, durante as Sessões do Concílio Vaticano II, fez com que houvesse repercussão do tema em outras Constituições, Declarações e Decretos conciliares, na medida em que estão articulados à proposta de uma nova postura eclesial dialógica, tendo por fio condutor o direito à liberdade religiosa. Deste modo, a análise da transversalidade do tema da liberdade religiosa em outros documentos do Concílio Vaticano II, realizada no capítulo quatro da dissertação, oferece os pressupostos estruturantes à dimensão de uma eclesiologia dialogante tríplice: ecumênica, inter-religiosa e da Igreja com o mundo, dados que incidem na produção teológica. A utilização dos documentos do Concílio Vaticano II estudados ocorreu em tríplice fonte, na obra de Boaventura Kloppenburg “Documentos do Vaticano II: Constituições, Decretos e Declarações”<sup>23</sup>, no “Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral”<sup>24</sup> e no site do Vaticano, que publica os documentos com oficialidade. O “Dicionário do Concílio Vaticano II”<sup>25</sup> é utilizado para clarificação conceitual.

A Declaração *Dignitatis humanae* não apresentou uma teologia das religiões, contudo, nela se encontram os pressupostos teológicos e antropológicos que favorecem o advento de uma teologia do pluralismo religioso. O pluralismo religioso é apresentado no texto em perspectiva fenomenológica, ou seja, não entendido como uma fase histórica provisória, superável pela missão da Igreja, mas como fenômeno histórico irreversível e, em termos teológicos, expressão da vontade de Deus. Esta proposta teológica que apresenta não apenas a

<sup>23</sup> KLOPPENBURG, B. **Documentos do Vaticano II: Constituições, Decretos e Declarações**, 1966.

<sup>24</sup> DENZINGER, H. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral**, 2007.

<sup>25</sup> PASSOS, J. D.; SANCHEZ, W. L. (Orgs.). **Dicionário do Concílio Vaticano II**, 2015.

concepção de um pluralismo de fato, mas um pluralismo de princípio, de direito, é desenvolvida por Claude Geffré em sua obra “De Babel a Pentecostes: ensaios de uma teologia inter-religiosa”<sup>26</sup>, por meio de um pensar teológico que articula o pluralismo religioso hodierno e a imprescindibilidade do diálogo ecumênico e inter-religioso, que têm por princípio a liberdade religiosa. A atualidade deste debate está abordada, sobretudo, com a utilização do artigo de Faustino Teixeira “Teologia do Pluralismo Religioso em Claude Geffré”<sup>27</sup> e com a obra de Roberlei Panasiewicz, “Pluralismo religioso contemporâneo: diálogo inter-religioso na teologia de Claude Geffré”<sup>28</sup>. Trata-se de responder ao desafio hodierno da pluralidade das religiões e sua positividade histórica. Tende a teologia das religiões a se tornar teologia do pluralismo religioso, ou mesmo, uma teologia hermenêutica inter-religiosa, que se interroga acerca da pluralidade das tradições religiosas no interior do misterioso desígnio salvífico de Deus.

Isso é possível na medida em que a Declaração *Dignitatis humanae* articulada ao Decreto *Nostra aetate* propõem uma ética do diálogo com as outras religiões ao identificarem doutrinariamente valores positivos presentes em outras tradições religiosas. Nisto, desvela-se a relevância de se abordar a doutrina patrística do *lógos spermátikos*, uma vez que ela legitima uma tentativa de colóquio, entendido como situação dialógica em que se busca compreender a doutrina das distintas tradições religiosas. É precisamente este dado que oferece o pressuposto teológico necessário à ultrapassagem dos modelos de uma teologia de substituição e do cumprimento, ou do acabamento, subjacente aos documentos do Concílio Vaticano II e constitutivos da teologia das religiões, para a elaboração de uma teologia do pluralismo religioso que se configure como teologia hermenêutica inter-religiosa. Deste modo, a presente dissertação realiza um mapeamento do itinerário histórico da teologia das religiões, prospectando o advento de uma teologia do pluralismo religioso. Esta, antes de se configurar como novo campo de investigação teológica, tende a se constituir em *horizonte* possível à reflexão teológica, no contexto de pluralidade do fenômeno religioso. Para tanto, a obra de Paul F. Knitter “Introdução às Teologias das Religiões”<sup>29</sup> oferece a percepção do deslocamento da produção teológica no que se refere à relação entre cristianismo e as outras tradições religiosas; de um modelo de substituição, cujo grande representante é Karl Barth,

<sup>26</sup> GEFFRÉ, C. **De Babel a Pentecostes**: ensaio de uma teologia inter-religiosa, 2013.

<sup>27</sup> TEIXEIRA, F. A Teologia do Pluralismo Religioso em Claude Geffré. **Numem**-Revista de estudos e pesquisa da religião, v. 1, n. 1, 1998.

<sup>28</sup> PANASIEWICZ, R. **Pluralismo religioso contemporâneo**: diálogo inter-religioso na teologia de Claude Geffré, 2007.

<sup>29</sup> KNITTER, P. F. **Introdução às Teologias das Religiões**, 2008.

“Fé em busca de compreensão: fides quaerens intellectum”<sup>30</sup>, para o modelo do cumprimento, desenvolvido já antes do Concílio Vaticano II e adotado por ele, e que apresentou como expoentes os teólogos católicos Jean Daniélou, Henri de Lubac e Yves Congar, reflexão constante na obra “Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso”<sup>31</sup>. O teólogo que amplia a perspectiva de uma teologia do acabamento é Karl Rahner, ao tergiversar que é possível fazer uma experiência de Deus e encontrar a salvação mesmo fora dos limites institucionais da Igreja, utilizando-se de seus conceitos “existencial sobrenatural” e “cristãos anônimos”, constantes nas obras “Curso Fundamental da Fé: Introdução ao conceito de cristianismo”<sup>32</sup> e “A Antropologia: Problema Teológico”<sup>33</sup>.

O Concílio Vaticano II, na Declaração *Dignitatis humanae*, apresentou como importante desdobramento do tema da liberdade religiosa a definição de como deve ser a postura do Estado ante a uma realidade contextual secular e de pluralidade religiosa, aparentemente insuperável. Desenvolve-se, portanto, ao final da dissertação, a função exigida do Estado, que é a de tutelar e promover, mediante leis justas, os direitos invioláveis do homem, ressaltando o direito à liberdade religiosa de todos os cidadãos e comunidades religiosas, ao providenciar a igualdade jurídica dos mesmos para que não haja qualquer discriminação ou coação em matéria religiosa.

A constatação epistemológica de um pluralismo religioso insuperável redefine a produção da teologia das religiões, configurando-a como teologia do pluralismo religioso. Este pensar teológico considera a alteridade e atribui valor positivo às diversas tradições religiosas, possibilitando assim o profícuo diálogo e práticas inter-religiosas, imprescindíveis tanto à constituição de uma eclesiologia, quanto de um Estado de direito democrático, que imersos em realidade secular, considerem a relevância do fenômeno do pluralismo religioso contemporâneo e o valor da colaboração das diversas tradições religiosas no debate público.

Isso posto, a obra “Dialética da secularização: sobre razão e religião”<sup>34</sup>, organizada por F. Schüller e que coloca em diálogo Joseph Ratzinger e Jürgen Habermas, bem como a obra deste “Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos”<sup>35</sup>, oferecem relevante contributo à compreensão de que o caráter secular do Estado de direito democrático, ao garantir a liberdade religiosa, confere ao cidadão religioso o direito de exteriorizações religiosas na

<sup>30</sup> BARTH, K. **Fé em busca de compreensão: fides quaerens intellectum**, 2006.

<sup>31</sup> DUPUIS, J. **Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso**, 1999.

<sup>32</sup> RAHNER, K. **Curso Fundamental da Fé: Introdução ao conceito de cristianismo**, 1989.

<sup>33</sup> Idem. **A Antropologia: Problema Teológico**, 1968.

<sup>34</sup> HABERMAS, J. Fundamentos pré-políticos do Estado de direito democrático?; RATZINGER, J. O que mantém o mundo unido: Fundamentos morais pré-políticos de um Estado Liberal. In: SCHULLER, F. (Org). **Dialética da secularização: sobre razão e religião**, 2007.

<sup>35</sup> HABERMAS, J. **Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos**, 2007.

esfera pública que contribuam com os debates públicos. O âmbito dialógico de uma ação comunicativa não pode privar-se da contribuição das distintas comunidades religiosas, garantindo aos cidadãos religiosos o direito à participação nos debates públicos, servindo-se de sua linguagem religiosa. Neste ponto, o conceito de “correlação polifônica”, de Joseph Ratzinger, ao defender a necessária e mútua purificação entre religião e razão, estabelece uma postura dialógica necessária ao cidadão, seja ele religioso ou ateu, em um Estado constitucional. Os sujeitos participantes do debate se comportam cooperativamente, intencionando a realização do entendimento mútuo, mediante ação comunicacional que manifeste as condições de possibilidade para que se estabeleça um consenso obtido comunicativamente.

A liberdade religiosa, portanto, ao ser tutelada pelo Estado, prospecta o exercício de uma forma legítima de democracia ao desvelar o relevante papel político da religião no espaço público, o que exige a relação entre os conteúdos de fé religiosos e o saber secular do mundo, o que abarca a dimensão tríplice do diálogo, abordada no Concílio Vaticano II e possibilitado pelo tema da liberdade religiosa: diálogo ecumênico, inter-religioso e com o mundo cultural sociopolítico e econômico moderno e secular.

O processo de desenvolvimento do tema da liberdade religiosa, cuja compreensão não pode prescindir de elementos da teologia, filosofia, história e antropologia, de forma peculiar, revela o caráter dinâmico e os conflitos de uma instituição religiosa ao passo que anuncia seu valor, a preocupação com o ser humano. Sendo a liberdade religiosa, o apogeu de todas as liberdades, o tema desta dissertação é do interesse de todas as pessoas “de boa vontade”. Nos termos poéticos do Salmo 133 (132), “vejam como é bom, como é agradável os irmãos viverem unidos (...) é como o orvalho do Hermon, descendo sobre os montes de Sião. Porque aí Deus manda a benção e a vida para sempre”.



## CAPÍTULO I

### “Evolução histórica” da liberdade religiosa

#### 1 Introdução

O tema da liberdade religiosa, quando abordado pelo Concílio Vaticano II, desvelou uma questão fundamental que é o desenvolvimento de uma doutrina e sua continuidade com a Tradição teológica “deste único sujeito Igreja, que se matura no tempo”<sup>36</sup>. Este processo de elaboração doutrinal na história das conceituações magisteriais gerou questionamentos: com relação ao tema da liberdade religiosa no Concílio Vaticano II, qual o grau de continuidade ou descontinuidade com a progressiva tradição da Igreja? Existe a desautorização dogmática de algum documento precedente? Este capítulo busca responder a estes questionamentos.

Tomou-se como referência epistemológica a 70ª Congregação Geral do Concílio Vaticano II, em que o padre conciliar Emílio De Smedt apresentou a história e doutrina do tema da liberdade religiosa nos documentos do Magistério eclesiástico oitocentista e do século XX. Este movimento de análise retroativo hermenêutico<sup>37</sup> seguiu as regras de continuidade e a do progresso, por garantirem a reta interpretação destes documentos pontifícios que trataram do tema da liberdade religiosa. Para tanto, fez-se preciso o levantamento dos referenciais teóricos e a contextualização das afirmações magisteriais acerca desse tema.

---

<sup>36</sup> Cf. MESSORI, V; RATZINGER, J. **A fé em crise?** O cardeal Ratzinger se interroga, passim.

<sup>37</sup> Este movimento de análise retroativo hermenêutico é o resgate dos principais documentos do Magistério eclesiástico dos séculos XIX e XX que trataram do tema da liberdade religiosa e que foram apenas citados durante a 70ª Congregação Geral do Concílio Vaticano II, sendo aqui aprofundados mediante análise do contexto de cada documento, na busca de determinar o sentido da fórmula “liberdade religiosa” no Concílio Vaticano II, vinculando-a ao processo de desenvolvimento, ou nas palavras do Relator oficial, o padre conciliar Emílio De Smedt, “evolução”, deste tema.

Após um longo período de simbiose entre Igreja e Estado, o surgimento dos Estados modernos e liberais, no século XIX, ocasionou verdadeira mudança no lugar da religião e, portanto, da Igreja, na sociedade. A recente oposição à sua função social e aos seus valores espirituais fez com que a Igreja elaborasse uma doutrina crítica ao Estado e ao processo de laicização e de oposição às novas teorias sociais em seus fundamentos liberais e de indiferentismo religioso. Esta postura de intolerância foi adotada pelos Papas Gregório XVI e Pio IX, vindo a apresentar mudanças no pontificado de Leão XIII, Pio XI e Pio XII. Estes, em contextos distintos, em que já se evidenciava o fim do poder temporal do papado, empenharam-se na defesa de uma civilização construtora de uma cultura cristã, abrindo-se, portanto, a uma nova compreensão do regime liberal e admitindo a tolerância prática para com as distintas religiões nos Estados. Com o apogeu dos totalitarismos, a Igreja identificou o risco de destruição de toda e qualquer liberdade humana e civil, dentre elas a liberdade em matéria religiosa, exercendo o patrocínio da liberdade e da dignidade humana, “que nunca interrompera através dos séculos”<sup>38</sup>.

O desfecho final deste processo histórico-teológico e sociopolítico da doutrina acerca da liberdade religiosa encontra-se na Carta Encíclica<sup>39</sup> de João XXIII, *Pacem in terris* (1963), que será um dos antecedentes intrínsecos à elaboração do documento *Dignitatis humanae*, o qual apresentou o tema da liberdade religiosa ao final do Concílio Vaticano II.

Destarte, objetiva-se apresentar a dinamicidade das concepções eclesiais oficiais da Igreja Católica, enquanto caráter próprio à Tradição magisterial. Para tanto, optou-se nessa dissertação pela “hermenêutica da reforma”<sup>40</sup>, por expor a originalidade da Declaração *Dignitatis humanae* em continuidade com a Tradição deste único sujeito-Igreja que se matura no tempo. Em suma, analisar-se-á o panorama contextual das afirmações do Magistério eclesial oitocentista e do século XX, citados no Concílio Vaticano II, acerca do tema da liberdade religiosa.

---

<sup>38</sup> KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 3, p. 321.

<sup>39</sup> Cf. Idem, v. 2, p. 401. Encíclica: “Esta palavra deriva de um vocabulário grego que significa carta-circular. As Encíclicas são, com efeito, Cartas que o Papa envia a todos os bispos que estão em comunhão com a Sé Apostólica, para fazer conhecer à Igreja inteira o seu pensamento e a sua vontade sobre algum ponto do dogma, da moral e da disciplina eclesial”.

<sup>40</sup> Cf. **Discurso do Papa Bento XVI aos Cardeais, Arcebispos e Prelados da Cúria Romana na Apresentação dos Votos de Natal**, 22 de dez. de 2005. Disponível em: <<http://migre.me/cb7Im>>. Acesso em: 28 out. 2015. A intencionalidade dos Documentos do Concílio Vaticano II não foi romper com a Tradição da Igreja, mas colocar-se em continuidade a esta, na perspectiva de uma adaptação da exposição da mesma doutrina nos tempos modernos. Trata-se de uma renovação na continuidade e não da descontinuidade e ruptura entre uma Igreja pré-conciliar e uma Igreja pós-conciliar. Há apenas uma única Igreja, que em sua historicidade, cresce e se desenvolve com o tempo.

## 2 “Não façais falar o texto fora do contexto histórico e doutrinal; que não façais o peixe nadar fora da água”<sup>41</sup>: a hermenêutica da reforma aplicada ao contexto histórico doutrinal dos documentos pontifícios oitocentistas e do século XX referentes à liberdade religiosa

O desenvolvimento do tema da liberdade religiosa nas Sessões do Concílio Vaticano II apresentou uma dinâmica interna com as implicações histórico-filosóficas e teológicas que possibilitaram sua gênese. O processo de redação da Declaração *Dignitatis humanae* contemplou a confecção e correção de seis esquemas<sup>42</sup>, bem como diversas intervenções dos padres conciliares que, durante os debates nas Congregações Gerais<sup>43</sup>, expuseram e interpretaram documentos precedentes do Magistério eclesiástico que abordaram essa temática em distintas perspectivas<sup>44</sup>.

Durante a 70ª Congregação Geral<sup>45</sup>, período em que o tema da liberdade religiosa apareceu como capítulo quinto do esquema sobre o Ecumenismo, o padre conciliar e Relator oficial deste capítulo, Monsenhor Emílio J. De Smedt, traçou, de maneira objetiva, a “evolução histórica”<sup>46</sup> da doutrina da Igreja sobre “a extensão e limites das obrigações da autoridade civil relativamente à liberdade religiosa”<sup>47</sup>, bem como estabeleceu que a doutrina acerca da liberdade religiosa “deve ser considerada como termo hodierno duma evolução tanto da doutrina acerca da dignidade da pessoa humana como na solicitude pastoral da Igreja em prol da liberdade do homem”<sup>48</sup>. Para tanto, resgatou e citou documentos pontifícios precedentes que abordaram esta mesma temática, “com palavras tais que poderiam parecer dever condenar-se tal liberdade”<sup>49</sup>.

A Relação Oficial, proferida por Smedt, pretendia que se evitasse o engano, ledo, de que o assunto fosse tratado como mera manifestação fenomenológica exclusiva da época contemporânea. Deste modo explicitou, em sua alocução, que se fazia de suma relevância

<sup>41</sup> KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 3, p. 323.

<sup>42</sup> Contemplados nos capítulos II e III desta dissertação.

<sup>43</sup> Os conceitos específicos referentes ao Concílio Vaticano II e sua organização estão expostos nos capítulos II e III, por serem os mais adequados, uma vez que apresentam o tema da liberdade religiosa neste contexto conciliar.

<sup>44</sup> Cf. KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 3, p. 318-322. O tema da liberdade religiosa foi abordado de maneiras diferentes no decorrer dos séculos pela Igreja. As distintas perspectivas doutrinárias estão em conformidade com os diferentes contextos em que foram desenvolvidas.

<sup>45</sup> Ocorrente no dia 19 de novembro de 1963, durante a Segunda Sessão do Concílio Vaticano II. Momento em que o tema da liberdade religiosa começou a ser abordado com maior profundidade no Concílio Vaticano II.

<sup>46</sup> KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 3, p. 320. Cf. MARTINA, G. **História da Igreja - De Lutero a nossos dias: III. A era do liberalismo**, p. 250-253. “A evolução é bastante evidente desde a *Mirari vos* e do *Syllabus* às três Carta Encíclicas de Leão XIII e às radiomensagens de Pio XII”.

<sup>47</sup> KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 3, p. 318.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 319.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 320.

compreender o processo de desenvolvimento do tema da liberdade religiosa em épocas precedentes, para explicar a gênese da moderna compreensão eclesial sobre este mesmo tema. O que remonta aos séculos XIX e XX, pontuadamente em alguns documentos oficiais da Igreja, que deveriam necessariamente ser interpretados em seu próprio contexto histórico, filosófico e teológico. Destarte, infere-se de cada contexto e, portanto, das relações Igreja-mundo, a teologia subjacente às definições da Igreja Católica em sua relação com as outras religiões e a sociedade nas distintas épocas. Processo que se conclui no Concílio Vaticano II, com a definição de direito, não mera tolerância, à liberdade religiosa<sup>50</sup>.

Em suma, a estrutura argumentativa de Smedt apresentou o conceito de liberdade religiosa articulado ao conjunto de documentos do Magistério eclesiástico oitocentista, influentes de forma intrínseca ou extrínseca à elaboração teológico-doutrinal do tema da liberdade religiosa, promulgado na *Dignitatis humanae*, conforme Smedt em sua alocução:

No conspecto histórico desta doutrina mostramos que nos documentos pontifícios, além da continuidade, deve notar-se uma progressiva explicitação da doutrina. É evidente que podem opor-se ao nosso esquema certas citações pontifícias que materialmente soam de modo diverso. Mas peço-vos, Veneráveis Padres, que não façais o peixe nadar fora da água”. Examine-se o nosso documento tal como ele se apresenta. Não é um tratado de dogmática, mas um decreto pastoral dirigido aos homens do nosso tempo. O mundo inteiro espera por este decreto (...) espera-se, e com urgência, que a voz da Igreja se faça ouvir acerca da liberdade religiosa<sup>51</sup>.

Este processo de desenvolvimento contemplou ainda uma dúplici regra: a da continuidade e a do progresso<sup>52</sup>, das quais uma reta compreensão do tema da liberdade religiosa não pode prescindir, uma vez que o tema e o documento que o apresentou foram elaborados, tendo em vista a intenção de manter a coerência doutrinal apresentada pelos documentos do Magistério eclesiástico precedente, que abordaram esta mesma temática, bem como adaptando-a e expondo-a de maneira contemporânea<sup>53</sup>.

Tal intento teve por finalidade apresentar a perspectiva de que tergiversar no Concílio Vaticano II, acerca da liberdade religiosa, foi postular a nova condição assumida pela Igreja

<sup>50</sup> Cf. DENZINGER, H. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral**, n. 4240. Para as citações constantes nas referências bibliográficas nas notas de rodapé será adotada a abreviatura DZ.

<sup>51</sup> KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 3, p. 322-323.

<sup>52</sup> Cf. *Ibidem*, p. 319. Mons. De Smedt afirmou que a evolução doutrinal da liberdade religiosa processou-se segundo dúplici regra: a regra da continuidade e a regra do progresso. A regra da continuidade: “tanto a doutrina como a solicitude da Igreja são sempre coerentes consigo mesmas, permanecem sempre as mesmas (...) de tal doutrina (liberdade religiosa) nasceu a contínua solicitude pastoral da Igreja em favor da liberdade do homem”. A regra do progresso afirma que “o magistério eclesiástico adapta, expõe e defende a doutrina genuína consoante o exigem os erros que se divulgam e as necessidades que surgem da evolução do homem e da sociedade. E é por este progresso que a mente da Igreja é levada a perscrutar mais profundamente e ver com maior clareza a doutrina”.

<sup>53</sup> Cf. *Ibidem*, p. 319-323.

Católica ante ao mundo moderno e secularizado<sup>54</sup>. A partir da concepção Conciliar de *aggiornamento*<sup>55</sup>, a Igreja se abriu para dialogar com o mundo moderno. É justamente nas relações Igreja-mundo que emerge o tema da liberdade religiosa e sua atualidade. A *Dignitatis humanae* permitiu um *modus vivendi* entre o ensinamento da Igreja e a facticidade de um pluralismo religioso manifesto em época democrática, liberal e secular<sup>56</sup>.

Em princípio, faz-se mister abordar a possibilidade de se pensar a originalidade da Declaração *Dignitatis humanae* em continuidade com a Tradição eclesiástica<sup>57</sup>, pois essa Declaração entendeu a pessoa humana como portadora de uma dignidade que traz, de maneira intrínseca, o direito à liberdade religiosa e sua sociabilidade. Proclamou ainda a isenção de qualquer tipo de coação em matéria religiosa. Notadamente, a Declaração não utilizou o conceito de tolerância, mas de liberdade<sup>58</sup>. Destarte, infere-se que tal direito não é objeto de mera tolerância, mas de reconhecimento teológico, antropológico, filosófico e jurídico.

Esse câmbio doutrinal na história das conceituações magisteriais gera questionamentos: qual o grau de continuidade ou descontinuidade com a progressiva Tradição da Igreja apresentado nos documentos do Concílio Vaticano II? Existe a desautorização dogmática de algum documento precedente? Para reforçar a posição assumida pelo Concílio Vaticano II, de continuidade e progresso da doutrina da liberdade religiosa, o Papa Bento XVI, que participou do Concílio Vaticano II como perito, em seu discurso por ocasião do Natal de 2005, afirmou a necessidade de se utilizar como chave hermenêutica, para interpretação dos documentos do Concílio Vaticano II, a “hermenêutica da reforma”. Ou seja, da continuidade e permanência da doutrina da Igreja que se desenvolve, adapta-se e se renova conforme as necessidades de cada época<sup>59</sup>.

<sup>54</sup> Cf. TÉLLEZ, J. A. Estudio histórico-crítico sobre el derecho a la libertad religiosa en la declaración conciliar “Dignitatis humanae”. *Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso*, n. 39, p. 639-700.

<sup>55</sup> Cf. MATTEI, R. de. **O Concílio Vaticano II**. Uma história nunca escrita, p. 234-235. Conceito entendido como “atualizações oportunas necessárias a Igreja”.

<sup>56</sup> Cf. KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 3, p. 318-320. Com as palavras de Mons. De Smedt: “Esta doutrina deve ser considerada como termo hodierno duma evolução tanto na doutrina acerca da dignidade da pessoa humana como na solicitude pastoral da Igreja em prol da liberdade do homem”.

<sup>57</sup> Cf. MESSORI, V.; RATZINGER, J. **A fé em crise?** O cardeal Ratzinger se interroga, passim.

<sup>58</sup> Cf. DZ, n. 4240-4245.

<sup>59</sup> Cf. **Discurso do Papa Bento XVI aos Cardeais, Arcebispos e Prelados da Cúria Romana na Apresentação dos Votos de Natal**, 22 de dez. de 2005. Disponível em: <<http://migre.me/cb7Im>>. Acesso em: 28 out. 2015. “tudo depende da justa interpretação do Concílio ou, como diríamos hoje, da sua correta hermenêutica, da justa chave de leitura e de aplicação. Os problemas da recepção derivaram do fato de que duas hermenêuticas contrárias se embateram e disputaram entre si. Uma causou confusão, a outra, silenciosamente mas de modo cada vez mais visível, produziu e produz frutos. Por um lado, existe uma interpretação que gostaria de definir “hermenêutica da descontinuidade e da ruptura”; não raro, ela pôde valer-se da simpatia dos *mass media* e também de uma parte da teologia moderna. Por outro lado, há a “hermenêutica da reforma”, da renovação na continuidade do único sujeito-Igreja que o Senhor nos concedeu; é um sujeito que cresce no tempo e se desenvolve, permanecendo porém sempre o mesmo, único sujeito do Povo de Deus a caminho. A

### 3 O relacionamento Igreja e Estado no século XIX: entre o projeto de cristantade e o liberalismo estatal moderno

#### 3.1 A Religião e os Estados Nacionais na Europa

Faz-se imprescindível o levantamento do contexto histórico, uma vez que o tema da liberdade religiosa, tal como é apresentado na Declaração *Dignitatis humanae*, não pode prescindir do campo das relações Igreja-Estado que remonta ao período oitocentista<sup>60</sup>, e a “relação entre Igreja e Estado, no século XIX, deve ser posta no contexto do liberalismo”<sup>61</sup> desta era das revoluções<sup>62</sup> que ocasionou a ruptura da ordem estabelecida no *Ancien Régime*<sup>63</sup> e o advento da sociedade moderna e das “liberdades modernas”<sup>64</sup>.

O período de simbiose entre o catolicismo e os poderes políticos havia findado. A ascensão da burguesia e de seus ideais liberais<sup>65</sup>, acompanhados do princípio nacionalista, definiram os aspectos econômicos, políticos e religiosos do período oitocentista<sup>66</sup>. A Revolução Francesa, imbuída da ideologia moral-secular ou agnóstica do iluminismo do século XVIII<sup>67</sup>, bem como a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1790) constituíram-se bases fontais ao liberalismo político característico da primeira metade do século XIX<sup>68</sup>. O emergente Estado liberal, entendido como Estado com poderes e funções

---

hermenêutica da descontinuidade corre o risco de terminar numa ruptura entre a Igreja pré-conciliar e a Igreja pós-conciliar. Ela afirma que os textos do Concílio como tais ainda não seriam a verdadeira expressão do espírito do Concílio”. Ratzinger, no último ano de seu pontificado, por ocasião da abertura do Ano da Fé, trouxe outros elementos de compreensão de sua hermenêutica conciliar. Cf. BUARQUE, V. A. C.; ALVES, H. de O. A especialidade do religioso na história das Igrejas cristãs: uma interface entre história e teologia. **Revista Brasileira de História das Religiões**, ano I, n. 3, p. 84-87. Em contrapartida, a “historiografia científica” estabelece uma crítica à “história teológica das igrejas cristãs” por considerá-la eminentemente conservadora e devido a singularidade de suas narrativas, entendidas como ultrapassadas. Dentre as contestações, elenca-se “o primado da permanência da instituição eclesial na longa duração, ao invés do realce às descontinuidades ou até a algumas rupturas”. Cf. **Texto inédito do papa Bento XVI publicado por ocasião do 50º aniversário do Concílio Vaticano II**. Disponível em: <<http://migre.me/e29PA>>. Acesso em 28 out. 2015. Não obstante as críticas a esta postura hermenêutica “da reforma”, da continuidade, adotar-se-á esta perspectiva na dissertação, uma vez que a Declaração *Dignitatis humanae* foi redigida sob esta égide.

<sup>60</sup> Cf. KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 3, p. 218-322.

<sup>61</sup> ZAGHENI, G. **A Idade Contemporânea: curso de história da Igreja IV**, p. 87.

<sup>62</sup> Cf. HOBSBAWM, E. J. **A Era das revoluções: Europa 1789-1848**, 1977.

<sup>63</sup> Cf. ALBERIGO, G. **A Igreja na história**, p. 258-268. Entre a paz de Vestefália (1648), que consolidou o conceito de Estado Nacional e inaugurou o princípio da soberania estatal e o ano de 1789, com a Revolução Francesa, “o catolicismo, assim como o cristianismo europeu, viveu uma época de acentuada simbiose com os poderes políticos”. Este período de característico binômio trono-altar é chamado *Ancien Régime*.

<sup>64</sup> POULAT, E. Catolicismo e Modernidade: Um processo de exclusão mútua. **Revista Concilium/244-1992/6**, p. 17.

<sup>65</sup> Cf. HOBSBAWM, E. J. **A Era das revoluções: Europa 1789-1848**, p. 326.

<sup>66</sup> Cf. THEIMER, W. **História das Ideias Políticas**, p. 267-269.

<sup>67</sup> Cf. HOBSBAWM, E. J. **A Era das revoluções: Europa 1789-1848**, p. 306-307.

<sup>68</sup> Cf. MARTINS, A. M. Recepção em Portugal das Cartas Encíclicas sobre o Liberalismo: *Mirari vos, Quanta cura e Immortale Dei*. **Lusitania Sacra**, passim. Cf. BOBBIO, N. **Liberalismo e Democracia**, p. 14-15. Em termos históricos, o Estado liberal nasce de uma “contínua e progressiva erosão do poder absoluto do rei e, em períodos históricos de crise mais profunda, de uma ruptura revolucionária”, a exemplo da Revolução Francesa do

limitadas, em contraposição ao Estado Absoluto do *Ancien Régime*, apresentou por pressuposto filosófico a doutrina dos direitos do homem elaborada pelo jusnaturalismo<sup>69</sup>. Esta doutrina estabeleceu que o homem, indiscriminadamente, possui, por natureza, certos direitos fundamentais, tais como o direito à vida, segurança, felicidade e liberdade. Cabe ao Estado, portanto, a função de respeitar e proteger estes mesmos direitos<sup>70</sup>.

A ideologia liberal, durante o século XIX, apresentou também incidência na filosofia, que desenvolveu de maneira proeminente o pensamento materialista; e nas ciências naturais, buscou realizar uma síntese entre naturalismo e humanismo<sup>71</sup>. O jusnaturalismo, em termos de doutrina filosófica, pode ser considerada como “a secularização da ética cristã”<sup>72</sup>, uma vez que fundamentou no indivíduo a elaboração de uma doutrina da moral e do direito<sup>73</sup>. Tal concepção individualista da sociedade e do Estado, que teve por expressão política o liberalismo<sup>74</sup>, prescindiu da antiga concepção organicista da sociedade<sup>75</sup>, segundo a qual a sociedade se constitui em um todo, e as partes estão subordinadas a este todo<sup>76</sup>.

O liberalismo estruturante da Europa oitocentista retirou, portanto, da Igreja Católica a autoridade sobre a sociedade, estruturando-a sob a concepção individualista do Estado<sup>77</sup>. Tal

---

final do século XVIII. Cf. THEIMER, W. **História das Ideias Políticas**, p. 272-273. “O fundamento do liberalismo são os direitos do homem, baseando-se assim em princípios de direito natural”.

<sup>69</sup> Cf. BOBBIO, N. **Liberalismo e Democracia**, p. 12. A escola do direito natural, o jusnaturalismo, pode ser definida como “a doutrina segundo a qual existem leis não postas pela vontade humana – que por isso mesmo precedem à formação de todo o grupo social e são reconhecíveis através da pesquisa racional – das quais derivam, como em toda e qualquer lei moral ou jurídica, direitos e deveres que são, pelo próprio fato de serem derivados da lei natural, direitos e deveres naturais”.

<sup>70</sup> Cf. *Ibidem*, p. 7-19. A doutrina dos direitos naturais está na base de duas das grandes Declarações dos Direitos, uma proclamada em 1776, nos Estados Unidos da América, e a outra, na França revolucionária, tendo início em 1789. Ambas apresentam o princípio fundamental do Estado liberal como Estado limitado, no que tange aos seus poderes e funções. Deste modo, o liberalismo desenvolve os limites jurídicos do poder estatal. O Estado liberal é o Estado de direito, que se contrapõe ao Estado absoluto do Antigo Regime, por estar subordinado às leis fundamentais ou constitucionais, ou seja, a transformação dos direitos naturais em direitos juridicamente protegidos.

<sup>71</sup> Cf. THEIMER, W. **História das Ideias Políticas**, p. 268-269.

<sup>72</sup> BOBBIO, N. **A era dos direitos**, p. 55.

<sup>73</sup> Cf. *Ibidem*, p. 55-56.

<sup>74</sup> Cf. THEIMER, W. **História das Ideias Políticas**, p. 272-273.

<sup>75</sup> Cf. BOBBIO, N. **A era dos direitos**, p. 55-57. A concepção orgânica da sociedade persiste até a Revolução Francesa, que proclama os Direitos do indivíduo diante do Estado, conforme se nota na afirmação de Edmundo Burke: “Os indivíduos passam como sombras, mas o Estado é fixo e estável”. Cf. MARTINA, G. **História da Igreja - De Lutero a nossos dias: III. A era do liberalismo**, p. 24-32. Edmundo Burke, em 1790, em suas *Reflections on the Revolution in France* estabelece uma crítica à Revolução Francesa, “acusou a revolução de ter sobretudo derrubado toda tradição, de ter subvertido com violência toda ordem, minando assim toda possibilidade de progresso”, por considerá-la como evento que rompeu abruptamente com o passado, o que interrompeu uma gradual evolução para superação do *Ancien Régime*, e por isso, causou danos à sociedade. Em perspectiva distinta, Alexis de Tocqueville (1805-1859), em sua célebre obra *L'ancien Régime et la Révolution* (1856), reivindicou a continuidade real da política francesa entre os dois regimes: “‘Tudo o que a Revolução fez, não tenho dúvidas a respeito, seria feito mesmo sem ela’. A revolução não fez senão acelerar uma evolução já em andamento, que levaria aos mesmos resultados”.

<sup>76</sup> Cf. BOBBIO, N. **A era dos direitos**, p. 55-57.

<sup>77</sup> Cf. ZAGHENI, G. **A Idade Contemporânea: curso de história da Igreja IV**, p. 24-26.

concepção é pressuposto a uma doutrina filosófica dos direitos naturais, na medida em que se afirmou que o estado natural de todos os homens é “um estado de perfeita liberdade de regular as próprias ações e de dispor das próprias posses e das próprias pessoas como se acreditar melhor, nos limites da lei de natureza, sem pedir permissão ou depender da vontade de nenhum outro”<sup>78</sup>.

Esta sociedade liberal se definiu como antitradicionalista que, na perspectiva eclesiológica do projeto de Restauração, foi a grande causadora da ruptura da ordem constituída e da destruição da “verdadeira ideia de obediência e do dever, destruindo com isso o poder e o direito”<sup>79</sup>. A Igreja Católica fíndou por adotar uma postura retraída e defensiva neste mundo “hostil aos valores da ordem e da religião”, o que a levou a “sentir a moderna civilização como inimiga e criando uma percepção de estranheza em relação ao mundo”<sup>80</sup>. Momento histórico sem precedentes, no que tange ao “distanciamento, ignorância e indiferença em relação à religião organizada”<sup>81</sup>. “A tendência geral do período desde 1789 até 1848 foi, portanto, de uma enfática secularização”<sup>82</sup> caracterizada pela indiferença religiosa<sup>83</sup>. Deste modo, o liberalismo posicionou-se de maneira racionalista com relação à Igreja, negando-lhe a função social e opondo-se aos valores espirituais por ela propostos<sup>84</sup>.

A atitude de indiferença e oposição à religião católica, que se entende revelada e universalmente válida, por parte do liberalismo, enquanto expressão política da alta consideração pelo indivíduo e seus direitos, causará dificuldades e reservas, “comportamentos de precaução, negativos e por vezes hostis, de condenação”<sup>85</sup> em termos de reação da Igreja à difusão das ideias do liberalismo e laicismo referentes à liberdade religiosa. Tal reação ocorre, sobretudo, mediante a publicação de três Cartas Encíclicas: a *Mirari vos arbitramur*<sup>86</sup> por

---

<sup>78</sup> BOBBIO, N. **A era dos direitos**, p. 55. O filósofo e ideólogo do liberalismo John Lock, “que foi um dos principais inspiradores dos primeiros legisladores dos direitos do homem, apresenta esta assertiva em sua obra *Segundo tratado sobre o governo*.

<sup>79</sup> Ibidem, 56.

<sup>80</sup> ZAGHENI, G. **A Idade Contemporânea**: curso de história da Igreja IV, p. 26.

<sup>81</sup> HOBSBAWM, E. J. **A Era das revoluções**: Europa 1789-1848, p. 308. O autor, ao erigir esta assertiva, acrescenta: “os observadores de todas as tendências políticas concordam com isso”.

<sup>82</sup> Ibidem, p. 309.

<sup>83</sup> Cf. Ibidem, p. 318.

<sup>84</sup> Cf. ZAGHENI, G. **A Idade Contemporânea**: curso de história da Igreja IV, p. 24-25.

<sup>85</sup> BOBBIO, N. **A era dos direitos**, p. 207. Tais considerações podem ser inferidas do Documento da Pontifícia Comissão *Justitia et Pax*, intitulado *A Igreja e os Direitos do Homem* (1975).

<sup>86</sup> Cf. DZ, n. 2730-2732. Datada de 15 de agosto de 1832.



Gregório XVI (1832); a *Quanta cura*<sup>87</sup> por Pio IX (1864) e a *Immortale Dei*<sup>88</sup> por Leão XIII (1885)<sup>89</sup>.

O contexto de apogeu dos Estados liberais possibilita que se compreenda a promulgação da Carta Encíclica do Papa Gregório XVI, *Mirari vos arbitramur*, e seu “franco repúdio”<sup>90</sup> à postura estatal que, pautada no indiferentismo religioso liberal, afirmou a igualdade entre todas as religiões e exigiu da Igreja o respeito às liberdades modernas<sup>91</sup>. Esse documento do Magistério eclesiástico deve ser entendido como “a passagem pela qual o papado saía da temporada marcada sobretudo pela *cura animarum* para adotar o modo de conceber a autoridade que estava se espalhando por toda a Europa”<sup>92</sup>.

### 3.2 Papa Gregório XVI: a Igreja, o indiferentismo religioso e a Restauração<sup>93</sup>

O pontificado de Gregório XVI<sup>94</sup>, marcadamente em sua Carta Encíclica programática *Mirari vos arbitramur*<sup>95</sup>, é de reconhecida importância por apresentar a “chave hermenêutica” à análise histórica da ação do papado contemporâneo<sup>96</sup>. Nesse pontificado, a Igreja tentou superar o que entendeu por desordem política, econômica e social pós-revolucionária e estabeleceu sua relevância no quadro da Europa da Restauração, de hegemonia burguesa e de desenvolvimento do liberalismo. Este papa e seus sucessores apropriaram-se do vastíssimo campo de intervenções doutrinárias, morais e teológicas na concretização do programa de Restauração do *Ancien Régime* na sociedade europeia do século XIX<sup>97</sup>.

<sup>87</sup> Cf. DZ, n. 2890-2896. Datada de 08 de dezembro de 1864.

<sup>88</sup> Cf. DZ, n. 3165-3179. Datada de 01 de novembro de 1885.

<sup>89</sup> Cf. KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 3, p. 320-321. Cf. MARTINS, A. M. Recepção em Portugal das Cartas Encíclicas sobre o Liberalismo: *Mirari vos*, *Quanta cura* e *Immortale Dei*. **Lusitania Sacra**, p. 41-42. Cf. GONÇALVES, P. S. L.; SOUZA, N. de. **Catolicismo e sociedade contemporânea**: do Concílio Vaticano I ao contexto histórico-teológico do Concílio Vaticano II, p. 51-63.

<sup>90</sup> HERNANDEZ, A. **La crisis del laicismo**, p. 170.

<sup>91</sup> Cf. Ibidem, p. 170. “(...) todas las religiones son iguales; y la Iglesia debe respetar todas las libertades; la moderna libertad de asociación, de prensa, de enseñanza (...)”. Cf. ACCION CATOLICA ESPAÑOLA. **Coleccion de Enciclicas y Cartas Pontificias**, p. 42-44.

<sup>92</sup> ALBERIGO, G. **A Igreja na história**, p. 269-306. Cf. ZAGHENI, G. **A Idade Contemporânea**: curso de história da Igreja IV, p. 24-25.

<sup>93</sup> Cf. ALBERIGO, G. **A Igreja na história**, p. 269. “Uma análise historicamente adequada da evolução da autoridade em matéria doutrinária no seio da Igreja romana na época contemporânea só pode iniciar pela restauração após a revolução francesa”.

<sup>94</sup> Cf. DZ, n. 2725-2727. O Pontificado de Gregório XVI se estendeu de 1831 até 1846.

<sup>95</sup> A Declaração *Dignitatis humanae* apresenta a citação de Gregório XVI em sua Carta Encíclica *Mirari vos arbitramur* (DZ, n. 2730-2732) de 15 de agosto 1832, que condenou veementemente o liberalismo, o indiferentismo religioso, a separação Igreja e Estado, além de ser contrário à liberdade de imprensa, consciência e religião.

<sup>96</sup> Cf. ALBERIGO, G. **A Igreja na história**, p. 272-274.

<sup>97</sup> Cf. Ibidem, p. 270-276. Cf. ZAGHENI, G. **A Idade Contemporânea**: curso de história da Igreja IV, p. 22. Após a revolução francesa e o ocaso da ordem imposta pelo período napoleônico, a Europa encontrava-se numa situação política, econômica, cultural e religiosa de desordem. Era preciso, na perspectiva da Igreja Católica, restabelecer a ordem mediante a volta integral ao *Ancien Régime*, restaurando portanto, o princípio de autoridade

O período revolucionário na Europa findou por abalar as estruturas políticas, sociais e econômicas do *Ancien Régime* e, portanto, rompendo com a “mutua concórdia del sacerdocio com el imperio (...) la concórdia, que siempre dio magníficos resultados, entre las cosas sagradas y civiles”<sup>98</sup>, lançando as bases para uma nova sociedade, moderna e liberal<sup>99</sup>. Ora, é justamente o contexto do liberalismo que definiu a relação entre Igreja e Estado no século XIX<sup>100</sup>.

Este liberalismo, que na Europa tomou os moldes burgueses, afirmou um Estado que prescindia de Deus para alicerçar sua autoridade, e da Igreja, como instrumento legitimador ao poder constituído. Ante a religião, o Estado forjou para si uma ideologia denominada “laicismo”<sup>101</sup>, que implicou negar à Igreja o direito de existir como realidade pública, excluiu toda influência da Igreja sobre a sociedade, não considerou que houvesse em sua atividade um fim último sobrenatural, excluindo, em âmbito político, qualquer consideração ou colaboração religiosa, ainda que num plano puramente natural<sup>102</sup>. A sociedade liberal, embora afirmasse “teses conciliáveis com o cristianismo ou até mesmo autenticamente cristãs”, como é o caso da defesa de valores como o da dignidade da pessoa humana, despoja-as “de sua base cristã”<sup>103</sup>, impedindo que a ordem natural possa ser aperfeiçoada pela sobrenatural<sup>104</sup>.

O novo governo liberal, anticlerical e em continuidade à tradição regalista<sup>105</sup>, implementou uma série de medidas para controlar a Igreja<sup>106</sup>. Tal ingerência do temporal privou a Igreja da liberdade necessária ao exercício de sua autonomia institucional e atividade

---

da religião sobre a sociedade. Contudo, “do ponto de vista político, era fora de propósito pensar numa volta à situação do *Ancien Régime*”.

<sup>98</sup> ACCION CATOLICA ESPAÑOLA. *Coleccion de Enciclicas y Cartas Pontificias*, p. 46. Cf. DZ, n. 2730-2732.

<sup>99</sup> Cf. MARTINA, G. *História da Igreja - De Lutero a nossos dias: III. A era do liberalismo*, p. 24-47. A Revolução Francesa se constitui em etapa conclusiva de um processo que começou com o Renascimento e com o Humanismo, e se desenvolveu com a Reforma Protestante e com a filosofia moderna, sobretudo o Iluminismo. “Os princípios de 1789 seriam a lógica conclusão das teses luteranas sobre o livre exame e sobre a separação entre ordem objetiva e subjetiva”.

<sup>100</sup> Cf. ZAGHENI, G. *A Idade Contemporânea: curso de história da Igreja IV. A Idade Contemporânea*, p. 87-88.

<sup>101</sup> *Ibidem*, p. 88.

<sup>102</sup> Cf. MARTINA, G. *História da Igreja - De Lutero a nossos dias: III. A era do liberalismo*, p. 40-44.

<sup>103</sup> *Ibidem*, p. 41.

<sup>104</sup> Cf. *Ibidem*, p. 40-44. O desfecho deste antagonismo entre fé e razão será desenvolvido no capítulo IV desta dissertação, com o conceito de “correlação polifônica”.

<sup>105</sup> Cf. POULAT, E. *Catolicismo e Modernidade: Um processo de exclusão mútua. Revista Concilium/244-1992/6*, p. 17-19. O Regalismo é uma doutrina que possibilita a interferência do chefe de Estado em assuntos eclesiásticos, ou seja, “o soberano é o chefe temporal da religião do país, e tratando-se de país católico, a autoridade do papa se limita ao espiritual”.

<sup>106</sup> Cf. MARTINS, A. M. *Recepção em Portugal das Cartas Encíclicas sobre o Liberalismo: Mirari vos, Quanta cura e Immortale Dei. Lusitania Sacra*, p. 41-80. “São suprimidos os créditos aos bispos, restabelecidos após 1817, e aos capelães militares. Nas escolas eclesiásticas as bolsas de estudo são suspensas. O abade dos Trapistas de Malleraye é preso por ser considerado legitimista. É suspenso também o vencimento para os padres, acusados de antinacionais, e retirada autorização de ensinar ao Seminário das Missões Estrangeiras”.

missionária<sup>107</sup>. Desse modo, a Igreja “foi como que constringida a adotar uma atitude de oposição ao mundo e ao novo sistema social”<sup>108</sup>, adotando a perspectiva de rejeição e condenação à modernidade, característica da postura denominada “catolicismo intransigente”<sup>109</sup>. Em contrapartida, havia os moderados e conciliadores, dispostos a estabelecer uma reconciliação entre Igreja e o mundo moderno, que compunham o grupo do “catolicismo liberal”<sup>110</sup>.

Este grupo, em nome da liberdade da Igreja, combateu a tendência liberal de subordinação da mesma ao Estado, combatendo igualmente todas as formas de absolutismo e apoiando as ideias ultramontanistas e também episcopalistas<sup>111</sup>. Proeminente foi Félicité de Lammenais<sup>112</sup>, que se destacou neste período de relações entre Igreja e mundo no século XIX<sup>113</sup>.

Lammenais, em seus escritos, desenvolveu num primeiro momento (1817-1826) a perspectiva ultramontana, que se desdobra posteriormente em um catolicismo de cunho liberal, cujas reivindicações às liberdades modernas a Carta Encíclica *Mirari vos arbitramur* objetou<sup>114</sup>. Em suas obras “Essai sur l’indifférence en matière de religion” e “De La religion considérée dans ses rapports avec l’ordre politique et social”<sup>115</sup>, Lammenais condenou todo tipo de ateísmo, protestantismo, deísmo e indiferentismo religioso. Afirmou, em perspectiva teológica, que o ser humano, para alcançar a verdade, não pode prescindir da tradição que se funda na revelação divina<sup>116</sup>. Entendeu que a atual sociedade caracterizou-se pelo ateísmo por admitir a liberdade de culto, as liberdades galicanas e por desconsiderar os votos religiosos e a

---

<sup>107</sup> Cf. Ibidem, p. 41-80.

<sup>108</sup> ZAGHENI, G. **A Idade Contemporânea**: curso de história da Igreja IV, p. 25.

<sup>109</sup> POULAT, E. Catolicismo e Modernidade: Um processo de exclusão mútua. **Revista Concilium**/244-1992/6, p. 17.

<sup>110</sup> Ibidem, p. 17.

<sup>111</sup> Cf. MARTINS, A. M. Recepção em Portugal das Cartas Encíclicas sobre o Liberalismo: *Mirari vos, Quanta cura e Immortale Dei*. **Lusitania Sacra**, p. 41-43. Cf. POULAT, E. Catolicismo e Modernidade: Um processo de exclusão mútua. **Revista Concilium**/244-1992/6, p. 18. Esta dupla tendência é característica desta fase histórica, em que tanto o catolicismo liberal como o considerado extremista aderiram a um catolicismo tradicional, “que não era extremista nem liberal, cujos rumos eram ditados por Roma”. O catolicismo liberal buscava a síntese entre o ultramontanismo, enquanto doutrina católica que busca no romano pontífice sua principal referência, e o episcopalismo, que acentuava a autoridade do conselho de bispos de uma determinada região. Contrariando, contudo, a subordinação da Igreja ao Estado.

<sup>112</sup> Cf. ZAGHENI, G. **A Idade Contemporânea**: curso de história da Igreja IV, p. 27-31. Félicité de Lamennais (1782-1854), sacerdote francês, nasceu em Saint-Malo e foi um célebre intelectual da primeira metade do século XIX, tanto que se pode dizer de uma “escola mennesiana”. Seus escritos influenciaram a cultura europeia da época e sua existência pode ser distinguida em períodos: “depois do período de rígido ultramontanismo (1817-1826), a uma fase intermediária, de passagem, que depois desembocou numa atitude de busca de diálogo com o mundo moderno”.

<sup>113</sup> Cf. Ibidem, p. 27-29.

<sup>114</sup> Cf. Ibidem, 29-30.

<sup>115</sup> Ibidem, p. 28-29. As obras são datadas de 1817 e de 1825-1826 respectivamente.

<sup>116</sup> Cf. Ibidem, p. 28-29.

figura do Papa. Apresentou ainda, ante ao laicismo burguês, a insubstituível função social da religião, “não tanto pelos seus aspectos sobrenaturais quanto pelos psicológicos e sociais”<sup>117</sup>.

A intenção de elaboração destas ideias foi salvaguardar a liberdade da Igreja. Para tanto, Lammenais apropriou-se de um vasto conjunto de reivindicações pela liberdade política e religiosa oriundas de um catolicismo liberal: a liberdade de ensino, de imprensa, de associação e de consciência. Com seu escrito “Des progrès de La Révolution et de La guerre contre l’Église”<sup>118</sup>, com a fundação da *Ageance pour la défense de la liberté religieuse*<sup>119</sup> e o lançamento do jornal *L’Avenir*<sup>120</sup>, cujo lema é “Deus e Liberdade”, apresentou a proposta de “abertura da Igreja à nova situação e às novas ideias”<sup>121</sup>.

Distintamente de seus escritos anteriores, Lammenais defendeu a separação entre Igreja e Estado, discordando portanto da perspectiva do *Ancien Régime* de simbiose entre trono e altar. Tal reivindicação se deu em função da reconciliação entre as aspirações da sociedade liberal, que reivindicava a liberdade de consciência em matéria religiosa e do catolicismo ultramontano, que exigia a liberdade religiosa aos católicos<sup>122</sup>. Para Lammenais, “Esta separação necessária, e sem a qual não existirá para os católicos nenhuma liberdade religiosa, implica, de um lado, a supressão do orçamento eclesiástico [...], e, de outro lado, a absoluta independência do clero na ordem espiritual”<sup>123</sup>.

Deste modo, o *L’Avenir* expôs as querelas entre a Igreja Católica e o Estado liberal, na primeira metade do século XIX; tais concepções de liberdade foram contestadas pelo Papa Gregório XVI, em sua Carta Encíclica *Mirari vos arbitramur*<sup>124</sup>. Este escrito, de perspectiva eminentemente teológica, denunciava o que o Magistério eclesiástico da época entendia por erros ou males de seu tempo<sup>125</sup>. O documento apresentou como base estruturante de seu

<sup>117</sup> Ibidem, p. 29.

<sup>118</sup> Ibidem, p. 29.

<sup>119</sup> Cf. MARTINS, A. M. Recepção em Portugal das Cartas Encíclicas sobre o Liberalismo: *Mirari vos, Quanta cura e Immortale Dei*. *Lusitania Sacra*, p. 42-43. Fundada no final do ano de 1830 pelo próprio Lammenais.

<sup>120</sup> Cf. Ibidem, p. 43. O jornal *L’Avenir* começou a ser publicado em 16 de outubro de 1830, chefiado por Lammenais e seu grupo de católicos liberais.

<sup>121</sup> ZAGHENI, G. **A Idade Contemporânea**: curso de história da Igreja IV, p. 30.

<sup>122</sup> Cf. MARTINS, A. M. Recepção em Portugal das Cartas Encíclicas sobre o Liberalismo: *Mirari vos, Quanta cura e Immortale Dei*. *Lusitania Sacra*, p. 42-43.

<sup>123</sup> Tese publicada pelo jornal *L’Avenir* num artigo de Lamennais de 28 de Junho de 1830. Cf. FONCK, A. LAMENNAIS. *Dictionnaire de Théologie Catholique*, VIII, Paris, 1925, p. 2491. Cf. ZAGHENI, G. **A Idade Contemporânea**: curso de história da Igreja IV, p. 39-40. O jornal *L’Avenir* contrapõe-se veementemente à Concordata de 1801, que delega a nomeação dos bispos ao Estado, prolongando portanto, o sistema do *Ancien Régime* de simbiose entre trono e altar. “Uma Igreja remunerada pelo Estado não é mais livre: é preferível uma Igreja pobre mas livre”.

<sup>124</sup> Cf. Ibidem, p. 30-31. Promulgada a 15 de agosto de 1832 e que, mesmo sem citar nominalmente o jornal *L’Avenir*, condena seu amplo programa de liberdades, bem como seus autores. Tal fato se evidencia ante ao documento curial, redigido pelo Cardeal Pacca, e entregue a Lammenais, em que se lhe explicava que a *Mirari vos* era contra o *L’Avenir*. Cf. ALBERIGO, G. **A Igreja na história**, p. 269-274.

<sup>125</sup> Cf. ACCION CATOLICA ESPAÑOLA. *Coleccion de Enciclicas y Cartas Pontificias*, p.37-39.

conteúdo a condenação ao indiferentismo religioso<sup>126</sup>, equiparado pelo Papa às ideias liberais difundidas por Lammenais. Este indiferentismo, considerado “erro sobremaneira pestilento”<sup>127</sup>, apresentava como consequência a “absurda”, “errônea” e “delirante” afirmação da “liberdade de consciência”<sup>128</sup> que reduzia à dimensão subjetiva a Verdade absoluta<sup>129</sup>.

Desvelou-se nisso a preocupação eminentemente teológica deste documento do Magistério eclesiástico que, visando salvaguardar a realidade de uma ordem divina e da verdade objetiva e revelada, enquanto fundamento último da sociedade, condenou as ideias liberais que o Papa rechaçava como “indiferentismo”, bem como as liberdades que dele decorrem. Deste modo, “trata-se, pois, da recusa de um antropocentrismo subjetivista, que rejeita qualquer princípio teológico para a realidade, sujeitando-a unicamente ao domínio exclusivo da razão. O que o Documento reprovou foi sobretudo uma apologia da liberdade e das liberdades, que então apareciam como deduzidas de uma concepção naturalista do homem”<sup>130</sup>.

Deste modo, o que a Santa Sé condenou foram os “princípios novos que legitimam esta ordem”<sup>131</sup> e “aquela liberdade de culto, cujo princípio é o indiferentismo religioso”<sup>132</sup>, por prescindirem da concepção teológica, articulada ao dado antropológico, que compreende, como fundamento último da dignidade da pessoa humana, o homem criado à imagem e semelhança de Deus. Sendo a criatura absolutamente dependente de seu criador, é esta relação que fundamenta os direitos e deveres “que ele tem de reivindicar para si e para os outros a autêntica liberdade religiosa”<sup>133</sup>. Em nome desta concepção de verdadeira liberdade, a Igreja repugnou as asserções filosóficas e políticas oriundas do laicismo que infringia o livre exercício da religião<sup>134</sup>. Este desenvolvimento teológico oitocentista continua com Pio IX e o impacto de sua apologética anatêmica no combate à modernidade, expressa na Carta Encíclica *Quanta cura* e em seu anexo, o *Syllabus errorum modernorum*<sup>135</sup>.

<sup>126</sup> Cf. DZ, n. 2730-2731.

<sup>127</sup> DZ, n. 2731.

<sup>128</sup> ACCION CATOLICA ESPAÑOLA. *Colección de Encíclicas y Cartas Pontificias*, p. 43.

<sup>129</sup> Cf. *Ibidem*, p. 42-43.

<sup>130</sup> MARTINS, A. M. Recepção em Portugal das Cartas Encíclicas sobre o Liberalismo: *Mirari vos, Quanta cura e Immortale Dei. Lusitania Sacra*, p. 45.

<sup>131</sup> POULAT, E. Catolicismo e Modernidade: Um processo de exclusão mútua. *Revista Concilium*/244-1992/6, p. 18.

<sup>132</sup> KLOPPENBURG, B. *Concílio Vaticano II*, v. 3, p. 320.

<sup>133</sup> *Ibidem*, p. 320.

<sup>134</sup> Cf. *Ibidem*, p. 320-321.

<sup>135</sup> Cf. DZ, n. 2901-2980. Utilizar-se-á no texto apenas *Syllabus*. Cf. MARTINA, G. *História da Igreja - De Lutero a nossos dias: III. A era do liberalismo*, p. 235-239. Cf. GONÇALVES, P. S. L.; SOUZA, N. de. **Catolicismo e sociedade contemporânea: do Concílio Vaticano I ao contexto histórico-teológico do Concílio Vaticano II**, p. 54-56. Faz-se relevante afirmar que a Carta Encíclica *Qui pluribus*, de 9 de novembro de 1846, do Papa Pio IX, já apresentara antes mesmo da Carta Encíclica *Quanta cura* uma formulação apologética que

### 3.3 Pio IX e a condenação ao princípio de indiferentismo religioso, que fundamenta a falsa liberdade religiosa, oriundo do *Risorgimento* laicizante

Com o falecimento do Sumo Pontífice Gregório XVI, o bispo de Ímola, Giovanni Maria Mastai-Ferretti, no Conclave, foi eleito Papa Pio IX<sup>136</sup>. Havia a intenção de se eleger um Papa que se afastasse da perspectiva intransigente e de combate à modernidade assumida até então pelos Pontífices, e Pio IX parecia confirmar este “mito do papa liberal”<sup>137</sup>, muito embora esta nunca tenha sido uma postura assumida por ele, conforme se nota em um excerto ao amigo Cardela Falconieri: “Odeio e abomino do fundo do coração os pensamentos e as operações dos liberais (...)”<sup>138</sup>.

Os acontecimentos revolucionários na Europa de 1848<sup>139</sup> evidenciaram o “separatismo”<sup>140</sup>, entendido como a estrutura política da sociedade liberal nas relações com a religião. Em reação à simbiose entre Igreja e Estado, própria do *Ancien Régime*, as nações latinas<sup>141</sup> desenvolveram o que se denomina “separação hostil”<sup>142</sup> em termos de um

---

“elencas os desvios oriundos das instâncias modernas que se contrapõem à Igreja”. A Carta Encíclica “tinha como horizonte a necessidade de combater os inimigos da Igreja Católica, que se opunham aos bons costumes religiosos, à piedade, à justiça, à honestidade e à fé em Deus”, sendo sobretudo quatro os desvios: o da Sociedade Bíblica, que utilizou-se da filosofia como instrumental para compreensão da Bíblia, o fim do celibato do clero pregado pelo liberalismo, o comunismo e os danos religiosos e morais oriundos da filosofia moderna.

<sup>136</sup> Cf. ZAGHENI, G. **A Idade Contemporânea: curso de história da Igreja IV**, p. 124-125. Cf. MARTINA, G. **História da Igreja - De Lutero a nossos dias: III. A era do liberalismo**, p. 214-215. O mais longo pontificado da história da Igreja, de 1846 até 1878.

<sup>137</sup> Ibidem, p. 214-215; 217. A cordialidade e a vivacidade do novo Papa, bem como suas tendências moderadas, eram interpretadas como “simpatia pelo liberalismo”, que na realidade “o neo-eleito detestava”.

<sup>138</sup> Ibidem, p. 214.

<sup>139</sup> Cf. AUBERT, R; HAJJAR, J. **Nova História da Igreja: A Igreja na Sociedade Liberal e no Mundo Moderno (Tomo III)**, p. 7-11. Cf. HOBBSAWM, E. J. **A Era das revoluções: Europa 1789-1848**, p. 409-423. “Foi uma era de superlativos”, houve aumento populacional, o apogeu da ciência, aumento da informação com “mais de 4 mil jornais informavam os cidadãos do mundo, e o número de livros publicados (...) chagava a casa dos centenas de milhares”, e a Revolução Industrial. Cf. SOUZA, N. de. Contexto e desenvolvimento histórico do Concílio Vaticano II. **Ciberteologia: Revista de Teologia e Cultura**. Disponível em: <<http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/index.php/artigos/contexto-e-desenvolvimento-historico-do-concilio-vaticano-ii/>>. Acesso em 28 out. 2015. Esta Revolução não apenas ampliou a produção de bens de consumo, já existentes, mas inaugurou a “idade do aço e da eletricidade, do petróleo e da química”. A Industrialização operou rápidas transformações na Europa e desvelou a incapacidade do regime liberal democrático em integrar os trabalhadores a esta nova dinâmica social.

<sup>140</sup> MARTINA, G. **História da Igreja - De Lutero a nossos dias: III. A era do liberalismo**, p. 51; 82. “(...) existe a separação em qualquer lugar onde o Estado não reconhece à Igreja o caráter de sociedade de direito público, ou seja, plenamente soberana e independente, mas somente de sociedade de direito privado”.

<sup>141</sup> Cf. Ibidem, p. 81-112. A separação entre Igreja e Estado, muito embora presente, em linhas gerais, alguns fenômenos típicos como o “fim das imunidades eclesiais e a introdução do matrimônio civil, primeiro, e do divórcio, depois”, ainda sim, tal separatismo, ou melhor definido conceitualmente, “jurisdicionalismo aconfessional” apresenta especificidades em determinados contextos. Nos Estados Unidos, aplica-se à tendência de “separação pura”. Esta abarca a postura de um Estado aconfessional, que não reconhece a nenhuma sociedade religiosa a soberania, atribuindo aos cidadãos liberdade de culto e às religiões igualdade no tratamento jurídico. O Estado reconhece os efeitos civis do matrimônio religioso, “mantendo-se neste ponto bem longe do laicismo europeu, que vê nesse reconhecimento uma humilhação do Estado”. Há também a “separação parcial”, a exemplo da Bélgica, em que o Estado se considera incompetente em matéria religiosa e reconhece a Igreja como sociedade privada, concedendo-lhe porém alguns privilégios, em vista do bem comum. E há o “sistema de concordatas”, em que a Santa Sé, mesmo no período liberal, preferia tal solução à de separação. As concordatas

“jurisdicionalismo aconfessional”<sup>143</sup>. Postura esta em que o Estado “não só não reconhece a Igreja como uma sociedade soberana, independente, com poderes legislativos, mas em muitos casos não lhe concede nem sequer os direitos que competem às sociedades privadas (...)”<sup>144</sup>.

Infere-se deste bojo a postura intransigente de Pio IX para com o liberalismo e o mundo moderno, que se acentuou com a negação do Papa em participar da guerra entre a Áustria e o Reino da Sardenha<sup>145</sup>. O caráter laicizante do movimento de unificação do território italiano, o *Risorgimento*, com a pretensão de criar um Estado laico “voltado para um esforço de emancipação de toda tutela verdadeira ou suposta da Igreja, e sob vários aspectos laicista, ou seja, nitidamente hostil à Igreja”<sup>146</sup>, bem como a exaltação do ideal de liberdade na sociedade contemporânea, fez com que “a Igreja se aliasse de preferência aos regimes absolutos, à Áustria de Francisco José e à França de Napoleão III”<sup>147</sup>. Os adeptos do anticlericalismo liberal objetivavam submeter a Igreja ao Estado pela anexação dos Estados Pontifícios; os católicos intransigentes consideravam indispensável a manutenção destes mesmos Estados, bem como a independência do Sumo Pontífice<sup>148</sup>.

No entanto, a postura intransigente não era a de todo o clero<sup>149</sup>. Este período revolucionário que contrastou com o modelo eclesiológico de Pio IX favoreceu o surgimento de uma dupla tendência entre os católicos: os intransigentes e os liberais<sup>150</sup>. A obra *El liberalismo es pecado*, de autoria do sacerdote espanhol Sardá y Salvany, constitui-se no “símbolo da atitude geral dos católicos intransigentes diante das liberdades modernas”<sup>151</sup>.

---

constituíam-se em clara reafirmação dos princípios tradicionais e “nítida antítese das tendências liberais”, visando resguardar a Igreja como “sociedade independente e soberana e ofereciam uma garantia jurídica contra o perigo de ingerências estatais”.

<sup>142</sup> Ibidem, p. 90. “É o que se vê desenvolver em todas as nações latinas, França, Espanha, Portugal, Itália, e nos vários Estados da América Latina”.

<sup>143</sup> Ibidem, p. 91.

<sup>144</sup> Ibidem, p. 91.

<sup>145</sup> Cf. MARTINS, A. M. Recepção em Portugal das Cartas Encíclicas sobre o Liberalismo: *Mirari vos, Quanta cura e Immortale Dei. Lusitania Sacra*, p. 51-54. As convulsões políticas e sociais de 1848 põem fim na França à Monarquia e instauram a República. “Estes acontecimentos desencadeiam na Europa todo um processo revolucionário, ao qual não escapa o próprio Papado. O Piemonte liberal declara guerra à Áustria, ainda absolutista, procurando envolver o Papado no conflito. Mas a recusa de Pio IX a enredar-se no confronto desencadeia tumultos e insurreições em Roma”. Cf. ZAGHENI, G. **A Idade Contemporânea**: curso de história da Igreja IV, p. 123-128. Pio IX, na alocução proferida em 29 de abril, recusou-se categoricamente a participar da guerra contra uma nação católica, sendo ele o “vigário Daquele que é o autor da paz”. A alocução pôs fim ao equivocado mito do “papa liberal” e inaugurou uma grave crise política no seio do Estado Pontifício, uma vez que o Papa passou a ser considerado “hostil à causa italiana”.

<sup>146</sup> MARTINA, G. **História da Igreja** - De Lutero a nossos dias: III. A era do liberalismo, p. 91.

<sup>147</sup> Ibidem, p. 114.

<sup>148</sup> Cf. MARTINS, A. M. Recepção em Portugal das Cartas Encíclicas sobre o Liberalismo: *Mirari vos, Quanta cura e Immortale Dei. Lusitania Sacra*, p. 51-52.

<sup>149</sup> Cf. Ibidem, p. 51-52.

<sup>150</sup> Cf. MARTINA, G. **História da Igreja** - De Lutero a nossos dias: III. A era do liberalismo, p.147-206.

<sup>151</sup> Ibidem, p. 149. A obra é de 1884, mas expressa o espírito de toda esta época revolucionária na Europa, e que portanto, retroage às Revoluções de 1848 e à publicação da Carta Encíclica *Quanta cura*, em 1864.

Concebendo o liberalismo como intrinsecamente mau, o bloco de suas doutrinas foi inteiramente rejeitado, enfatizando-se que “qualquer migalha de liberdade deve ser condenada, a liberdade de consciência é uma loucura”<sup>152</sup>, que se vincula ao indiferentismo religioso e que oferece as bases para a liberdade religiosa<sup>153</sup>. Por isso, o Magistério eclesiástico rejeitou esta concepção de liberdade religiosa oriunda do liberalismo.

Em contrapartida, os católicos liberais<sup>154</sup> intencionavam “atingir esse acordo entre os princípios religiosos imutáveis e as novas circunstâncias histórico-políticas”<sup>155</sup>. Distintamente dos intransigentes, que defendiam uma sociedade hierarquicamente organizada aos moldes do *Anciem Régime*<sup>156</sup>, os católicos liberais estabeleceram uma reflexão que “demonstra a fundo como era restritiva a liberdade de que a Igreja ainda gozava no *Anciem Régime*”<sup>157</sup>, deplorando a prática da nomeação de bispos e o controle administrativo, por parte do Estado Absoluto, dos bens eclesiásticos. Deste modo, acreditavam que a união entre trono e altar era mais nociva do que útil à Igreja<sup>158</sup> e que somente o apelo ao princípio da liberdade geral poderia garantir a liberdade da Igreja no mundo contemporâneo<sup>159</sup>.

Em perspectiva contrária estava Pio IX que, discordante do princípio liberal que separa Igreja e Estado, ou seja, da “negação da teoria canonista da *potestas indirecta Ecclesiae in temporalibus*” que subordina o Estado à Igreja, considerou lamentável a proclamação do Reino da Itália e ulterior fim do poder temporal do Papa<sup>160</sup>. Contudo, para

---

<sup>152</sup> Ibidem, p. 149-150; 155-158. Faz-se relevante expor que a oposição ao liberalismo, por parte dos católicos intransigentes, “nascia de motivos mais elevados”. Opunham-se a concepção liberal que “fazia da razão humana o critério único de verdade, negando-lhe a possibilidade de se submeter à revelação”. Antepunham-se ao indiferentismo religioso, que serve de base à concepção de que o ateísmo e todas as religiões estão “no mesmo plano” e discordavam vigorosamente da redução da função social da religião, “restringindo sua atividade e influência ao íntimo da consciência individual, negando à Igreja o direito de intervir com autoridade fora das questões estritamente dogmáticas”. Trata-se, em suma, da defesa de uma concepção de “dimensão religiosa e cristã da sociedade”, compreensível para a época e que também materializou-se em práticas discutíveis. Há também que se estabelecer a distinção entre os diversos períodos desta corrente: “os intransigentes da Restauração (...), os intransigentes da metade do século e dos que viveram os últimos trinta anos desse mesmo século”.

<sup>153</sup> Cf. ACCION CATOLICA ESPAÑOLA. **Coleccion de Encíclicas y Cartas Pontificias**, p. 42-43; 68-69.

<sup>154</sup> Cf. MARTINA, G. **História da Igreja - De Lutero a nossos dias: III. A era do liberalismo**, p. 182-206.

<sup>155</sup> Ibidem, p. 184.

<sup>156</sup> Cf. Ibidem, p. 157-158.

<sup>157</sup> Ibidem, p. 185.

<sup>158</sup> Cf. Ibidem, p. 185-186. Antonio Rosmini Serbati (1797-1855), em sua obra *Delle Cinque Piaghe della Santa Chiesa*, explicita que “uma sociedade que cedeu a outras mãos a eleição dos próprios ministros alienou com isso a si mesma” e “creio igualmente que é melhor a liberdade dos privilégios” (Tradução nossa). Rosmini foi fundador do Instituto da Caridade e “autor de um sistema filosófico original numa linha não-escolástica”, suportando por isso diversas contestações, até que em 1854 a Congregação do Índice julgou que seus escritos estavam isentos de censura. Em 1848 Rosmini gozou da confiança de Pio IX, até que este abandonasse sua postura conciliatória com a modernidade. A atividade desse filósofo objetivou “a reconciliação do cristianismo com os ideais modernos, por meio de uma renovação da Igreja, mas também da sociedade”.

<sup>159</sup> Cf. Ibidem, p. 186-187.

<sup>160</sup> Cf. ZAGHENI, G. **A Idade Contemporânea: curso de história da Igreja IV**, p. 131-134. A Proclamação do Reino da Itália ocorreu em 17 de março de 1861.



alguns eclesiásticos liberais, foi uma grande vantagem para a Igreja, conforme a alocação de Charles de Montalembert em Mechelen (1863): “Provastes o fim do poder temporal sem nós, e até contra nós, mas com vantagem para nós, porque Deus assim dispôs, apesar de vossas intenções”<sup>161</sup>.

Charles de Montalembert, difusor do princípio “uma Igreja livre num Estado livre”<sup>162</sup>, fiel ao ideário de Lammenais, foi um dos grandes responsáveis pela publicação do jornal *Le Correspondant*, em 1855, pois que, ao resguardar os direitos da Igreja contra a ingerência estatal, defendeu a conciliação desta com as liberdades modernas<sup>163</sup>. Paradigmático foi seu discurso em Mechelen, em 1863, expondo “um dos mais importantes aspectos positivos das liberdades modernas: o fim de qualquer coação em defesa da fé”<sup>164</sup>.

A partir destas concepções contextuais do *Risorgimento*, bem como os escritos desse expoente do catolicismo liberal, Montalembert, compreende-se as condenações do *Syllabus* de Pio IX anexado à Carta Encíclica *Quanta cura* no que tange à liberdade religiosa<sup>165</sup>. A ideia de que seria oportuna a organização de uma síntese solene dos erros modernos havia surgido desde 1849, em continuidade à condenatória estabelecida na *Mirari vos arbitramur* às liberdades reivindicadas pela civilização moderna, dentre elas a liberdade de consciência e religião, porque fundamentadas na perspectiva liberal de indiferentismo religioso<sup>166</sup>. Contudo, a promulgação da Carta Encíclica e do *Syllabus* ocorreu somente em 1864<sup>167</sup>.

<sup>161</sup> MARTINA, G. **História da Igreja** - De Lutero a nossos dias: III. A era do liberalismo, p. 231.

<sup>162</sup> ZAGHENI, G. **A Idade Contemporânea**: curso de história da Igreja IV, p. 132-134. Cf. MARTINA, G. **História da Igreja** - De Lutero a nossos dias: III. A era do liberalismo, p. 186; 196. Frase também utilizada nos discursos de 25 e 27 de março de 1861, acerca da Questão Romana, por Cavour ao dirigir-se a Pio IX com duras críticas sobre concordatas estabelecidas pelo Pontífice para garantir privilégios à Igreja. Para Cavour, não são concordatas que garantem a liberdade à Igreja, mas a religiosidade do povo italiano. Inclusive, o uso desta frase “Igreja livre num Estado Livre”, é utilizada em sentido diverso por Montalembert e por Cavour. Aquele escreve a este polemizando acerca do sentido do uso da fórmula, uma vez que Cavour apresenta a perspectiva de um Estado aconfessional e agnóstico em matéria religiosa.

<sup>163</sup> Cf. MARTINS, A. M. Recepção em Portugal das Cartas Encíclicas sobre o Liberalismo: *Mirari vos, Quanta cura* e *Immortale Dei*. **Lusitania Sacra**, p. 53-54. A preocupação de “aproximar a Igreja do mundo e a de demonstrar que o liberalismo (...) pode ser compreendido num sentido perfeitamente cristão excluindo sempre a secularização do Estado ou a laicização do ensino” é também partilhada por outros eclesiásticos, como o Arcebispo de Orleães Mons. Dupanloup.

<sup>164</sup> MARTINA, G. **História da Igreja** - De Lutero a nossos dias: III. A era do liberalismo, p. 186-187. Para ilustrar a assertiva, Montalembert escreve: “O inquisidor espanhol que diz ao herético ‘crê ou morre’ me é tão odioso quanto o terrorista francês que dizia a meu pai ‘liberdade e fraternidade ou a morte’”.

<sup>165</sup> Cf. *Ibidem*, p. 235-239. Cf. DZ, n. 2901-2980. “Pio IX fez anexar à Carta Encíclica *Quanta cura*, com a mesma data (8 dez. 1864), uma coleção de 80 proposições que ele tinha anteriormente condenado em diversos documentos. Para avaliar o sentido dos conteúdos e o alcance da condenação importa ter presente o contexto e o caráter do respectivo documento. Certas proposições de natureza jurídica ou eclesiástico-políticas são em grande parte ligadas às circunstâncias do tempo.”

<sup>166</sup> Cf. MARTINA, G. **História da Igreja** - De Lutero a nossos dias: III. A era do liberalismo, p. 235-237.

<sup>167</sup> Cf. MARTINS, A. M. Recepção em Portugal das Cartas Encíclicas sobre o Liberalismo: *Mirari vos, Quanta cura* e *Immortale Dei*. **Lusitania Sacra**, p. 54-56. “O Papa condena aí os principais erros modernos: o racionalismo, que chega até a negar a divindade de Cristo; a galicanismo, que exige uma sanção do poder civil para o exercício da autoridade eclesiástica; o estatismo, que visa o monopólio do ensino; o socialismo, que

A proposta inicial de redação ocorreu na primeira reunião colegial dos bispos da Úmbria, em Spoleto, tendo como figura proeminente o Arcebispo de Perúgia, Joaquim Pecci, futuro Leão XIII<sup>168</sup>. Intencionava-se combater a causa última e fontal do que, na perspectiva do Magistério eclesiástico, se compreendiam como erros modernos: “a negação da ordem sobrenatural, que levava inevitavelmente ao laicismo, ao racionalismo e ao naturalismo”<sup>169</sup>. Para tanto, o primeiro projeto de bula iria unir à definição do dogma da Imaculada Conceição a condenação dos erros modernos. No entanto, renunciou-se a este projeto e os dois atos foram separados em comissões diversas, não apresentando resultados durante anos. Até que, o sucesso político do *Risorgimento* e as explanações de Montalembert, deram novo impulso ao documento<sup>170</sup>.

Os discursos de Montalembert<sup>171</sup> foram considerados pelos intransigentes como divulgações de tendências liberais e, portanto, perigosas, às quais era necessário opor resistência mediante uma “condenação definitiva dos erros modernos”<sup>172</sup>. O padre barnabita Luigi Bilio<sup>173</sup> foi o grande refutador das ideias de Montalembert, visto que os dois representavam “duas mentalidades, dois mundos opostos, em confronto, um momento importante na história do caminho para a liberdade religiosa”<sup>174</sup>.

Padre Bilio se contrapôs à afirmação de Montalembert de que “os governos do mundo civil ou já são todos democráticos ou em breve o serão”<sup>175</sup>, que possibilitou a implementação da total liberdade de consciência<sup>176</sup>. Bilio fundamentava sua oposição a esta liberdade em três motivos: “a tradição constante dos teólogos (...), a função instrumental do Estado, que tem como tarefa essencial defender e apoiar a Igreja, e a necessidade de se opor ao mal, ou seja, ao

---

pretende submeter totalmente a família ao Estado, ao direito civil; enfim, e sobretudo, o naturalismo, que considera como um progresso que a sociedade humana seja constituída e governada sem ter em conta a religião.

<sup>168</sup> Cf. MARTINA, G. **História da Igreja** - De Lutero a nossos dias: III. A era do liberalismo, p. 236-237. Faz-se digno de nota que esta reunião estava em conformidade com as diretrizes pontifícias, uma vez que Pio IX recomendava a convocação de Concílios provinciais, e não nacionais ou diocesanos. O fato de que o Arcebispo Vincenzo Gioacchino Raffaele Luigi Pecci tenha sido “a alma da reunião” é um dado interessante e contraditório, uma vez que Leão XIII será o primeiro Papa a introduzir a Igreja em dimensão dialógica com a modernidade.

<sup>169</sup> Ibidem, p. 237. Para tanto, o primeiro projeto de bula, idealizado por Guéranger e pe. Passaglia, consultando Donoso Cortés e Veuillot, iria unir à definição do dogma da Imaculada Conceição a condenação dos erros modernos. No entanto, renunciou-se a este projeto e os dois atos foram separados em comissões diversas, não apresentando resultados durante anos; até que o sucesso político do *Risorgimento* e as explanações de Montalembert deram novo impulso ao documento.

<sup>170</sup> Cf. Ibidem, p. 237-238; 242. Giacomo Martina, ao citar o historiador alemão Xaver Krauz, afirma que “a Carta Encíclica está dirigida, ao menos em parte, contra Montalembert, Lacordaire, Dupanloup, Döllinger”.

<sup>171</sup> Cf. Ibidem, p. 238. Em Mechelen, no ano de 1863.

<sup>172</sup> Ibidem, p. 238.

<sup>173</sup> Cf. Ibidem, p. 239. Posteriormente, pe. Bilio será criado Cardeal.

<sup>174</sup> Ibidem, p. 238.

<sup>175</sup> Ibidem, p. 238.

<sup>176</sup> Cf. Ibidem, p. 237-238.

erro, sobretudo religioso”<sup>177</sup>. No final de 1864, pe. Bilio redigiu uma lista composta das afirmações de Pio IX, dispersas em diversas Cartas Encíclicas e em outros documentos. Concomitantemente, este mesmo prelado preparou um texto que será a Carta Encíclica *Quanta cura*<sup>178</sup>. Esta teria a função de realizar uma “síntese orgânica dos erros minuciosamente relacionados depois no *Syllabus*”<sup>179</sup>.

Este documento, no entanto, devido à “pressa com que foi realizada a última parte dos trabalhos”<sup>180</sup>, apresentou imperfeições redacionais por alternar, de maneira não criteriosa, proposições de relevante significado e outras de caráter contingente. Além disso, as condenações do *Syllabus* exigem que se compare o excerto com o documento pontifício do qual foi extraído. Deste modo, o *Syllabus* suscitou graves controvérsias entre os católicos liberais e intransigentes, sendo que estes julgavam que as condenações pontifícias recaíam sobre toda forma de liberalismo, inclusive o católico<sup>181</sup>. Justamente esta querela suscitou o erigir dessa perspectiva hermenêutica aplicada às proposições condenatórias do presente documento, sobretudo à condenação à liberdade de consciência, culto e religião, destacando-se as proposições 15 a 18, 21 e 77 a 80<sup>182</sup>.

Tendo em vista que a razão última das considerações do *Syllabus* foi eminentemente teológica, a preocupação de Pio IX era afirmar a autoridade da Revelação como fundamento transcendente da sociedade, uma vez que sem este “a mesma genuína noção de justiça e do direito humano fica obscurecido e se perde e o lugar da justiça e do legítimo direito é ocupado por força material”<sup>183</sup>. Destarte, reconhece-se nela autêntica “preocupação humanitária, que se deve compreender segundo a teologia da época que a intenção profunda do Papa é, pois a promoção do homem, cuja razão de ser e de existir é Deus, fundamento da sua própria dignidade. Negar o princípio transcendente é negar também o valor absoluto do homem”<sup>184</sup>.

<sup>177</sup> Ibidem, p. 239.

<sup>178</sup> Cf. Ibidem, p. 238-240. “O que não se realizara em catorze anos, foi concluído em dois meses e meio, por obra sobretudo do barnabita pe. Bilio”. Cf. ZAGHENI, G. **A Idade Contemporânea**: curso de história da Igreja IV, p. 139-141. No que tange ao tema da liberdade religiosa, manifesta-se a relevância das alocações de Montalembert, destacando-se ainda no Congresso de Munique e de Malines, em que afirmou “as vantagens que a Igreja podia tirar do regime liberal e procurou demonstrar que cada liberdade reivindicada pela sociedade contemporânea era plenamente compatível com a doutrina católica”. Contudo, outros eventos históricos contribuíram para que em 1863-64 houvesse repentina aceleração na elaboração das proposições condenatórias da modernidade, como a Convenção de 15 de setembro, assinada entre os governos italiano e francês, acerca do destino de Roma.

<sup>179</sup> MARTINA, G. **História da Igreja - De Lutero a nossos dias**: III. A era do liberalismo, p. 239.

<sup>180</sup> Ibidem, p. 239.

<sup>181</sup> Cf. Ibidem, p. 241-243.

<sup>182</sup> Cf. Ibidem, p. 243-245.

<sup>183</sup> DZ, n. 2890.

<sup>184</sup> MARTINS, A. M. Recepção em Portugal das Cartas Encíclicas sobre o Liberalismo: *Mirari vos, Quanta cura e Immortale Dei*. **Lusitania Sacra**, p. 56.

Esta concepção teológica, articulada à iniciativa de resolução do problema criado entre intransigentes e liberais, impulsionou membros influentes da Cúria Romana, inclusive o Cardeal Antonelli, a assegurarem que o papa não havia condenado nenhuma escola católica<sup>185</sup>. Na revista italiana *La Civiltà Cattolica*<sup>186</sup>, pe. Carlo M. Curci, e logo depois o bispo de Orléans Dom Dupanloup, no opúsculo *La Convention Du 15 septembre et l'Encyclique Du 8 décembre*, retomaram a distinção *tese* e *hipótese* para aplicá-la à compreensão das proposições condenatórias sobre a liberdade de consciência e de culto, afirmando que “o papa condenava a liberdade de consciência e de culto como tese, mas a admitia como hipótese”<sup>187</sup>. Entende-se que a *tese* consiste num princípio abstrato e ideal, neste caso a concepção da religião católica como fundamento da sociedade; e a *hipótese* a aplicação concreta deste mesmo princípio conforme as circunstâncias de uma determinada época histórica, sendo possível tolerar situações que estão em desacordo com o princípio afirmado em teoria pela *tese*. Deste modo:

A tolerância, a liberdade de culto, o estado aconfessional não são condenados de modo absoluto como inaceitáveis em qualquer caso que seja, e podem ser tolerados como um mal menor, como uma necessidade prática na atual sociedade pluralista, ainda que Pio IX continuasse a considerar como ideal uma sociedade religiosamente unida<sup>188</sup>.

Deste modo, a aplicação hermenêutica da distinção *tese* e *hipótese* ao *Syllabus* “permitiu conciliar a fidelidade à Igreja e a aceitação prática das liberdades modernas”<sup>189</sup>. Este feito incentivou outras atitudes em favor da liberdade religiosa, como a do Decano da

---

<sup>185</sup> Cf. MARTINA, G. **História da Igreja** - De Lutero a nossos dias: III. A era do liberalismo, p. 214-243. O Cardeal Antonelli, durante quase todo o pontificado de Pio IX, permaneceu ao seu lado como vice-secretário, e posteriormente a 1850, como secretário de Estado. Sua “extraordinária capacidade administrativa, sobretudo no campo financeiro, e suas qualidades políticas, superiores às dos outros cardeais, constituíam um complemento quase necessário às lacunas de Pio IX”, que seguia de perto na política os conselhos de Antonelli. Este, mesmo avesso a qualquer liberdade moderna, juntamente a outros membros da cúria romana, por temor à reação dos católicos liberais ante ao *Syllabus*, asseguram que o Papa não condena escolas católicas, mas uma “sociedade fundamentada num laicismo hostil, combativo e, afinal, iliberal”, conforme a proposição 80 deste documento.

<sup>186</sup> A revista Italiana *La Civiltà Cattolica* foi fundada por um grupo da Companhia dos Jesuítas, por iniciativa do padre Carlo Maria Curci, em Nápoles, tendo seu primeiro fascículo publicado em 6 de abril de 1850. A revista intencionava defender a “civilização católica” dos inimigos da Igreja, nomeadamente o liberalismo e a maçonaria. A revista contava com o total apoio de Pio IX, que exilado na fortaleza de Gaeta, parte do Reino de Nápoles, acompanhou de perto o trabalho de criação da mesma. O influente Secretário de Estado, Giacomo Antonelli, considerou-a como ferramenta adequada para defender o pensamento católico. A especificidade desta revista é sua especial relação com a Santa Sé e o papado, constituindo-se em instrumento a serviço da Sé Apostólica, em especial do Papa em seu Magistério universal na Igreja.

<sup>187</sup> MARTINA, G. **História da Igreja** - De Lutero a nossos dias: III. A era do liberalismo, p. 243. A distinção *tese* e *hipótese* é utilizada de maneira universal desde o final do século XVI.

<sup>188</sup> Ibidem, p. 243. A interpretação mitigada de Dom Dupanloup, muito embora não tenha solucionado definitivamente as polêmicas entre os católicos liberais e intransigentes, impôs maior precisão à interpretação do *Syllabus*. Em defesa de sua tese, pode-se citar “um breve de felicitações de Pio IX, que o papa tinha mandado redigir”.

<sup>189</sup> Ibidem, p. 244.

Faculdade Teológica da Sorbonne, Dom Maret que, em um relatório a Pio IX, sublinhou a “dignidade da pessoa humana, cuja liberdade psicológica de escolha não é impedida nem sequer por Deus, e os limites do poder civil nas questões puramente religiosas”<sup>190</sup>. Nesta mesma perspectiva, Dom Darboy e o cardeal Rauscher expuseram que “o *Syllabus* não condenava as liberdades modernas em si mesmas, mas o contexto histórico-filosófico no qual em geral elas eram inseridas, a pretensão de as fazer derivar da negação da ordem sobrenatural”<sup>191</sup>.

Por conseguinte, mediante estas premissas teológicas oriundas do *Syllabus*, afirmou-se que “o homem em matéria religiosa não deve ser de modo algum impedido pelos outros homens ou mesmo pela autoridade pública, do livre exercício da religião, para que a sua dependência absoluta de Deus não seja infligida por qualquer espécie de razão”<sup>192</sup>. Quem concedeu uma interpretação ainda mais autorizada do *Syllabus*, ainda que implícita, será Leão XIII, sobretudo em dois de seus escritos: *Immortale Dei* (1885) e *Libertas praestantissimum* (1888)<sup>193</sup>.

#### **4 O início de uma “evolução doutrinal”: Leão XIII, Pio XI e Pio XII, entre a continuidade e a novidade do complexo tema da liberdade religiosa**

O sucessor de Pio IX, Cardeal Joaquim Pecci, eleito Papa em 20 de fevereiro de 1878<sup>194</sup>, muito embora tenha mantido a perspectiva teológico-doutrinal de seus predecessores Gregório XVI e Pio IX, no que tange à postura condenatória ao indiferentismo religioso que

<sup>190</sup> Ibidem, p. 244. Antecipando em cem anos o que se estabelecerá como fundamento da liberdade religiosa no Concílio Vaticano II. Cf. ACCION CATOLICA ESPAÑOLA. *Coleccion de Encíclicas y Cartas Pontificias*, p. 82; 84. Cf. KLOPPENBURG, B. *Concílio Vaticano II*, v. 3, p. 318-320. No Concílio Vaticano II, durante a 70ª Congregação Geral, o padre conciliar Dom Emílio De Smedt apresentou estes mesmo argumentos ao tratar da “evolução” do tema da liberdade religiosa no decorrer da história da Igreja. Afirmou que esta sempre se posicionou favorável à concepção de dignidade da pessoa humana e à sua verdadeira liberdade, e que justamente por isso, o *Syllabus* condenou “toda liberdade de culto, cujo princípio é o indiferentismo religioso” e “condenase a separação entre Igreja e Estado que tinha por fundamento a teoria racionalista acerca da omnicompetência jurídica do Estado segundo a qual, a própria Igreja deveria ser incorporada no organismo monástico do Estado e sujeita ao seu próprio poder”.

<sup>191</sup> MARTINA, G. *História da Igreja - De Lutero a nossos dias: III. A era do liberalismo*, p. 245.

<sup>192</sup> KLOPPENBURG, B. *Concílio Vaticano II*, v. 3, p. 320. Ora, tais concepções prescindem da fundamentação teológica que afirma a dignidade da pessoa humana mediante a concepção de que o ser humano é criado à imagem de Deus e Dele depende. Desta absoluta dependência da criatura em relação ao seu Deus dimanam os direitos e deveres, dentre eles, a liberdade religiosa. Deste modo, todo ser humano está, em conformidade com sua consciência subjetiva, obrigado a prestar culto a Deus, pois objetivamente Dele depende.

<sup>193</sup> Cf. MARTINA, G. *História da Igreja - De Lutero a nossos dias: III. A era do liberalismo*, p. 244-245. São três as Carta Encíclicas em que Leão XIII tergiversa acerca da sociedade civil e sobre a liberdade: *Diuturnum illud*, *Immortale Dei* e *Libertas praestantissimum*. Para o tema da liberdade religiosa, as duas últimas são de especial interesse.

<sup>194</sup> Cf. ZAGHENI, G. *A Idade Contemporânea: curso de história da Igreja IV*, p. 170-171.

fundamenta a liberdade de consciência, culto e religião<sup>195</sup>, inaugurou em seu pontificado um projeto de “reconciliação entre Igreja e cultura”<sup>196</sup>, ampliando a possibilidade de diálogo com o mundo moderno e liberal<sup>197</sup>. Cessam os anátemas ante a compreensão do Papa de que a Igreja deveria “se reconciliar com o espírito moderno e se adaptar aos novos tempos”<sup>198</sup>.

O pontificado de Leão XIII alocou-se historicamente no primeiro, dos dois grandes períodos que caracterizaram a Questão Romana<sup>199</sup>. No “período leonino”<sup>200</sup>, há intensificação das tensões entre o governo italiano e a Santa Sé, pela difusão de um positivismo que considerava a ciência incompatível com a fé, e que conduziu ao incremento do anticlericalismo<sup>201</sup>. Postura que se notou também na França, onde a política republicana havia substituído o regime imperial de Napoleão III, defensor do papado e objetivou secularizar a vida pública<sup>202</sup>. O crescente processo de laicização inviabilizou a possibilidade de soberania territorial dos Estados pontifícios, que teriam por governante o Papa Leão XIII, que pretendia a restituição ao menos da cidade de Roma; contudo, os liberais “não admitiam a possibilidade de uma soberania territorial própria de um poder estranho ao Estado Italiano (...). Território, o reino da Itália não pode dar nem restituir ao Pontífice, nem pouco nem muito”<sup>203</sup>.

<sup>195</sup> Cf. ACCION CATOLICA ESPAÑOLA. **Coleccion de Enciclicas y Cartas Pontificias**, p. 171-172. Cf. MARTINA, G. **História da Igreja - De Lutero a nossos dias: III. A era do liberalismo**, p. 244-245.

<sup>196</sup> ZAGHENI, G. **A Idade Contemporânea: curso de história da Igreja IV**, p. 171. A primeira Carta Encíclica de Leão XIII, *Inscrutabili Dei consilio* (21/04/1878), trata justamente deste objetivo de seu pontificado: a reconciliação entre Igreja e a cultura.

<sup>197</sup> Cf. *Ibidem*, p. 170-173.

<sup>198</sup> MARTINS, A. M. Recepção em Portugal das Cartas Encíclicas sobre o Liberalismo: *Mirari vos, Quanta cura e Immortale Dei. Lusitania Sacra*, p. 65.

<sup>199</sup> Cf. MARTINA, G. **História da Igreja - De Lutero a nossos dias: IV. A era contemporânea**, p. 11-13. Pode-se distinguir a Questão Romana em dois grandes períodos, que apresentam distinções. O primeiro abarca os anos 1870-1900 e o segundo período os anos 1900-1920. Cf. ZAGHENI, G. **A Idade Contemporânea: curso de história da Igreja IV**, p. 123-143. Cf. MARTINA, G. **História da Igreja - De Lutero a nossos dias: III. A era do liberalismo**. Em suma, a Questão Romana se constitui em disputa territorial, jurisdicional e também religiosa entre o Papa e governo italiano. O surgimento dos Estados Pontifícios, território central da península itálica e pertencente à Igreja, remonta ao ano de 754, quando o imperador Pepino, o breve, pai de Carlos Magno, os doa ao Papa Estevão II, com o pacto de Quierzi. Com o processo de unificação do Reino da Itália, a presença militar francesa impediu a anexação e ocupação de Roma até 1870, quando Napoleão III, devido a guerra franco-prucessiana, retira as tropas francesas de Roma. Houve então a anexação de Roma ao Reino da Itália, fato que o Papa Pio IX não reconheceu e não aceitou, declarando-se prisioneiro do governo italiano e deflagrando a Questão Roma, que encontrará seu desfecho com o Tratado de Latrão, em 1929.

<sup>200</sup> MARTINA, G. **História da Igreja - De Lutero a nossos dias: IV. A era contemporânea**, p. 12.

<sup>201</sup> Cf. *Ibidem*, p. 11-13.

<sup>202</sup> Cf. MARTINS, A. M. Recepção em Portugal das Cartas Encíclicas sobre o Liberalismo: *Mirari vos, Quanta cura e Immortale Dei. Lusitania Sacra*, p. 66-67. De fato, em 1880 houve a expulsão dos jesuítas e de outras congregações religiosas da França. Em 1882 o episcopado francês adota uma postura de protesto à laicização do ensino, aumentando o distanciamento entre Igreja e Estado, situação esta que estava de acordo às aspirações republicanas.

<sup>203</sup> MARTINA, G. **História da Igreja - De Lutero a nossos dias: IV. A era contemporânea**, p. 14. Este autor se utilizou dessa frase de um liberal de centro, Bonghi, para ilustrar a impossibilidade de coexistência destes dois poderes, Estado e Leão XIII, numa mesma cidade, Roma.

Este contexto de disputas anticlericais, bem como a consciência de Leão XIII de que o poder temporal do papado romano havia findado, conduziu-o à defesa da civilização e cultura cristãs<sup>204</sup>. O Papa manteve a regra da continuidade e coerência doutrinal com os fundamentos teológicos da doutrina tradicional da Igreja, que trataram do liberalismo, contudo, “abre-se à compreensão das circunstâncias específicas dos regimes liberais, admitindo até sua tolerância prática”<sup>205</sup>. Esta estratégia de renovação da dimensão cultural na Igreja foi moderada no plano intelectual, em que Leão XIII, com a Carta Encíclica *Aeterni Patris* (1879), apresentou o projeto de restauração da filosofia cristã por meio do aprofundamento dos estudos tomistas, que harmonizavam razão e fé<sup>206</sup> e favoreciam uma formulação mais objetiva e rigorosa aos documentos do Magistério eclesiástico, “capaz de estabelecer diálogo com o mundo da cultura e da inteligência”<sup>207</sup>.

O pontificado de Leão XIII caracterizou-se também pela abertura dos Arquivos do Vaticano a historiadores de qualquer confissão religiosa, concedendo novo impulso aos estudos históricos<sup>208</sup>. Embora o papa tenha assumido uma postura aberta ante as novas formas culturais e sociais, a condição para o desenvolvimento de pesquisas científicas era que “não se opusessem ao bem supremo da fé da religião”<sup>209</sup>. Interpretando a intenção do Papa em estabelecer um diálogo com o mundo moderno, o reitor do Instituto Católico de Paris, Mons. D’Hulst publicou dois artigos no jornal *Le Monde*, defendendo que anteriormente “o liberalismo político foi condenado pela Igreja, mas a tendência liberal não”<sup>210</sup>. Dom Maret, decano da Faculdade da Sorbonne, em fevereiro de 1884 publica a obra *La vérité catholique et la paix religieuse*, apresentando a doutrina católica sobre o liberalismo num tom pacificador<sup>211</sup>.

Neste bojo, compreendem-se as Cartas Encíclicas *Immortale Dei* (1885) e *Libertas praestantissimum* (1888) no que se refere à concepção de liberdade religiosa por elas

<sup>204</sup> Cf. ALBERIGO, G. **A Igreja na história**, p. 282-284.

<sup>205</sup> MARTINS, A. M. Recepção em Portugal das Cartas Encíclicas sobre o Liberalismo: *Mirari vos, Quanta cura e Immortale Dei*. **Lusitania Sacra**, p. 66.

<sup>206</sup> Cf. ZAGHENI, G. **A Idade Contemporânea**: curso de história da Igreja IV, p. 174.

<sup>207</sup> MARTINS, A. M. Recepção em Portugal das Cartas Encíclicas sobre o Liberalismo: *Mirari vos, Quanta cura e Immortale Dei*. **Lusitania Sacra**, p. 66.

<sup>208</sup> Cf. ZAGHENI, G. **A Idade Contemporânea**: curso de história da Igreja IV, p. 174-175. Cf. AUBERT, R; HAJJAR, J. **Nova História da Igreja**: A Igreja na Sociedade Liberal e no Mundo Moderno (Tomo III), p. 31-35.

<sup>209</sup> ZAGHENI, G. **A Idade Contemporânea**: curso de história da Igreja IV, p. 174. Cf. ACCION CATOLICA ESPAÑOLA. **Colección de Encíclicas y Cartas Pontificias**, p. 162.

<sup>210</sup> MARTINS, A. M. Recepção em Portugal das Cartas Encíclicas sobre o Liberalismo: *Mirari vos, Quanta cura e Immortale Dei*. **Lusitania Sacra**, p. 67.

<sup>211</sup> Cf. *Ibidem*, p. 66-67.

apresentada<sup>212</sup>. Essas Cartas Encíclicas apresentaram uma nova postura hermenêutica, otimista e de tolerância, ao abordar a problemática do liberalismo e das liberdades modernas<sup>213</sup>.

Mediante a perspectiva aristotélico-tomista, Leão XIII abordou a essencial “distinção entre Igreja, povo de Deus, e a sociedade civil, povo temporal e terreno”<sup>214</sup>, atribuindo ao Estado legítima autonomia, emanada do próprio Deus criador<sup>215</sup>. Deste modo, decretando a lícita autonomia das ordens civil e religiosa, os documentos condenaram o indiferentismo religioso, mantendo as regras de continuidade e progresso tão caras à produção teológica do Magistério eclesiástico, introduzindo a novidade que foi o princípio de tolerância religiosa<sup>216</sup>.

Ao tratar da constituição cristã do Estado, Leão XIII entendeu que “a origem do poder público deve ser buscada em Deus mesmo”<sup>217</sup> e que, portanto, “contar por nada as obrigações da religião ou adotar atitude igual diante dos diversos gêneros ‘de religião’ é inadmissível para os Estados”<sup>218</sup>, uma vez que há apenas uma única religião verdadeira que é a Igreja Católica<sup>219</sup>. A Carta Encíclica *Immortale Dei* conceitua tal liberdade como “ilimitada”<sup>220</sup> porque vinculada ao indiferentismo laicista, que não reconhece a objetividade da Revelação, e por isso, o Papa a condena<sup>221</sup>.

<sup>212</sup> Cf. KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 3, p. 320. Cf. DZ, n. 3167. Durante a 70ª Congregação Geral do Concílio Vaticano II, o Relator oficial do tema da liberdade religiosa, Mons. Emílio De Smedt, atribuiu ao pontificado de Leão XIII o “início da evolução doutrinária” da liberdade religiosa. Embora esta citação apresente a “Igreja povo de Deus” que se distingue da sociedade civil e temporal, tal assertiva deve ser alocada à perspectiva eclesiológica de Leão XIII, que concebia a Igreja como “sociedade perfeita em seu gênero e direito, pois pela vontade de seu Fundador ela tem em si mesma todos os recursos necessários à sua existência e ação”.

<sup>213</sup> Cf. KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 3, p. 320. Cf. MARTINS, A. M. Recepção em Portugal das Cartas Encíclicas sobre o Liberalismo: *Mirari vos, Quanta cura e Immortale Dei*. **Lusitania Sacra**, p. 67-68.

<sup>214</sup> KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 3, p. 320. Cf. ACCION CATOLICA ESPAÑOLA. **Coleccion de Enciclicas y Cartas Pontificias**, p. 162-163. O poder civil cuida diretamente dos interesses humanos e terrenos, o poder eclesiástico dos celestes e divinos.

<sup>215</sup> Cf. ZAGHENI, G. **A Idade Contemporânea**: curso de história da Igreja IV, p. 174-177. DZ, n. 3168. “Deus distribuiu, pois, o governo do gênero humano entre dois poderes, a saber o eclesiástico e o civil, um à frente das coisas divinas, o outro, das humanas. Ambos são supremos cada qual em seu gênero; cada qual tem determinados limites nos quais fica circunscrito, e esses são definidos pela natureza e causa próxima de cada um; assim pode ser circunscrito como que uma esfera em que a ação de cada um se desenvolve segundo direito próprio (...) Deus providentíssimo, por quem ambos poderes foram constituídos, deve também ter coordenado seus caminhos de maneira justa e ordenada (...) é pois necessário que entre ambos os poderes haja certa relação de coordenação (...)”.

<sup>216</sup> Cf. ZAGHENI, G. **A Idade Contemporânea**: curso de história da Igreja IV, p. 174-175. Cf. MARTINS, A. M. Recepção em Portugal das Cartas Encíclicas sobre o Liberalismo: *Mirari vos, Quanta cura e Immortale Dei*. **Lusitania Sacra**, p. 68-69. Leão XIII não tinha por intenção desvincular a religião do Estado, tão somente admite a possibilidade de que ambos podem organiza-se autonomamente.

<sup>217</sup> DZ, n. 3170.

<sup>218</sup> DZ, n. 3170.

<sup>219</sup> Cf. ACCION CATOLICA ESPAÑOLA. **Coleccion de Enciclicas y Cartas Pontificias**, p. 160.

<sup>220</sup> DZ, n. 3170.

<sup>221</sup> Cf. MARTINS, A. M. Recepção em Portugal das Cartas Encíclicas sobre o Liberalismo: *Mirari vos, Quanta cura e Immortale Dei*. **Lusitania Sacra**, p. 69-70. Cf. ZAGHENI, G. **A Idade Contemporânea**: curso de história da Igreja IV, p. 175-177.



De fato, a Europa do período leonino proclamou as liberdades modernas e dentre elas, a liberdade religiosa, sob tais inspirações que, na perspectiva do Magistério da Igreja, eram “nocivas à dignidade da pessoa humana e à sua genuína liberdade. O que preocupava, pois, o Papa Leão XIII era, segundo a regra da continuidade, aquilo mesmo que a Igreja sempre teve a peito, ou seja, a tutela da pessoa humana”<sup>222</sup>. A Igreja, nessas Cartas Encíclicas, buscava o que esta instituição compreendia por “genuína e legítima liberdade”, concretizando-a no Estado de constituição cristã<sup>223</sup> e, apresentando o significado da liberdade de consciência e da tolerância, em vista da dignidade da pessoa humana<sup>224</sup>.

Embora afirmando dogmaticamente a tese de que a Igreja “não admite que as diversas formas de culto divino gozem do mesmo direito que a religião verdadeira”<sup>225</sup>, devido aos pressupostos já apresentados, Leão XIII apresenta a seguinte novidade<sup>226</sup>: “nem por isso ela condena os governantes que, para alcançar algum bem ou evitar um mal considerável, tolerem, por costume e uso, que essas diversas formas tenham seu lugar no Estado”<sup>227</sup>.

A intenção foi apresentar a Igreja como promotora de uma liberdade de consciência e, portanto, também religiosa, que seja verdadeira e “digna dos filhos de Deus, que protege de maneira mais nobre a dignidade da pessoa humana”<sup>228</sup>. Deste modo, explicitou-se que esta liberdade “sempre foi desejada pela Igreja”<sup>229</sup>, sendo ela contrária a qualquer tipo de coerção religiosa, pois “que ninguém seja forçado contra sua vontade a abraçar a fé católica, pois com sabedoria admoesta Agostinho: ‘O homem não pode crer senão voluntariamente’”<sup>230</sup>.

Em suma, ambas as Cartas Encíclicas se complementam, definindo que a Igreja “não pode aprovar aquela liberdade que gera desprezo das leis santíssimas de Deus e pretende eximir da obediência devida à autoridade legítima”<sup>231</sup>; contudo, não se opõe à tolerância prática “por causa do bem comum e só por ele (...)”<sup>232</sup>. Deste modo, “a tolerância é somente

<sup>222</sup> KLOPPENBURG, B. *Concílio Vaticano II*, v. 3, p. 321.

<sup>223</sup> Cf. DZ, n. 3165-3179.

<sup>224</sup> Cf. DZ, n. 3245-3255. Cf. DZ, n. 3245. “A liberdade, eminentíssimo dom da natureza humana, próprio e exclusivo dos seres que tem o uso da inteligência ou razão, confere ao homem a dignidade de depender de sua própria decisão e de ser dono de suas ações”.

<sup>225</sup> DZ, n. 3176.

<sup>226</sup> Cf. MARTINS, A. M. Recepção em Portugal das Cartas Encíclicas sobre o Liberalismo: *Mirari vos, Quanta cura e Immortale Dei*. *Lusitania Sacra*, p. 69-70.

<sup>227</sup> DZ, n. 3176.

<sup>228</sup> DZ, n. 3250.

<sup>229</sup> DZ, n. 3250.

<sup>230</sup> DZ, n. 3177.

<sup>231</sup> DZ, n. 3178.

<sup>232</sup> DZ, n. 3251.

prática”<sup>233</sup>. Leão XIII utilizou-se da distinção *tese* e *hipótese* para distinguir o nível prático, referente à hipótese, em que estabeleceu a necessidade de tolerância religiosa que se justifica pela pacificação social e harmonia da convivência humana. Distingue-se deste, o nível dogmático da tese, que afirma a doutrina católica em continuidade aos pontífices anteriores, no que se refere à temática das liberdades modernas, e dentre elas, a religiosa<sup>234</sup>.

O Papa Pio XI<sup>235</sup>, no contexto do totalitarismo<sup>236</sup>, “elevou a um novo estágio a evolução doutrinal e pastoral”<sup>237</sup> o tema da liberdade religiosa. O ano de sua eleição ao Sólido Pontifício, 1922, foi marcado pelo emergir do fascismo na Itália e pela proclamação oficial do nascimento da URSS<sup>238</sup>. O nascente século XX apresentava a degeneração do sistema liberal e o emergir de um nacionalismo articulado ao Estado totalitário, uma vez que se reforçaram as convicções de que “só um regime autoritário seria capaz de oferecer uma saída para a crise do Estado e da sociedade”<sup>239</sup>.

A Santa Sé, muito embora tenha estabelecido, de início, uma posição “flexível” em relação ao fascismo, elaborou para a Igreja um projeto próprio, que prescindia dos partidos políticos, sejam católicos ou totalitários<sup>240</sup>, ante a convicção de que somente a Igreja teria a capacidade de “indicar os princípios indispensáveis para a construção de uma ordem social digna do homem”<sup>241</sup>. “Pio XI julgava ainda possível, em pleno século XX, a realização de um

<sup>233</sup> MARTINS, A. M. Recepção em Portugal das Cartas Encíclicas sobre o Liberalismo: *Mirari vos, Quanta cura e Immortale Dei*. **Lusitania Sacra**, p. 70. Cf. ZAGHENI, G. **A Idade Contemporânea**: curso de história da Igreja IV, p. 175-177.

<sup>234</sup> Cf. MARTINS, A. M. Recepção em Portugal das Cartas Encíclicas sobre o Liberalismo: *Mirari vos, Quanta cura e Immortale Dei*. **Lusitania Sacra**, p. 70.

<sup>235</sup> Cf. MARTINA, G. **História da Igreja - De Lutero a nossos dias: IV. A era contemporânea**, p. 141-142. Com o falecimento de Bento XV, em janeiro de 1922, foi eleito como Sumo Pontífice um prelado que exerceu funções diplomáticas e que se tornara Cardeal Arcebispo de Milão, Achille Ratti.

<sup>236</sup> Cf. *Ibidem*, p. 141-189. Cf. ZAGHENI, G. **A Idade Contemporânea**: curso de história da Igreja IV, p. 261-304. O ano da eleição do Papa Pio XI “coincide com o ano do sucesso fascista na Itália e da proclamação oficial do nascimento da URSS”. O pontificado de Pio XI está envolto pelo contexto histórico dos totalitarismos na Europa: “fascismo, nazismo, totalitarismo stalinista; a ideia de democracia é como que massacrada, pelo prestígio e pela força desses regimes”. Na França, o Papa mostra-se inflexível contra o movimento *Action Française*, de nítido cunho totalitário. Na Itália, o prudente otimismo assumido pela Igreja diante do fascismo vai paulatinamente se transformando em oposição, que se fundamentou em motivos políticos de “defesa da liberdade”, e também religiosos, a “rejeição de um regime que violava os direitos fundamentais da pessoa humana”. Na Alemanha, “a constante hostilidade do nazismo em relação ao cristianismo e à Igreja católica em particular levou a uma constante e crescente perseguição”. Os conflitos com o nazismo ocorreram devido às mesmas causas do conflito com o fascismo: “o caráter totalitário do regime, as suas pretensões monopolistas sobre a educação, a doutrina nazista, a concepção geral da vida em nítido contraste com o catolicismo”.

<sup>237</sup> KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 3, p. 321.

<sup>238</sup> Cf. ZAGHENI, G. **A Idade Contemporânea**: curso de história da Igreja IV, p. 261-262.

<sup>239</sup> *Ibidem*, p. 264. Tais fatos se devem “pela irrupção da crise econômica após a guerra e, sucessivamente (nos anos 30), pelo aparecimento do cenário político e social das massas, que exigiam uma economia e uma política diferentes daquelas propostas pelo liberalismo, pelo medo do socialismo, que estava conquistando consensos cada vez mais amplos, pelas dificuldades de superar as estruturas de guerra e passar a estruturas de paz”. Cf. MARTINA, G. **História da Igreja - De Lutero a nossos dias: IV. A era contemporânea**, p. 154-156.

<sup>240</sup> Cf. ZAGHENI, G. **A Idade Contemporânea**: curso de história da Igreja IV, p. 266-270.

<sup>241</sup> MARTINA, G. **História da Igreja - De Lutero a nossos dias: IV. A era contemporânea**, p. 142.

Estado Católico, ou, em outros termos, pensava poder salvar ou reconstruir a cristandade, há muito tempo desaparecida”<sup>242</sup>.

Deste modo, o pontificado de Pio XI foi marcado pela luta em prol da liberdade da Igreja e do homem, bem como pela oposição ao laicismo religioso<sup>243</sup>, laicismo este cujo promotor era o “funestíssimo totalitarismo” estatal nascente, que conduziu o Papa a identificar que:

O perigo consistia agora em que viesse destruída toda e qualquer espécie de liberdade humana e civil, ruindo em primeiro lugar a liberdade em matéria religiosa. Eis por que a Igreja começou de novo a exercer aquele patrocínio da liberdade e da dignidade humana, que nunca interrompera através dos séculos<sup>244</sup>.

Pio XI empenhou-se pela causa da “unidade cristã”<sup>245</sup>, dando continuidade às iniciativas de seu antecessor Bento XV, que considerava “as comunidades uniatas como os postos avançados do catolicismo”<sup>246</sup>. Pio XI desenvolveu uma “evolução de sua visão unionista”<sup>247</sup>, ampliando as já benéficas ações de Leão XIII e Bento XV em favor da unidade cristã, em virtude de sua “justa apreciação das riquezas contidas no patrimônio da Ortodoxia”<sup>248</sup> (...) e também pela “promoção verdadeira do Oriente cristão”, quando na Carta Encíclica *Ubi Arcano*<sup>249</sup>, ao aludir a possibilidade de uma retomada do Concílio Vaticano, “uma das sugestões preconiza o convite a observadores oriundos das Igrejas e confissões não-católicas”<sup>250</sup>.

Pio XI dedicou-se a examinar os meios que permitiriam reatar os vínculos entre Oriente e Ocidente cristão. Em seu discurso à Federação Universitária Católica Italiana<sup>251</sup>, o Papa se utilizou de novos estilos expressivos, pouco habituais nas declarações pontifícias até então, ao falar de “preconceitos recíprocos (...), erros e equívocos inacreditáveis”<sup>252</sup>. Censurou ainda os católicos por não “possuírem uma justa apreciação de seu dever de conhecimento e

<sup>242</sup> Ibidem, p. 142.

<sup>243</sup> Cf. Ibidem, p. 141-142.

<sup>244</sup> KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 3, p. 321.

<sup>245</sup> AUBERT, R; HAJJAR, J. **Nova História da Igreja: A Igreja na Sociedade Liberal e no Mundo Moderno** (Tomo III), p. 63.

<sup>246</sup> Ibidem, p. 63. Comunidades uniatas são aquelas compostas por cristãos de origem grega que reconhecem e aceitam a autoridade papal. De fato, Bento XV havia enviado à Polônia e Ucrânia diplomatas, dentre eles, estava Achille Ratti, futuro Pio XI.

<sup>247</sup> Ibidem, p. 63.

<sup>248</sup> Ibidem, p. 63.

<sup>249</sup> Cf. DZ, n. 3725; 3997. Documento datado de 23 de dezembro de 1922.

<sup>250</sup> AUBERT, R; HAJJAR, J. **Nova História da Igreja: A Igreja na Sociedade Liberal e no Mundo Moderno** (Tomo III), p. 63.

<sup>251</sup> Cf. Ibidem, p. 64-65. Discurso datado de 10 de janeiro de 1927.

<sup>252</sup> Ibidem, p. 64.

de piedade fraterna (...) prestando homenagem a uma santidade conservada pelas veneráveis cristandades orientais”<sup>253</sup>.

Esta posição de Pio XI suscitou perspectivas que “ultrapassavam os limites do movimento unionista e já desembocava em plataformas propriamente ecumênicas”<sup>254</sup>, abarcando uma unidade cristã distinta da idealizada pelo Papa, ao envolver o conjunto da cristandade não-romana, como as Igrejas da Reforma, e proporem uma ação unionista que “deveria tender a uma aproximação dos corpos eclesiásticos constituídos, e não, em princípio, a um proselitismo individual”<sup>255</sup>, postulando ainda o reconhecimento de “carismas próprios das Igrejas orientais e evangélicas”<sup>256</sup>. Pio XI, discordante desta heurística perspectiva, estabeleceu na Carta Encíclica *Rerum Orientalium* a “necessidade do estudo das questões orientais”<sup>257</sup>.

Este empenho de Pio XI em estabelecer relações com as cristandades orientais se desenvolve no contexto totalitário da Europa Ocidental. O fascismo, de cunho anticlerical e antirreligioso, estabeleceu com a Igreja um regime concordatário<sup>258</sup>. Pio XI realizou a conciliação ente Igreja e Estado ao assinar o Tratado de Latrão, em 11 de fevereiro de 1929,

<sup>253</sup> Ibidem, p. 64.

<sup>254</sup> Ibidem, p. 65. A busca pela unidade cristã, nos moldes de Pio XI, abarcava as “cristandades orientais”, sobretudo a Rússia. Com isso, o Papa condena energeticamente os ideais do movimento ecumênico na Carta Encíclica *Mortalium animos*, de 06 de janeiro de 1928.

<sup>255</sup> Ibidem, p. 65. Os círculos de vanguarda deste movimento unionista contavam com o prelado beneditino belga dom Lambert Beauduin; C. Korolevskij, com a publicação no *L'uniatisme* (1927); Monsenhor Bruno de Solages, com o *L'Église et l'Occident* (1928) e o alemão F. Heiler, “numa comunicação sobre *Os movimentos religiosos no catolicismo romano atual* (1928).

<sup>256</sup> Ibidem, p. 65.

<sup>257</sup> Ibidem, p. 65. Cf. VERCRUYSSSE, J. **Introdução à Teologia Ecumênica**, p. 54-78. O movimento ecumênico contemporâneo tem por marco a Conferência Missionária Mundial, realizada em Edimburgo, sob a presidência de um leigo metodista, John R. Mott, em junho de 1910 e posteriormente o Conselho Ecumênico das Igrejas, fundado em Amsterdam, por representantes de 147 Igrejas, no ano de 1948. A atitude oficial da Igreja Católica ante ao movimento ecumênico moderna foi forjado por Pio XI, sobretudo na Carta Encíclica *Mortalium animos* (1928). O interesse ecumênico nascente fora da Igreja provocou nesta instituição um interesse pela unidade. No entanto, antes do Concílio Vaticano II, a perspectiva adotada pela Igreja foi a do “apostolado unionista”, que num primeiro momento concede “uma atenção maior à ortodoxia oriental, particularmente na Rússia (...). A visão unionista é a tradicional e oficial até o Concílio Vaticano II”. A perspectiva assumida é a de um trabalho da Igreja em vista do “retorno à casa paterna, a Igreja Católica, que seus antepassados abandonaram. Para os ‘irmãos separados’ resta apenas o ‘caminho de volta’ (...) esse retorno ‘ao único rebanho sob um único pastor’”. Nesta perspectiva, a Carta Encíclica de Pio XI “emitia um juízo francamente negativo” sobre este movimento ecumênico, afirmando que “a Santa Sé não pode de modo algum participar de suas reuniões e de nenhum modo podem os católicos aderir a tais tentativas ou lhes prestar ajuda”. Foi somente com o pontificado de João XXIII que houve uma revolução na posição da Igreja diante do movimento ecumênico. A criação do Secretariado para União dos Cristãos (1960) e sua atuação no Concílio Vaticano II rompe a perspectiva de um mero retorno das outras tradições eclesiais à Igreja Católica e inaugura a perspectiva ecumênica na Igreja. A Declaração *Dignitatis humanae* afirmou claramente o direito da pessoa à liberdade religiosa, o Decreto *Unitatis redintegratio* promoveu a necessária atitude dialógica e o compromisso ecumênico da Igreja Católica pela “plena comunhão no único movimento ecumênico” e a Constituição Dogmática *Lumen gentium* elaborou uma eclesiologia do povo de Deus e “abre perspectivas de comunhão com as Igrejas não em plena comunhão ainda”. Estes dados estão melhor desenvolvidos nos capítulos III e IV desta dissertação, que trazem o desfecho e prospectivas ao tema da liberdade religiosa constante na Declaração *Dignitatis humanae*.

<sup>258</sup> Cf. ZAGHENI, G. **A Idade Contemporânea**: curso de história da Igreja IV, p. 270-274.

juntamente com Benito Mussolini<sup>259</sup>. O Tratado encerrou a *Questão Romana* ao reconhecer oficialmente a soberania territorial do novo Estado da Cidade do Vaticano, constituindo-se em etapa conclusiva do *Risorgimento* italiano<sup>260</sup>. O Tratado veio também acompanhado de uma concordata que regulava a condição da Igreja na Itália, afirmando-a como a única religião do Estado. Assegurou-se à Igreja Católica “o livre exercício do poder espiritual, do culto, da jurisdição eclesiástica (...) atribuição de privilégios aos eclesiásticos”<sup>261</sup>, apoio jurídico do Estado, livre nomeação de bispos, garantia o ensino da religião às escolas elementares, impedia aos eclesiásticos excomungados que assumissem cargos públicos e estabeleceu que os eclesiásticos não se envolvessem em partidos políticos<sup>262</sup>.

Contudo, logo após a assinatura do Tratado de Latrão se evidenciaram as dissensões e conflitos entre Igreja e fascismo<sup>263</sup>. Ao denunciar o clima de exaltação à violência e guerra, fomentado pelo fascismo, Pio XI defendeu não apenas a liberdade da Igreja, mas “os direitos fundamentais da pessoa humana”<sup>264</sup>. “A Igreja, ao lutar por sua liberdade, de fato defendia ao mesmo tempo os direitos naturais do homem, a liberdade do indivíduo e da família diante do Estado”<sup>265</sup>. Tais ideais foram expostos na Carta Encíclica *Non abbiamo bisogno*<sup>266</sup>, na qual Pio XI refutou a concepção totalitária do Estado e considerou o fascismo como incompatível com a doutrina cristã, por constituir-se uma “estadolatria verdadeiramente pagã”<sup>267</sup> e fomentadora de um laicismo que pleiteiava a “absoluta independência de consciência, o que é algo absurdo no homem criado e remido por Deus”<sup>268</sup>. Nesta Carta Encíclica, Pio XI optou pela fórmula “liberdade das consciências”<sup>269</sup>, que na perspectiva da doutrina cristã católica vincula Criador e criatura. Deste modo, “Pio XI não só combateu pela liberdade religiosa dos

<sup>259</sup> Cf. *Ibidem*, p. 153-158.

<sup>260</sup> Cf. *Ibidem*, p. 157-161.

<sup>261</sup> *Ibidem*, p. 158.

<sup>262</sup> Cf. *Ibidem*, p. 158-160. Houve opositores católicos à concordata, destacando-se Dom Giovanni Battista Enrico Antonio Maria Montini, futuro Papa Paulo VI e Dom Domenico Tardini. Ambos desempenharão relevantes papéis no Concílio Vaticano II, conforme se desenvolverá nos capítulos II e III desta dissertação. Quanto ao Tratado de Latrão, será interpretado pelos Pontífices seguintes, dentre eles, João XXIII e Paulo VI, como o “pressuposto do livre exercício da religião e da pacífica convivência dos dois poderes”.

<sup>263</sup> Cf. MARTINA, G. **História da Igreja** - De Lutero a nossos dias: IV. A era contemporânea, p. 165. A denúncia à violência estimulada pelo fascismo ocorre na *Divini illius magistri*, de 1929, portanto, no mesmo ano da assinatura do Tratado de Latrão.

<sup>264</sup> *Ibidem*, p. 165.

<sup>265</sup> *Ibidem*, p. 165.

<sup>266</sup> Cf. ACCION CATOLICA ESPAÑOLA. **Colección de Encíclicas y Cartas Pontificias**, p. 879-903. Carta Encíclica datada de 29 de junho de 1931.

<sup>267</sup> MARTINA, G. **História da Igreja** - De Lutero a nossos dias: IV. A era contemporânea, p. 282.

<sup>268</sup> KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 3, p. 321.

<sup>269</sup> *Ibidem*, p. 321.

fiéis, mas ao mesmo tempo foi levado a mostrar mais largamente a solicitude pastoral da Igreja”<sup>270</sup>.

No contexto maior dos regimes totalitários da Europa, no período entre as duas grandes guerras mundiais, a Alemanha nazista, sob o governo de Hitler<sup>271</sup>, desenvolveu uma política racista aos considerados não-arianos, sobretudo à raça semítica, política que foi duramente combatida pela Igreja<sup>272</sup>. O empenho nazista em “substituir a fé cristã por uma ‘fé alemã’, baseada na ‘religião da raça’”<sup>273</sup>, as medidas restritivas adotadas pelo Estado que impediam as manifestações católicas, os critérios racistas e anticristãos adotados na educação, tudo fez com que o episcopado alemão, reunido em Fulda, em 1936, exigisse um pronunciamento do Papa sobre a situação religiosa alemã<sup>274</sup>.

Pediam os bispos que, mediante uma Carta Encíclica, fossem denunciados o “ateísmo, a restrição à liberdade religiosa e os perigos a que se sujeitava a educação da juventude”<sup>275</sup>. Pio XI, assessorado pelos Cardeais Faulhaber e Pacelli<sup>276</sup> e sensível à “questão humana e não somente cristã, se caso é lícito distinguir entre essas duas coisas que no final são uma só”<sup>277</sup>, estabeleceu a condenação ao nazismo com a Carta Encíclica *Mit brennender Sorge*<sup>278</sup>. Neste escrito, o Papa confere “novo impulso à doutrina verdadeiramente liberal e cristã” ao ensinar que “o homem como pessoa tem direitos que lhe foram concedidos por Deus e que devem permanecer imunes de toda negação, privação ou impedimento da parte da sociedade”<sup>279</sup>.

Esta Carta Encíclica afirmou ainda que:

O homem crente tem direito inalienável de professar a sua fé e de a executar pelos meios a isso aptos. As leis que impedem ou tornam difícil a profissão e exercício dessa fé, estão em contradição com a lei natural (...). O que, embora dito de modo

<sup>270</sup> Ibidem, p. 321.

<sup>271</sup> Cf. ZAGHENI, G. **A Idade Contemporânea**: curso de história da Igreja IV, p. 287-289. Em março de 1933, Hitler alcança uma massacrante vitória nas eleições.

<sup>272</sup> Cf. Ibidem, p. 282-290. Cf. MARTINA, G. **História da Igreja - De Lutero a nossos dias: IV. A era contemporânea**, p. 180. Em maio de 1938, Hitler visitou oficialmente a cidade de Roma e “ignorou a presença em Roma do chefe da Igreja Católica”. Ante a impossibilidade de um diálogo, o Papa retirou-se para Castelgandolfo, onde mais tarde, em 06 de setembro, pronunciou a famosa frase: “Em Cristo somos todos descendentes de Abraão. O anti-semitismo para o cristão é inadmissível: espiritualmente somos todos semitas”.

<sup>273</sup> ZAGHENI, G. **A Idade Contemporânea**: curso de história da Igreja IV, p. 290.

<sup>274</sup> Cf. Ibidem, p. 289-291. Cf. MARTINA, G. **História da Igreja - De Lutero a nossos dias: IV. A era contemporânea**, p. 175-176.

<sup>275</sup> ZAGHENI, G. **A Idade Contemporânea**: curso de história da Igreja IV, p. 290.

<sup>276</sup> Cf. Ibidem, p. 305. A 1º de março de 1939 era eleito Papa Pio XII o Cardeal Eugênio Pacelli. De fato, Pio XI, por várias vezes demonstrou simpatia e confiança nele, “sugerindo que poderia ser seu sucessor”, tendo dito em dada circunstância, conforme B. Schneider na obra *Pio XII. Pace, opera della giustizia*: “um dia, ele será um bom Papa!”.

<sup>277</sup> KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 3, p. 321.

<sup>278</sup> Cf. ACCION CATOLICA ESPAÑOLA. **Colección de Encíclicas y Cartas Pontificias**, p. 355-377. Carta Encíclica que tergiversa acerca da situação da Igreja Católica no Reich germânico, datada de 14 de março 1937. Cf. MARTINA, G. **História da Igreja - De Lutero a nossos dias: IV. A era contemporânea**, p. 176.

<sup>279</sup> KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 3, p. 321. Cf. ZAGHENI, G. **A Idade Contemporânea**: curso de história da Igreja IV, p. 295.

genérico, não escapa a ninguém que tenha entendido as condições dos tempos e, portanto, também o escopo destas Cartas Encíclicas<sup>280</sup>.

Com a exacerbação da questão judaica, Pio XI, em 1938, confiou ao padre John La Farge<sup>281</sup> a preparação de um texto para uma Carta Encíclica que abordaria “a unidade do gênero humano”, com o intuito de condenar toda forma de racismo e antissemitismo<sup>282</sup>. Embora tal projeto de Carta Encíclica jamais tenha sido promulgado como documento oficial do Magistério, tal fato evidenciou a profunda solicitude pastoral e humanística de Pio XI<sup>283</sup>.

No que tange ao processo de desenvolvimento do tema da liberdade religiosa nos documentos do Magistério eclesiástico dos séculos XIX e XX, até o Concílio Vaticano II, a grande contribuição de Pio XII está em definir a função do Estado de “tutelar o campo intangível dos direitos da pessoa humana”<sup>284</sup>. Muito embora o Papa não tenha redigido nenhuma Carta Encíclica social, suas mensagens e discursos lançaram as bases para a

<sup>280</sup> KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 3, p. 321-322.

<sup>281</sup> Cf. PASSELECQ, G.; SUCHECKY, B. **A encíclica escondida de Pio XI: uma oportunidade perdida pela Igreja diante do anti-semitismo**, p. 9-16. Cf. ZAGHENI, G. **A Idade Contemporânea: curso de história da Igreja IV**, p. 295-296. O padre jesuíta John La Farge, de ascendência francesa, foi um americano, “célebre por sua campanha contra a discriminação racial nos Estados Unidos”. “Por instinto, um liberal no sentido em que é utilizado pelos norte americanos: social, sensível às injustiças praticadas por seu país, em particular, contra os negros. Sem dúvida alguma, um temperamento de esquerda como inúmeros jesuítas americanos, mas não nos deixemos induzir em erro: detestava Stálin e o comunismo, estava alarmado com a atitude de Hitler e com o nazismo, mas não mostrava má vontade diante de Franco e Salazar”.

<sup>282</sup> Cf. *Ibidem*, p. 295-296. Cf. PASSELECQ, G.; SUCHECKY, B. **A encíclica escondida de Pio XI: uma oportunidade perdida pela Igreja diante do anti-semitismo**, p. 9-83. Esta obra apresenta o texto *Humani Generis Unitas* na íntegra, nas páginas 269-387. Este projeto de documento, embora não tenha sido publicado oficialmente pelo Magistério eclesiástico, existe como texto. “O dossiê de uma ‘Carta Encíclica inédita de Pio XI’ atacando o anti-semitismo foi levado ao conhecimento público, pela primeira vez, através de uma série de artigos publicados, nos Estados Unidos, no jornal *National Catholic Reporter*, entre dezembro de 1972 e janeiro de 1973”. Em 22 de junho de 1938 o Papa Pio XI confia ao padre americano jesuíta John La Farge, S.J., a “missão de redigir os documentos preparatórios para uma Carta Encíclica que denunciasses o racismo e o anti-semitismo”. La Farge realizou sua tarefa com o reforço de outros dois jesuítas, que já haviam participado de atividades deste gênero, o alemão, padre Gustav Gundlach (que acabou sendo o teólogo preferido de Pio XII em matéria social e política) e o francês, padre Gustave Desbuquois. Em três meses, La Farge entrega ao Papa o texto traduzido para o latim, pelo jesuíta padre Heinrich Bacht, havendo ainda três versões do projeto, redigidos em francês, inglês e alemão, sob o título *Humani Generis Unitas*, ou seja, “A Unidade do Gênero Humano”. Contudo, com a morte de Pio XI e a eleição do Cardeal Pacelli como Papa Pio XII, o projeto de Carta Encíclica não foi adotado e o dossiê, portanto, arquivado. Existem várias hipóteses para tal arquivamento, mas nenhuma que explique em absoluto tal motivo. Uma hipótese seria que o padre Ledochowski, superior geral da Companhia de Jesus, “teria atrasado deliberadamente a transmissão dos documentos; com efeito, se estes tivessem sido publicados, seriam manifestamente opostos às suas opções estratégicas, mais anticomunistas do que antinazistas. Quando tais documentos chegaram às mãos de Pio XI – se, porventura, isso aconteceu – o velho papa Ratti já estava próximo demais de seu fim para ter tempo de transformá-los em Carta Encíclicas. Quanto a Pio XII, que parece ter tido perfeito conhecimento dos documentos encomendados pelo predecessor, teria decidido simplesmente enterrá-los no ‘silêncio dos arquivos’”.

<sup>283</sup> Cf. KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 3, p. 322.

<sup>284</sup> **Radiomensagem na Solenidade de Pentecostes – 50º Aniversário da Carta Encíclica “Rerum novarum” de Leão XIII** (*Ci riesce*, n. 15), 01 de jun. de 1941. Disponível em: <[http://w2.vatican.va/content/pius-xii/pt/speeches/1941/documents/hf\\_p-xii\\_spe\\_19410601\\_radiomessage-pentecost.html](http://w2.vatican.va/content/pius-xii/pt/speeches/1941/documents/hf_p-xii_spe_19410601_radiomessage-pentecost.html)>. Acesso em 28 out. 2015. Cf. KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 3, p. 322.

“construção dessa nova sociedade”<sup>285</sup>, entendida como “alternativa aos regimes totalitários”<sup>286</sup>. Pio XII entende que “uma sociedade que pretende governar sem Deus é uma sociedade condenada a por alguém no lugar de Deus”<sup>287</sup>.

O Magistério social de Pio XII desenvolve-se, sobretudo, em seus discursos por ocasião das vigílias de Natal, destacando-se aqui o de 1942, que elenca “cinco pontos por uma nova ordem interna dos Estados”<sup>288</sup>, sendo o primeiro deles o reconhecimento da dignidade e direitos da pessoa humana<sup>289</sup>. De fato, “os direitos fundamentais da pessoa (...) devem ser reconhecidos e fomentados em toda sociedade bem organizada”<sup>290</sup>, sendo função do Estado promover o bem comum e proteger os direitos invioláveis dos homens<sup>291</sup>. Deste modo, Pio XII estabeleceu os limites à autoridade pública na medida em que, devido à função de tutela do Estado, este não teria o direito de exercer um “poder tão extenso sobre os membros da comunidade”<sup>292</sup> que cerceasse o desenvolvimento “físico, espiritual, religioso e moral”<sup>293</sup>. Tendo, portanto, Pio XII estabelecido as limitações do Estado no que diz respeito aos erros que se devem reprimir na sociedade, este pressuposto quando aplicado ao livre exercício de uma crença ou prática religiosa, exigiam do poder público a prática da tolerância religiosa<sup>294</sup>.

## 5 O desfecho final de um lento desenvolvimento: o caráter prévio da *Pacem in terris* ao tema da liberdade religiosa no Concílio Vaticano II

Esta “evolução histórica”<sup>295</sup> da doutrina da liberdade religiosa, caracterizada por uma “lenta maturação”<sup>296</sup>, encontra sua conclusão na Carta Encíclica *Pacem in terris*, de João

<sup>285</sup> MARTINA, G. *História da Igreja - De Lutero a nossos dias: IV. A era contemporânea*, p. 310.

<sup>286</sup> *Ibidem*, p. 310.

<sup>287</sup> *Ibidem*, p. 310.

<sup>288</sup> ACCION CATOLICA ESPAÑOLA. *Coleccion de Enciclicas y Cartas Pontificias*, p. 208-221. MARTINA, G. *História da Igreja - De Lutero a nossos dias: IV. A era contemporânea*, p. 310. O discurso de 1939 elenca “cinco pontos por uma paz justa; 1941, cinco pontos por uma nova ordem internacional; (...) 1944, cinco pontos por uma nova democracia”. Cf. KLOPPENBURG, B. *Concílio Vaticano II*, v. 3, p. 322.

<sup>289</sup> Cf. ACCION CATOLICA ESPAÑOLA. *Coleccion de Enciclicas y Cartas Pontificias*, p. 216-217. Os outros quatro pontos fundamentais para a ordem e paz na sociedade humana são: a defesa da unidade social e da família, a dignidade e prerrogativas do trabalho, a reintegração e renovação da ordem jurídica e a ideia de um Estado segundo o espírito cristão. Este último ponto propõe o auxílio do espírito cristão para organização do poder do Estado, para que esteja em função do serviço à sociedade e ao respeito à pessoa humana.

<sup>290</sup> KLOPPENBURG, B. *Concílio Vaticano II*, v. 3, p. 322.

<sup>291</sup> Cf. *Radiomensagem na Solenidade de Pentecostes – 50º Aniversário da Carta Encíclica “Rerum novarum” de Leão XIII*, 01 de jun. de 1941. Disponível em: <[http://w2.vatican.va/content/pius-xii/pt/speeches/1941/documents/hf\\_p-xii\\_spe\\_19410601\\_radiomessage-pentecost.html](http://w2.vatican.va/content/pius-xii/pt/speeches/1941/documents/hf_p-xii_spe_19410601_radiomessage-pentecost.html)>. Acesso em 28 out. 2015.

<sup>292</sup> *Ibidem*.

<sup>293</sup> *Ibidem*.

<sup>294</sup> Cf. *Radiomensagem na Solenidade de Pentecostes – 50º Aniversário da Carta Encíclica “Rerum novarum” de Leão XIII (Ci riesce, n. 15)*, 01 de jun. de 1941. Disponível em: <[http://w2.vatican.va/content/pius-xii/pt/speeches/1941/documents/hf\\_p-xii\\_spe\\_19410601\\_radiomessage-pentecost.html](http://w2.vatican.va/content/pius-xii/pt/speeches/1941/documents/hf_p-xii_spe_19410601_radiomessage-pentecost.html)>. Acesso em 28 out. 2015. Cf. KLOPPENBURG, B. *Concílio Vaticano II*, v. 3, p. 322.

<sup>295</sup> KLOPPENBURG, B. *Concílio Vaticano II*, v. 3, p. 322.



XXIII<sup>297</sup>. A Organização das Nações Unidas proclamou, no ano de 1948, a Declaração dos Direitos Humanos. Na presente Carta Encíclica, “os direitos da pessoa humana são, pela primeira vez, fundados e reconhecidos no seu conjunto, a partir dos princípios cristãos, pelo Magistério eclesial”<sup>298</sup>. A Carta Encíclica pode ser compreendida em cinco partes: a primeira apresenta uma reflexão acerca dos direitos e deveres da pessoa humana, a segunda desenvolve as relações dos indivíduos que compõem as comunidades políticas e os poderes públicos, a terceira aborda o problema das minorias, dos refugiados, do desarmamento e dos povos subdesenvolvidos, lançando bases à existência de direitos e deveres internacionais em vista do bem comum e da paz. A quarta parte, articulada à terceira, estabelece o princípio de subsidiariedade que apresenta a interdependência entre as comunidades políticas em vista da promoção do bem comum universal e dos direitos da pessoa humana. A quinta parte conclui a Carta Encíclica, apresentando as diretrizes pastorais de João XXIII, que propõe a colaboração dos católicos no setor socioeconômico e político, bem como desenvolve o aspecto ecumênico, ao exortar que os católicos, os não católicos e as pessoas sem nenhuma fé cristã conjuguem “esforços na demanda de objetivos econômicos, sociais, culturais, políticos, que se revelem desejáveis e úteis para o bem comum”<sup>299</sup>.

Durante a 70ª Congregação Geral do Concílio Vaticano II, em que se apresentou o tema da liberdade religiosa como capítulo cinco do esquema sobre o ecumenismo<sup>300</sup>, o padre conciliar De Smedt retomou a doutrina referente ao tema, conforme havia sido desenvolvida pelo Magistério eclesiástico oitocentista, afirmando que “o ensinamento da liberdade religiosa tinha ‘evoluído’, ou ‘se desenvolvido’, ou mesmo ‘progredido’ na Igreja até este momento”<sup>301</sup>.

Neste ínterim, Smedt apresentou a Carta Encíclica *Pacem in terris* como “o fruto sazonal de uma lenta maturação”<sup>302</sup>, por oferecer a “melhor indicação da tradição da Igreja a esse respeito”<sup>303</sup>. Neste documento expôs-se a doutrina sobre a liberdade religiosa de maneira atualizada e contemporânea, explicitando que “no conspecto histórico desta doutrina

<sup>296</sup> Ibidem, p. 322.

<sup>297</sup> Cf. Ibidem, p. 322. DZ, n. 3955-3997.

<sup>298</sup> DZ, n. 3955.

<sup>299</sup> Carta Encíclica **Pacem in terris**, n. 156, 11 de abr. de 1963. Disponível em: <[http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf\\_j-xxiii\\_enc\\_11041963\\_pacem.html](http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html)>. Acesso em 28 out. 2015.

<sup>300</sup> Cf. O’MALLEY, J. W. **O que aconteceu no Vaticano II**, p. 205-206. Este assunto está melhor desenvolvido nos capítulos II e III desta dissertação.

<sup>301</sup> Ibidem, p. 207. Cf. KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 3, p. 318-323.

<sup>302</sup> Ibidem, p. 322.

<sup>303</sup> O’MALLEY, J. W. **O que aconteceu no Vaticano II**, p. 207.

mostramos que nos documentos pontifícios, além da continuidade, deve-se notar uma progressiva explicitação da doutrina”<sup>304</sup>.

Em linhas gerais, Smedt teve o esforço de, ao retomar o número 14 da *Pacem in terris*: “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”<sup>305</sup>; de situar o tema da liberdade religiosa no contexto maior da tradição católica, esclarecendo o não rompimento com a produção teológica do passado<sup>306</sup>.

Ora, esta possibilidade de mudança na produção teológica acerca do tema da liberdade religiosa e do ecumenismo<sup>307</sup>, durante o Concílio Vaticano II, bem como as inovações apresentada pela Encíclica *Pacem in terris*, precisam ser entendidas como resposta às significativas mudanças que aconteciam no mundo em meados do século XX<sup>308</sup>. O Pontificado de Pio XII se estendeu da Segunda Guerra Mundial aos primeiros anos da Guerra Fria, alocando o Magistério de João XXIII no período pós-guerra, caracterizado pela vitória dos países Aliados e decorrente findar das ditaduras da direita na Alemanha e na Itália.

Esta nova configuração sociopolítica proporcionou a ascensão da democracia cristã<sup>309</sup> e, portanto, da completa superação do liberalismo combativo ou indiferente à religião. No continente europeu, os católicos assumiram lideranças governamentais. Na Alemanha e na Itália, “as personalidades principais e os primeiros-ministros, logo depois da guerra, eram católicos”<sup>310</sup>, a saber, o alemão Konrad Adenauer e o italiano Alcide de Gasperi. A França também apresentou personalidades políticas católicas de grande relevância para a época: Charles de Gaulle e Robert Schuman<sup>311</sup>. O “alinhamento político católico”<sup>312</sup> europeu fomentou mudanças que, em épocas passadas, teriam sido impensáveis, tais como a liberdade

<sup>304</sup> KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 3, p. 322-323.

<sup>305</sup> Carta Encíclica **Pacem in terris**, 11 de abr. de 1963. Disponível em: <[http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf\\_j-xxiii\\_enc\\_11041963\\_pacem.html](http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html)>. Acesso em 28 out. 2015.

<sup>306</sup> Cf. O’MALLEY, J. W. **O que aconteceu no Vaticano II**, p. 207. De Smedt “tinha uma tarefa difícil, porque sob a liberdade religiosa ocultava-se uma questão mais fundamental, uma espécie de ‘desenvolvimento de doutrina’ que parecia ser não uma continuação do passado imediato, mas um desvio dele. Mesmo assim, com a intervenção de De Smedt, palavras como ‘evolução’ e ‘progresso’ ganharam sentido positivo e dessa forma começaram a assumir seu lugar no vocabulário oficial do Concílio”.

<sup>307</sup> Conferir a nota número 256 deste capítulo.

<sup>308</sup> Cf. O’MALLEY, J. W. **O que aconteceu no Vaticano II**, p. 101-103.

<sup>309</sup> Cf. *Ibidem*, p. 101-105. A expressão utilizada se refere à participação e empenho dos católicos no campo social e político. Logo após a vitória dos Aliados e conseqüente fim da Segunda Guerra mundial, os católicos assumiram importantes lideranças desenvolvendo princípios cristãos, tais como liberdade, igualdade, fraternidade e justiça, identificados com o *ethos* democrático.

<sup>310</sup> *Ibidem*, p. 103.

<sup>311</sup> Cf. *Ibidem*, p. 103.

<sup>312</sup> *Ibidem*, p. 103.

de expressão, imprensa e a “liberdade para praticar a religião de sua escolha”<sup>313</sup>, que agora eram aceitas pelos democratas cristãos<sup>314</sup>.

No ano de 1960, os Estados Unidos, com a população massivamente de religião “protestante”, mas “abertamente dedicado ‘à vida, à liberdade e à busca da felicidade’”<sup>315</sup> elegeram seu primeiro presidente católico, John F. Kennedy. Com o final da Segunda Guerra Mundial, houve um surto de crescimento econômico em que a balança comercial desta nação alcançou uma situação superavitária e, aos poucos, os Estados Unidos se tornaram um dos mais importantes e influentes países do globo<sup>316</sup>. As décadas de 1950 e 1960 constituem uma fase de “expansão material da economia mundial capitalista”<sup>317</sup>. O “isolacionismo político norte-americano”<sup>318</sup>, sustentado pela crença de que sua segurança era inviolável, foi abalado com o ataque a *Pearl Harbour* durante a Guerra. Após o bombardeio, o presidente Roosevelt “usou astutamente os sentimentos nacionalistas, despertados pelo primeiro ataque estrangeiro ao território norte-americano desde 1812, para enxertar uma visão unimundista em sua ideologia do *New Deal*”<sup>319</sup>.

A concepção de uma nova ordem mundial, enquanto extensão da filosofia do *New Deal*, chega ao pós-guerra assegurando que “somente um governo grande, benevolente e competente poderia garantir a ordem, segurança e a justiça para os povos. (...) Assim como o *New Deal* trouxera ‘segurança social’ para a América, o ‘mundo único’ levaria segurança política ao mundo inteiro”<sup>320</sup>. A hegemonia norte-americana opôs-se ao expansionismo comunista, vindo, portanto, a colaborar com a Igreja Católica que se via perseguida por aquele regime. Paradigmática foi a prisão e o julgamento do primaz da Hungria, Cardeal Jozsef Mindszenty, em 1948, que “abriu os olhos do público para atitude brutal do regime comunista para com a Igreja”<sup>321</sup>.

Não obstante a crise cubana de mísseis, na semana que antecedeu o Concílio Vaticano II, e a Guerra da Coreia, de 1950 a 1953, este período histórico comportou ainda o estímulo, oriundo da Segunda Guerra, à “convicção de que os povos tinham de trabalhar juntos, não

---

<sup>313</sup> Ibidem, p. 103.

<sup>314</sup> Cf. Ibidem, p. 102-105. Os democratas cristãos não se identificavam com a monarquia, mas com a liberdade, a igualdade e a fraternidade do “*ethos* democrático”. Isto posto, “neste contexto, as ditaduras solidamente católicas da direita sob Francisco Franco na Espanha e António de Oliveira Salazar em Portugal pareciam anacronismos embaraçosos”.

<sup>315</sup> Ibidem, p. 103.

<sup>316</sup> Cf. ARRIGUI, G. **O longo século XX: dinheiro, poder e as origens de nosso tempo**, p. 277-309.

<sup>317</sup> Ibidem, p. 308-309.

<sup>318</sup> Ibidem, p. 285.

<sup>319</sup> Ibidem, p. 285.

<sup>320</sup> Ibidem, p. 285.

<sup>321</sup> Cf. O’MALLEY, J. W. **O que aconteceu no Vaticano II**, p. 104-105.

apenas para aperfeiçoamento do mundo, mas também para impedir sua total destruição”<sup>322</sup>. Nisto, compreende-se o apoio da Santa Sé, em 1945, sob o Pontificado de Pio XII, para a fundação da Organização das Nações Unidas<sup>323</sup> e o empenho de João XXIII, na *Pace in terris*, em afirmar que:

Um ato de altíssima relevância efetuado pelas Nações Unidas foi a Declaração Universal dos Direitos do Homem, aprovada em assembléia geral, aos 10 de dezembro de 1948. No preâmbulo desta Declaração proclama-se, como ideal a ser demandado por todos os povos e por todas as nações, o efetivo reconhecimento e salvaguarda daqueles direitos e das respectivas liberdades. (...) De fato, na forma mais solene, nele se reconhece a dignidade de pessoa a todos os seres humanos, proclama-se como direito fundamental da pessoa o de mover-se livremente na procura da verdade, na realização do bem moral e da justiça, o direito a uma vida digna, e defendem-se outros direitos conexos com estes<sup>324</sup>.

Deste modo, “alguns dos velhos bichos-papões que tinham levado o papado a assumir muitas de suas posições negativas tinham simplesmente evaporado”<sup>325</sup>. O Papa João XXIII abria a perspectiva do diálogo com o mundo moderno, estabelecendo como fundamento à convivência humana e à relação entre os diversos Estados, a dignidade da pessoa humana<sup>326</sup>. Dignidade esta contemplada “à luz das verdades reveladas”<sup>327</sup> e também sob o princípio de que cada ser humano é pessoa; isto é, natureza dotada de inteligência e vontade livre<sup>328</sup>, sendo, portanto, dever dos poderes públicos tutelar tais direitos e promove-los. Dentre estes, está a liberdade religiosa<sup>329</sup>.

<sup>322</sup> Ibidem, p. 104.

<sup>323</sup> Cf. Ibidem, p. 103-105.

<sup>324</sup> Carta Encíclica **Pacem in terris**, n. 142-143, 11 de abr. de 1963. Disponível em: <[http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf\\_j-xxiii\\_enc\\_11041963\\_pacem.html](http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html)>. Acesso em 28 out. 2015.

<sup>325</sup> O'MALLEY, J. W. **O que aconteceu no Vaticano II**, p. 103.

<sup>326</sup> Cf. Carta Encíclica **Pacem in terris**, n. 7; 30; 35; 36; 79, 11 de abr. de 1963. Disponível em: <[http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf\\_j-xxiii\\_enc\\_11041963\\_pacem.html](http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html)>. Acesso em 28 out. 2015.

<sup>327</sup> Ibidem, n. 9-10. Cf. Pontifício Conselho Justiça e Paz. **Compêndio da doutrina social da Igreja**, p. 71-98. A Igreja Católica entende que cada homem é “a imagem viva do próprio Deus (...)”, e que justamente por isto, recebeu do próprio Deus uma incomparável e inalienável dignidade. Deste modo, a Igreja reconhece que o homem “é, e deve ser e permanecer o sujeito, o fundamento e o fim” de toda vida social. “Posto que no rosto de cada homem resplandece algo da glória de Deus, a dignidade de cada homem diante de Deus é o fundamento da dignidade do homem perante os outros homens”. Constitui-se este, o fundamento último e transcendente da radical igualdade e fraternidade entre os seres humanos, independentemente de sua origem, cultura ou religião.

<sup>328</sup> Carta Encíclica **Pacem in terris**, n. 9-10, 11 de abr. de 1963. Disponível em: <[http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf\\_j-xxiii\\_enc\\_11041963\\_pacem.html](http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html)>. Acesso em 28 out. 2015.

<sup>329</sup> Cf. Ibidem, n. 14, 27, 65. Estes temas estão aprofundados nos capítulos II e III desta dissertação.

## 6 Conclusão

A intenção dos padres no Concílio Vaticano II não foi desenvolver uma doutrina sobre a liberdade religiosa que rompesse com a Tradição teológica e do Magistério da Igreja. Para tanto, o Relator oficial deste tema, De Smedt, na 70ª Congregação Geral, durante a Segunda Sessão do Concílio, realizou um levantamento dos documentos pontifícios oitocentistas e novecentistas que trataram do tema da liberdade religiosa em distintas perspectivas, situando-os historicamente e demonstrando que, conforme as regras da continuidade e progresso, ou seja, que a Igreja mantendo a coerência em sua doutrina genuína, realizou adaptações na maneira em que ela é exposta, adaptando-a às circunstâncias históricas e às necessidades que surgem do homem e da sociedade, visando uma maior clareza doutrinal.

Deste modo, fez-se imprescindível o levantamento do contexto para que se compreendesse a elaboração da doutrina sobre a liberdade religiosa, nos documentos do Magistério eclesiástico oitocentista, enquanto reação da Igreja à nova sociedade moderna e liberal, bem como ao totalitarismo e democracia cristã emergentes no século XX. Inferiu-se, portanto, das relações Igreja-mundo, a teologia subjacente às definições da Igreja Católica em sua relação com as outras religiões e a sociedade nas distintas épocas. Processo que se concluiu no Concílio Vaticano II, com a definição de direito, não mera tolerância, à liberdade religiosa.

Com isso, compreendeu-se que o que se condenou não foi a liberdade de consciência, que possibilitava a liberdade de culto e religião, mas a ideologia pregada pelos representantes do racionalismo, que fundamentavam a liberdade de consciência unicamente no indivíduo, não estando este sujeito a nenhuma espécie de norma divinamente revelada. Condenou-se, portanto, aquela liberdade religiosa cujo princípio era o indiferentismo religioso estimulado pelo liberalismo.

## Capítulo II

### A gênese do tema da liberdade religiosa no Concílio Vaticano II

#### 1 Introdução

O tema da liberdade religiosa, tal como é definido pela Declaração *Dignitatis humanae*, apresenta um processo de maturação durante as Sessões do Concílio Vaticano II, porque o tema não aparece de forma abrupta. A gênese temática, bem como a definição conceitual, são apresentadas neste capítulo segundo, mediante uma análise fenomenológica que desemboca na hermenêutica histórica e teológica<sup>330</sup> dos períodos conciliares Antepreparatório e Preparatório, bem como das três primeiras Sessões do Concílio Vaticano II.

A utilização dos objetos materiais e dos referenciais teóricos se efetiva na apropriação analítica da compilação das Atas do Concílio Vaticano II, enquanto fontes primárias, além de comentadores fundamentados nas mesmas e de periódicos científicos, a fim de estabelecer a pesquisa dos imaginários antropológicos eclesiais, que são teológico-filosóficos, próprios do contexto conciliar, suas formulações e definições.

O capítulo organiza-se conforme a cronologia conciliar, ao analisar as três primeiras Sessões do Concílio Vaticano II, os períodos que as antecedem e o intervalo produtivo entre as mesmas, visando estabelecer como corte epistemológico da pesquisa o tema da liberdade religiosa, sua gênese, fundamentação e ulterior definição na Declaração *Dignitatis humanae*.

---

<sup>330</sup> Cf. GONÇALVES, P. S. L.; SOUZA, N. de. **Catolicismo e sociedade contemporânea**: do Concílio Vaticano I ao contexto histórico-teológico do Concílio Vaticano II, p. 154.

Para tanto, valorizam-se os discursos e alocações pontifícios que concederam a orientação para o andamento ecumênico do Concílio. Apresenta-se o período “interfase”, caracterizado por profícua produção de ideias, seja nas Comissões e Secretariados conciliares, seja nas Conferências Episcopais nacionais, devido à sua relevância para a organização dos esquemas a serem apresentados aos padres conciliares para posterior debate e votação. Deste modo, desenvolve-se epistemologicamente o longo processo organizacional do esquema sobre a liberdade religiosa, de índole pastoral e sensível às condições da sociedade contemporânea, e que fundamenta o direito a mesma na dignidade da pessoa humana.

Decisivo é o empenho de João XXIII que, preocupado com a pastoralidade do Concílio, criou o Secretariado para União dos Cristãos, possibilitando que já durante o período Preparatório fosse apresentado um esquema que traçasse um novo caminho ecumênico, o da liberdade religiosa. Este Secretariado finda por se configurar como *cripto-comissão transversal* para o Vaticano II, por conferir à orientação ecumênica uma amplitude diletantística. Na Segunda Sessão, com apoio do então Papa Paulo VI e do baluarte deste tema, Mons. De Smedt<sup>331</sup>, propicia-se que a unidade da Igreja seja forjada por um ecumenismo de caráter inter-religioso e, portanto, tendo por princípio a liberdade religiosa. Tema este já aludido na *Pacem in terris*, nos números 120-124; 156-159, e também por Paulo VI, no Discurso de Abertura da Segunda Sessão Conciliar, *Salvete fratres*, ao traçar as quatro finalidades do Concílio, sendo a terceira delas o empenho pelo ecumenismo.

A atualidade e relevância do tema o fazem ganhar espaço nas discussões conciliares. Na Terceira Sessão, o tema da liberdade religiosa, que até então era apresentado como capítulo cinco do esquema sobre o ecumenismo, agora se desprende dele e é apresentado como projeto de Declaração. A maturação conceitual do tema é inegável e não está isenta de um enorme e fatigado caminho, que antepôs grupos de concepções teológicas e eclesiológicas distintas; contudo, três elementos essenciais se mantêm desde seu primeiro esboço não oficial em Friburgo, até o encerramento da terceira Sessão: a dignidade humana e a natureza livre da fé exigem respeito e a isenção de coação para boa formação da consciência; os requisitos legais para intervenção estão a encargo do Estado e se pautam no bem comum; deve o Estado reconhecer os direitos da pessoa ao exercício da liberdade religiosa.

---

<sup>331</sup> Cf. O'MALLEY, J. W. **O que aconteceu no Vaticano II**, p. 328. Émile-Joseph De Smedt (1909-1995). “Bispo de Bruges, vice-presidente do Secretariado para a Unidade Cristã, importante porta-voz no Concílio para o Secretariado, principalmente para a Declaração sobre a liberdade religiosa”.

## 2 Anúncio, propostas e convocação: Um Concílio Ecumênico

### 2.1 As expectativas de renovação e união eclesiais

O Concílio Ecumênico Vaticano II apresentou uma “vigília organizacional”<sup>332</sup>, da qual a análise da definição de liberdade religiosa, expressa na Declaração<sup>333</sup> *Dignitatis humanae*, não pode prescindir. Três meses após a eleição ao Sólido Pontifício, em 25 de janeiro de 1959, João XXIII manifestou aos Cardeais e ao mundo o firme propósito de convocar um Concílio Ecumênico<sup>334</sup>. O anúncio se deu na aula capitular da Abadia de São Paulo Extramuros, na ocasião de encerramento da semana de oração pela unidade dos cristãos<sup>335</sup>.

No primeiro anúncio do futuro Concílio, embora João XXIII fale de “proposta”, não há dúvidas sobre sua determinação de convocá-lo<sup>336</sup>. A reação de surpresa e mesmo a recepção dos cardeais não “com aprovação e augúrios”, mas com “um impressionante e devoto silêncio”<sup>337</sup>, denotou perplexidade, uma vez que após a Segunda Grande Guerra e o dramático pontificado pacelliano, o mundo se encontrava imerso no clima de “guerra fria” e esperava-se do papa eleito que garantisse à Igreja apenas uma tranquila transição<sup>338</sup>.

Distinta dos cardeais foi a reação do anúncio no catolicismo, entre as outras Igrejas e na própria opinião pública. A repercussão do anúncio, tendo por base a publicação do

<sup>332</sup> MATTEI, R. de. **O Concílio Vaticano II**. Uma história nunca escrita, p. 163. Período de intensas reuniões, publicações, conferências e encontros destinados a definir a dinâmica própria que seria adotada pelo Concílio. Cf. O’MALLEY, J. W. **O que aconteceu no Vaticano II**, p. 27-35. Cf. ALBERIGO, G. **História dos Concílios Ecumênicos**, p. 396-400. João XXIII, em 17 de maio de 1959, constitui a comissão que presidiria os trabalhos antepreparatórios do Concílio, tendo por função recolher as sugestões dos bispos, dos organismos da cúria romana e das universidades e faculdades católicas, bem como classificá-los tematicamente. Em 5 de junho de 1960, com o Motu Proprio *Superno Dei nutu*, o papa inaugurou o período Preparatório do Concílio. Fase destinada à redação de textos que deveriam ser submetidos à aprovação no Concílio. Nos dois anos de trabalho, a estrutura preparatória produziu 70 esquemas.

<sup>333</sup> Cf. COMBY, J. **Para ler a história da Igreja: do século XV ao século XX** (Tomo II), p. 214. As Declarações, no Concílio Vaticano II, são documentos em que a autoridade eclesiástica vem declarar os princípios e linhas de conduta que expressam o pensamento da Igreja. Assim temos três declarações conciliares: Declaração conciliar sobre a educação cristã, sobre a Igreja e as religiões não-cristãs e sobre a liberdade religiosa, a *Dignitatis humanae*.

<sup>334</sup> Cf. ALBERIGO, G. **História dos Concílios Ecumênicos**, p. 394-396. Cf. KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 1, p. 11-14. “(...) pensando então que o objetivo de tantas preces era o ‘ut unum sint’, viera-lhe a ideia de convocar o Concílio (...)”.

<sup>335</sup> Cf. O periódico da Santa Sé L’Osservatore Romano de 26/27 de janeiro de 1959 concedeu concisa informação acerca desta convocação papal, publicada sem título, mas na primeira página. Cf. KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 1, p. 11-14. “O texto da alocução foi primeiramente mantido em segredo e enviado aos outros cardeais. Foi publicado no AAS de 27 de fevereiro de 1959”.

<sup>336</sup> Cf. *Ibidem*, p. 35-38. Este autor apresenta a tradução portuguesa da publicação no L’Osservatore Romano, bem como a alocução pontifícia de João XXIII. “(...) Veneráveis Irmãos e Diletos Filhos! Pronunciamos diante de vós por certo tremendo um pouco de emoção, mas ao mesmo tempo com humilde resolução de propósito, o nome e a proposta de dupla celebração: a de um Sínodo Diocesano para a Urbe, e a de um Concílio Ecumênico para a Igreja universal (...)”.

<sup>337</sup> DMC - Discorsi Messaggi Colloqui di Giovanni XXIII, Roma, 1960-1963, v. 4, p. 259. In: ALBERIGO, G. **História dos Concílios Ecumênicos**, p. 395. Cf. O’MALLEY, J. W. **O que aconteceu no Vaticano II**, p. 27. Cf. MATTEI, R. de. **O Concílio Vaticano II**. Uma história nunca escrita, p. 100. Cf. CAPOVILLA, L. F. **Diário da Alma**, p. 10-15.

<sup>338</sup> Cf. ALBERIGO, G. **História dos Concílios Ecumênicos**, p. 394-395.



L'Osservatore Romano de 26-27 de janeiro de 1959, possibilitou uma gama de interpretações acerca do futuro evento.

Para atender as atuais necessidades do povo cristão, o Sumo Pontífice, inspirando-se nos costumes seculares da Igreja, anunciou três acontecimentos de máxima importância, quais sejam: um Sínodo Diocesano para a Urbe; a celebração de um Concílio Ecumênico para a Igreja Universal; e a atualização do Código de Direito Canônico, precedido da próxima promulgação do Código de Direito Oriental. Pelo que se refere à celebração de um Concílio Ecumênico, este, segundo o pensamento do Santo Padre, não somente tende à edificação do povo cristão, mas também quer ser um convite às comunidades separadas para a busca da unidade pela qual hoje em dia muitas almas anseiam em todos os pontos da terra<sup>339</sup>.

As expectativas tergiversaram entre a promessa de renovação eclesial, a possibilidade de uma relação entre Igreja e mundo moderno, em termos de fraternidade e diálogo, ao invés de contraposição. Até mesmo diversos eclesiásticos e a imprensa mundial especularam a possibilidade de que a problemática referente à “união” dos cristãos fosse uma das prioridades do Concílio<sup>340</sup>.

No entanto, o Papa, desde o início, havia esclarecido que não se trata de um Concílio “de união”. Em seu primeiro anúncio, em 25 de janeiro de 1959, apenas ao final se alude a um convite a que os “fiéis das Comunidades separadas a nos seguirem (...) nesta procura de unidade e de graça”<sup>341</sup>.

Somente no dia 01 de abril de 1959, ao se dirigir aos delegados das Universidades Católicas, João XXIII explicita com clareza o que ele entende por um Concílio com finalidade de união: “Pelo exemplo de unidade e concórdia entre todos os bispos católicos do mundo, o Concílio seria um convite aos irmãos separados para retornar ao ovil universal”<sup>342</sup>. Nesta

<sup>339</sup> KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 1 p. 35. Este autor, perito do Concílio Vaticano II, nos quatro volumes de sua obra apresenta a reprodução compilada e autorizada das Atas do Concílio Vaticano II. Sua autenticidade é ainda atestada, quando ele mesmo afirma, no prefácio do volume IV de sua obra, que os textos, dentre eles os referentes ao tema da liberdade religiosa, são reproduzidos de fontes autênticas e seguras, como *La Documentation Catholique* e também do boletim oficial do Concílio, ou mesmo de publicações da imprensa digna de fé, como a *La Civiltà Cattolica* e *La Croix*.

<sup>340</sup> Cf. MATTEI, R. de. **O Concílio Vaticano II**. Uma história nunca escrita, p. 394-395. Cf. KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 1, p. 19-20. O entusiasmo dos ecumenistas favoreceu o equívoco de que se tratasse de um “Concílio de União”. Também o órgão oficioso do Vaticano, o *L'Osservatore Romano*, datada de 26 de janeiro de 1959, favoreceu tal engano ao publicar: “Pelo que se refere à celebração do Concílio Ecumênico, este, segundo o pensamento do Santo Padre, não somente tende à edificação do povo cristão, mas também quer ser um convite às Comunidades separadas para a busca da unidade pela qual hoje em dia muitas almas anseiam em todos os pontos da terra”.

<sup>341</sup> *Ibidem*, p. 20.

<sup>342</sup> *Ibidem*, p. 20-24. Ovil Universal entendido como Igreja Católica. No Discurso de Abertura do Concílio Ecumênico Vaticano II, proferido a 11 de outubro de 1962, ao falar do dever conciliar em promover a unidade da família cristã e humana, João XXIII esclarece que a unidade da Igreja “parece que brilha com tríplice raio de luz sobrenatural e benéfica: a unidade dos católicos entre si, que deve constituir exemplo perene; a unidade de orações e de desejos ardentes, com os quais os cristãos separados desta Sé Apostólica ambicionam unir-se conosco; por fim, a unidade na estima e no respeito para com a Igreja Católica, por parte daqueles que seguem ainda religiões não cristãs”.

alocução, há o reconhecimento pelo Sumo Pontífice da ineficácia da proposta de um caminho de mero “retorno” aos cristãos separados<sup>343</sup>.

O documento, que de maneira mais formal e solene apresenta o pensamento papal acerca da “união”, bem como formula os objetivos do Concílio, é a Carta Encíclica *Ad Petri Cathedram*, de 29 de junho de 1959<sup>344</sup>. Este texto, que foi sempre retomado pelo Papa em seus pronunciamentos, apresenta as três finalidades principais deste grande evento do catolicismo: “1) incremento da fé, 2) renovação dos costumes, 3) adaptação da disciplina eclesiástica às necessidades do tempo atual”<sup>345</sup>. E como consequência, acrescenta a Carta Encíclica, a promoção da união das comunidades cristãs separadas<sup>346</sup>.

Destarte, a intenção de João XXIII era estabelecer o princípio de que o Concílio é um acontecimento interno da Igreja Católica, promotor de atualizações oportunas. Deve a Igreja, primeiro renovar-se e adaptar-se às condições hodiernas e suas exigências. Apenas depois, enquanto consequência da renovação eclesial, que é a função específica do Concílio, é que se poderá dirigir um convite aos irmãos separados para que busquem a verdadeira unidade<sup>347</sup>. Deste modo, a união dos cristãos separados e o convite de retorno à casa paterna estão relacionados à renovação interna da própria instituição<sup>348</sup>.

## 2.2 A criação de um Secretariado, não Comissão, para a União dos Cristãos

Ao inesperado anúncio do Concílio, segue-se a 17 de maio de 1959, com a festa de Pentecostes, a constituição de uma Comissão que presidiu os trabalhos neste Período

<sup>343</sup> Cf. *Ibidem*, p. 23-24; 212-219. Tal caminho estará bem evidente no “Schema Decreti de Ecclesiae Unitate: Ut omnes unum sint”, apresentado pela Comissão para as Igrejas Orientais, na 28ª Congregação Geral, que será desenvolvido no decorrer do texto.

<sup>344</sup> Cf. Carta Encíclica *Ad Petri Cathedram*, 29 de jun. de 1959. Disponível em: <[http://www.vatican.va/Holly\\_father/John\\_xxiii/encyclicals/documents/hf\\_j-xxiii\\_enc\\_29061959\\_ad-petri\\_po.html](http://www.vatican.va/Holly_father/John_xxiii/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_29061959_ad-petri_po.html)>. Acesso em: 12 out. 2015.

<sup>345</sup> KLOPPENBURG, B. *Concílio Vaticano II*, v. 1, p. 16.

<sup>346</sup> Cf. Carta Encíclica *Ad Petri Cathedram*, 29 de jun. de 1959. Disponível em: <[http://www.vatican.va/Holly\\_father/John\\_xxiii/encyclicals/documents/hf\\_j-xxiii\\_enc\\_29061959\\_ad-petri\\_po.html](http://www.vatican.va/Holly_father/John_xxiii/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_29061959_ad-petri_po.html)>. Acesso em: 12 out. 2015.

Conforme se nota na terceira parte sobre a unidade da Igreja, parágrafos 31-51.

<sup>347</sup> Cf. KLOPPENBURG, B. *Concílio Vaticano II*, v. 1, p. 20-24; p. 376-381. De fato, a repercussão entre os observadores no Concílio corrobora com este ideal. O argentino José Miguez Bonino, metodista e Reitor da Faculdade Evangélica de Teologia, em Buenos Aires, publicou na revista *Critério*, desta mesma capital, no fascículo de dezembro de 1962, p. 929-932, o seguinte escrito: “Que tem a ver tudo isso com a ‘união da Igreja’, da qual constantemente se fala? Bem claro é que – como em diversas ocasiões esclarece o Papa – este não é um ‘Concílio de união’. A relação entre o Concílio e a unidade é indireta, embora nem por isto menos importante”.

<sup>348</sup> Cf. *Ibidem*, p. 23-24. Fato que se corrobora com o discurso de João XXIII, de 14 de fevereiro de 1960: “O primeiro e imediato objetivo do Concílio é apresentar ao mundo a Igreja de Deus em seu perene vigor de vida e de verdade, e com sua legislação ajustada às circunstâncias atuais, de maneira que responda cada vez mais à sua missão divina e esteja preparada para as necessidades de hoje e de amanhã. Depois, se os irmãos que se separaram e que estão também divididos entre si quiserem concretizar o comum desejo da unidade, poderemos dizer-lhes com vivo afeto: Esta é vossa casa, esta é a casa de todos os que levam o sinal de Cristo”.

Antepreparatório<sup>349</sup>. Nesta fase, chegaram à Roma sob a forma de vota, as respostas da hierarquia eclesiástica à solicitação de pareceres do Cardeal Domenico Tardini, a pedido de João XXIII<sup>350</sup>. O exame desta imensa gama de materiais teve início no mês de setembro e concluída em fins de janeiro de 1960. “As cerca de três mil cartas constituíram a matéria dos oito volumes da *Acta et documenta concilio Vaticano II aparando*”<sup>351</sup>.

Nesta fase Antepreparatória, relata o Cardeal Agostinho Bea<sup>352</sup>, “após aprofundado estudo e acurada elaboração do projeto de uma ‘Comissão para a União dos Cristãos’, transmite a 11 de março de 1960 esse apelo ao Papa João XXIII”<sup>353</sup>. Dois dias depois, o papa afirmava sua concordância e o desejo de discutir a proposta. Isto feito, confiou ao Cardeal Bea a tarefa de preparar, como chefe nomeado pelo Sumo Pontífice, a Comissão “pro unione Christianorum promovenda”<sup>354</sup>. Contudo, pede o Papa que se espere a publicação oficial, na qual serão apresentadas as outras comissões conciliares<sup>355</sup>.

Faz-se digno de nota que a proposta do novo órgão ecumênico foi apresentada como “Comissão”. No entanto, o próprio Papa entende ser pertinente que este novo órgão fosse denominado “Secretariado”, para “poder se mover mais livremente no campo bastante novo e insólito que lhe tinha sido entregue”<sup>356</sup>. Destarte, a instituição deste órgão especial, o Secretariado, juntamente às Comissões preparatórias, constituíram-se em prova manifesta de seu interesse e dedicação à questão da unidade<sup>357</sup>.

<sup>349</sup> Cf. ALBERIGO, G. **História dos Concílios Ecumênicos**, p. 396. Esta Comissão Antepreparatória, incumbida de recolher as sugestões e classificá-las em perspectiva temática, era composta pelos secretários das Congregações, sob a presidência do Cardeal Secretário de Estado Domenico Tardini, e secretariada por Mons. Pericle Felici, que posteriormente será nomeado Secretário-geral do Concílio. Cf. O’MALLEY, J. W. **O que aconteceu no Vaticano II**, p. 30-35.

<sup>350</sup> Cf. MATTEI, R. de. **O Concílio Vaticano II**. Uma história nunca escrita, p. 108-109. O Cardeal Tardini, a 18 de junho de 1959, enviou uma carta a toda hierarquia eclesiástica católica chamada de direito a participar do Concílio Ecumênico, além de solicitar-lhes, em termos de consulta, pareceres, conselhos e indicações temáticas conformes à solicitude pastoral e pertinentes às discussões no próximo Concílio. A consulta feita a 2700 pessoas e 62 comunidades e instituições (Cf. ALBERIGO, G. **História dos Concílios Ecumênicos**, p. 396. Dentre 2593 destinatários, 1998 responderam; portanto, cerca de 77%) denotam uma “reviravolta democrática” na preparação do Concílio, em relação ao método estipulado na preparação do Vaticano I. Neste, o Papa propunha as questões ao Concílio, permitindo aos bispos tão somente a possibilidade de se exprimirem mediante o voto. Já no Concílio de João XXIII, os proponentes temáticos são os bispos. “Trata-se de um novo concílio, e não de reativação e conclusão do Concílio Vaticano I”.

<sup>351</sup> MATTEI, R. de. **O Concílio Vaticano II**. Uma história nunca escrita, p. 114.

<sup>352</sup> Cf. *Ibidem*, p. 133-135. Cf. O’MALLEY, J. W. **O que aconteceu no Vaticano II**, p. 327. Um dos oito Cardeais nomeados por João XXIII no consistório de 14 de dezembro de 1959, Agostinho Bea (1881-1968), de oitenta anos, havia sido confessor de Pio XII e reitor do Pontifício Instituto Bíblico de Roma (1930-1949). Jesuíta e alemão, foi membro da Comissão Preparatória Central e Presidente do Secretariado para União dos Cristãos; “importante líder da maioria”.

<sup>353</sup> BEOZZO, J. O.; ALBERIGO, G. **Herança espiritual de João XXIII: olhar posto no amanhã**, p. 87-88.

<sup>354</sup> *Ibidem*, p. 88-89. Com o Motu Proprio *Superno Dei nutu*, de 05 de junho de 1960, foram anunciadas as Comissões Conciliares preparatórias, bem como o Secretariado para União dos Cristãos.

<sup>355</sup> Cf. *Ibidem*, p. 87-88.

<sup>356</sup> *Ibidem*, p. 89.

<sup>357</sup> Cf. KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 1, p. 242-244.

O Motu Proprio *Superno Dei nutu*, de 05 de junho de 1960, encerrava o Período Antepreparatório e inaugurava o Período Preparatório propriamente dito<sup>358</sup>. Neste documento pontifício foi comunicado que o próximo Concílio denominar-se-ia Vaticano II<sup>359</sup>. O Papa indicava a realização de um novo Concílio, encerrando assim o Concílio Vaticano I, suspenso por Pio IX<sup>360</sup>. Nesta perspectiva, o novo Concílio não se propunha a ser a retomada do Vaticano I. Os objetivos e as prospectivas do Vaticano II deveriam ser delineados *ex novo*, conforme a solicitação de João XXIII, para que a fisionomia do Concílio fosse eminentemente pastoral<sup>361</sup>. Nesta ocasião foram instituídas as dez Comissões Preparatórias e os dois Secretariados<sup>362</sup>. Às Comissões foi dada a função de elaborar esquemas que, submetidos e revistos pela Comissão Central, foram posteriormente debatidos nas Sessões Conciliares<sup>363</sup>.

<sup>358</sup> Cf. ALBERIGO, G. **História dos Concílios Ecumênicos**, p. 396-400.

<sup>359</sup> Cf. Motu Proprio **Superno Dei nutu**, 05 jun. 1960. Disponível em <[http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_xxiii/apost\\_letters/1960/documents/hf\\_j-xxiii\\_apl\\_19600605\\_superno-dei\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/apost_letters/1960/documents/hf_j-xxiii_apl_19600605_superno-dei_sp.html)>. Acesso em: 12 out. 2015. Cf. ZAGHENI, G. **A Idade Contemporânea: curso de história da Igreja IV**, p. 346-348.

<sup>360</sup> Cf. GONÇALVES, P. S. L.; SOUZA, N. de. **Catolicismo e sociedade contemporânea: do Concílio Vaticano I ao contexto histórico-teológico do Concílio Vaticano II**, p. 99-156. Nesta obra, há análise contextual e teológica do momento intermediário entre os Concílios Vaticano I e Vaticano II, expondo assim suas distinções, ao apresentar hermeneuticamente os acontecimentos históricos relevantes da época contemporânea, bem como a conjuntura teológico-eclesial, marcada pelo esforço de resposta, aos desafios e questões atuais, à luz da fé cristã. A suspensão do Concílio Vaticano I, por Pio IX, ocorre em função da Guerra Franco-Prussiana.

<sup>361</sup> Cf. ALBERIGO, G. **História dos Concílios Ecumênicos**, p. 396-397. Cf. O'MALLEY, J. W. **O que aconteceu no Vaticano II**, p. 108-109. Conforme se evidencia no Discurso de Abertura do Concílio Vaticano II, *Gaudet Mater Ecclesia*, em que João XXIII especifica o “caráter predominantemente pastoral” que espera do estilo dos discursos do Concílio, porque a Igreja, mediante o Concílio, “deseja mostrar-se a mãe amorosa de todos, afável, paciente, cheia de misericórdia e bondade para com os filhos separados dela”. Deste modo, a Igreja se coloca como “farol, catalisador e manancial de unidade para a humanidade”.

<sup>362</sup> Cf. ZAGHENI, G. **A Idade Contemporânea: curso de história da Igreja IV**, p. 345-348. Faz-se relevante ressaltar que o Vaticano I era composto apenas por teólogos e canonistas, e que havia instituído cinco Comissões Preparatórias, sendo a Comissão para a Fé uma delas. Distintamente, no Vaticano II as comissões nomeadas eram compostas por bispos e peritos (meio a meio), aos quais se acrescentaram depois consultores (conselheiros). Além disso, neste novo Concílio, a Comissão Preparatória Teológica era uma dentre as outras dez, além dos dois Secretariados. Constituindo-se estes ainda, uma outra novidade. Cf. KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 1, p. 116-142. No que tange à instituição das Comissões, são elas assim denominadas: Comissão Teológica, dos Bispos e do Governo das Dioceses, da Disciplina do Clero e do Povo Cristão, dos Religiosos, da Disciplina dos Sacramentos, da Sagrada Liturgia, dos Estudos e Seminários, das Igrejas Orientais, das Missões, do Apostolado dos Leigos. Além dos dois Secretariados, o da Imprensa e do Espetáculo e o Secretariado para a União dos Cristãos. Determinou-se no *Superno Dei nutu* a constituição de dez Comissões, acrescentando “se for necessário, poder-se-ão ainda constituir outras, segundo o Nosso beneplácito” (o que de fato aconteceu). O trabalho específico das Comissões era o de estudar os assuntos escolhidos e organizados durante a fase Antepreparatória. Poderiam elas dividir-se em seções ou subcomissões, contando com um Cardeal Presidente, um secretário, certo número de membros e consultores.

<sup>363</sup> Cf. *Ibidem*, p. 229-235. Já o Concílio Vaticano I utilizava o termo técnico *schema* para designar um projeto de Constituição ou Decreto redigido durante os trabalhos preconiliares. No seu aspecto externo, “esquema é um opúsculo que mede 185x270 mm, de capa variadamente colorida (escolheu-se cor diferente para os trabalhos de cada Comissão), editado pela Poliglotta Vaticana, trazendo no alto do frontispício, a indicação: “subsecreto”; é composto de um número de páginas mais ou menos elevado (raras vezes passa de 50), conforme a importância do assunto e a abundância de notas explicativas. Cada opúsculo contém ou um projeto completo de Decreto ou de Constituição, ou um ou mais capítulos de um único projeto, quando se trata de assuntos vastos”.

A criação do novo órgão conciliar, o Secretariado para União dos Cristãos, constituiu-se em autêntica reviravolta no que tange à tradicional atitude romana em relação aos denominados heréticos e cismáticos, por retirar do Santo Ofício a competência de estabelecer relações entre os católicos e outros cristãos, delegando esta função ao Secretariado<sup>364</sup>.

Logo de início, apareceu um problema. Qual a competência do Secretariado para União dos Cristãos? Seria também ele competente em apresentar esquemas para o Concílio? Surgiram essas questões em função de que o Motu Proprio estabelecia que o Secretariado devesse prestar auxílio aos outros cristãos para que acompanhassem os trabalhos do Concílio<sup>365</sup>. Ou, ainda que genericamente, ajudá-los a encontrar o caminho para a unidade. Este ponto ofereceu elementos para que se estabelecesse o direito a que o Secretariado preparasse e apresentasse esquemas conciliares<sup>366</sup>.

De fato, Cardeal Bea e seus colaboradores apresentaram pretensões para além da missão meramente informativa, influenciando os trabalhos preparatórios. O Secretariado se transformou em uma “cripto-comissão transversal”<sup>367</sup>, ao transmitir documentos às demais comissões, alertando acerca de como certos pontos de alguns de seus esquemas poderiam apresentar consequências danosas ao ecumenismo, ou mesmo, colaborando com as comissões nas redações de seus esquemas<sup>368</sup>. Deste modo, o Secretariado arrogava-se uma competência eminentemente teológica, articulando-se em subcomissões acerca de diversos temas, dentre eles, a liberdade religiosa<sup>369</sup>.

Este tema foi ainda alvo de acirradas polêmicas e discussões entre a Comissão Teológica, presidida pelo prefeito do Santo Ofício, cardeal Ottaviani<sup>370</sup> e o Secretariado para União dos Cristãos. Ambas apresentaram à Comissão Central Preparatória do Concílio esquemas temáticos semelhantes, mas de orientações distintas, fato que corrobora com a situação em que se confrontaram os Cardeais Bea e Ottaviani, ante ao esquema fundamentado

<sup>364</sup> Cf. MATTEI, R. de. **O Concílio Vaticano II**. Uma história nunca escrita, p. 133-135.

<sup>365</sup> Cf. BEOZZO, J. O.; ALBERIGO, G. **Herança espiritual de João XXIII**: olhar posto no amanhã, p. 89-91.

<sup>366</sup> Cf. Motu Proprio **Superno Dei nutu**, 05 jun. 1960. Disponível em <[http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_xxiii/apost\\_letters/1960/documents/hf\\_j-xxiii\\_apl\\_19600605\\_superno-dei\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/apost_letters/1960/documents/hf_j-xxiii_apl_19600605_superno-dei_sp.html)> Acesso em: 12 out. 2015. Cf. ZAGHENI, G. **A Idade Contemporânea**: curso de história da Igreja IV, p. 346-348.

<sup>367</sup> MATTEI, R. de. **O Concílio Vaticano II**. Uma história nunca escrita, p. 135.

<sup>368</sup> Cf. Ibidem, p. 136-137.

<sup>369</sup> Cf. Ibidem, p. 134-135. Além da temática da liberdade religiosa, o Secretariado para União dos Cristãos incidiu também sobre os temas: a relação dos bizantinos não católicos com a Igreja; a estrutura hierárquica da Igreja; o sacerdócio de todos os crentes; o laicato; a palavra de Deus na Igreja; as questões litúrgicas; os casamentos mistos; o movimento ecumênico.

<sup>370</sup> Cf. O'MALLEY, J. W. **O que aconteceu no Vaticano II**, p. 330. Alfredo Ottaviani (1890-1979) “cardeal italiano, secretário (chefe) do Santo Ofício desde 1959, membro da Comissão Preparatória Central, Presidente da Comissão Teológica Preparatória e da Comissão Doutrinária; geralmente considerado a personagem principal da minoria (conservadores), em especial nas primeiras fases do Concílio”.

nas reflexões do texto de Friburgo, submetido no penúltimo dia da última sessão Preconciliar<sup>371</sup>.

### 2.3 O princípio de uma possibilidade temática inusitada: a liberdade religiosa

Um antecedente imediato intrínseco à temática da liberdade religiosa, apresentada na Declaração *Dignitatis humanae* (1965), foi o chamado “Documento de Friburgo”<sup>372</sup>. Datado de 27 de dezembro de 1960, é considerado o primeiro esboço (não oficial) da futura Declaração<sup>373</sup>. Tendo sido elaborado por uma subcomissão do Secretariado para União dos Cristãos, que reuniu bispos e teólogos na cidade de Friburgo, na Suíça, estabelece três ideias fundamentais: a dignidade humana e a natureza livre da fé exigem tolerância e respeito, e ainda, a isenção de coação para boa formação da consciência; uma segunda ideia estabelece que os requisitos legais para intervenção devam se pautar no bem comum e estão a cargo da autoridade pública e não nas profissões de fé religiosa. Por fim, não é função do Estado prestar culto a Deus, mas tem o dever de servi-Lo mediante atos que lhes são próprios e temporais, tais como, reconhecer a transcendência dos valores religiosos e reconhecer os direitos da pessoa humana ao exercício da liberdade religiosa<sup>374</sup>.

Isto posto, acrescenta-se a rejeição deste texto a duas categorias até então em vigência nos costumes e mentalidade teológico-filosóficas e político-institucionais da Igreja Católica<sup>375</sup>: o direito da verdade em matéria religiosa articulado à distinção tese/hipótese<sup>376</sup>. A “tese” estabelece, em princípio, que só a verdadeira religião Católica tem o direito de ser reconhecida pelo Estado. A “hipótese” visa adaptar a tese, entendida como situação ideal, às

<sup>371</sup> Cf. MATTEI, R. de. **O Concílio Vaticano II**. Uma história nunca escrita, p. 135-137.

<sup>372</sup> ALBERTI, V. *La Dignitatis humanae e la nuova laicità oltre la rivoluzione e la controrivoluzione*. **Anuario de Historia de la Iglesia**, v. 21, p. 310. Além do Documento de Friburgo, que é um antecedente imediato intrínseco, este autor considera como possíveis antecedentes extrínsecos dois instrumentais de singular importância: o Artigo 18 da Declaração Universal dos Direitos Humanos, das Nações Unidas; e a Declaração sobre a Liberdade Religiosa do Conselho ecumênico das Igrejas. Contudo, cita-os e já previne da dificuldade de tal afirmação, uma vez que estes textos são escritos em perspectiva de radicalismo liberal, sendo problemático afirmar objetivamente sua autoridade enquanto antecedentes à citada Declaração.

<sup>373</sup> Cf. TÉLLEZ, J. A. Estudio histórico-crítico sobre el derecho a la libertad religiosa en la declaración conciliar “*Dignitatis humanae*”. **Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso**, n. 39, p. 652-655.

<sup>374</sup> Cf. *Ibidem*, p. 652-655. Tais assertivas terão por implicação, no decorrer das quatro Sessões do Concílio Vaticano II, a construção da concepção de que o Estado não é competente em matéria religiosa, não pode julgar o caráter de verdade de uma religião, ou mesmo subordinar as religiões ao Estado, tendo portanto por função, tutelar e promover a liberdade religiosa dos indivíduos e das comunidades eclesiais.

<sup>375</sup> Cf. ALBERTI, V. *La Dignitatis humanae e la nuova laicità oltre la rivoluzione e la controrivoluzione*. **Anuario de Historia de la Iglesia**, v. 21, p. 310.

<sup>376</sup> Cf. TÉLLEZ, J. A. Estudio histórico-crítico sobre el derecho a la libertad religiosa en la declaración conciliar “*Dignitatis humanae*”. **Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso**, n. 39, p. 652-655.

circunstâncias históricas em que o Estado é impossibilitado de realizá-la. Destarte, renuncia-se ao ideal proposto pela tese mediante a postura de tolerância religiosa<sup>377</sup>.

O grande valor do “Documento de Friburgo” está em se constituir como base fontal aos esquemas, organizados e apresentados posteriormente pelos membros do Secretariado para União dos Cristãos, para os debates conciliares<sup>378</sup>. Inclusive, neste texto, surgiram dois dos principais temas discutidos nos debates conciliares em torno da dignidade humana, em termos de fundamento à liberdade religiosa: o Estado laico é formalmente incompetente em matéria religiosa e deve estimar o valor transcendente de todas as religiões; a necessidade de superar a doutrina clássica da tolerância religiosa em vista do princípio de liberdade religiosa, ao afirmar o direito inerente a todos os indivíduos e comunidades de serem fiéis à sua consciência em assuntos religiosos<sup>379</sup>.

Tendo por base o texto de Friburgo, em 19 de junho de 1962, o Cardeal Bea apresentou na sétima e última Sessão da Comissão Preparatória, um esquema resultante desse trabalho e preparado pelo seu Secretariado, intitulado “A liberdade religiosa”<sup>380</sup>. Constituiu-se este o primeiro programa oficial acerca desta temática, apresentado já à fase preparatória e explicitando:

(...)fala-se do direito que tem o homem de seguir, também em matéria religiosa, os ditames da própria consciência devidamente formada e dos direitos e deveres que daí derivam para a sociedade civil (o Estado), isto é, o dever de respeitar na prática este direito dos próprios cidadãos<sup>381</sup>.

A discussão se acirrou no que tange às “competências”, quando a Comissão Teológica também apresentou à “Comissão Central Preparatória”<sup>382</sup> um esquema. No entanto, este trazia a perspectiva da *tolerância* religiosa, distinta da exposta no esquema acerca da *liberdade* religiosa, apresentado pelo Secretariado<sup>383</sup>. À objeção do Cardeal Ottaviani<sup>384</sup>, de que o

<sup>377</sup> Cf. DZ, n. 3245-3255.

<sup>378</sup> Cf. TÉLLEZ, J. A. Estudio histórico-crítico sobre el derecho a la libertad religiosa en la declaración conciliar “Dignitatis humanae”. **Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso**, n. 39, p. 652-655.

<sup>379</sup> Cf. Ibidem, p. 652-655.

<sup>380</sup> KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 1, p. 218. Cf. TÉLLEZ, J. A. Estudio histórico-crítico sobre el derecho a la libertad religiosa en la declaración conciliar “Dignitatis humanae”. **Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso**, n. 39, p. 655-657. O esquema do período Preparatório, e que não chegou ao Concílio, intitulava-se “Schema constitutionis de libertate religiosa”.

<sup>381</sup> KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 1, p. 218.

<sup>382</sup> Ibidem, p. 116-118. A Comissão Central possuía a competência de coordenar os trabalhos das outras comissões e determinar definitivamente os assuntos que seriam tratados no Concílio. Era composto pelo próprio Sumo Pontífice, na condição de Presidente, com um secretário, conselheiros e outros membros. Esta Comissão foi constituída seguindo critérios de representação, com a finalidade de torná-la o mais universal possível, enriquecendo-a com as distintas experiências pastorais a fim de torná-la apta a julgar as distintas situações dos diversos países.

<sup>383</sup> Cf. BEOZZO, J. O.; ALBERIGO, G. **Herança espiritual de João XXIII**: olhar posto no amanhã, p. 90-91.

Secretariado não teria competência para tanto, Cardeal Bea afirma que o esquema foi preparado a pedido de João XXIII<sup>385</sup>. A autorização dada diretamente pelo Papa permitiu ao Secretariado apresentar cinco esquemas à Comissão Central Preparatória, estando, dentre eles, a proposta de um esquema sobre a liberdade religiosa<sup>386</sup>.

O texto apresentado por Ottaviani, muito embora não explicitasse os conceitos tese/hipótese, defendia a linha clássica da tolerância religiosa, estabelecida pelo Magistério eclesiástico da segunda metade do século XIX. Esta perspectiva define a possibilidade de um Estado confessional católico que estabeleça relações de tolerância para com as outras religiões, a fim de evitar maiores males. O Cardeal Bea apresentou uma perspectiva totalmente nova. Ressalta, no esquema apresentado por seu Secretariado, o dever do Estado de respeitar as consciências e evitar a discriminação confessional, ressaltando o direito de se seguir a própria consciência, a exclusão de coações externas e a liberdade de culto<sup>387</sup>.

Faz-se possível, deste esquema, inferir-se duas conclusões relevantes: que ele desvincula definitivamente a liberdade religiosa da concepção oitocentista de tolerância, ocasionando uma mudança doutrinal; a segunda conclusão, que se estabelece a imunidade de coação externa como instrumental à promoção da liberdade religiosa<sup>388</sup>.

Ao apresentar o esquema, Bea esclareceu ainda que este se referiu sobretudo aos não católicos e que correspondia à condição de *aggiornamento*<sup>389</sup>, desejada pelo Papa. À

<sup>384</sup> Cardeal A. Ottaviani, Presidente da Comissão Teológica.

<sup>385</sup> Cf. KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 1, p. 140. “O Secretariado, querido e criado pelo espírito largo e pelo coração paterno de João XXIII, demonstra de modo concreto como a Igreja está presente na vida do nosso tempo e como corresponde, com maternal sensibilidade, às expectativas de todos os homens de boa vontade”.

<sup>386</sup> Cf. BEOZZO, J. O.; ALBERIGO, G. **Herança espiritual de João XXIII**: olhar posto no amanhã, p. 89-90. Cinco são os esquemas apresentados neste período Preparatório do Concílio Vaticano II. A saber: sobre a Palavra de Deus, sobre a necessidade da oração para a unidade dos cristãos, sobre o movimento ecumênico, sobre as relações com os judeus e sobre a liberdade religiosa.

<sup>387</sup> Cf. MARTINA, G. **História da Igreja - De Lutero a nossos dias**: IV. A era contemporânea, p. 284-286.

<sup>388</sup> Cf. TÉLLEZ, J. A. Estudio histórico-crítico sobre el derecho a la libertad religiosa en la declaración conciliar “Dignitatis humanae”. **Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso**, n. 39, p. 655-657.

<sup>389</sup> Cf. MATTEI, R. de. **O Concílio Vaticano II**. Uma história nunca escrita, p. 234-235. “Conta Chenu que, no decurso de uma conversa particular, os observadores não católicos, incluindo os de Moscou, tinham perguntado a João XXIII o que esperava do Concílio e que o Papa teria aberto uma janela e teria dito: ‘Isto, ar fresco na Igreja’”. Nesta perspectiva, se compreende a utilização do conceito de “aggiornamento”, enquanto símbolo do Concílio, que visa o “rejuvenescimento” e atualizações oportunas necessárias à Igreja. Em termos teológicos, é tornar dia, irradiar a luz de Cristo ao mundo. Cf. ALMEIDA, A. J. de. AGGIORNAMENTO. In: **Dicionário do Concílio Vaticano II**, p. 8-9. O termo *aggiornamento* foi “usado por João XXIII para indicar o escopo do Vaticano II e passou a ser usado, em âmbito eclesial, sem tradução. Não aparece como tal nos textos do Vaticano II senão sob expressões latinas equivalentes como ‘accommodatio’, ‘renovatio’, ‘adaptatio’, ‘instauratio’ e análogas”. Enquanto síntese do significado conceitual, “aggiornamento não foi entendido apenas como atualização doutrinal e reforma institucional, mas, sobretudo como disponibilidade e ‘empenho global de busca de uma renovada inculturação da revelação nas novas culturas’. Mais que reforma da Igreja – no sentido de restauração da pureza passada – quer indicar ‘disponibilidade e disposição à busca voltada para o futuro, empenho global por uma nova inculturação da revelação’”. Com a utilização do conceito, o Papa João XXIII



afirmação de que o Secretariado não teria o direito de tratar da questão, que segundo Ottaviani seria de competência da Comissão Teológica, replicou Bea que seu direito tem por prerrogativa o interesse do tema da liberdade religiosa para o estabelecimento da unidade dos cristãos<sup>390</sup>.

Seguiu-se uma ampla discussão, que se encerrou com o envio dos dois esquemas a uma comissão mista, criada por João XXIII para o referido assunto, a fim de se redigir um texto comum<sup>391</sup>. Tal comissão jamais se reuniu. Deste modo, o Secretariado convocou a Roma Monsenhor Emílio J. De Smedt e o Padre Jean Jérôme Hamer, para redação de um novo texto<sup>392</sup>. A questão foi retomada somente em 1963, durante o Segundo Período conciliar e teve seu desfecho somente na fase final do Vaticano II. A especial sensibilidade do “jovem octogenário”<sup>393</sup> Bea permitiu-lhe entender que não poderia o Magistério se ater simplesmente à distinção oitocentista tese/hipótese. Era preciso que se conjecturasse um novo caminho, o ecumênico, o da liberdade religiosa<sup>394</sup>.

#### 2.4 Os “observadores delegados e hóspedes” e a efetiva ecumenicidade do Concílio

O êxito obtido pelos trabalhos do Secretariado para União dos Cristãos durante o Concílio é atribuído, em grande parte, à presença de cristãos não católicos, denominados

---

situa o Concílio Vaticano II “na perspectiva da resposta cristã às instâncias de uma humanidade em processo de renovação profunda e global”, não se trata de uma “modificação doutrinal, mas uma imersão total na tradição visando a um rejuvenescimento da vida cristã e da Igreja”.

<sup>390</sup> Cf. MATTEI, R. de. **O Concílio Vaticano II**. Uma história nunca escrita, p. 136. Com as palavras do Cardeal Bea: “Peço desculpas, mas eu tenho o direito de fazer este esquema como presidente da Comissão da Unidade. Se há coisa que interessa à unidade é precisamente a liberdade religiosa (...). Oponho-me radicalmente a tudo o que está dito no vosso esquema *De Tolerantia religiosa*”.

<sup>391</sup> Cf. TÉLLEZ, J. A. Estudio histórico-crítico sobre el derecho a la libertad religiosa en la declaración conciliar “Dignitatis humanae”. **Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso**, n. 39, p. 655-657.

<sup>392</sup> Cf. MATTEI, R. de. **O Concílio Vaticano II**. Uma história nunca escrita, p. 329. Jean Jérôme Hamer (1916-1996), teólogo dominicano francês, ordenado em 1941, arcebispo titular de Lorium e secretário da Congregação para a Doutrina da Fé em 1973, feito Cardeal em 1985. Mons. Emílio De Smedt, Bispo de Brugge, na Bélgica. A relevância destes se evidenciará no processo de elaboração dos esquemas sobre o tema da liberdade religiosa. Serão eles conceituados como “sustentáculos da Declaração”, ao lado dos padres J. C. Murray e P. Pavan, expoentes desta mesma temática na IV Sessão Conciliar. Cf. TÉLLEZ, J. A. Estudio histórico-crítico sobre el derecho a la libertad religiosa en la declaración conciliar “Dignitatis humanae”. **Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso**, n. 39, p. 655-657.

<sup>393</sup> MARTINA, G. **História da Igreja - De Lutero a nossos dias: IV. A era contemporânea**, p. 285.

<sup>394</sup> Cf. *Ibidem*, p. 284-285. O historiador Giacomo Martina esclarece que o Cardeal Bea não era historiador e provavelmente jamais teria aprofundado a história das discussões acerca da liberdade religiosa que se desenvolvera no Magistério precedente e posterior ao *Syllabus*. Afirma ser quase certo que desconhecesse Maret e suas objeções à distinção entre tese e hipótese. Contudo, sua grande sensibilidade o fez entender que era preciso superar aquele marasmo e trilhar novos caminhos. Bea daria uma contribuição decisiva a problemas que haviam envenenado a relação Igreja e sociedade moderna já há muito tempo.

*hóspedes do Secretariado*, bem como a de *observadores delegados* de outras comunhões cristãs ou outras Igrejas para assistirem aos trabalhos conciliares<sup>395</sup>.

Este fato, que se demonstrou determinante para o espírito e resultados ecumênicos próprios do Vaticano II, foi sem precedentes<sup>396</sup>. O empenho do Cardeal Bea e seu Secretariado permitiram a proposta e inserção no Regulamento do Concílio, promulgado em agosto de 1962, de um capítulo que garantiu a presença de “observadores dos cristãos separados” nas Sessões Solenes, nas Congregações Gerais e durante os trabalhos das Comissões e dos Secretariados. Além disso, tiveram o direito de informar suas respectivas comunidades sobre o desenvolvimento do Concílio, respeitando, porém, o juramento de sigilo, que implica guardar segredo sobre as discussões e declarações dos padres no Concílio.<sup>397</sup>

De fato, a Sessão Plenária dos trabalhos preconciliares, datada de 07 de novembro de 1961, tratou da questão de um eventual convite aos observadores<sup>398</sup>. Esta possibilidade foi exposta pelos Cardeais Bea e Amleto Cicognani<sup>399</sup>, presidentes do Secretariado para União dos Cristãos e da Comissão das Igrejas Orientais, respectivamente. O Papa, que havia decidido presidir esta Sessão, enalteceu em seu discurso de abertura “a atenção com que

---

<sup>395</sup> Cf. BEOZZO, J. O.; ALBERIGO, G. **Herança espiritual de João XXIII**: olhar posto no amanhã, p. 90-93. Cf. KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 2, p. 369-381. De fato, houve efetiva participação dos observadores e hóspedes não católicos nos trabalhos conciliares. Muito embora não pudessem se pronunciar nas Aulas Conciliares, relatos como o do Rev. Prof. Dr. Oscar Cullman, atestam a presença dos mesmos em momentos de debate fora das Sessões Solenes do Concílio. Discussões como as organizadas pelo Secretariado para União dos Cristãos, na qual bispos, teólogos e observadores tinham a oportunidade de debater ideias com outros membros do Concílio, responsáveis pela preparação dos esquemas. Momentos em que se podia manifestar livremente opiniões e críticas. Faz-se digno de nota ainda a relevância das pausas, entre as Sessões, e o “papel ecumênico do bar que foi instalado na Basílica para todos os membros do Concílio”. Ambientes que promoviam o contato entre os observadores e delegados com bispos de todo o mundo.

<sup>396</sup> Cf. BEOZZO, J. O.; ALBERIGO, G. **Herança espiritual de João XXIII**: olhar posto no amanhã, p. 91-93. Cf. ALBERIGO, G. **História dos Concílios Ecumênicos**, p. 398-400. Os Concílios de Lião I (1245) e Florença (1431-1435) contaram apenas com a presença da Igreja Ortodoxa; em Trento houve um breve momento de participação dos protestantes e no Vaticano I, tanto protestantes como ortodoxos não respondem assertivamente ao apelo de Pio IX.

<sup>397</sup> Cf. KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 2, p. 277-279. Este autor, que é um teólogo conciliar, apresenta a compilação dos principais textos do Concílio Vaticano II, nos cinco volumes de sua obra “Concílio Vaticano II”. No volume supra, as páginas 271-286 expõem a tradução do Regulamento do Concílio. O capítulo IX do Regulamento trata dos Observadores do Concílio, sua competência, possibilidades e limites na participação dos trabalhos conciliares. Cf. BEOZZO, J. O.; ALBERIGO, G. **Herança espiritual de João XXIII**: olhar posto no amanhã, p. 91-92. A proposta de se realizar o convite aos representantes de outras Igrejas foi feita pelo Cardeal Bea já durante o período de redação do projeto de “estatuto” ao Concílio, entre março e abril de 1960. Cf. ALBERIGO, G. **História dos Concílios Ecumênicos**, p. 399-400.

<sup>398</sup> Cf. BEOZZO, J. O.; ALBERIGO, G. **Herança espiritual de João XXIII**: olhar posto no amanhã, p. 92-93.

<sup>399</sup> Cf. O’MALLEY, J. W. **O que aconteceu no Vaticano II**, p. 328. “Giovanni Amleto Cicognani (1883-1973) Cardeal Italiano, delegado apostólico para os Estados Unidos durante 25 anos (1933-1958); Secretário de Estado (1961-1969), Prefeito da Congregação para as Igrejas Orientais, membro da Comissão Preparatória Central, Presidente da Comissão conciliar sobre as Igrejas Orientais, presidente da Comissão Coordenadora”.

tantos irmãos separados e mesmo muitos que nem mesmo são cristãos acompanham os trabalhos conciliares<sup>400</sup>.

Seguida a discussão e votação, o resultado da Sessão foi notadamente positivo, em termos ecumênicos: 56 *placet*, 08 *placet iuxta modum* e 2 *non placet* e uma abstenção<sup>401</sup>. A Constituição Apostólica *Humanae Salutis*, de 25 de dezembro de 1961<sup>402</sup>, com a qual houve a convocação Solene do Concílio Ecumênico Vaticano II, expôs positivamente o convite aos observadores e destinou ao Secretariado a plena competência no que tange às outras Igrejas<sup>403</sup>. A pedido do Cardeal Bea, as questões referentes às Igrejas Orientais foram destinadas à Comissão para as Igrejas Orientais. Contudo, a competência para o convite aos observadores ocidentais e orientais foi propriamente confiada ao Secretariado<sup>404</sup>.

### 3 A Primeira Sessão do Concílio Vaticano II: Unidade da Igreja e ecumenismo

#### 3.1 Os esforços ao estabelecimento de uma postura ecumênica no Concílio

O Período de Preparação ao Concílio que, no decorrer de dois anos proporcionou a confecção de 70 esquemas, ainda que prolixos e devedores das doutrinas e ensinamentos disciplinares dos últimos pontífices, sobretudo Pio XII<sup>405</sup>; encerrou-se com o Motu Proprio *Concilium*<sup>406</sup>.

Este documento, datado de 02 de fevereiro de 1962, estabeleceu a data de 11 de outubro deste mesmo ano para a solene abertura do Concílio<sup>407</sup>. Neste ínterim, foram estabelecidos os traços que definiriam o Concílio, sobretudo em três aspectos: este Concílio Ecumênico, muito embora deva ser o marco na disposição da Igreja Católica em se envolver

<sup>400</sup> KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 2, p. 166.

<sup>401</sup> Cf. BEOZZO, J. O.; ALBERIGO, G. **Herança espiritual de João XXIII**: olhar posto no amanhã, p. 92. Neste ponto, estes organizadores explicam que tal contagem não é oficial, mas do próprio autor deste capítulo da obra citada, Stjepan Schidt.

<sup>402</sup> Cf. Constituição Apostólica **Humanae Salutis**, 25 de dez. de 1961. Disponível em: <[http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_xxiii/apost\\_constitutions/documents/hf\\_jxxiii\\_apc\\_19611225\\_humanae\\_salutis\\_po.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/apost_constitutions/documents/hf_jxxiii_apc_19611225_humanae_salutis_po.html)>. Acesso em: 12 out. 2015.

<sup>403</sup> Cf. BEOZZO, J. O.; ALBERIGO, G. **Herança espiritual de João XXIII**: olhar posto no amanhã, p. 92-97.

<sup>404</sup> Cf. Ibidem, p. 92-93.

<sup>405</sup> Cf. ALBERIGO, G. **História dos Concílios Ecumênicos**, p. 396-400. Não houve a elaboração de um esquema orgânico durante o período de trabalhos preparatórios. Apesar das nomeações a bispos e teólogos de escolas diferentes da romana, e inclusive alguns que haviam sido punidos sob Pio XII (Cf. O'MALLEY, J. W. **O que aconteceu no Vaticano II**, p. 52-53; 100-101. Henri de Lubac, Yves Congar, Marie-Dominique Chenu, Karl Rahner, John Courtney Murray), a influência da Cúria romana era grande. Prevaleceu a orientação de sintetizar ensinamentos disciplinares e doutrinas dos últimos pontífices, em relevo Pio XII, nos diversos "esquemas". Com isto, se expressa a convicção de que haveria rápido desenvolvimento dos trabalhos, sem tensões ou debates. Todavia, a exceção de maior relevância neste quadro institucional foi a inclusão do Secretariado para União dos Cristãos entre as Comissões preparatórias.

<sup>406</sup> Cf. Motu Proprio **Concilium**, 02 de fev. de 1962. Disponível em: <[http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_xxiii/motu\\_proprio/documents/hf\\_johnxxiii\\_motu\\_proprio\\_19620202\\_concilium\\_po.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/motu_proprio/documents/hf_johnxxiii_motu_proprio_19620202_concilium_po.html)>. Acesso em: 12 out. 2015.

<sup>407</sup> Cf. KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 2, p. 89-90.

no processo ecumênico, não intenciona ser um Concílio de União. O Secretariado instituído em 1960 deve ser o eixo institucional à postura ecumênica. O segundo aspecto é o da pastoralidade inerente à intenção convocatória do Concílio. Rompeu-se, com isso, a dicotomia doutrina-disciplina, favorecendo a reflexão dos assuntos internos da Igreja bem como sua relação com a sociedade<sup>408</sup>. A terceira característica foi condizente à efetiva liberdade de participação no Concílio, em que os bispos deveriam ser os verdadeiros protagonistas<sup>409</sup>.

A carta apostólica, sob a forma de Motu Proprio<sup>410</sup>, *Appropinquante Concilio*, de 06 de agosto de 1962<sup>411</sup>, é a que promulgava o Regulamento do Concílio Ecumênico Vaticano II<sup>412</sup>. Com isto, João XXIII dissolveu as Comissões Preparatórias, mantendo, porém, o Secretariado para União, bem como seus membros e consultores<sup>413</sup>. Tal feito propunha grave problemática de competência: como poderia o Secretariado redigir e submeter esquemas conciliares se seus membros não haviam sido eleitos pelo Concílio? O caminho possível seria a entrega dos documentos formulados pelo Secretariado a qualquer outra Comissão, transferindo a ela a competência de apresentar, ou não, o esquema elaborado pelo Secretariado na fase Preparatória à Congregação Geral. Ante o perigo que corriam os esquemas, o Cardeal Bea expôs ao Papa a problemática<sup>414</sup>.

Ora, o artigo 07 do Regulamento estabeleceu a constituição de dez Comissões Conciliares. Não obstante, durante a quarta Congregação Geral, datada de 22 de outubro de 1962, foi comunicado que o Sumo Pontífice equiparara em tudo o Secretariado para União dos Cristãos às demais Comissões. Deste modo houve, de fato, onze órgãos com função de Comissão Conciliar<sup>415</sup>; o que significa:

- 1) Que este Secretariado apresentará diretamente ao Concílio os projetos elaborados na fase preparatória; 2) que tais projetos serão discutidos, corrigidos e novamente redigidos seguindo o mesmo procedimento usado nas outras Comissões e de acordo com as normas dos artigos 5, 56-61 do Regulamento; que, no caso em que deve

<sup>408</sup> Cf. ALBERIGO, G. **História dos Concílios Ecumênicos**, p. 397. Desta constatação, se entende a indisponibilidade do Concílio à definição de novos dogmas bem como à decretação de novas condenações.

<sup>409</sup> Cf. *Ibidem*, p. 396-398.

<sup>410</sup> Cf. ALBERIGO, G. **História dos Concílios Ecumênicos**, v. 2, p. 404. *Motu Proprio* é um documento pontifício cuja forma e uso remonta ao século XV: escrita em papel, leva no alto o nome do Papa e começa com as palavras “Motu Proprio”; é destituído de selo e de outras formalidades.

<sup>411</sup> Cf. Motu Proprio **Appropinquante Concilio**, 06 de ago. de 1962. Disponível em: <[http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_xxiii/motu\\_proprio/documents/hf\\_j-xxiii\\_motu\\_proprio\\_19620806\\_appropinquante-concilio\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/motu_proprio/documents/hf_j-xxiii_motu_proprio_19620806_appropinquante-concilio_sp.html)>. Acesso em: 12 out. 2015.

<sup>412</sup> Cf. MATTEI, R. de. **O Concílio Vaticano II**. Uma história nunca escrita, p.167-168; Cf. KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 2, p. 273-286. Nestas páginas, o autor traz a tradução, em português, do Regulamento do Concílio.

<sup>413</sup> Cf. *Ibidem*, p. 274-275. Este autor apresenta a tradução do Regulamento do Concílio, que no Art. 7, § 2º expõe: “Os organismo correspondentes aos números II - O Secretariado para União dos Cristãos – III e IV tem as mesmas funções e são compostos das mesmas pessoas que durante a fase Preparatória do Concílio”.

<sup>414</sup> Cf. BEOZZO, J. O.; ALBERIGO, G. **Herança espiritual de João XXIII**: olhar posto no amanhã, p. 96-98.

<sup>415</sup> Cf. KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 2, p. 51; 87-93.

tratar questões mistas, o Secretariado há de colaborar normalmente com as respectivas Comissões também interessadas, segundo o art. 58, 2 do Regulamento<sup>416</sup>.

O secretário geral do Concílio, Mons. Pericle Felici<sup>417</sup>, referindo-se ao acontecimento e decisão de João XXIII, classificou-o como “revolucionário”<sup>418</sup>. Faz-se preciso considerar este ato em suas consequências, uma vez que o Papa concedia base jurídica às ações do Secretariado no decorrer do Vaticano II, sobretudo no que se referia à elaboração de documentos: sobre a liberdade religiosa, sobre o ecumenismo, sobre a relação da Igreja Católica e as religiões não-cristãs<sup>419</sup>.

### **3.2 Um Concílio cuja identidade é de *aggiornamento* que projeta unidade e, portanto, liberdade religiosa**

O discurso *Gaudet Mater Ecclesia*, pronunciado por João XXIII na Abertura Solene do Concílio Vaticano II, em 11 de outubro de 1962, desvelou-se como “verdadeira carta do Concílio, mais do que uma ordem do dia, já que definia um espírito; mais do que um programa, dava uma orientação”<sup>420</sup>. O Concílio se propunha a adaptar a linguagem dos ensinamentos da Igreja às contingências da modernidade<sup>421</sup>.

A pastoralidade inerente ao Magistério de João XXIII incidiu sobre a identidade própria do Vaticano II; o *aggiornamento*, entendido como “rejuvenescimento da vida cristã e da Igreja” e a “disponibilidade e atitude inclinada para a procura de uma renovada inculturação da mensagem cristã nas novas culturas”<sup>422</sup>.

A alocução inaugural do Papa, em coerência ao artigo 18 do Regulamento, apresentou a importância e oportunidade da presença de observadores e hóspedes não-católicos no Concílio. Estes, sob a orientação do Secretariado para União dos Cristãos, puderam assistir às Sessões públicas e Congregações gerais do Concílio<sup>423</sup>. O Papa entendeu que “da unidade de

<sup>416</sup> Ibidem, p. 88.

<sup>417</sup> Cf. O'MALLEY, J. W. **O que aconteceu no Vaticano II**, p. 328. Pericle Felici (1911-1982) “canonista italiano, nomeado Arcebispo titular de Samosata em 1960, Secretário da Comissão Preparatória Central, Secretário do Concílio, nomeado Cardeal em 1967”.

<sup>418</sup> BEOZZO, J. O.; ALBERIGO, G. **Herança espiritual de João XXIII**: olhar posto no amanhã, p. 98. “(...) com uma penada transformava em órgão conciliar uma comissão da fase preparatória, cujos membros não tinham sido eleitos pelo Concílio”.

<sup>419</sup> Cf. Ibidem, p. 97-98.

<sup>420</sup> MATTEI, R. de. **O Concílio Vaticano II**. Uma história nunca escrita, p. 169.

<sup>421</sup> Cf. Ibidem, p. 169-170. Cf. O'MALLEY, J. W. **O que aconteceu no Vaticano II**, p. 108-115.

<sup>422</sup> Ibidem, p. 171.

<sup>423</sup> Cf. KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 2, p. 65-70. O Secretariado para União dos Cristãos, sob a presidência do Cardeal Bea, estabeleceu o contato com as diversas Igrejas e comunidades não católicas, enviando-lhes convites para que enviassem seus representantes. Isto, ao oferecer-lhes todas as informações necessárias acerca do Concílio.

oração e de ardentes desejos, com que os cristãos separados desta Sede Apostólica aspiram a estar unidos conosco”<sup>424</sup>, já se tem um primeiro princípio de unidade<sup>425</sup>. Tal fato é de especial relevância para compreensão da maturação reflexiva que culminará na Declaração que apresenta as definições de liberdade religiosa.

A esta assertiva, corroboraram-se os acontecimentos da 25ª à 30ª Congregação Geral, na qual se começou a tratar a questão da Unidade da Igreja<sup>426</sup>. Pode-se afirmar que, neste momento, iniciaram-se as discussões que, amadurecidas, levarão à promulgação da *Dignitatis humanae*<sup>427</sup>, uma vez que já na 25ª Congregação Geral foram distribuídos aos padres conciliares três esquemas distintos e que, aparentemente, tratavam de questões análogas:<sup>428</sup> um esquema sobre o ecumenismo católico, *De Oecumenismo*, redigido pelo Secretariado para União dos Cristãos; um projeto de constituição sobre a Bem-Aventurada Virgem Maria, como apêndice do esquema sobre a Igreja da Comissão Teológica e um esquema sobre a Unidade da Igreja, apresentado pela Comissão das Igrejas Orientais, intitulado “Ut unum sint”<sup>429</sup>.

Os assuntos tratados nestes esquemas foram retomados para debate ao final da 27ª Congregação Geral<sup>430</sup> e, de forma mais intensa, na 28ª Congregação, em 27 de novembro de 1962<sup>431</sup>. Nesse período, começou a se estabelecer distinção temática, ante as alocações dos padres conciliares que puseram em evidência as diferenças entre a problemática da união com os irmãos separados do Oriente, que apresenta aspectos distintos da união com os protestantes<sup>432</sup>. Contudo, mesmo constatada a diferenciação temática, manteve-se a proposta da organização de um único documento que as contemple<sup>433</sup>.

<sup>424</sup> **Discurso de Sua Santidade Papa João XXIII na Abertura Solene do SS. Concílio**, 11 de out. de 1962. Disponível em: <[http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_xxiii/speeches/1962/documents/hf\\_j-xxiii\\_spe\\_19621011\\_opening-council\\_po.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council_po.html)>. Acesso em: 12 out. 2015.

<sup>425</sup> Cf. KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 2, p. 68-69.

<sup>426</sup> Cf. *Ibidem*, p. 212-219.

<sup>427</sup> Cf. *Ibidem*, p.230-232. Nesta fase de debates, já surgem a discussão e análise da articulação entre liberdade de consciência, autoridade da Igreja e tolerância religiosa. Assuntos que encontrarão sua resolução na *Dignitatis humanae*.

<sup>428</sup> Cf. *Ibidem*, p. 197-209.

<sup>429</sup> MATTEI, R. de. **O Concílio Vaticano II**. Uma história nunca escrita, p. 225-227.

<sup>430</sup> Cf. *Ibidem*, p. 225-226. Cf. KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 2, p. 207-208. O Secretário geral do Concílio, logo no início da 27ª Congregação Geral, anunciou que com o término dos debates sobre o projeto de Constituição acerca dos Meios de Comunicação Social, seria apresentado ao Plenário o esquema preparado pela Comissão das Igrejas Orientais, que trata da Unidade da Igreja. Precisou ainda que “sobre o mesmo assuntos tratarão ainda questões análogas baseadas em projetos elaborados pela Comissão Teológica e pelo Secretariado para União dos Cristãos.

<sup>431</sup> Cf. *Ibidem*, p. 207-219.

<sup>432</sup> Cf. *Ibidem*, p. 212-219. Na alocação n. 489, o Vigário Patriarcal dos Melquitas no Egito, Elias Zoghby, explicita declaradamente a imprescindibilidade de se distinguir entre Ortodoxos e Protestantes.

<sup>433</sup> Cf. *Ibidem*, p. 214-215. Tal fato se nota na alocação n. 479, de Máximo IV Saigh, Patriarca de Antioquia e de todo o Oriente. Este expõe que três Comissões Preconciliares elaboraram três textos acerca de semelhante assunto. Desta forma, ele propõe que sejam os textos unidos num só documento intitulado “De Unione

Conforme a alocução 486, de Antônio Vuccino<sup>434</sup>, no esquema apresentado pela Comissão das Igrejas Orientais<sup>435</sup>, foi tratada unicamente a questão dos cristãos orientais ortodoxos. O arcebispo questionou ainda que sobre um mesmo objeto tenham sido apresentados três esquemas e condenou a possível falta de colaboração entre as três comissões. Isto posto, propôs um novo e unificado documento intitulado *De Ecclesiae unitate*, que abarcasse, em quatro capítulos, a doutrina católica sobre a unidade da Igreja, a doutrina das Igrejas orientais e as Igrejas nascidas da Reforma sobre o mesmo assunto e, por fim, que o quarto capítulo tratasse do ecumenismo tal como é praticado nas Igrejas cristãs, católicas ou não<sup>436</sup>.

A questão se maturou na 29ª Congregação Geral. Neste debate, os padres conciliares já reconheciam com clareza que as relações entre a Igreja Católica e as Igrejas denominadas “dissidentes” do Oriente eram bem distintas das relações com as Igrejas “dissidentes” do Ocidente, oriundas da Reforma Protestante<sup>437</sup>. E ainda, que o projeto de Constituição sobre a Unidade da Igreja não poderia prescindir da diversidade concreta entre os vários ramos Ortodoxos e Protestantes. No entanto, entenderam que há pontos em comum que poderiam ser tratados de maneira uniforme e devido a isso, sugeriram a unificação dos vários projetos referentes ao tema da Unidade da Igreja<sup>438</sup>.

De substancial relevância foi a intervenção do padre conciliar Hoang Van Doan<sup>439</sup>, ao ter sido proponente da realização da redação de um único documento que contemplasse o esquema sobre a Unidade da Igreja e o outro acerca do Ecumenismo<sup>440</sup>. As intervenções dos padres conciliares explicitaram a especial relevância do assunto Unidade dos Cristãos para o mundo moderno, cogitando a oportunidade de que o Concílio o pusesse em evidência com um

---

Chistianorum”. Tal documento deve ainda manter a distinção que há entre a união com os Orientais e os aspectos distintos da relação com os Protestantes.

<sup>434</sup> Cf. Ibidem, p. 215. Dom Antônio Vuccino, Arcebispo titular de Apro (residente na França).

<sup>435</sup> Cf. Ibidem, p. 218-219. Este autor oferece uma análise do esquema apresentado na 27ª Congregação, intitulado “Schema Decreti de Ecclesiae Unitate: Ut omnes unum sint”. Este esquema ocupa 16 páginas, está dividido em 52 artigos, ou parágrafos; sendo que os onze primeiros resumem a doutrina católica sobre a unidade da Igreja, e os meios para que se restabeleça a unidade, enumerando-os: os meios de ordem sobrenatural, meios teológicos, litúrgicos, canônicos, disciplinares, psicológicos e práticos. Isto feito, encerra o esquema colocando as condições que a Igreja Católica apresentará, caso os Orientais queiram voltar.

<sup>436</sup> Cf. Ibidem, p. 216.

<sup>437</sup> Cf. Ibidem, p. 220-225. Conforme se nota nas alocuções n. 495, de Ottaviani e na alocução n. 500, do Arcebispo dos maronitas em Tiro, José Khoury. Este alerta ainda ao fato de que mesmo entre os Ortodoxos, os vários ramos são muito distintos entre si.

<sup>438</sup> Cf. Ibidem, p. 220-225. Esta iniciativa, segundo Kloppenburg, “é um sinal da solicitude dos Padres Conciliares pela Unidade da Igreja”.

<sup>439</sup> Cf. Ibidem, p. 223. Domingos Hoang Van Doan, bispo titular de Saccea, Vietnam.

<sup>440</sup> O que, de fato, irá se concretizar enquanto proposição na 31ª Congregação Geral.

documento especial. Esta constatação dos padres, expressão dos debates conciliares precedentes, ocorre durante a 30ª Congregação Geral<sup>441</sup>.

Muitos dos oradores, até então, haviam manifestado a opinião de que os três projetos, que tratavam de um mesmo assunto, sob perspectivas distintas, fossem integrados em uma única Constituição<sup>442</sup>. Os que se expressavam favoravelmente a esta reelaboração estavam cômicos de que o projeto sobre a Unidade da Igreja se destinava aos dissidentes do Oriente, sendo ainda preciso que se estendesse e abarcasse também os dissidentes do ocidente<sup>443</sup>.

O término dos debates acerca dos temas da unidade e do ecumenismo se deu na Trigésima Primeira Congregação Geral<sup>444</sup>. Nesse dia, após o avanço dos debates temáticos desde a Vigésima Quinta Congregação Geral, e a partir das observações e propostas formuladas em Aula Conciliar, o Secretário Geral do Concílio submeteu aos padres uma proposição. A proposta foi a redação de um único documento, que seria formulado ao unir o decreto sobre a Unidade da Igreja com o decreto acerca do Ecumenismo, elaborado pelo Secretariado para União dos Cristãos e com o capítulo XI do projeto de Constituição Dogmática sobre a Igreja, o qual tergiversa sobre o ecumenismo<sup>445</sup>. A votação procedeu-se obtendo o seguinte resultado: dos 2112 votos, 2068 *placet*, 36 *non placet* e 8 nulos<sup>446</sup>. Deu-se, portanto, resultado favorável à proposição de composição de um único documento.

Faz-se relevante elencar que, nesse mesmo dia, seguida à votação, deu-se início à discussão do projeto sobre a Igreja, “Schema Constitutionis Dogmaticae De Ecclesiae”, apresentado pela Comissão Teológica, sob presidência do Cardeal Ottaviani<sup>447</sup>. Neste debate, surgiu, ainda que superficialmente, o problema da liberdade de consciência acerca da religião, articulada à autoridade da Igreja e à concepção de tolerância religiosa. O Cardeal Alfrink<sup>448</sup> sugeriu, na ocasião, que o capítulo referente à relação Igreja e Estado abordasse melhor o tema da liberdade religiosa. Finalmente, propôs-se que questões como esta, relacionadas a

<sup>441</sup> Cf. *Ibidem*, p. 226-229. A 30ª Congregação Geral é datada de 30 de novembro de 1962.

<sup>442</sup> Cf. *Ibidem*, p. 226-228.

<sup>443</sup> Cf. *Ibidem*, p. 227-228. Neste ponto, observa-se brevemente que se concluirá esta fase inicial do Concílio sem que se tenha estudado de modo explícito o problema do protestantismo. Faz-se mister expor que há contrapontos no Concílio, que expressam divergências doutrinárias e de interpretação. Se por um lado, fica claro que muitos dos padres se empenham em trabalhar pela causa da unidade, há os que a reprovam. A exemplo disto tem-se a intervenção, nesta mesma Congregação Geral, do bispo de Spálato, na Iugoslávia, Francisco Franic: “agrada-lhe também que só trate dos Ortodoxos, pois os Protestantes são considerados hereges (...)”.

<sup>444</sup> Cf. *Ibidem*, p. 230-232. A 31ª Congregação Geral é datada de 01 de dezembro de 1962.

<sup>445</sup> Cf. *Ibidem*, p. 230-231.

<sup>446</sup> Cf. *Ibidem*, p. 230.

<sup>447</sup> Cf. MATTEI, R. de. **O Concílio Vaticano II**. Uma história nunca escrita, p. 225-227. Cf. KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 2, p. 230-235.

<sup>448</sup> Cf. *Ibidem*, p. 232-233. Cf. O’MALLEY, J. W. **O que aconteceu no Vaticano II**, p. 327. Cardeal Jan Bernard Alfrink (1900-1987), Arcebispo de Utrecht, na Holanda, membro da Comissão Preparatória Central e do Conselho de Presidentes; “líder da maioria”.



outros projetos, neste caso o do ecumenismo, não fossem examinadas no esquema *De Ecclesiae*<sup>449</sup>.

#### **4 A Segunda Sessão do Concílio Vaticano II: o princípio de liberdade religiosa para a postura ecumênica**

##### **4.1 Mapeamento contextual do período interfases 1962-1963 e a dinamicidade de um concílio ininterrupto**

O Concílio Ecumênico Vaticano II apresentou na Segunda Sessão, inaugurada em 29 de setembro de 1963, um clima diverso da anterior. No ano que passou, muitos dos padres eram estranhos entre si, não se conheciam, não lhes eram claros os esquemas mentais de outrem ou como reagiria a maioria. No entanto, neste segundo momento conciliar as tendências eram já conhecidas, as mentalidades bem patentes, há melhor entrosamento e as Conferências Episcopais já se apresentavam melhor articuladas, experientes e confiantes<sup>450</sup>.

As Congregações Gerais do período precedente forjaram um “‘espírito novo’, pastoral e ecumênico”<sup>451</sup>. Tais perspectivas predominaram durante o intervalo preparatório desta Segunda Sessão e foram determinantes à reelaboração dos esquemas submetidos à discussão nas Congregações Gerais<sup>452</sup>.

Ao encerrar os trabalhos conciliares, com a Solene Sessão de 08 de dezembro, João XXIII esclareceu que “o Concílio continuará funcionando nos próximos nove meses de suspensão das assembléias ecumênicas propriamente ditas”<sup>453</sup>. De fato, as Comissões conciliares e os Secretariados, articulando-se em Subcomissões e impelidos pela Comissão de Coordenação, permaneceram em seus trabalhos<sup>454</sup>.

Destarte, o intervalo entre as Sessões de 1962/1963 se desvelou pujante, em termos de preparação à Segunda Sessão conciliar. As Conferências Episcopais nacionais articularam-se como lugares propícios à análise e preparação dos debates referentes aos esquemas conciliares<sup>455</sup>. Inclusive, esquemas estes que, para a nova Sessão, foram reduzidos de 70,

---

<sup>449</sup> Cf. KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 2, p. 231. Não apenas o ecumenismo, mas também os projetos esquemáticos referentes ao apostolado dos leigos e os estados de perfeição.

<sup>450</sup> Cf. Idem, v. 3, p. 14-15.

<sup>451</sup> Idem, v. 3, p. 14.

<sup>452</sup> Cf. Idem, v. 3, p. 14-16.

<sup>453</sup> ALBERIGO, G. **História dos Concílios Ecumênicos**, p. 407.

<sup>454</sup> Cf. Ibidem, p. 406-408.

<sup>455</sup> Cf. MATTEI, R. de. **O Concílio Vaticano II**. Uma história nunca escrita, p. 184; p. 256-258. De fato, as Conferências Episcopais Nacionais “representavam os lugares organizados nos quais se preparava o debate sobre os esquemas conciliares”. Destaca-se, neste período entre Sessões, a Conferência de Fulda na Alemanha, realizada entre 26 e 29 de agosto. Por iniciativa dos cardeais alemães Döpfner, Frings e König, e contando com a presença dos teólogos Joseph Ratzinger, Aloys Grillmeier, Semmelroth e sobretudo, Karl Rahner (conforme o Cardeal Frings, “o maior teólogo deste século”, ou Alberigo, “Rahner viria a ser um dos guias teológicos

redigidos entre 1960 e 1962, para 17, permitindo ao Concílio maturação e efetiva superação dos trabalhos da fase Preparatória<sup>456</sup>. Foi ainda estabelecida a ordem de discussão dos esquemas: 1) a Igreja; 2) a Bem-Aventurada Virgem Maria; 3) os bispos; 4) o laicato; 5) o ecumenismo<sup>457</sup>.

Em 03 de junho de 1963 faleceu João XXIII. O Papa entrou para a história indissolúvelmente ligado ao Concílio Vaticano II, por ele conclamado, preparado e conduzido durante a primeira Sessão. O Conclave, que durou de 19 a 21 de junho, elegeu o Cardeal de Milão, Giovanni Battista Montini<sup>458</sup> como Sumo Pontífice, assumindo o nome de Paulo VI<sup>459</sup>. O novo Papa se apropriou da herança de João XXIII e deu continuidade ao Concílio Vaticano II. Ainda em Milão, afirmou a impossibilidade de abandonar o caminho traçado pelo falecido Papa e, quando eleito, confirmou sua própria orientação ao determinar que “a parte mais importante do pontificado será dedicada ao prosseguimento do Concílio Ecumênico Vaticano II”<sup>460</sup>.

---

determinantes do Vaticano II”); analisou-se os esquemas da Comissão Teológica: sobre a Revelação, sobre a Bem Aventurada Virgem Maria e sobre a Igreja. Cf. O’MALLEY, J. W. **O que aconteceu no Vaticano II**, p. 331. Karl Rahner (1904-1983) “teólogo jesuíta alemão, sob suspeita antes do Concílio, mas nomeado por João XXIII consultor da Comissão Preparatória sobre os Sacramentos; teólogo pessoal do Cardeal König, de Viena, depois nomeado *peritus* conciliar”. Joseph Ratzinger (1927-) “teólogo alemão, professor em Bonn e depois em Münster, teólogo pessoal do Cardeal Frings de Colônia e depois *peritus* conciliar q partir de 1963; entre os mais importantes dos teólogos jovens no Concílio, gozava de considerável prestígio com os bispos alemães. Mais tarde Cardeal e Papa Bento XVI”.

<sup>456</sup> Cf. ALBERIGO, G. **História dos Concílios Ecumênicos**, p. 406-407. Durante o primeiro período acumulou-se grande quantidade de materiais, oriundos de decisões inconclusivas. Sob a orientação de João XXIII, coube à Comissão de Coordenação selecionar e avaliar a considerável gama de materiais da Primeira Sessão. Sob a presidência do Secretário de Estado, Cardeal Cicognani, a referida Comissão forneceu as orientações fundamentais às demais Comissões e Secretariados, de modo que os esquemas foram reduzidos a 17. Cf. O’MALLEY, J. W. **O que aconteceu no Vaticano II**, p. 164-177.

<sup>457</sup> Cf. MATTEI, R. de. **O Concílio Vaticano II**. Uma história nunca escrita, p. 258. Cf. O’MALLEY, J. W. **O que aconteceu no Vaticano II**, p. 177. Cf. ALBERIGO, G. **História dos Concílios Ecumênicos**, p. 406-409. Tendo sido estabelecido que o tema característico do Concílio Vaticano II deveria ser a Igreja, a Comissão Teológica empenha-se em reelaborar o esquema *De Ecclesiae*, a partir do esquema preparado pelo teólogo belga, Gerard Philips (*Lumen gentium*). Neste empenho de revisão dos esquemas, também o litúrgico ficou pronto na segunda metade de maio e o esquema sobre a Revelação abandonou a fórmula das “duas fontes”, reafirmando a unicidade da Revelação. Foi criada uma Comissão mista para o esquema 17, sob a orientação do Cardeal Suenens, que ao refundir vários esquemas da fase Preparatória, intenciona estabelecer a relação entre Igreja e o mundo contemporâneo. Neste ínterim, o Secretariado para União dos Cristãos elaborou um texto sobre o ecumenismo. Cf. O’MALLEY, J. W. **O que aconteceu no Vaticano II**, p. 331. Léon-Joseph Suenens (1904-1996) “Cardeal Arcebispo de Malines-Bruxelas, membro da Comissão Preparatória Central e da Comissão Coordenadora, moderador; um dos membros mais influentes do Concílio, líder da maioria, propôs o plano para o escopo do Concílio em uma intervenção crucial em 4 de dezembro de 1962”.

<sup>458</sup> Cf. ALBERIGO, G. **História dos Concílios Ecumênicos**, p. 409-410. O Cardeal Montini havia sido membro da Comissão Central Preparatória do Concílio e apresentou intervenções durante a Primeira Sessão do Vaticano II.

<sup>459</sup> Cf. MATTEI, R. de. **O Concílio Vaticano II**. Uma história nunca escrita, p. 247-254. Faz-se digno de nota as palavras do então Cardeal Montini durante o Conclave, conforme relato do Cardeal König: “Quem quer que seja eleito Papa não poderá deixar de prosseguir pela via de João XXIII”.

<sup>460</sup> ALBERIGO, G. **História dos Concílios Ecumênicos**, p. 409. Cf. O’MALLEY, J. W. **O que aconteceu no Vaticano II**, p. 177-184.

Em 12 de setembro de 1963, foi anunciada por Paulo VI uma novidade, a criação de um Secretariado para as Religiões não Cristãs. Com o apoio dos Cardeais Bea, Frings, Liénart e König<sup>461</sup>, o Cardeal Tien, arcebispo de Taipei, inspirou e propôs esta decisão pontifícia com uma declaração à imprensa, datada de 08 de abril do mesmo ano, afirmando ser “muito importante que a Igreja Católica conheça melhor as grandes religiões não cristãs do mundo e que as religiões não cristãs aprendam a conhecer melhor a Igreja Católica”<sup>462</sup>.

Como se notou nas ações e perspectivas conciliares, adotadas pelo novo Pontífice, “no plano ecumênico, o Papa parecia quase ir além de João XXIII”<sup>463</sup>. Em 17 de outubro, Paulo VI deu continuidade às iniciativas de seu predecessor, reunindo-se com os observadores delegados ao Concílio em sua biblioteca particular. Neste encontro, explanou que o melhor método para unidade é o perdão recíproco<sup>464</sup>.

#### 4.2 A Segunda Sessão e uma de suas finalidades: o debate sobre o tema da liberdade religiosa

No dia 29 de setembro de 1963<sup>465</sup>, Paulo VI proferiu o Discurso de Abertura da Segunda Sessão Conciliar, *Salvete fratres*, esclarecendo que esta “deve continuar com fiel coerência pelos caminhos indicados por João XXIII”<sup>466</sup>. Feito isso, passou o Pontífice a definir, com clareza, quatro finalidades do Concílio: expor a teologia da Igreja, reformar a Igreja, implementar a promoção da unidade dos cristãos e impulsionar o diálogo da Igreja com o mundo moderno<sup>467</sup>.

---

<sup>461</sup> Cf. O'MALLEY, J. W. **O que aconteceu no Vaticano II**, p. 329. Joseph Frings (1887-1978) “desde 1942 Arcebispo de Colônia, membro da Comissão Preparatória Central, membro do Conselho de Presidentes; quase cego quando da abertura do Concílio, levou consigo como consultor pessoal Joseph Ratzinger. Frings era vigoroso porta-voz da maioria”. Franz König (1905-2004). “Cardeal arcebispo de Viena, membro da Comissão Preparatória Central, eleito para a Comissão Doutrinária em outubro de 1962; importante defensor da Declaração *Nostra aetate*, nomeou Karl Rahner seu teólogo pessoal no Concílio. Achille Liénart (1884-1973) “Cardeal arcebispo de Lille (França), presidente da Conferência Episcopal francesa, membro da Comissão Preparatória Central, membro do Conselho de Presidentes e da Comissão Coordenadora; importante porta-voz da maioria”.

<sup>462</sup> MATTEI, R. de. **O Concílio Vaticano II**. Uma história nunca escrita, p. 258.

<sup>463</sup> Ibidem, p. 261.

<sup>464</sup> Cf. Ibidem, p. 260-262.

<sup>465</sup> Cf. ZAGHENI, G. **A Idade Contemporânea: curso de história da Igreja IV**, p. 356-365. Cf. ALBERIGO, G. **História dos Concílios Ecumênicos**, p. 410-413.

<sup>466</sup> MARTINA, G. **História da Igreja - De Lutero a nossos dias: IV. A era contemporânea**, p. 301-302.

<sup>467</sup> Cf. KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 3, p. 17-20. Cf. ALBERIGO, G. **História dos Concílios Ecumênicos**, p. 409-411. Cf. O'MALLEY, J. W. **O que aconteceu no Vaticano II**, p. 327. A direção dos trabalhos, realizada pela Comissão de Presidência, ao entender de muitos padres, dentre eles G. B. Montini, desvelou um aspecto insatisfatório por não conseguir exercer a necessária autoridade e presteza. Alguns manifestavam o desejo de o Papa nomear um legado, contudo, Paulo VI preferiu constituir um colégio de Moderadores, composto pelos Cardeais Grégoire-Pierre Agagianian (1895-1971), Döfner, Lercaro e Suenens. O primeiro, representando a Cúria romana e a minoria conciliar conservadora, Cardeal prefeito da Congregação para a Propagação da Fé e durante o Concílio foi presidente da Comissão sobre as Missões; os demais, bispos de importantes sedes episcopais européias e respeitados representantes da maioria conciliar. O Cardeal Arcebispo de Bolonha, Giacomo Lercaro (1891-1976) “considerado *papabile* depois da morte de João XXIII; membro da

Destaca-se a terceira finalidade. Não obstante a sobriedade no que tange às dificuldades de tal intento, declarou o papa que “é um Concílio de convite, de expectativas, de confiança numa participação mais dilatada e mais fraterna da sua ecumenicidade”<sup>468</sup>. Deste objetivo conciliar, intencionado e proposto por Paulo VI, inferem-se os empenhos ecumênicos de cunho heurístico, ou seja, inter-religiosos ou mesmo concernentes à definição de liberdade religiosa. Nesta perspectiva, aloca-se o esquema *De Oecumenismo* e o importante tema da liberdade religiosa, tematizado a partir dos debates de 18 de novembro, durante a 69ª Congregação Geral<sup>469</sup>.

O esquema sobre o ecumenismo, elaborado pela Comissão Mista formada pelo Secretariado para a União dos Cristãos e a Comissão para as Igrejas Orientais, foi discutido desde a segunda metade de novembro até o início de dezembro daquele ano<sup>470</sup>. Este documento constava de cinco capítulos: os princípios católicos acerca do ecumenismo; os critérios para concretizá-los na vida eclesial; as relações da Igreja Católica com as Igrejas Orientais Ortodoxas e, sinteticamente, com as Igrejas oriundas da Reforma; a relação dos católicos com os não cristãos, em especial com os judeus e o significado do povo hebreu na história da salvação e, por fim, o relevante assunto da liberdade religiosa<sup>471</sup>. Os três primeiros capítulos foram explanados pelo arcebispo de Rouen, Joseph-Marie Martin, o quarto pelo Cardeal Bea, e o quinto por Mons. De Smedt<sup>472</sup>.

Conforme se evidencia, o tema da liberdade religiosa, elaborado pelo Secretariado para a União dos Cristãos, apareceu na Segunda Sessão, precisamente no capítulo cinco do esquema sobre o ecumenismo. Tratou-se de um novo esquema, reelaborado mediante as

---

Comissão Litúrgica, ativo no grupo da ‘Igreja dos pobres’, moderador e membro da Comissão Coordenadora”. Cf. MARTINA, G. **História da Igreja - De Lutero a nossos dias: IV. A era contemporânea**, p. 300-302. O Papa Montini, mediante experiência no primeiro período conciliar, realizou a revisão do Regulamento do Concílio, a fim de fomentar maior funcionalidade e colegialidade nos trabalhos da Assembléia. Para tanto, constituiu um restrito colégio de “Moderadores”, mediando as relações entre o Papa e os padres conciliares. Nesta revisão, Paulo VI determinou que se criasse uma nova categoria de “ouvintes” do Concílio, contemplando o convite à participação dos leigos. Admitiu-se, de fato, aos ouvintes leigos a possibilidade de falar em certos casos. Nos períodos seguintes, houve a participação de 51 leigos, dos quais 23 eram mulheres, de consagração religiosa ou não.

<sup>468</sup> KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 3, p. 18; p. 515-517. Paulo VI falou explicitamente de um “possível pluralismo nas manifestações externas da unidade”. Acentuou que as distinções dogmáticas não deveriam ser obstáculo ao entendimento e diálogo desejado entre católicos e irmãos separados. Evidenciou as riquezas autênticas de verdade e vida espiritual que estes irmãos possuem, pede perdão pelas possíveis culpas católicas na separação e agradece aos convidados e hóspedes pela participação no Concílio.

<sup>469</sup> Cf. ALBERIGO, G. **História dos Concílios Ecumênicos**, p. 414-415. Cf. O’MALLEY, J. W. **O que aconteceu no Vaticano II**, p. 134-135.

<sup>470</sup> Cf. *Ibidem*, p. 413-415.

<sup>471</sup> Cf. *Ibidem*, p. 414. Cf. MATTEI, R. de. **O Concílio Vaticano II. Uma história nunca escrita**, p. 298-299.

<sup>472</sup> Cf. *Ibidem*, p. 298.

emendas propostas durante a Primeira Sessão conciliar de 1962<sup>473</sup>. Por determinação da subcomissão teológica, o texto referente ao tema da liberdade religiosa foi incorporado ao projeto de Decreto sobre o ecumenismo. Apesar disto, este texto do capítulo cinco foi distribuído aos padres em um fascículo a parte<sup>474</sup>.

A intervenção do Cardeal Ritter<sup>475</sup> foi de fundamental relevância, por constatar a imprescindibilidade de se discutir a temática liberdade religiosa na contemporaneidade e elencar aqueles que seriam os elementos basilares à Declaração *Dignitatis humanae*: “a liberdade absoluta do ato de fé, a dignidade da pessoa humana, a inviolabilidade da consciência e a total incompetência do poder civil em julgar sobre o Evangelho de Cristo e suas interpretações”<sup>476</sup>.

O debate nas Congregações Gerais desvelou controvérsias referentes ao ecumenismo e à liberdade religiosa. O Patriarca sírio de Antioquia, Inácio Gabriel Tappouni, em sua intervenção afirmou que a finalidade do Concílio era favorecer a união dos cristãos, não se constituindo, portanto, ocasião para se falar dos judeus ou de liberdade religiosa. O Cardeal Ernesto Ruffini<sup>477</sup> contestou o conceito de ecumenismo, tal como é empregado no título do esquema, sendo em sentido diverso à interpretação do Concílio, que também é ecumênico<sup>478</sup>.

Em contrapartida, o cardeal espanhol Bueno y Monreal versou que o esquema apresentou um dos problemas de maior relevância para a Igreja e o mundo atual; e que nada impedia os esforços à união também com os não cristãos. Nestas alocações, retomou-se um princípio exposto pelo Cardeal Ritter, mencionado acima, porta-voz de 120 bispos americanos, ao assinalar que o esquema estabelecia o fim da era da Contrarreforma e que não

---

<sup>473</sup> Cf. KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 3, p. 302-304. Logo no início da 69ª Congregação Geral, o Cardeal Amleto Cicognani recordou que, durante a Primeira Sessão do Concílio Vaticano II, a discussão acerca do esquema sobre a Unidade da Igreja, preparado pela Comissão para as Igrejas Orientais, suscitou a decisão de se elaborar um único documento, articulando este mencionado texto sobre a unidade da Igreja, o texto acerca do ecumenismo, preparado pela Comissão Teológica e os documentos preparados pelo Secretariado para União dos cristãos. Agora, é apresentado ao Concílio este esquema sob o título geral *De Oecumenismo*.

<sup>474</sup> Cf. TÉLLEZ, J. A. Estudio histórico-crítico sobre el derecho a la libertad religiosa en la declaración conciliar “*Dignitatis humanae*”. **Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso**, n. 39, p. 657-660.

<sup>475</sup> Cf. O’MALLEY, J. W. **O que aconteceu no Vaticano II**, p. 331. Joseph Elmer Ritter (1881-1967) “cardeal arcebispo de St. Louis, membro da Comissão Preparatória Central, vice-presidente da Comissão sobre Disciplina Clerical; surgiu como porta-voz americano notadamente frequente da maioria”.

<sup>476</sup> KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 3, p. 308.

<sup>477</sup> Cf. O’MALLEY, J. W. **O que aconteceu no Vaticano II**, p. 331. Ernesto Ruffini (1888-1968) “cardeal arcebispo de Palermo, membro da Comissão Preparatória Central, membro do Conselho de Presidentes, porta-voz notadamente frequente e forte da minoria”.

<sup>478</sup> Cf. *Ibidem*, p. 306. Segundo o Cardeal Ritter, o termo ecumenismo, aplicado ao Concílio Ecumênico Vaticano II, tem significado de “universal”, e quando se refere ao esquema, significa um “apostolado particular para obtenção da ‘unidade’”. O termo ecumenismo foi usado inicialmente pelos Protestantes, que já realizam diversas conferências e congressos com a finalidade de favorecer os movimentos unionistas. Deste modo, o conceito deve ser esclarecido para que se evitem graves erros.

há prática ecumênica sem que se estabeleça, por primeiro, o princípio da liberdade religiosa<sup>479</sup>.

### **4.3 A Relação Oficial explanada por Emílio De Smedt: significado conceitual, fundamento teológico e direito à liberdade religiosa**

Com a 70ª Congregação Geral, em 19 de novembro de 1963, efetivamente entrou em discussão o tema da liberdade religiosa. Destacou-se, neste debate, a explanação sobre o quinto capítulo do esquema *De Oecumenismo*, que trata da liberdade religiosa, realizada por Mons. Emílio De Smedt, Bispo de Brugge<sup>480</sup>. Os moderadores estabeleceram que se apresentassem as Relações Oficiais do Secretariado para a União dos Cristãos referentes ao quinto capítulo, ou seja, uma explanação introdutória a respeito da intenção original do texto, a fim de que “todos os padres que desejarem intervir no debate tomem desde já conhecimento das verdadeiras intenções do Secretariado, a fim de evitar possíveis Dom Quixotes a lutar contra moinhos de vento, que assim mesmo virão”<sup>481</sup>.

Nota-se que este relatório, denominado Relação Oficial, com a finalidade de realizar esclarecimentos doutrinários, era maior do que o texto por ele referendado. Consistiu em relevante documento que, ao expor as razões para aprovação do capítulo cinco, ia ainda além, estendendo-se às razões que requeriam a aprovação da Igreja a uma declaração conciliar sobre a liberdade religiosa<sup>482</sup>.

Smedt, em perspectiva preventiva, iniciou sua fala afirmando que o texto recebera um “nihil obstat” da Comissão Teológica, ao apresentar quatro razões fundamentais pelas quais o homem tem direito à liberdade religiosa. A primeira delas foi a “razão de verdade”<sup>483</sup>, afirmando que o direito à liberdade é uma verdade confiada por Cristo à guarda da Igreja. A segunda “razão de defesa”<sup>484</sup> expressou que a Igreja não poderia permanecer omissa ante a privação de liberdade religiosa de tantas pessoas, devido ao materialismo ateu. A terceira foi a “razão de convivência pacífica”<sup>485</sup>, na qual se constatou que tanto os homens que aderiram às religiões diversas, como aqueles que careciam de religião, conviviam numa mesma sociedade

<sup>479</sup> Cf. MATTEI, R. de. **O Concílio Vaticano II**. Uma história nunca escrita, p. 298-300.

<sup>480</sup> Cf. KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 3 p. 311-324. Conforme este autor, um dos textos mais esperados do Concílio. Cf. O'MALLEY, J. W. **O que aconteceu no Vaticano II**, p. 205-210.

<sup>481</sup> Ibidem, p. 311. Este autor reproduz na íntegra o texto referente à Relação Oficial sobre a Liberdade Religiosa, explanado pelo Bispo De Smedt nesta Congregação Geral.

<sup>482</sup> Cf. TÉLLEZ, J. A. Estudio histórico-crítico sobre el derecho a la libertad religiosa en la declaración conciliar “Dignitatis humanae”. **Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso**, n. 39, p 657-660.

<sup>483</sup> KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 3, p. 315.

<sup>484</sup> Ibidem, p. 315.

<sup>485</sup> Ibidem, p. 315.

humana e que a Igreja deveria orientar a humanidade para uma convivência pacífica. A quarta razão foi a ecumênica, a fim de dirimir a acusação proveniente do esquema tese/hipótese praticado pela Igreja, no qual se considerou a liberdade religiosa apenas onde os católicos, em determinada nação, eram em menor número<sup>486</sup>.

Estes quatro motivos intencionaram evidenciar que a liberdade religiosa se constituía em questão atual e de relevância à sociedade moderna e secularizada, não podendo ser omitida no decreto pastoral sobre o ecumenismo<sup>487</sup>. Para precisar esta assertiva, Smedt se preocupou em determinar bem o sentido da fórmula “liberdade religiosa”, afirmando também o que ela não significa. Destarte, quando se defendeu a liberdade religiosa, neste quinto capítulo, não se afirmou o indiferentismo religioso, ou seja, a igualdade objetiva de todas as religiões<sup>488</sup>. Não se intencionou propor que o homem considerasse o problema religioso ao seu livre alvedrio e sem admitir obrigações morais. Não se afirmou o laicismo ou um tipo de consciência livre que prescindisse de Deus. Não se afirmou o relativismo doutrinal ou o pessimismo diletantístico, no qual o homem se comprazia na incerteza<sup>489</sup>. Isso posto, apresentou Smedt a definição de liberdade religiosa, que permaneceu e se ampliou posteriormente, na Declaração conciliar *Dignitatis humanae*:

Liberdade religiosa é o direito da pessoa humana ao livre exercício da religião segundo os ditames de sua consciência. Negativamente falando, liberdade religiosa é a imunidade de toda a coação externa nas relações pessoais com Deus, que a consciência do homem exige. A liberdade religiosa implica a autonomia humana, não *ab intra* mas *ab extra*. *Ab intra*, o homem não está emancipado de obrigações relativamente ao problema religioso, enquanto *ab extra* a sua liberdade é ofendida quando ele é impedido de obedecer aos ditames da sua consciência em matéria religiosa<sup>490</sup>.

Smedt pontuou ainda a índole pastoral do decreto sobre o ecumenismo e, portanto, deste capítulo cinco, para afirmar o esforço que se há de fazer em superar as abstrações do século XIX. Feito isso, poder-se-á propor a questão ao homem em suas relações com a sociedade civil hodierna<sup>491</sup>. O bispo de Brugge estabeleceu a fundamentação teológica ao agir dos católicos para com os que não praticam a mesma fé, afirmando a impossibilidade de coação direta ou indireta, devido à natureza do próprio ato de fé, natureza esta que, teologicamente, é entendida como um dom sobrenatural que o Espírito Santo concede de

<sup>486</sup> Cf. *Ibidem*, p. 315.

<sup>487</sup> Cf. *Ibidem*, p. 314-316. Cf. MATTEI, R. de. **O Concílio Vaticano II**. Uma história nunca escrita, p. 298-301.

<sup>488</sup> Cf. MARTINA, G. **História da Igreja - De Lutero a nossos dias: IV. A era contemporânea**, p. 302-304.

<sup>489</sup> Cf. KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 3, p. 315-316.

<sup>490</sup> *Ibidem*, p. 316. Cf. TÉLLEZ, J. A. Estudio histórico-crítico sobre el derecho a la libertad religiosa en la declaración conciliar “Dignitatis humanae”. **Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso**, n. 39, p. 660-664.

<sup>491</sup> Cf. KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 3, p. 316-317.

modo livre a quem quer e como quer e que, por parte do homem, cabe o assentir com plena liberdade<sup>492</sup>.

Fundamentado teologicamente, o esquema avançou ao afirmar que “todos e cada um dos homens, que em matéria religiosa seguem a sua consciência, tem direito natural à verdadeira e autêntica liberdade religiosa”<sup>493</sup>. Nota-se que o quinto capítulo, apresentado por Smedt, traz um desenvolvimento da doutrina moral da consciência, ao preservar o errante mas condenando o erro<sup>494</sup>, ou seja, as pessoas que, seguindo sinceramente sua consciência “erram” sobre a fé, deveriam ainda sim ser estimados pelos membros da Igreja<sup>495</sup>. A concepção de consciência errônea se desvelará, posteriormente, um inconveniente na elaboração de uma formulação de liberdade religiosa pautada no direito da pessoa humana ao exercício da religião, em conformidade com sua consciência, uma vez que esta pode errar. Ora, o fundamento do direito à liberdade religiosa seria a consciência subjetiva do homem<sup>496</sup>.

Justamente, a segunda parte do capítulo cinco, conforme a explanação do relator De Smedt, propôs que o Concílio exigisse a liberdade religiosa a toda família humana e aos distintos grupos religiosos, definindo como injúria o impedimento de alguém prestar culto a Deus e obedecer-Lhe segundo os ditames de sua livre consciência<sup>497</sup>. O bispo de Brugge estabeleceu uma reflexão, de cunho teológico, explanando que a pessoa humana, somente ao formar livre e prudentemente o juízo de consciência e ao seguir os seus ditames, poderá atingir seu fim último, que é realizar a vontade divina e se conformar às exigências absolutas dos direitos de Deus<sup>498</sup>. Ao obedecer, portanto, à sua consciência, conforma-se livremente às exigências divinamente reveladas e ao próprio Deus.

Deste modo, “cada pessoa humana quer tenha acerca da fé consciência reta e verdadeira, quer reta mas errônea, contanto que sinceramente siga os ditames da sua

---

<sup>492</sup> Cf. Ibidem, p. 317.

<sup>493</sup> Ibidem, p. 317.

<sup>494</sup> Cf. DZ, n. 4316; 4341. Na Constituição Pastoral *Gaudium et spes*, evidencia-se que a dignidade da consciência moral se deve a constatação teológica de que ela é “o núcleo e o santuário do ser humano, onde este está só com Deus”, “cuja voz se faz ouvir na intimidade do seu ser”. “A consciência que erra por ignorância não perde sua dignidade. Isso não é válido quando a consciência moral está acostumada ao pecado e pouco se esforça para alcançar o verdadeiro e bom”. “O Evangelho considera sagrada a dignidade da consciência moral e sua livre decisão como sagrada”. Cf. Pontifício Conselho Justiça e Paz. **Compêndio da doutrina social da Igreja**, p. 82-83. A Igreja Católica entende que o ser humano é único e irrepetível, ser inteligente e capaz de refletir sobre si mesmo e portanto, ter consciência dos próprios atos. “Não são, porém, a inteligência, a consciência e a liberdade a definir a pessoa, mas é a pessoa que está na base dos atos de inteligência, de consciência, de liberdade. Tais atos podem mesmo faltar, sem que por isso o homem cesse de ser pessoa”.

<sup>495</sup> Cf. KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 3, p. 317.

<sup>496</sup> Cf. TÉLLEZ, J. A. Estudio histórico-crítico sobre el derecho a la libertad religiosa en la declaración conciliar “Dignitatis humanae”. **Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso**, n. 39, p. 660-664.

<sup>497</sup> Cf. KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 3, p. 316-317.

<sup>498</sup> Cf. Ibidem, p. 317.



consciência” não pode ser objeto de coação ou intolerância<sup>499</sup>. Mesmo a sincera consciência, entendida como confusa ou errônea no que tange à concepção religiosa, é digna de consideração. Contudo, tais ideias se distinguem da doutrina católica clássica que, por um lado, não admitia que a autonomia da consciência humana estivesse desvinculada da sujeição à lei divina, que é eterna, positiva e natural. Rejeita ainda que houvesse um direito pautado no mal ou erro, como no caso do direito à consciência errônea<sup>500</sup>.

A Relação Oficial sobre a liberdade religiosa, apresentada ao Concílio por Smedt, retomou então os últimos Sumos Pontífices a partir da alocução de Paulo VI, de 29 de setembro de 1963. Nesta, o Papa Montini expressou sua tristeza ao constatar que em muitas regiões do mundo os direitos fundamentais do homem, dentre eles a liberdade religiosa, eram oprimidos pela postura de intolerância religiosa de seus governantes ou grupos societários<sup>501</sup>.

De Smedt reconheceu que uma leitura superficial da doutrina da Igreja, expressa nos documentos do Magistério eclesiástico oitocentista, parecia opor-se à doutrina sobre a liberdade religiosa que estava sendo apresentada. Para sanar este possível imbróglio e esclarecer as extensões e limites das obrigações da autoridade civil relativamente à liberdade religiosa, apresentou então uma retomada da história desta doutrina em sua Relação Oficial<sup>502</sup>.

O relevante assunto da liberdade religiosa, articulado ao conjunto do esquema sobre o ecumenismo, evidenciou a intenção de estabelecer, no texto, uma atitude católica sobre a questão da unidade da Igreja em estreita articulação com o conceito amplo de unidade, partindo do pressuposto de que as expectativas suscitadas por João XXIII e mantidas pelo Papa Paulo VI, bem como o convite à presença de hóspedes e observadores não-católicos, impunham que se “superasse a intransigência secular, assentada na estéril esperança de um ‘retorno’ a Roma dos cismáticos e hereges”<sup>503</sup>, visto que essa atitude havia isolado a Igreja católica dos movimentos ecumênicos do século XX e possibilitado uma aceitação fatalista de uma inevitável divisão entre os cristãos. Em consequência, a perspectiva ecumênica e de liberdade religiosa do Concílio começou a alterar tal isolamento<sup>504</sup>.

<sup>499</sup> Cf. *Ibidem*, p. 317.

<sup>500</sup> Cf. TÉLLEZ, J. A. Estudio histórico-crítico sobre el derecho a la libertad religiosa en la declaración conciliar “*Dignitatis humanae*”. **Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso**, n. 39, p. 660-664.

<sup>501</sup> Cf. KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 3, p. 318-319.

<sup>502</sup> Cf. *Ibidem*, p. 58; p. 318-324. Tal “evolução histórica”, que tem seu desfecho com a Carta Encíclica *Pacem in terris*, elencada como documento principal em matéria de liberdade religiosa, já foi abordado no capítulo primeiro desta dissertação. Cf. O’MALLEY, J. W. **O que aconteceu no Vaticano II**, p. 207-210. O “desenvolvimento da doutrina” da liberdade religiosa no Magistério eclesiástico dos séculos XIX e XX, constante nas Atas do Concílio, está realizado no primeiro capítulo desta dissertação.

<sup>503</sup> MATTEI, R. de. **O Concílio Vaticano II**. Uma história nunca escrita, p. 415.

<sup>504</sup> Cf. *Ibidem*, p. 414-415.

#### 4.4 Os debates conciliares sobre a liberdade religiosa nas Congregações Gerais da Segunda Sessão

Submeteu-se então o texto aos debates conciliares. Este momento foi caracterizado como pleno trabalho de “aggiornamento”, “renovação”, “reforma”<sup>505</sup>, constituindo-se em um dado profundo e inesperado que exasperou os elementos e as mentalidades fixistas de um tradicionalismo estático e intolerante, estabelecendo-se uma crítica aos Cardeais Ottaviani e Ruffini. A hodierna 70ª Congregação Geral constituiu-se em momento decisivo de correções de mentalidade e de atitudes<sup>506</sup>. O Discurso de Abertura da Segunda Sessão, proferido por Paulo VI, caracterizou a Igreja como mistério embebido da presença de Deus e capaz de “novas e mais profundas investigações”<sup>507</sup>.

O Cardeal Léger<sup>508</sup> retomou as palavras de Paulo VI ao afirmar as relações de compreensão e caridade do Concílio para com as “veneráveis comunidades separadas”<sup>509</sup>. Reafirmou o valor das legítimas diversidades na Igreja universal e proclamou a liberdade religiosa para todos, não apenas aos católicos. Foram estes os princípios, norteadores do comportamento para o futuro e que sujeitaram à revisão as atitudes de um passado não tão remoto<sup>510</sup>. Este cardeal ainda alegou que, por sua relevância, os capítulos sobre os judeus e sobre a liberdade religiosa não deveriam fazer parte deste esquema<sup>511</sup>.

A intenção dos esforços da Igreja em promover a união dos cristãos recaiu sobre o ecumenismo. Com as palavras do Cardeal Francisco König “quem poderia pensar, há trinta anos, no que está passando hoje aqui! Cristo quer-nos reunir pelo ecumenismo”<sup>512</sup>. Este cardeal foi ainda proponente de que se conceituasse as Igrejas separadas como “comunidades eclesiais”<sup>513</sup>.

A 71ª Congregação Geral desvelou as distintas e contrastantes compreensões sobre a liberdade religiosa e o ecumenismo. O Cardeal Bacci alegou que os capítulos sobre os judeus

<sup>505</sup> KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 3, p. 323.

<sup>506</sup> Cf. *Ibidem*, p. 323-324. Nestas páginas, o autor estabelece uma reflexão crítica acerca das posturas adotadas pelos Cardeais Ruffini e Ottaviani nos debates conciliares. Tomando seus respectivos lemas, afirma criticamente que é mais fácil fechar-se num intransigente “semper idem” (lema do Cardeal Ruffini) “e condenar todos quantos não cabem dentro das categorias estabelecidas uma vez para sempre”. Ou mesmo, num intolerante “firmiter stat” (lema do Cardeal Ottaviani) “que lembra vivamente o fariseu no templo (...) como se não houvesse mais possibilidade de novas perspectivas e de novos aprofundamentos”.

<sup>507</sup> *Ibidem*, p. 324.

<sup>508</sup> Cf. O’MALLEY, J. W. **O que aconteceu no Vaticano II**, p. 329. Paul-Émile Léger (1904-1991) “Cardeal Arcebispo de Montreal, membro da Comissão Preparatória Central, eleito para a Comissão Doutrinária em outubro de 1962; líder da maioria”.

<sup>509</sup> KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 3, p.324.

<sup>510</sup> Cf. *Ibidem*, p. 318-325.

<sup>511</sup> Cf. *Ibidem*, p. 324-325.

<sup>512</sup> *Ibidem*, p. 325.

<sup>513</sup> *Ibidem*, p. 325.

e sobre a liberdade religiosa não deveriam estar incluídos no esquema sobre o ecumenismo, uma vez que abarcavam a união com os cristãos e também com os não cristãos, extrapolando o conceito ecumênico<sup>514</sup>. Já o Administrador Apostólico de Lugano, na Suíça, Ângelo Jelmini e o bispo de Cuernavaca, no México, Sérgio Mendez Arceo, entenderam que a questão sobre a liberdade religiosa constituía condição indispensável ao verdadeiro ecumenismo<sup>515</sup>.

Caracterizou-se a 72ª Congregação Geral pela decisão pontifícia de aumentar o número dos Membros das Comissões e também, pela aprovação global do esquema sobre o Ecumenismo<sup>516</sup>. Neste ínterim, o Prelado nullius<sup>517</sup> de Ciudad Real, João Hervás Y Benet, salientou razões metodológicas para que o tema da liberdade religiosa não estivesse no esquema sobre o ecumenismo, mas no esquema sobre a presença da Igreja no mundo, “de praesentia Ecclesiae”<sup>518</sup>, a fim de evitar a impressão de que o Concílio quisesse “lançar mão de um expediente de propaganda”<sup>519</sup> e explicitar que a liberdade religiosa constituía um dos direitos fundamentais da pessoa humana, ou conforme a *Pacem in terris*<sup>520</sup>, um direito natural da pessoa humana<sup>521</sup>.

A oportunidade de se enfrentar a questão da liberdade religiosa foi dita por José Pont y Gol, bispo de Segorbe-Castellón, durante a 73ª Congregação Geral. No entanto, propôs ele que o assunto não fosse tratado nessa Sessão por requerer estudo minucioso e adequado. Além disso, seria oportuno que o problema da liberdade religiosa não fosse tratado neste esquema<sup>522</sup>. A maturação das discussões revelaram que os padres conciliares, paulatinamente, foram compreendendo a especificidade do assunto liberdade religiosa, de modo que se constatou aqui o início do desprendimento do tema para que se tornasse, posteriormente, uma Declaração.

<sup>514</sup> Cf. Ibidem, p. 331.

<sup>515</sup> Cf. Ibidem, p. 332-337.

<sup>516</sup> Cf. Ibidem, p. 339-349. Paulo VI decide elevar a 30 o número dos Membros das Comissões Conciliares, que até então contavam com 25. O Secretariado para a União dos Cristãos, que até então contava apenas com 18 membros, receberá mais 12. Destes, o Papa nomeará 4. Pede-se que os novos membros sejam verdadeiramente peritos e possam estar em Roma para trabalhar no período interssessional.

<sup>517</sup> Cf. Idem, v. 2, p. 405. Prelado nullius “é um verdadeiro Ordinário com plena jurisdição sobre determinado território, em cujo âmbito haja ao menos três paróquias, separado da diocese e não dependente de nenhum Bispo (“Nullius”). O Prelado ‘Nullius’ pode também não ser bispo. Os seus direitos e deveres são equiparados aos dos Abades ‘Nullius’. No Concílio Vaticano II – em data de 1 de setembro – são 14 os Prelados ‘Nullius’ com direito de participação no Concílio”.

<sup>518</sup> Idem, v. 3, p. 343.

<sup>519</sup> Ibidem, p. 343.

<sup>520</sup> Cf. DZ, n. 3955-3997.

<sup>521</sup> Cf. KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 3, p. 343. Cf. TÉLLEZ, J. A. Estudio histórico-crítico sobre el derecho a la libertad religiosa en la declaración conciliar “Dignitatis humanae”. **Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso**, n. 39, p. 660-664. Fala-se ainda de um direito “natural” a liberdade religiosa, adjetivo que será posteriormente posto em discussão e não se manterá.

<sup>522</sup> Cf. KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 3, p. 351.

A temática da liberdade religiosa foi retomada, de maneira pontual, novamente na 79ª Congregação Geral<sup>523</sup>, pelo Cardeal Bea, que solicitou o fim dos debates sobre os três primeiros capítulos do esquema acerca do Ecumenismo e que as colaborações e propostas de emendas dos padres para o texto fossem analisadas por subcomissões do Secretariado. Com isso, referiu-se ainda o orador aos capítulos sobre os judeus e à liberdade religiosa, afirmando que “só e exclusivamente por falta de tempo, e por nenhum outro motivo (o Orador insistiu nisso) deixaram de ser discutidos”<sup>524</sup>. Por tratar-se de assuntos novos, seria conveniente o período interfases do Concílio para que se maturasse a temática<sup>525</sup>.

Os debates conciliares sobre o tema da liberdade religiosa, nessa segunda Sessão, enfatizaram que o espírito inovador e o empenho de *aggiornamento* de João XXIII se mantiveram sob Paulo VI e incidiram no Vaticano II. Constatou-se, nesta fase, a alteridade entre as distintas religiões, a ponto de estabelecer que a promoção da união dos cristãos recaísse sobre o ecumenismo, movimento este que, no mundo atual, promoveu a reflexão sobre a relação da Igreja católica com as outras Igrejas e também com as religiões não-cristãs. Deste bojo, começa a erigir-se o necessário princípio da liberdade religiosa para o ecumenismo, suscitado pelo tema que foi estabelecido como capítulo cinco do esquema *De Oecumenismo*. O bispo De Smedt, ao apresentar o tema da liberdade religiosa, determinou na Relação Oficial o significado do conceito, sua fundamentação teológica<sup>526</sup>, definindo-a como direito de qualquer pessoa.

A complexidade temática, manifestada nos debates conciliares, possibilitou que os padres conjecturassem o despreendimento do tema da liberdade religiosa do esquema sobre o ecumenismo, o que, de fato, ocorreu durante o intervalo produtivo entre esta Sessão e a

<sup>523</sup> Cf. *Ibidem*, p. 350-398. Neste período, entre a 73ª e a 79ª Congregações Gerais, debateu-se os princípios do ecumenismo e a ação ecumênica, sendo a liberdade religiosa pouco citada, ou então, apresentada sempre em função do ecumenismo, enquanto método para buscar a unidade, sendo a liberdade religiosa condição indispensável à prática ecumênica.

<sup>524</sup> *Idem*, v. 4, p. 405; p. 399-400. A insistência do orador nesta assertiva pode ser compreendida pela manobra de uma minoria conciliar (os denominados conservadores, que darão origem ao grupo de padres Internacionais, o *Coetus Internationalis Patrum*) que, mediante dois folhetos entregues aos padres revelam sua mentalidade. Um dos folhetos é infamemente contra os judeus e portanto, contra o quarto capítulo do esquema ecumênico e contra o Cardeal Bea. O segundo, contrário ao “bloco centro-europeu”, caracteriza-os como herdeiros do galicanismo, do febronismo e do conciliarismo derrotado no Concílio Vaticano I. Apresenta os nomes de peritos considerados modernistas, como Schillebeeckx, Rahner, Congar, Bertrams, Colson, Kueng e contesta a autoridade dos Cardeais Moderadores, elevando a Comissão Teológica. Cf. *Idem*, v. 3, p. 157. O autor B. Kloppenburg difere dois grupos no Concílio Vaticano II: “o dos conservadores e o dos progressistas”, utilizando-se de uma terminologia que reconhece em ambos os grupos o respeito e necessária fidelidade à Tradição da Igreja, “o grupo dos tradicionalistas estáticos e o grupo dos tradicionalistas dinâmicos. Entre os dois extremos de cada posição possível surgiram ainda todos os matizes intermediários imagináveis”.

<sup>525</sup> Cf. *Idem*, v. 4, p. 399-406.

<sup>526</sup> Posteriormente, durante as Sessões conciliares seguintes, a fundamentação teológica encontrará desfecho em uma nova fundamentação, eminentemente antropológica: a dignidade da pessoa humana.

Terceira Sessão, em que o tema da liberdade religiosa foi apresentado como projeto de Declaração.

## **5 A Terceira Sessão do Concílio Vaticano II e a especificidade do tema da liberdade religiosa**

### **5.1 O período interstício e suas contribuições ao debate sobre liberdade religiosa na Terceira Sessão**

O encerramento oficial da Segunda Sessão conciliar se deu em 04 de dezembro de 1963, data que marcou o período interfase do Concílio, caracterizado pelo intenso trabalho das Comissões e Subcomissões em adequar os esquemas às emendas propostas pelos padres nos debates das Congregações Gerais. Este período que contou com fecunda atitude ecumênica por parte do Sumo Pontífice. Paulo VI, em 6 de janeiro, partiu para a Palestina, para se encontrar com o Patriarca de Constantinopla, Atenágoras<sup>527</sup>, como resultado de manifesto desejo de unidade do Papa Montini e que contribuiu para o desenvolvimento, no Concílio, do diálogo ecumênico entre o mundo católico e ortodoxo<sup>528</sup>. Este foi um dos acontecimentos que corroborou com a decisão de Atenágoras em enviar observadores ao Concílio<sup>529</sup>.

Nesse mesmo mês, a Comissão de Coordenação determinou que as discussões no período próximo fossem sobre seis dos trezes esquemas previstos, por abordarem o que se definiu como temas essenciais, pela importância conferida a eles pelos padres conciliares e por interessarem, inclusive, à opinião pública:<sup>530</sup> a Igreja, os bispos, a Revelação, o apostolado dos leigos, a Igreja no mundo moderno e o ecumenismo<sup>531</sup>. Neste bojo, elencaram-se ainda dois esquemas que, mediante os debates conciliares das Sessões passadas, não eram mais apresentados como capítulos do *De Oecumenismo*: os esquemas sobre o povo hebraico e o esquema sobre o tema da liberdade religiosa, que assim adquirem status de Declaração<sup>532</sup>.

<sup>527</sup> Cf. MATTEI, R. de. **O Concílio Vaticano II**. Uma história nunca escrita, p. 308. Cf. LERCARO, C. O Significado do Decreto *De Oecumenismo* para o diálogo com as Igrejas Orientais não Católicas. **CONCILIUM** Revista Internacional de Teologia, maio de 1965, p. 126-140.

<sup>528</sup> Cf. ALBERIGO, G. **História dos Concílios Ecumênicos**, p. 415-416. Cf. O'MALLEY, J. W. **O que aconteceu no Vaticano II**, p. 211-212.

<sup>529</sup> Cf. MATTEI, R. de. **O Concílio Vaticano II**. Uma história nunca escrita, p. 310. Efetivamente, neste terceiro período do Concílio Vaticano II, agrega-se à assembléia novos grupos de participantes: 5 “observadores oriundos da religiosidade ortodoxa, 8 “auditores” leigos, 8 religiosas e 7 leigas compondo a nova categoria de “auditoras”, além de 38 párocos provenientes de quinze países.

<sup>530</sup> Cf. ALBERIGO, G. **História dos Concílios Ecumênicos**, p. 416-417.

<sup>531</sup> Cf. MATTEI, R. de. **O Concílio Vaticano II**. Uma história nunca escrita, p. 309-311.

<sup>532</sup> Cf. O'MALLEY, J. W. **O que aconteceu no Vaticano II**, p. 222-230. Cf. ALBERIGO, G. **História dos Concílios Ecumênicos**, p. 416-418. Consoante ao redimensionamento dos esquemas, operado no início de 1963, a Comissão de Coordenação, no interstício entre a segunda e terceira Sessões do Concílio (1963/1964), decidiu transformar estes dois esquemas em declarações isoladas, desvinculadas do esquema *De Oecumenismo*.

## 5.2 A temática esquematizada sobre a liberdade religiosa: a relevância de um tema ao mesmo tempo antigo e contemporâneo

A Terceira Sessão do Concílio Ecumênico Vaticano II, de 14 de setembro a 21 de novembro de 1964, em termos de Congregações Gerais, discursos, votações e assuntos abordados, foi notadamente a mais rica. Contando com 48 Congregações e 666 discursos, 43 deles foram dedicados ao assunto da liberdade religiosa e 17 sobre a dignidade da pessoa humana<sup>533</sup>. Nenhum outro esquema passou por tantas reformulações e emendas como o da liberdade religiosa, que começou a ser discutido como esquema com *status* de Declaração, nessa Sessão, entre os dias 23 a 28 de setembro de 1964<sup>534</sup>.

O novo texto sobre liberdade religiosa, apresentado nessa ocasião por De Smedt, constituiu-se em nova redação, contemplando as mais de 380 emendas e observações oriundas dos debates da Segunda Sessão conciliar, ocorridas a partir da 70ª Congregação e que contribuíram para melhorar o esquema<sup>535</sup>. Muito embora estivesse o texto desvencilhado do esquema ecumênico e sob a forma de Declaração, Smedt manteve em sua explanação o caráter eminentemente pastoral do assunto, afirmando ser “não um tratado dogmático, mas um decreto pastoral dirigido aos homens de nosso tempo”<sup>536</sup>. Concedia, assim, a chave hermenêutica para leitura e interpretação deste tema, caracterizado pelo redator como “assunto novo, nunca estudado em Concílio e muito difícil”<sup>537</sup>.

Esta fase decisiva do projeto de Declaração sobre a liberdade religiosa recebeu contributo do grupo de bispos americanos, influenciados pelo jesuíta John Courtney Murray e pelo Mons. Pietro Pavan<sup>538</sup>. Este, inclusive, um dos principais redatores das Cartas Encíclicas *Mater et magistra* e *Pacem in terris*, de João XXIII. Padre Murray, em novembro de 1963, publicou um artigo em *America*, no qual considerou que a questão concernente à liberdade religiosa era “o problema americano do Concílio”<sup>539</sup>. Murray, nomeado perito conciliar em

<sup>533</sup> Cf. KLOPPENBURG, v. 4, p. 5-7. A Primeira Sessão apresentou 36 Congregações Gerais e 600 discursos, a Segunda Sessão desenvolveu 43 e 618 respectivamente.

<sup>534</sup> Cf. MATTEI, R. de. **O Concílio Vaticano II**. Uma história nunca escrita, p. 327-330.

<sup>535</sup> Cf. KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 4, p. 57-58.

<sup>536</sup> *Ibidem*, p. 57-58.

<sup>537</sup> *Ibidem*, p. 58.

<sup>538</sup> Cf. O'MALLEY, J. W. **O que aconteceu no Vaticano II**, p. 330. John Courtney Murray (1904-1967) “teólogo jesuíta americano, especialista em relações Igreja-Estado, proibido de escrever sobre o assunto em 1955, nomeado *peritus* conciliar em 1963, influente na redação da *Dignitatis humanae*”. Pietro Pavan (1903-1994) “professor na Universidade de Latrão, principal colaborador de João XXIII na Carta Encíclica *Pacem in terris*, consultor da Comissão Preparatória Central, *peritus* conciliar, importante pelo trabalho com Murray na composição da *Dignitatis humanae*.”

<sup>539</sup> MATTEI, R. de. **O Concílio Vaticano II**. Uma história nunca escrita, p. 329.

abril de 1963, passou nesse período a se interessar pela redação do novo esquema, juntamente com Pavan e apoiado por Paulo VI<sup>540</sup>.

Constatado o contributo de Murray para a nova fase de debates sobre a temática liberdade religiosa, faz-se mister expor que “os sustentáculos da Declaração tenham sido, desde o primeiro dia (1960, em Friburgo) até o último (7 de dezembro de 1965, em Roma), apenas de duas pessoas: Mons. E. J. De Smedt, bispo de Brugge, e o Padre Hamer, reitor de Le Soulchoir”<sup>541</sup>.

O debate de 23 de setembro de 1964 previa a relação sobre a Declaração “De libertate religiosa seu de iure personae et communitatum ad libertatem in re religiosa”<sup>542</sup>, bem como o início dos debates conciliares sobre o tema liberdade religiosa, agora sob forma de projeto de Declaração<sup>543</sup>.

Smedt apresentou então o esquema sobre a liberdade religiosa que, na perspectiva do Secretariado para União dos Cristãos, maturou-se em diversas perspectivas. Uma delas foi a significação atribuída ao próprio conceito de liberdade religiosa. Para que se evitasse a errônea interpretação do conceito, que desviava o sentido genuíno do presente projeto de declaração, inseriu-se um novo parágrafo neste esquema, com o intuito de definir o sentido exato do que se propunha por liberdade religiosa e o que ela não significava<sup>544</sup>.

Sabemos que é necessário distinguir entre a liberdade com relação a Deus e a liberdade com relação aos homens. Não é finalidade da Declaração tratar da relação

<sup>540</sup> Cf. Ibidem, p. 328-330. Cf. O’MALLEY, J. W. **O que aconteceu no Vaticano II**, p. 52-53.

<sup>541</sup> MATTEI, R. de. **O Concílio Vaticano II**. Uma história nunca escrita, p. 329; 180-199. O historiador Roberto de Mattei distingue duas tendências, ou “partidos”, que se manifestam na sala conciliar. Adota como critério de distinção o caráter doutrinário e o nacional. Deste modo, o denominado partido dos progressistas, no Concílio, abarca os teólogos alemães, destacando-se Rahner, Ratzinger e Küng; o grupo francês, constituído pelos expoentes da “nouvelle théologie”, como Congar, Chénu, Daniélou e De Lubac. Também, entre os partidários progressistas, está a “oficina bolonhesa”, com o Cardeal Lercaro, padre Paulo Gauthier, o Cardeal Pierre-Marie Gerlier, o teólogo padre Giuseppe Dosseti e seu colaborador, Giuseppe Alberigo. Havia ainda o outro grupo, o “pequeno comitê dos padres conservadores”. Deste grupo, nasceu entre a segunda e terceira Sessão o *Coetus Internationalis Patrum*. Compõem o grupo os Cardeais Ottaviani e Ruffini, os bispos Marcel Lefebvre, Dom Antônio Mayer, Dom Geraldo Sigaud, Dom Giuseppe Siri, dentre outros. Cf. O’MALLEY, J. W. **O que aconteceu no Vaticano II**, p. 331. Geraldo Proença de Sigaud (1909-1999) “bispo de Diamantina, em Minas Gerais, Brasil, membro da Sociedade da Palavra Divina, integrante do Grupo de Padres Internacionais (*Coetus*) e porta-voz da posição do grupo”.

<sup>542</sup> TÉLLEZ, J. A. Estudio histórico-crítico sobre el derecho a la libertad religiosa en la declaración conciliar “Dignitatis humanae”. **Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso**, n. 39, p. 664-670.

<sup>543</sup> Cf. KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 4, p. 55-56. Trata-se da 86ª Congregação Geral. O texto impresso da relação “De libertate religiosa”, que terá por relator Mons. De Smedt, foi distribuído no dia anterior, portanto, em 22 de setembro de 1964, durante a 85ª Congregação Geral. Cf. MATTEI, R. de. **O Concílio Vaticano II**. Uma história nunca escrita, p. 330-331. Esta Congregação Geral inaugura-se de maneira inusitada, com uma cerimônia de veneração da relíquia da cabeça de Santo André. O próprio Papa, em procissão pela nave central da Basílica, leva a relíquia da capela do Santíssimo ao altar do Concílio. O cardeal König faz breve explicação acerca da história da transladação da relíquia, capturada dos turcos e trazida à Roma, sob Pio II em 1462. Por determinação de Paulo VI, será a relíquia restituída ao Oriente, à Grécia, como homenagem ecumênica e expressão do desejo de união da Igreja.

<sup>544</sup> Cf. KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 4, p. 57-58.

do homem com Deus, nem da natureza da liberdade, mas da relação dos homens para com os outros homens, isto é: dos direitos, em questão religiosa, vigentes seja entre os homens individualmente considerados ou entre as comunidades religiosas, seja entre os homens como cidadãos relacionados com os dirigentes públicos. O fundamento destes direitos consiste na estrita obrigação de observar a dignidade humana ou de seguir a lei de Deus tal como é percebida na consciência sinceramente formada<sup>545</sup>.

O novo esquema expunha com clareza não apenas a liberdade religiosa dos indivíduos, mas os direitos das comunidades religiosas. Explicitou o princípio de limitabilidade do exercício destes direitos, estabelecendo como limites os exigidos pela sociedade ou mesmo com relação à propaganda religiosa desonesta. Para evitar o cunho subjetivista e indiferentista, determinou que o homem investigasse o que foi estabelecido pela lei divina, à qual todos estão submetidos, para, a partir disto, formar sua consciência. Por fim, demonstrou a relevância do tema liberdade religiosa para a contemporânea condição da sociedade<sup>546</sup>.

A Relação Oficial do esquema evidenciou que estas eram questões já esclarecidas no texto. O projeto submetido, nesta Sessão, aos padres conciliares visava o debate acerca de outras questões que requeriam ainda especial atenção. Uma delas se referia à própria expressão liberdade religiosa e não tolerância religiosa. Se, de fato, a Igreja quisesse falar ao mundo moderno, deveria apropriar-se de sua linguagem. Governos, comunidades eclesiais e instituições já se utilizavam do conceito liberdade para falar de religião<sup>547</sup>. O próprio Paulo VI, em 18 de abril de 1964, no *L'Osservatore Romano*, expôs a necessidade de investigações conciliares acerca do tema liberdade religiosa, sendo proponente da elaboração e promulgação de um texto cujo “enorme alcance não apenas para a Igreja, mas para todos os que - e são inumeráveis - se sentirão atingidos por uma declaração autorizada nesta matéria”<sup>548</sup>. Declaração, portanto, de índole pastoral, mas com razões doutrinárias<sup>549</sup>.

O esquema havia sido elaborado com uma estrutura lógica, que foi apresentada por Smedt em quatro partes: sobre a relação dos católicos e os não católicos, exigindo a Igreja que seus membros observassem a liberdade religiosa dos outros. A segunda parte explicitou o sentido do direito à liberdade religiosa. A terceira tratou da liberdade religiosa dos grupos religiosos e a quarta salientou que não poderia haver coexistência pacífica sem que houvesse reconhecimento da liberdade religiosa dos indivíduos e grupos<sup>550</sup>.

---

<sup>545</sup> Ibidem, p. 58.

<sup>546</sup> Cf. Ibidem, p. 58-59.

<sup>547</sup> Cf. Ibidem, p. 59-60.

<sup>548</sup> Ibidem, p. 59. *L'Osservatore Romano* de 18 de abril de 1964.

<sup>549</sup> Cf. Ibidem, p. 59.

<sup>550</sup> Cf. Ibidem, p. 60-61.



Terminou o relator afirmando que se deveria reconhecer o caráter laical, não laicista<sup>551</sup>, ao poder público. Neste ponto, não intencionou o esquema afirmar a neutralidade ou indiferentismo dos governos para com as religiões. Ao contrário, sugeriu que estes deveriam “favorecer a vida religiosa que os cidadãos levam segundo os ditames de sua consciência”<sup>552</sup>. Deste modo, entendia-se que os governos não seriam competentes em matéria religiosa, não poderiam ter a função de julgar a verdade de uma religião ou ainda subordinar comunidades religiosas às finalidades do Estado<sup>553</sup>.

Terminada a explanação de Smedt, abriu-se o intenso período de debates que se estendeu até a 89ª Congregação Geral, em 28 de setembro de 1964. Os Cardeais americanos Cushing, Meyer<sup>554</sup> e Ritter expuseram seu contributo positivamente à constituição do esquema, ao frisar o aspecto político da declaração e ao afirmar a possibilidade de que a Igreja promovesse, no mundo moderno, a liberdade religiosa, constituindo-se protagonista neste campo<sup>555</sup>. Os Cardeais expuseram ainda que o projeto de texto da Declaração estava em consonância com os ensinamentos pontifícios, sobretudo os de João XXIII na *Pacem in terris*. Recordam que a Declaração facilitará o diálogo com os irmãos separados e que “de sua aprovação dependerá o sucesso das decisões conciliares na opinião pública”<sup>556</sup>.

O Cardeal Silva Henriquez, de Santiago do Chile, elogiou o texto e estabeleceu algumas observações pontuais e de relevância, alegando falar em nome de 58 bispos da América Latina: “que se dissipe a impressão de oportunismo católico”<sup>557</sup>, uma vez que o tema da liberdade religiosa, conforme debatido em Concílio, se estende para todos os homens. Evidenciou a importância pastoral do texto e que “condene-se o proselitismo”<sup>558</sup>. O Cardeal de Montréal, Léger, afirmou que a liberdade religiosa é exigência sagrada do homem no exercício de sua razão e, que “qualquer atentado contra tal liberdade é um atentado contra a

<sup>551</sup> Cf. *Ibidem*, p. 57-60. Durante a apresentação de Smedt, em 29 de setembro de 1964, sobre o novo texto acerca do tema da liberdade religiosa, agora separado do esquema ecumênico e em forma de Declaração, o relator intencionou esclarecer a distinção entre o caráter laical e laicista do poder público. Na perspectiva do presente texto, não deve o governo ser neutro ou indiferente à religião, mas sim devem “favorecer a vida religiosa que os cidadãos levam segundo os ditames de sua consciência”. Afirmou ainda a incompetência do governo em interferir na vida religiosa ou julgar sobre a verdade de uma religião. Deste modo, deve o governo exercer a laicidade, mas não o laicismo, que é justamente contrapor-se a religião ou subordinar as comunidades religiosas às finalidades do Estado. Deve, portanto, o Estado permitir à religião reger-se a si mesma.

<sup>552</sup> *Ibidem*, p. 60.

<sup>553</sup> Cf. *Ibidem*, p. 60-61.

<sup>554</sup> Cf. O'MALLEY, J. W. **O que aconteceu no Vaticano II**, p. 330. Albert Meyer (1903-1965) “Cardeal Arcebispo de Chicago, membro da Comissão Preparatória Central, membro do Secretariado para Assuntos Extraordinários e depois do Conselho de Presidentes, geralmente favorável às posições da maioria; com doutorado em Sagrada Escritura do *Biblicum*, considerado o intelectual entre os bispos americanos”.

<sup>555</sup> Cf. MATTEI, R. de. **O Concílio Vaticano II**. Uma história nunca escrita, p. 330-331.

<sup>556</sup> KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 4, p. 61.

<sup>557</sup> *Ibidem*, p. 62.

<sup>558</sup> *Ibidem*, p. 62.

própria natureza humana”<sup>559</sup>, impelindo assim à defesa deste direito inalienável do ser humano.

Contudo, houve severas críticas, como na declaração do Cardeal Norman T. Gilroy<sup>560</sup>, que rompeu a unanimidade do grupo anglófono com a seguinte explanação escrita: “será realmente possível que um Concílio Ecumênico afirme que qualquer herege tem o direito de afastar os fiéis de Cristo, Supremo Pastor e de levá-los a pastar no seu campo envenenado?”<sup>561</sup>. Os mais incisivos na crítica foram os bispos italianos e espanhóis<sup>562</sup>. O Cardeal Ruffini distinguiu tolerância de liberdade, conceituando esta última como propriedade da verdade e da verdadeira religião que é a Católica. Deste modo, fundamentou a possibilidade de que os governos assumissem uma determinada religião como oficial do Estado, mesmo que permitissem aos seus súditos professarem qualquer religião que não fosse contrária ao bem comum<sup>563</sup>.

O Cardeal Ottaviani, da Cúria Romana, salientou que “a Declaração enuncia um princípio que sempre esteve em vigor na Igreja: ninguém deve ser coagido à religião”<sup>564</sup>. Não concordou, contudo, com a afirmação de que os que erram em boa consciência merecessem estima e honra, considerando tal feito um exagero. Afirmou serem estes dignos de tolerância e caridade. Entendia o Cardeal que o que deveria fundamentar a liberdade religiosa não fossem apenas os direitos naturais, mas também os sobrenaturais, pedindo que se aperfeiçoasse o que no texto se referia à liberdade de consciência, por esta ter o dever de conformar-se, antes de tudo, à lei divina: “o princípio segundo o qual cada um tem o direito de seguir a própria consciência deve pressupor que a consciência não seja contrária à lei divina”<sup>565</sup>. Neste ponto, o Arcebispo Marcel Lefebvre<sup>566</sup>, da Congregação do Espírito Santo, também entendia que “o ditame da consciência não é um critério válido para a moralidade dos atos”<sup>567</sup>.

---

<sup>559</sup> Ibidem, p. 61.

<sup>560</sup> Cf. MATTEI, R. de. **O Concílio Vaticano II**. Uma história nunca escrita, p. 331. Cardeal Norman Thomas Gilroy (1896-1977), de nacionalidade australiana e bispo de Port August (1935) e arcebispo de Sydney, entre os anos de 1940 e 1971. Foi eleito cardeal por Pio XII, em 1946.

<sup>561</sup> Ibidem, p. 331.

<sup>562</sup> Cf. Ibidem, p. 330-332.

<sup>563</sup> Cf. KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 4, p. 60.

<sup>564</sup> Ibidem, p. 62.

<sup>565</sup> MATTEI, R. de. **O Concílio Vaticano II**. Uma história nunca escrita, p. 331.

<sup>566</sup> Cf. O’MALLEY, J. W. **O que aconteceu no Vaticano II**, p. 329. Marcel Lefebvre (1905-1991). “Missionário na África, arcebispo de Dacar (Senegal), em 1962 eleito superior-geral dos Padres do Espírito Santo; membro da Comissão Preparatória Central, membro fundador do Grupo *Coetus Internationalis Patrum* e membro ativo da minoria; famoso depois do Concílio por repudiá-lo e ser excomungado em 1988 por ordenar ilicitamente quatro bispos para seu grupo cismático (deve ser diferenciado de Joseph Lefebvre, Cardeal arcebispo de Bourges)”.

<sup>567</sup> KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 4, p. 67. Tal afirmação se dá na 87ª Congregação Geral.

Opinou ainda Ottaviani que não lhe agradou a afirmação de que o Estado fosse incapaz de julgar sobre religião, ou mesmo, que se extinguisse o proselitismo, pois isto poderia prejudicar as missões católicas<sup>568</sup>. Observa que, conforme sua perspectiva eclesiológica, se deveria acrescentar ao texto “uma explícita e solene afirmação do direito primeiro e genuíno à liberdade religiosa que pertence objetivamente aos que são membros da verdadeira religião revelada”<sup>569</sup>.

Tal assertiva diferia da intenção exposta na Relação Oficial de Smedt, que explicitou o direito à liberdade religiosa para todos os indivíduos e grupos religiosos. O esquema, de índole pastoral e sensível às condições da sociedade contemporânea<sup>570</sup>, fundamentou o direito em questões religiosas na obrigação de observar a dignidade humana<sup>571</sup>. Deste modo, a perspectiva antropológica se sobressaiu a qualquer outra.

Ottaviani, Ruffini e o Arcebispo espanhol Munoyero sublinharam o risco a que a doutrina sobre liberdade religiosa expunha as Concordatas entre a Santa Sé e alguns governos, como é o caso do Estado Espanhol. Com esta Concordata, o governo espanhol reconhecia a Igreja Católica com caráter de sociedade perfeita, bem como a personalidade jurídica internacional da Santa Sé, além de prontificar-se a defender o matrimônio cristão e a educação religiosa da criança. De fato, após o Concílio, a Concordata viria a ser mudada completamente<sup>572</sup>. O Cardeal Lopez Ortiz, bispo de Tuy-Vigo na Espanha, pediu que se eliminasse do texto a passagem que afirmava “não ter o Estado, por sua mesma configuração jurídica, competência para emitir juízos sobre a verdade em matéria religiosa”<sup>573</sup>.

O Cardeal König, em sua alocução, pediu que o Concílio se atentasse às realidades de totalitarismo ou de governos que difundiam um ateísmo intolerante que se posicionava contrário ao direito da pessoa à liberdade religiosa, sendo, portanto, contrários à dignidade humana<sup>574</sup>.

Houve, ainda nessa fase de debates, alguns que se posicionaram contrários à própria temática da liberdade religiosa, como é a situação do prelado brasileiro Antônio de Castro Mayer, Bispo de Campos. Este padre conciliar pediu a reelaboração da Declaração, ao contestar a igualdade de direitos entre as religiões, afirmando que somente a verdadeira religião, a Católica, teria o direito de ser professada publicamente. Afirmou que o Estado não

<sup>568</sup> Cf. *Ibidem*, p. 62.

<sup>569</sup> MATTEI, R. de. **O Concílio Vaticano II**. Uma história nunca escrita, p. 331.

<sup>570</sup> Cf. KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, p. 57-59.

<sup>571</sup> Cf. *Ibidem*, p. 58-60.

<sup>572</sup> Cf. MATTEI, R. de. **O Concílio Vaticano II**. Uma história nunca escrita, p. 332-333.

<sup>573</sup> KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 4, p. 66.

<sup>574</sup> Cf. *Ibidem*, p. 64-65. O Cardeal König se pronuncia já na 80ª Congregação Geral, no dia 24 de setembro de 1964.

poderia favorecer as religiões falsas, por ser lei de Deus que todos aderissem à verdadeira religião<sup>575</sup>.

Em resposta a esta intervenção, o Superior Geral da Sociedade de Maria, Joseph Buckley, assentiu que “embora o texto possa ser corrigido e aperfeiçoado, contudo o princípio da liberdade religiosa deve ser afirmado e defendido”<sup>576</sup>. O mesmo princípio foi explorado no colóquio do padre polonês Michael Klepacz, que se pronunciou em nome do episcopado da Polônia. Sua explanação foi de especial relevância por abordar elementos constitutivos da futura Declaração *Dignitatis humanae*. Estabeleceu-se que o princípio da liberdade religiosa se funda não apenas na vontade divina, mas na natureza racional do homem, que é criado como sujeito livre<sup>577</sup>.

Inferindo, dessa maneira, a inalienável dignidade do ser humano, da qual promanam alguns corolários em perspectiva antropológica. Há que se respeitar a religião de cada ser humano, uma vez que este sujeito, livre e responsável, opta por ela conforme os ditames de sua própria consciência. Isto posto, deve-se ainda resguardar o direito que qualquer ser humano tem de propagar a própria religião, com a condição de que o seja feito honestamente<sup>578</sup>.

Estes princípios configuraram-se como base fontal à compreensão de que nenhuma autoridade humana poderia impedir ou coagir o homem à livre profissão privada e pública de sua religião, caracterizando toda perseguição religiosa como violação aos direitos fundamentais do homem. O conceito de liberdade religiosa favoreceria, portanto, as relações humanas e sociais, colaborando para a cultura<sup>579</sup>.

Os debates chegaram à 88ª Congregação Geral, em 25 de setembro de 1964. Nesse dia, intencionava-se a conclusão da discussão sobre a liberdade religiosa; no entanto ela se estendeu ainda ao dia seguinte com quatro intervenções<sup>580</sup>. O Arcebispo polonês Karol Wojtyła<sup>581</sup> situou o esquema de declaração no contexto das relações Igreja e mundo, afirmando sua relevância para que se estabelecesse o diálogo com a sociedade moderna, tal

---

<sup>575</sup> Cf. *Ibidem*, p. 66.

<sup>576</sup> *Ibidem*, p. 67.

<sup>577</sup> Cf. *Ibidem*, p. 67-68.

<sup>578</sup> Cf. *Ibidem*, p. 68.

<sup>579</sup> Cf. *Ibidem*, p. 68.

<sup>580</sup> Cf. *Ibidem*, p. 69.

<sup>581</sup> Cf. O'MALLEY, J. W. **O que aconteceu no Vaticano II**, p. 332. Karol Wojtyła (1920-2005) “bispo (depois Arcebispo, 1963) da Cracóvia; apesar de sua juventude, líder entre os bispos poloneses do Concílio, principal arquiteto de um esquema alternativo polonês sobre a Igreja no mundo de hoje; cardeal em 1967 e, em 1978, papa João Paulo II”.

como foi recomendado por Paulo VI na Carta Encíclica *Ecclesiam suam*<sup>582</sup>. Aludiu, contudo, que se esclarecessem as relações entre liberdade religiosa e a concepção católica de verdade, para que se evidenciasse seu aspecto positivo, configurando o termo tolerância como demasiadamente negativo<sup>583</sup>.

O Arcebispo de Toulouse, Gabriel Garrone, alertou para o fato de que pudesse haver a possibilidade de se interpretar certa contradição e descontinuidade entre a doutrina do Magistério da Igreja e o modo como o Concílio propunha o tema da liberdade religiosa, sendo, portanto, necessário aludir a este equívoco logo no início do texto. De fato, não há contradição, uma vez que a perspectiva temática é outra e a realidade histórico-contextual contemporânea difere da oitocentista<sup>584</sup>. Deste modo, os princípios doutrinários foram conservados, mas, como as realidades contextuais mudaram, sua aplicação também é diversa, proporcionando nova síntese doutrinária.

No período absolutista, estabeleceu-se o absoluto poder do Estado e o necessário laço entre este e a Religião. No entanto, na atualidade, encontrou-se o Estado politicamente reconfigurado e diante de um “pluralismo de fato”<sup>585</sup>. Na perspectiva do orador, esta evolução humana foi consequência da influência do Evangelho, que permitiu uma “sadia laicidade do Estado e do reconhecimento da dignidade da pessoa humana”<sup>586</sup>. Para ilustrar sua reflexão, aludiu ao *Syllabus*, documento em que se pode encontrar “1) o valor exclusivo da verdade em si; 2) o mal do erro em si mesmo; 3) a obrigação de procurar a verdade (contra o indiferentismo); 4) o direito da Igreja de ensinar a verdade”<sup>587</sup>. Estes princípios antigos foram conservados; o que difere é a realidade a que são aplicados e a negação de toda coerção por parte do Estado<sup>588</sup>.

Para concluir os debates, bastou a intervenção do Arcebispo inglês John Heenan, que justificou serem os princípios contidos no projeto de Declaração sobre a liberdade religiosa já experienciados em seu país. Após as atrocidades ocasionadas pelas lutas entre católicos e protestantes, intensificadas no século XVI, as disputas foram esmorecendo, até que em 1828 o Parlamento inglês restituiu aos católicos seus direitos cívicos, muito embora, se mantivesse

<sup>582</sup> Cf. Carta Encíclica **Ecclesiam suam**, 06 de ago. de 1964. Disponível em: <[http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf\\_p-vi\\_enc\\_06081964\\_ecclesiam.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_06081964_ecclesiam.html)>. Acesso em: 12 out. 2015.

<sup>583</sup> Cf. KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 4, p. 70.

<sup>584</sup> Cf. *Ibidem*, p. 71. Para exemplificar, afirmou Garrone: “No século passado, a Igreja considerava que o liberalismo imanente em seu aspecto objetivo era condenável; hoje a Igreja considera mais os direitos concretos do homem existente”

<sup>585</sup> *Ibidem*, p. 71.

<sup>586</sup> *Ibidem*, p. 71.

<sup>587</sup> *Ibidem*, p. 71.

<sup>588</sup> Cf. *Ibidem*, p. 71.

como religião oficial a Igreja da Inglaterra<sup>589</sup>. No século XX, percebeu-se neste país uma sociedade pluralista em que a religião era honrada em público ou em particular. Garantiu-se a completa liberdade religiosa aos cidadãos das diferentes confissões religiosas. Tornou-se evidente, aos protestantes e católicos, que “a liberdade e igualdade de tratamento para todos é a única maneira de desenvolver relações pacíficas entre os cidadãos”<sup>590</sup>. A partir desta realidade muito concreta, o padre conciliar expôs as razões pelas quais, sem reservas, apreciava e aprovava as proposições contidas no esquema sobre liberdade religiosa.

Com caráter conclusivo, foi a intervenção do bispo auxiliar de Milão, Carlo Colombo<sup>591</sup>, reconhecido por ser o principal conselheiro teológico de Paulo VI e que manifestou, em seu colóquio, como que, a tácito encargo pelo Sumo Pontífice, as conclusões do debate<sup>592</sup>. Afirmou a irrenunciável importância de uma Declaração sobre liberdade religiosa, por suas consequências políticas e por constituir-se em fundamento dialógico entre a doutrina eclesial e a mentalidade moderna e secular<sup>593</sup>.

### 5.3 A crise de outubro e novembro: o imbróglio temático

Com o término dos debates, foi informado ao Cardeal Bea, em 9 de outubro, por Mons. Felici, que Paulo VI era consoante a aprovação do texto, contudo, que não se poderia ignorar as críticas e observações provenientes do debate. Deste modo, decidiu o Papa compor uma Comissão Mista para reelaboração do texto, formada por membros do Secretariado para União dos Cristãos e da Comissão Teológica. Dentre estes, haviam sido inseridos o Cardeal Michael Browne<sup>594</sup>, o dominicano Aniceto Fernández e o Arcebispo Marcel Lefebvre (opositores declarados à temática liberdade religiosa), e Mons. Carlo Colombo, a exceção deste grupo<sup>595</sup>.

A mobilização dos chamados progressistas foi imediata. Preocupados com o teor da Declaração, em 11 de outubro, reuniram-se na residência do Cardeal Frings os Cardeais

---

<sup>589</sup> Cf. *Ibidem*, p. 73.

<sup>590</sup> *Ibidem*, p. 74.

<sup>591</sup> Cf. O'MALLEY, J. W. **O que aconteceu no Vaticano II**, p. 328. Carlo Colombo (1909-1991) foi “consultor teológico para Paulo VI, consultante para a Comissão Teológica Preparatória, nomeado bispo auxiliar de Milão em 1964.

<sup>592</sup> Cf. MATTEI, R. de. **O Concílio Vaticano II**. Uma história nunca escrita, p. 334.

<sup>593</sup> Cf. KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 4, p. 72. Cf. MATTEI, R. de. **O Concílio Vaticano II**. Uma história nunca escrita, p. 334.

<sup>594</sup> Cf. O'MALLEY, J. W. **O que aconteceu no Vaticano II**, p. 327. Michael Browne (1887-1971). Cardeal dominicano irlandês, ex-reitor do Angelicum e depois mestre geral dos dominicanos (1955-1962); membro da Comissão Preparatória sobre os Bispos, vice-presidente da Comissão Doutrinária; “líder da minoria”.

<sup>595</sup> Cf. MATTEI, R. de. **O Concílio Vaticano II**. Uma história nunca escrita, p. 334-335.

Léger, Joseph-Charles Lefebvre, Meyer, Ritter, Silva Henríquez, Döpfner<sup>596</sup> e Alfrink. Elaboraram a escrita de uma carta que foi entregue ao Papa nessa mesma noite, com a assinatura de 13 cardeais. O tom dramático manifestou a preocupação com a nomeação dos três cardeais para Comissão Mista, já que estavam “em contradição com a orientação do Concílio nesta matéria”<sup>597</sup>. O próprio episcopado francês se pronunciou, no dia seguinte, contrário à nomeação de Mons. Lefebvre como membro da Comissão para revisão do esquema<sup>598</sup>.

Em 16 de outubro, houve a reelaboração das instruções e do papel da Comissão. Desapareceram os nomes de Mons. Lefebvre e do Padre Fernández, substituídos pelos principais teóricos da liberdade religiosa, John Courtney Murray e Pietro Pavan. Estes receberam a incumbência de corrigir o texto, conforme as emendas dos debates, privilegiando a abordagem anglo-italiana e também francesa, tendo por proeminente o aspecto político-jurídico, antes do teológico e moral<sup>599</sup>.

Na perspectiva reflexiva de Pavan, foi determinante para a Declaração conciliar sobre a liberdade religiosa a intervenção de Paulo VI<sup>600</sup>. Contudo, já no final da Terceira Sessão, em 17 de novembro, outro episódio reinstalou o clima de crise entre os adeptos da declaração: o adiamento da aprovação da Declaração sobre a liberdade religiosa<sup>601</sup>.

Durante o mês de outubro, a Comissão Mista, tendo por referência o padre Murray e Mons. Pavan, elaborou a correção do texto sobre a liberdade religiosa, que foi entregue à Comissão Teológica, sendo por ela aprovado em 9 de novembro<sup>602</sup>. Durante a 124ª Congregação Geral, em 17 de novembro, foi distribuído aos padres conciliares o novo projeto<sup>603</sup>, submetido à análise dos padres. Um grupo de 300 bispos, alegando profundas modificações no texto, pronunciou-se contrário à sua votação ainda nesta Terceira Sessão do Concílio, entendendo ser necessário hábil tempo para análise e votação no novo projeto<sup>604</sup>. De

---

<sup>596</sup> Cf. O'MALLEY, J. W. **O que aconteceu no Vaticano II**, p. 328. Julius Döpfner (1913-1976). “Cardeal Arcebispo de Munique, membro da Comissão Preparatória Central, membro da Comissão Coordenadora, moderador, autor de um plano do início de 1964 para reduzir o número e o tamanho dos esquemas”.

<sup>597</sup> MATTEI, R. de. **O Concílio Vaticano II**. Uma história nunca escrita, p. 335.

<sup>598</sup> Cf. *Ibidem*, p. 334-335.

<sup>599</sup> Cf. MATTEI, R. de. **O Concílio Vaticano II**, p. 334-335.

<sup>600</sup> Cf. *Ibidem*, p. 334-335. Cf. GROOTAERS, J. Paul VI et la déclaration conciliaire, p. 122. In: MATTEI, R. de. **O Concílio Vaticano II**, p. 335. “No dia seguinte à crise, Paulo VI tranquiliza Mons. De Smedt, com as seguintes palavras ‘Vai ver que o nosso texto vai passar’”.

<sup>601</sup> Cf. MATTEI, R. de. **O Concílio Vaticano II**, p. 372-375.

<sup>602</sup> Cf. *Ibidem*, p. 372-373.

<sup>603</sup> Cf. KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, p.77-78.

<sup>604</sup> Cf. *Ibidem*, p. 77-78.

fato, o texto manteve apenas 75 linhas do documento original, sendo aumentado em 250 a 500 linhas<sup>605</sup>.

O pedido de adiamento da votação era previsto pelo Regulamento do Concílio, no artigo 30º, 2º. De início, O Cardeal Tisserant<sup>606</sup>, Presidente do Conselho de Presidência, não acolheu a proposta, mantendo a votação para o dia seguinte. Um dos proponentes da petição, Mons. Carli<sup>607</sup>, apelou ao Presidente do Tribunal Administrativo do Concílio, Cardeal Roberti, denunciando a possível ilegalidade da decisão de Tisserant, apoiada pelos quatro Moderadores<sup>608</sup>. A petição obteve êxito, decidindo o Tribunal por adiar a discussão e votação da Declaração sobre a liberdade religiosa para a Quarta Sessão do Concílio Ecumênico<sup>609</sup>.

O anúncio do adiamento da votação ocasionou uma “reação furibunda”<sup>610</sup>. Muitos dos padres afastaram-se da tribuna, saíram de seus lugares e ouviram-se exclamações como “fomos traídos”<sup>611</sup>. Não faltaram iniciativas para que a decisão fosse revogada. Um grupo de padres conciliares e peritos<sup>612</sup>, após consulta ao Cardeal Meyer, bem como alguns cardeais, como Meyer, Ritter, Léger e Döepfner<sup>613</sup>, redigiram libelos pedindo ao Sumo Pontífice que revogasse pessoalmente a decisão de adiamento anunciada por Tisserant e que estabelecesse a votação ainda para antes do final da presente Sessão<sup>614</sup>.

No entanto, o Papa entendeu por bem não contradizer o pronunciamento do Tribunal e a petição de alguns bispos, que “precisam de mais tempo para decidir algumas questões”<sup>615</sup>. Tal feito ocasionou descontentamento nos progressistas, insatisfeitos com a decisão, considerada por muitos como catastrófica para a perspectiva ecumênica<sup>616</sup>. O Relator oficial do esquema, Mons. De Smedt, no dia 19 de novembro, leu a Relação Oficial sobre o texto

<sup>605</sup> Cf. MATTEI, R. de. **O Concílio Vaticano II**, p. 372.

<sup>606</sup> Cf. O'MALLEY, J. W. **O que aconteceu no Vaticano II**, p. 331. Eugène Tisserant (1884-1972) “Cardeal francês decano do Colégio de Cardeais, arquivista e bibliotecário da Santa Igreja Romana, entre os mais cultos de todo o episcopado (eleito para Académie Française em 1961); membro da Comissão Preparatória Central, chefe do Conselho de Presidentes.

<sup>607</sup> Cf. Ibidem, p. 327. Luigi Carli (1914-1986). Bispo de Segni, na Itália, membro da Comissão sobre os bispos, “líder da minoria” e membro do Grupo de Padres Internacionais, o *Coetus Internationalis Patrum*, do qual se tornou importante porta-voz.

<sup>608</sup> Cf. MATTEI, R. de. **O Concílio Vaticano II**, p. 372-373.

<sup>609</sup> Cf. KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 4, p. 78.

<sup>610</sup> MATTEI, R. de. **O Concílio Vaticano II**, p. 373.

<sup>611</sup> Ibidem, P. 373. O autor, para enfatizar o clima de revolta, afirma ainda que um dos padres americanos chegou a exclamar a injúria: “bastardos!”.

<sup>612</sup> Cf. Ibidem, p. 373. Este grupo foi composto pelo diretor do Colégio Americano de Roma, Mons. Reh, e dois especialistas, Mons. Quinn, de Chicago e o Padre McManus, de Washington.

<sup>613</sup> Cf. KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, p. 78. Cf. MATTEI, p. 373-374. Agrega-se ainda a este grupo, os Cardeais Frings, König, Silva Henríquez, Landázuri Ricketts e Alfrink. O escrito contou ainda com as assinaturas de Lercaro, Liénart, Feltin, Rugambwa e outros.

<sup>614</sup> Cf. MATTEI, R. de. **O Concílio Vaticano II**, p. 373.

<sup>615</sup> Ibidem, p. 374.

<sup>616</sup> Cf. Ibidem, p. 374-375.



emendado. Ao fazê-lo, explica que o novo texto era substancialmente igual ao anterior, constituindo-se apenas de formulação mais prudente, clara e precisa<sup>617</sup>. No decurso de sua intervenção, foi interrompido quatro vezes por aplausos de protesto do plenário<sup>618</sup>, uma delas, ao declarar “a Igreja deve libertar-se dos poderes políticos”<sup>619</sup>. Desta forma, a *Declaratio de Libertate Religiosa*, se estende aos debates da Quarta Sessão conciliar.

## 6 Conclusão

O desenvolvimento do período conciliar que abarcou os anos de 1962 a 1963 permitiu a definição do conceito de liberdade religiosa, estabeleceu sua fundamentação e erigiu corolários inferidos deste mesmo tema.

Com o encerramento das três primeiras Sessões, manifestou-se em diversos grupos de padres conciliares a percepção de que o ser humano, criado por Deus, em sua dignidade, é sujeito livre e responsável, portanto, tem o direito de discernir sua condição religiosa. A apresentação do tema da liberdade religiosa, durante a Segunda Sessão, proposto como capítulo cinco do esquema *De Oecumenismo*, apresentou quatro argumentos que fundamentavam o direito do homem à liberdade religiosa. Nessa fase, a preocupação foi determinar bem o significado da fórmula “liberdade religiosa”: a liberdade religiosa é o direito da pessoa humana ao livre exercício da religião segundo os ditames de sua consciência.

Não obstante, a maturação dos debates nas Congregações Gerais possibilitou que na Terceira Sessão do Vaticano II o esquema sobre o referido tema fosse apresentado como projeto de Declaração e que se estabelecesse um grande e único fundamento para a liberdade religiosa: a dignidade da pessoa humana, que pode ser conhecida pela Revelação divina e também pela razão, enquanto via natural da Revelação<sup>620</sup>. Deste modo, distinguiu-se a liberdade religiosa das temáticas estritamente teológicas. Sobressaiu a perspectiva antropológica articulada à compreensão de liberdade, enquanto conceito técnico-jurídico, que

<sup>617</sup> Cf. KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 4, p. 78.

<sup>618</sup> Cf. *Ibidem*, p. 78.

<sup>619</sup> MATTEI, R. de. **O Concílio Vaticano II**, p. 374. Neste ponto, o autor recorda que apesar deste gênero de manifestação estar rigorosamente proibido no Concílio Vaticano II, ainda sim, os aplausos são frenéticos e contam ainda com dois moderadores que a eles se unem.

<sup>620</sup> Cf. DZ, n. 3015-3020. O Concílio Vaticano I, com a promulgação da Constituição Dogmática *Dei Filius*, sobre a fé católica, declarou a dupla ordem do conhecimento, pela via da razão e pela fé divina. Distinguem-se ambas pelo princípio e objeto, afirmando a colaboração da razão na elaboração da verdade sobrenatural, bem como, a não contradição entre fé e razão. O Concílio Vaticano II, pelas regras de continuidade e progresso, apropria-se destas concepções, expondo a mesma doutrina de maneira atualizada e contemporânea. Cf. KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 3, p. 319.

se forja progressivamente a partir da consciência da dignidade da pessoa humana, o que é próprio do tempo moderno e secular.

Destarte, houve o erigir de diversas proposições que encontrarão sua síntese na Declaração *Dignitatis humanae*. Estabeleceu-se a rejeição de qualquer coação, por parte do poder civil ou de alguma instituição, no campo das confessionalidades religiosas. Sendo o ser humano sujeito livre e responsável, conforme os ditames de sua consciência, tem ele o direito de optar pela sua religião. Resguardou-se o direito de propagar ou cultuar sua própria religião, não podendo ser impedido ou coagido por nenhuma autoridade humana. Toda perseguição religiosa se caracterizou por violação dos direitos fundamentais do homem.

O avanço nas discussões não impediu que surgisse no Concílio grupos favoráveis e contrários à promulgação deste documento, o que se evidenciou na denominada crise de novembro, ao final da Terceira Sessão e que encontrará resolução na quarta e última Sessão do Vaticano II.

### **Capítulo III**

## **O direito à liberdade religiosa fundamentado teológica e antropologicamente na dignidade da pessoa humana**

### **1 Introdução**

Este capítulo apresenta fenomenologicamente as alocações dos padres conciliares, referentes ao tema da liberdade religiosa, submetido ao debate durante a quarta e conclusiva Sessão do Concílio Vaticano II. O critério de escolha das alocações envolve a relevância de seu conteúdo no que tange à sua pertinência para elaborar a Declaração *Dignitatis humanae* e para definir a liberdade religiosa por ela expressa. Considera-se também o padre conciliar que a profere, e ainda o grupo a que pertence, a fim de expor as tensões doutrinárias e teológico-pastorais de cunho antropológico que divergem no Concílio e possibilitam a maturação do tema e a promulgação do documento, bem como desvelam a postura eclesial ante ao mundo contemporâneo: postura de empenhos ecumênicos bastante heurísticos, sob a perspectiva inter-religiosa e tendo por princípio a liberdade religiosa.

O método utilizado na análise epistemológica do processo de aprimoramento do tema da liberdade religiosa considera como paradigmática a alocação do Cardeal maronita Meouchi, proponente do método existencial e fenomenológico para exposição da doutrina expressa no projeto de Declaração sobre a liberdade religiosa. Tendo em vista o processo de gênese do significado conceitual e do fundamento do referido tema, são expostas as divergências teológicas dos distintos grupos, favoráveis ao não, à promulgação do documento.

A elaboração final da Declaração *Dignitatis humanae*, suas definições e estrutura textual encerram este capítulo, desvelando o texto e o tema da liberdade religiosa por ela

definido, como produto do processo de desenvolvimento dinâmico do Concílio, exposto nesses capítulos II e III. Para tanto, valorizaram-se as Relações Oficiais, proferidas por Mons. De Smedt, que explicam as definições de cunho teológico-antropológicas constantes no documento, bem como o princípio jurídico que estabelece o direito do homem à liberdade religiosa, enquanto imunidade de coação, fundamentado na dignidade da pessoa humana.

A promulgação da Declaração *Dignitatis humanae* e o tema da liberdade religiosa, por ela definido, contribui para o fim de qualquer tipo de coação e violência para com o direito de liberdade social e civil em matéria religiosa. Proporciona nova perspectiva para a livre prática da religião e, deste modo, explicita a posição da Igreja Católica em seu empenho dialógico com o mundo moderno e secular, bem como inaugura uma nova maneira de relacionamento entre a Igreja Católica, as outras Igrejas cristãs, as outras religiões e os sem religião.

## **2 A Quarta Sessão do Concílio Vaticano II: a Declaração sobre a liberdade religiosa e o seu fundamento**

### **2.1 O intervalo produtivo de 1964 a 1965 e seu caráter propedêutico à Sessão do “diálogo com o mundo”**

O período que compreendeu o intervalo entre a Terceira e Quarta Sessões do Concílio Vaticano II caracterizou-se por um intenso trabalho das Comissões e Subcomissões Conciliares. A gama de emendas propostas aos textos, durante os debates da Sessão anterior, exigiram o empenho de reelaboração ou elaboração *ex novo* de vários textos<sup>621</sup>. Esse período compreendeu ainda diversos gestos simbólicos em prol da liberdade religiosa, bem como de suas críticas<sup>622</sup>.

As atitudes de Paulo VI desvelaram uma perspectiva heurística quando aplicadas ao campo religioso. O Sumo Pontífice, no consistório de 22 de fevereiro, elegeu 27 novos cardeais de vinte países, sobretudo africanos. Entre os purpurados, havia três patriarcas orientais, dentre eles Maximos IV Saigh<sup>623</sup>, que se destacou nos debates por sua postura

<sup>621</sup> Cf. ALBERIGO, G. **História dos Concílios Ecumênicos**, p. 431-432. Exemplificando, o esquema sobre as missões foi refeito em novo texto, o denominado esquema XII, das relações Igreja e mundo e o esquema sobre a condição sacerdotal e a vida religiosa foram reelaborados em sua totalidade.

<sup>622</sup> Cf. O'MALLEY, J. W. **O que aconteceu no Vaticano II**, p. 262-263. Cf. MATTEI, R. de. **O Concílio Vaticano II**, p. 383-388.

<sup>623</sup> Cf. O'MALLEY, J. W. **O que aconteceu no Vaticano II**, p. 330. Maximos IV Saigh (1878-1967) “Patriarca melquita de Antioquia (Síria) e líder dos bispos melquitas no Concílio, membro da Comissão Preparatória Central, membro da Comissão sobre as Igrejas Orientais, notado no Concílio por seus comentários francos, que sempre pronunciava em francês”.

ecumênica e de abertura à liberdade religiosa, bem como Mons. Lorenzo Jäger, “um dos pioneiros do ecumenismo”<sup>624</sup>.

Os empenhos ecumênicos se reproduziram com a restituição às Igrejas Ortodoxas das relíquias de Santo André, São Saba, São Tito e São Marcos às Igrejas de Patras, Jerusalém, Creta e Alexandria respectivamente. Houve ainda a devolução à Turquia de um estandarte, até então mantido na Basílica de Santa Maria Maior, conquistado em 1571 pela frota cristã na Batalha de Lepanto. Foram gestos simbólicos pontifícios de alcance ecumênico e de inspiração ao desenvolvimento dos trabalhos na última Sessão conciliar<sup>625</sup>.

Em 9 de abril de 1965, foi publicado no *L'Osservatore Romano* a criação de um novo Secretariado, confiado ao Cardeal austríaco Franz König que por vezes havia intermediado o diálogo entre os governos comunistas e a Santa Sé. Trata-se do Secretariado para os Não Crentes, cuja função era estabelecer o diálogo com o ateísmo<sup>626</sup>.

A criação deste órgão conciliar concretizou o empenho dialógico, assumido como projeto para Igreja, na Carta Encíclica *Ecclesiam suam*. Este documento explicita que ao aprofundar a consciência que a Igreja tem de si mesma, ela aperfeiçoa sua forma de existência terrestre, não se apartando do contato que há de manter com a humanidade. Esta relação dialógica se efetiva em três círculos, ao abranger tudo o que é humano, os que acreditam no Deus único e os cristãos católicos e irmãos separados. Nesta perspectiva, respondem a estes desafios os Secretariados para a União dos Cristãos e para as relações com as outras religiões, bem como o novo Secretariado para o diálogo com os não crentes<sup>627</sup>.

Em contrapartida, os tradicionalistas estáticos<sup>628</sup> se esforçaram em apresentar novas iniciativas não consoantes ao espírito do diálogo inter-religioso. O grupo de padres do Concílio, que compunha o *Coetus Internationalis Patrum, idem in re theologica et pastoralo sentientes*<sup>629</sup>, redigiu uma carta que foi entregue a Paulo VI, solicitando que este grupo,

<sup>624</sup> Ibidem, p. 384.

<sup>625</sup> Cf. Ibidem, p. 384-385.

<sup>626</sup> Cf. Ibidem, p. 384-385.

<sup>627</sup> Cf. Ibidem, p. 384-385. Cf. Carta Encíclica **Ecclesiam suam**, 06 de ago. de 1964. Disponível em: <[http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf\\_p-vi\\_enc\\_06081964\\_ecclesiam.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_06081964_ecclesiam.html)>. Acesso em: 12 out. 2015.

<sup>628</sup> Cf. KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 2, p. 157. Cf. Ibidem, v. 3, p. 8-14.

<sup>629</sup> Cf. CALDEIRA, R. C. **Os baluartes da tradição: o conservadorismo católico brasileiro no Concílio Vaticano II**, p. 179-216. Idem. COETUS INTERNATIONALIS PATRUM. In: **Dicionário do Concílio Vaticano II**, p. 145-149. Foi um “grupo organizado por padres conciliares marcados pela sensibilidade conservadora e antimoderna, com o intuito principal de fazer frente àqueles de perspectivas mais condescendentes com a modernidade e seus valores, visando limitar o quanto possível sua influência nos textos finais do Concílio, e também conseguir implementar emendas favoráveis aos seus posicionamentos”. O grupo, sendo o da minoria no Concílio Vaticano II, teve por fundador e presidente Mons. Marcel Lefebvre e como secretário-geral o bispo da Arquidiocese de Diamantina (Brasil), Geraldo de Proença Sigaud, destacando-se também outros componentes como o bispo de Campos (Brasil), Antônio de Castro Mayer, Luigi Carli (Segni),

enquanto minoria conciliar, tivesse oportunidade de apresentar intervenções oficiais aos debates no Concílio<sup>630</sup>, sobretudo, nas discussões de temas como a liberdade religiosa, as relações Igreja e religiões não cristãs, a Igreja no mundo moderno e a Revelação divina. Propunham ainda a designação de porta-vozes deste grupo nos debates, e que a estes fosse concedido tempo hábil à elaboração de suas intervenções e que dispusessem do direito à réplica.

O Cardeal Siri<sup>631</sup> manifestou também apreciações críticas a três esquemas: *De libertate religiosa*, *De Ecclesia in mundo huius temporis*, *De Revelatione*<sup>632</sup>. O prelado expôs que não lhe parecia possível afirmar a liberdade religiosa para todas as comunidades religiosas, uma vez que nem todas elas estavam na verdade e na lei divina, apresentando por vezes casos imorais e sanguinários. Deste modo, uma vez mais a questão em vigência era a determinação conciliar de tolerância ou liberdade religiosa: “Parece pois dever concluir-se que não podemos defender a liberdade religiosa onde há mal objetivo, apenas podemos tolerá-la, e isto no caso de não intervirem limites mais estritos, impostos pelas exigências do bem comum”<sup>633</sup>. As considerações deste Cardeal, bem como do grupo *Coetus Internationalis Patrum*, a pedido de Paulo VI, foram expostas ao conhecimento das respectivas Comissões conciliares<sup>634</sup>.

A reabertura do Concílio, estabelecida para 14 de setembro de 1965, já anunciava uma fase caracterizada pela intensidade dos trabalhos, por parte das Comissões<sup>635</sup>, pois a organização impunha agora que o Concílio terminasse neste mesmo ano e havia somente

---

Ernesto Ruffini (Palermo), Jean Prou (abade de Solesmes, França), Arcadio María Larraona Saralegui, dentre outros. O grupo era composto de prelados “italianos, espanhóis, brasileiros, portugueses e moçambicanos, uma parte de hispânicos sul-americanos, alguns bispos missionários da África, religiosos e uma pequena parte oriental (Patriarcas Tappouni e Batain e o Cardeal Sidarouss)”. Uma das preocupações do grupo era “o primado do catolicismo sobre as diversas tradições religiosas, o dever de o Estado assumir a doutrina social católica e a moral cristã”. O grupo configurou-se *ex officio* de maneira processual, atingindo seu auge em 1964 e 1965. Um dos momentos de destaque na atuação deste grupo se deu na Terceira Sessão Conciliar, durante os debates referentes ao tema da liberdade religiosa e do ecumenismo. Segundo o padre conciliar Sigaud, o desenvolvimento conciliar destes temas estava em desacordo com os documentos do Magistério eclesiástico precedente, abrindo espaço para amplo debate em que o Relator oficial do tema da liberdade religiosa, Smedt, afirmou uma “evolução doutrinal” do mesmo, recorrendo às regras de continuidade e progresso do próprio Magistério da Igreja.

<sup>630</sup> Cf. MATTEI, R. de. **O Concílio Vaticano II**, p. 386-387. Em 11 de agosto, o Sumo Pontífice expressou sua opinião mediante o Secretário de Estado, Cardeal Cicognani. Esse rejeitou a solicitação e censurou tal associação em grupo, por dirimir a liberdade de avaliação e escolha dos padres, bem como ocasionar divisões na assembleia ao acentuar esta tendência.

<sup>631</sup> Cf. O’MALLEY, J. W. **O que aconteceu no Vaticano II**, p. 331. Giuseppe Siri (1906-1989) “Cardeal Arcebispo de Gênova, membro da Comissão Preparatória Central, membro do Conselho de Presidência, altamente respeitado no episcopado italiano, a ponto de ser considerado *papabile*; porta-voz da minoria.

<sup>632</sup> Cf. MATTEI, R. de. **O Concílio Vaticano II**, p. 387.

<sup>633</sup> Ibidem, p. 387.

<sup>634</sup> Cf. Ibidem, p. 387-388.

<sup>635</sup> Cf. ZAGHENI, G. **A Idade Contemporânea**: curso de história da Igreja IV, p. 368-376.

cinco documentos aprovados<sup>636</sup>. Assim sendo, por diversas vezes, interrompeu-se as Congregações Gerais para que as Comissões tivessem a oportunidade de preparar o texto definitivo<sup>637</sup>.

Este período compreendeu a proeminência dos trabalhos redacionais nas Comissões, bem como as votações nas Congregações Gerais e não propriamente as discussões plenárias<sup>638</sup>. A exceção deste fato esteve nos debates concernentes ao esquema sobre a liberdade religiosa, mais amplo que nas Sessões passadas, ocupando cinco Congregações Gerais (128<sup>a</sup>-133<sup>a</sup>)<sup>639</sup>. “Foi um período de trabalho exaustivo: o resultado não foi perfeito, mas satisfatório em seu conjunto”<sup>640</sup>.

### **3 A Reinauguração dos debates sobre o tema da liberdade religiosa na conclusiva Sessão conciliar**

#### **3.1 De Smedt e a Relação Oficial: o direito à liberdade religiosa e o fundamento na dignidade da pessoa humana**

Esta Sessão conclusiva do Concílio foi definida como a “sessão do diálogo com o mundo”<sup>641</sup>. De fato, a primeira Congregação Geral desta Quarta Sessão, portanto, a 128<sup>a</sup> do Concílio, abriu os trabalhos com os debates sobre a liberdade religiosa<sup>642</sup>. Não obstante as críticas elaboradas pelo *Coetus Internationalis Patrum*, ainda assim, os cardeais Moderadores propuseram a quarta versão do esquema como base para a elaboração definitiva da Declaração<sup>643</sup>.

<sup>636</sup> Cf. KLOPPENBURG, B. **Documentos do Vaticano II**: Constituições, Decretos e Declarações. Houve, de fato, a promulgação de 16 documentos pelo Concílio Vaticano II, sendo quatro Constituições Dogmáticas, nove Decretos e três Declarações, dentre elas, a Declaração *Dignitatis humanae*.

<sup>637</sup> Cf. MARTINA, G. **História da Igreja - De Lutero a nossos dias**: IV. A era contemporânea, p. 306-307.

<sup>638</sup> Cf. ALBERIGO, G. **História dos Concílios Ecumênicos**, p. 431-432.

<sup>639</sup> Cf. KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 5, p. 15.

<sup>640</sup> MARTINA, G. **História da Igreja - De Lutero a nossos dias**: IV. A era contemporânea, p. 307.

<sup>641</sup> VALLE, Raniero La. *L'Avvenire*, 12 de setembro de 1965. In: MATTEI, R. de. **O Concílio Vaticano II**, p. 388.

<sup>642</sup> Cf. ALBERIGO, G. **História dos Concílios Ecumênicos**, p. 432-433. Cf. O'MALLEY, J. W. **O que aconteceu no Vaticano II**, p. 267-269. Cf. KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 5, p. 11.

<sup>643</sup> Cf. MATTEI, R. de. **O Concílio Vaticano II**, p. 389. Cf. KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 5, p. 12-14. Faz-se preciso recordar que o primeiro texto a abordar esta temática em Concílio foi apresentado em 1963, durante a Segunda Sessão, de forma breve e geral como capítulo cinco do Decreto sobre o Ecumenismo. Texto rejeitado e submetido à reelaboração a partir dos debates conciliares. No ano seguinte, o tema é apresentado como documento autônomo, com status de Declaração e discutido na Terceira Sessão do Concílio, entre os dias 23 a 28 de setembro, contando com 43 intervenções. Ao final dessa Sessão, em novembro, foi entregue um texto emendado aos padres, corrigido conforme as sugestões dos padres conciliares apresentadas durante os debates, no intuito de que fosse este terceiro texto, submetido a votação e promulgado ainda no corrente ano. Sob a alegação de que este novo texto estaria muito diferente do anterior e sem mais tempo para debates, decidiu-se concluir o assunto no ano seguinte, durante a Quarta e última Sessão do Concílio Ecumênico Vaticano II. Houve um prazo para que as observações e propostas de emendas ao esquema de projeto sobre a liberdade religiosa fossem apresentadas ao Secretariado para União dos Cristãos até o dia 31 de janeiro de 1965, contudo, até o dia 17 de fevereiro o Secretariado de Bea recebeu 218 intervenções escritas, 12 delas coletivas. A

Nesta versão reemendada<sup>644</sup> do projeto de Declaração sobre a liberdade religiosa, empenharam-se especialmente os peritos Murray e Pavan, articulados ao Mons. De Smedt que inclusive, foi o relator oficial deste esquema apresentado em 15 de setembro<sup>645</sup>.

Logo de início, Smedt recordou que, a pedido de muitos padres, foi exposta no esquema a doutrina católica sobre a liberdade religiosa, evitando errôneas interpretações do texto. Deste modo, dentre as diversas questões referentes à liberdade na prática religiosa, “a presente Declaração tem a intenção de tratar apenas uma: o objeto e o fundamento do direito humano e civil para a liberdade religiosa tal como ela é atualmente exigida pela sociedade”<sup>646</sup>.

O redator expôs e reconheceu que a mentalidade moderna projeta a liberdade responsável do sujeito como norma jurídica<sup>647</sup>. E que o “lugar supremo, porém, nesta zona da liberdade, é dado ao exercício da religião”<sup>648</sup>. Elencou que os regimes políticos dos Estados modernos, já antes de 1947, reconheciam a liberdade religiosa em mais de cinquenta Constituições de Estado e atualmente em mais de cem<sup>649</sup>.

Constituiu-se a liberdade religiosa, um conceito técnico-jurídico próprio do direito contemporâneo, sendo um elemento jurídico, pertencente ao âmbito de organização da sociedade civil. Deste modo, deve distinguir-se das temáticas estritamente de ordem teológica, como a liberdade moral. Nesta perspectiva, que foi apresentada no novo esquema, a liberdade religiosa se articula com a liberdade civil e jurídica, que se forja progressivamente a partir da consciência da dignidade da pessoa humana, o que é próprio deste tempo moderno e secular<sup>650</sup>.

Qualquer coação ou limitação neste campo precisa ser, portanto, rejeitada. Desta liberdade é que tergiversa a Declaração. Não constituía finalidade do documento apresentar os deveres do homem para com Deus, como deveria ser a missão da Igreja, ou quais seriam os direitos da Igreja e dos poderes públicos ou o problema, de ordem moral, referente à

---

partir disto, houve a reelaboração do esquema, com término no dia 06 de março de 1965. No mês seguinte, o texto, emendado pela quarta vez, foi entregue à Comissão Teológica que propôs outras 17 emendas, consideradas pelo Secretariado no mês de maio. No dia 11 deste mesmo mês, a Comissão de Coordenação determinou que esta nova redação fosse enviada aos padres conciliares para futuros debates nas Congregações Gerais. O texto redigido e, portanto, apresentado aos padres, foi denominado por Smedt de “textus reemendatus”.

<sup>644</sup> Cf. KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 5, p. 13.

<sup>645</sup> Cf. MATTEI, R. de. **O Concílio Vaticano II**, p. 388-389.

<sup>646</sup> KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 5, p. 13.

<sup>647</sup> Cf. *Ibidem*, p. 13-14.

<sup>648</sup> *Ibidem*, p. 14.

<sup>649</sup> Cf. *Ibidem*, p. 13-15.

<sup>650</sup> Cf. TÉLLEZ, J. A. Estudio histórico-crítico sobre el derecho a la libertad religiosa en la declaración conciliar “Dignitatis humanae”. **Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso**, n. 39, p. 670-678.



tolerância<sup>651</sup>. Quando se intentou estabelecer o direito do homem à liberdade religiosa nesse esquema e, portanto de imunidade de coação, o fundamento deste direito se constituiu em irrenunciável verdade objetiva:

(...) a da dignidade da pessoa humana. Esta é a verdade fundamental objetiva para toda a sociedade humana; nela se baseia a aspiração à justiça, à caridade e à liberdade. Os Papas Pio XII e João XXIII insistiam constantemente neste princípio absolutamente verdadeiro. E a grande dignidade da pessoa humana é também uma verdade revelada<sup>652</sup>.

Ora, tanto a teologia da Revelação como o raciocínio do homem moderno admitem este princípio. A Declaração foi dirigida não apenas aos cristãos, mas a todos os homens e grupos religiosos. Propôs-se, neste documento, estabelecer a liberdade religiosa em termos jurídicos formais de direito, com argumentos da razão natural e não apenas como imperativo moral fundado na consciência subjetiva do homem. Isso posto, definiu-se que a liberdade religiosa é um verdadeiro direito, em termos jurídicos, fundado na dignidade da pessoa humana<sup>653</sup>.

A primeira apresentação do tema da liberdade religiosa, proposta como capítulo cinco do esquema sobre o ecumenismo, durante a Segunda Sessão, estabelecia quatro argumentos fundamentais pelos quais o homem tem direito à liberdade religiosa<sup>654</sup>. Nesta Sessão, enquanto projeto de Declaração, o esquema apresentou somente um grande fundamento: a dignidade da pessoa humana, que pode ser conhecida pela Revelação divina e também pela razão, enquanto via natural da Revelação<sup>655</sup>.

O texto foi redigido e apresentado aos padres, em duas colunas: à esquerda o “textus emendatus”<sup>656</sup>, referente ao texto do final da Terceira Sessão, que se esperava submeter à votação e eminente promulgação, e na coluna da direita, o “textus reemendatus”<sup>657</sup>, que foi o esquema submetido aos debates na Sessão conclusiva do Concílio. A intenção deste feito foi expor que, de fato, não havia distinção substancial entre um e outro, conforme alegado em

<sup>651</sup> Cf. KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 5, p. 13-15.

<sup>652</sup> Ibidem, p. 14. Afirmação de Dom Emílio De Smedt, durante a Relação apresentada sobre a Declaração sobre a Liberdade Religiosa, na Quarta Sessão do Concílio.

<sup>653</sup> Cf. TÉLLEZ, J. A. Estudio histórico-crítico sobre el derecho a la libertad religiosa en la declaración conciliar “Dignitatis humanae”. **Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso**, n. 39, p. 670-678.

<sup>654</sup> Cf. KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 3, p. 315. São quatro as razões para que o Concílio exponha e proclame o direito do homem à liberdade religiosa: razão de verdade, razão de defesa, razão de convivência pacífica e razão ecumênica.

<sup>655</sup> Cf. TÉLLEZ, J. A. Estudio histórico-crítico sobre el derecho a la libertad religiosa en la declaración conciliar “Dignitatis humanae”. **Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso**, n. 39, p. 670-678. Conforme esta determinação, desvincula-se o conceito de dignidade das filosofias estritamente entendidas como profanas, o que responde às observações e críticas de alguns dos padres e grupos conciliares mais resistentes à Declaração.

<sup>656</sup> KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 5, p. 13.

<sup>657</sup> Ibidem, p. 13.

novembro de 1963 e que protelou a promulgação da Declaração. Além disto, acompanhou o esquema de projeto reemendado a Relação Oficial escrita pelo Secretariado para União dos Cristãos, cujo relator é De Smedt. Texto relativamente extenso, quase que o dobro do projeto de Declaração, com cerca de 26 páginas<sup>658</sup>. Em suma, expôs as observações e propostas de emendas dos padres conciliares durante os debates sobre o esquema anterior, e de que maneira foram contemplados no novo texto<sup>659</sup>.

Em termos de resposta às principais objeções até então arguidas, consta na Relação Oficial: o método, os argumentos, os princípios jurídicos, sobre a tolerância religiosa, sobre a diversidade de circunstâncias, o princípio fundamental do direito de liberdade de coação; e objeta que o direito, conforme o esquema, se baseia sobre a verdade. De fato, o erro não tem direito. Estabeleceu-se o direito do homem à liberdade religiosa, enquanto imunidade de coação, fundamentado na dignidade da pessoa humana<sup>660</sup>.

### **3.2 Um acirrado e amplo debate sobre o tema da liberdade religiosa: significado, oportunidade, fundamento e perspectivas.**

Os debates conciliares desta Quarta Sessão sobre o tema da liberdade religiosa se caracterizaram pela sua amplitude e por abranger em cinco Congregações Gerais, de 15 a 22 de setembro, este mesmo assunto.

Dentre os discursos, houve os que louvaram, defenderam ou mesmo apenas fizeram a propaganda do esquema, a fim de proporcionar o clima necessário para uma assertiva votação. Houve também os que se opuseram veementemente à sua promulgação. No primeiro grupo, destacaram-se os Cardeais Spellman, Frings, Urbani, Cushing, Alfrink, Ritter, Silva Henríquez, Santos, Beran, McCann, Shenan, Rossi (com 82 bispos do Brasil), Cardijn, Journet, Jaeger, Florit<sup>661</sup>. No grupo dos opositores, estavam os Cardeais Ruffini, Siri, Arriba y

<sup>658</sup> Cf. TÉLLEZ, J. A. Estudio histórico-crítico sobre el derecho a la libertad religiosa en la declaración conciliar “Dignitatis humanae”. *Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso*, n. 39, p. 670-678.

<sup>659</sup> Cf. *Ibidem*. p. 670-678.

<sup>660</sup> Cf. KLOPPENBURG, B. *Concílio Vaticano II*, v. 5, p. 12-18.

<sup>661</sup> Cf. O’MALLEY, J. W. *O que aconteceu no Vaticano II*, p. 329-332. Ermenegildo Florit (1901-1985) “professor de Escritura na Universidade de Latrão, depois arcebispo de Florença, membro da Comissão Preparatória para os Bispos e em seguida da Comissão Doutrinária, nomeado cardeal em 1965”. Francis Spellman (1889-1967) “Cardeal arcebispo de Nova York, ardente defensor da Guerra do Vietnã; membro da Comissão Preparatória Central, membro do Conselho de Presidentes e da Comissão Coordenadora, tomou o partido da minoria em muitas questões e a princípio tendia a dominar o episcopado americano”. Giovanni Urbani (1889-1975) “Cardeal patriarca de Veneza (sucessor ali de João XXIII), membro da Comissão Coordenadora, porta-voz eventual dos moderados italianos”.

Castro, Ottaviani, Browne, Dante, o Arcebispo Alvim Pereira de Lourenço Marques e Bispos da Espanha e Itália<sup>662</sup>.

Em suma, evidenciou-se no debate que os residentes em países onde já se tinha experiência de uma real situação de liberdade religiosa, como na Inglaterra, Irlanda e Estados Unidos, manifestaram-se favoráveis ao texto. Em contrapartida, os que viviam em Estados confessionais católicos e por isso gozavam de privilégios, eram os que se opunham à Declaração<sup>663</sup>.

Paradigmática foi a explanação do Cardeal Joseph Beran, Arcebispo de Praga, em 20 de setembro, durante a 131ª Congregação Geral<sup>664</sup>. Este prelado havia sofrido graves restrições à sua própria liberdade, por parte do nazismo e depois, do regime comunista, tendo sido liberto da prisão na primavera anterior<sup>665</sup>. Sua intervenção, que contou com expressivos aplausos, reivindicou que o presente Concílio, advertido pelos erros que no passado histórico haviam sido cometidos em nome da Igreja, proclamasse “o princípio da liberdade religiosa e da liberdade de consciência em palavras bem claras, e sem nenhuma restrição inspirada por motivos de oportunismo”<sup>666</sup>.

Para ilustrar que toda espécie de violência e coação usada em favor da fé, ou de uma confessionalidade institucional específica, incorria em graves perigos para a própria religião<sup>667</sup>, o Cardeal Joseph Beran evocou o processo inquisidor contra o reformador boêmio Jan Hus, condenado à fogueira em 1417. Citou ainda a prática confessionalista e antiliberal dos Hasbsburgos, que havia obrigado grande parte da população da Boêmia a aderir à fé católica, fazendo do catolicismo uma obrigação civil e um apoio ao trono<sup>668</sup>.

Este Arcebispo de Praga descreveu as consequências danosas da restrição à liberdade de consciência em seu país, a Checoslováquia: os graves perigos para a fé, a opressão da consciência que ocasionou vícios morais, a prisão de sacerdotes e leigos por praticarem a religião, a negação da autonomia interna e da comunicação efetiva com a Santa Sé à Igreja

---

<sup>662</sup> Cf. KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 5, p. 15-73. Cf. O'MALLEY, J. W. **O que aconteceu no Vaticano II**, p. 327. Cardeal Benjamin de Arriba y Castro (1886-1973) foi Arcebispo de Tarragona (Espanha) e importante porta-voz dos bispos espanhóis.

<sup>663</sup> Cf. *Ibidem*, p. 14-18.

<sup>664</sup> Cf. *Ibidem*, p. 39-52. Este autor reproduz o pronunciamento do Cardeal Beran na íntegra, à página 44-46. Cf. MATTEI, R. de. **O Concílio Vaticano II**, p. 392-393. Cf. ALBERIGO, G. **História dos Concílios Ecumênicos**, p. 432-433. Cf. MARTINA, G. **História da Igreja - De Lutero a nossos dias: IV. A era contemporânea**, p. 306-307.

<sup>665</sup> Cf. ALBERIGO, G. **História dos Concílios Ecumênicos**, p. 432-433.

<sup>666</sup> KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 5, p. 45.

<sup>667</sup> Cf. *Ibidem*, p. 44-46.

<sup>668</sup> Cf. ALBERIGO, G. **História dos Concílios Ecumênicos**, p. 432-433.

Católica local e a proibição destes Estados a que os jovens se comprometessem com a vida sacerdotal e religiosa<sup>669</sup>.

Erigiu o padre conciliar, com esta alocução, o proeminente dever de dirimir todo tipo de coação no campo das confessionalidades religiosas. Evidenciou ainda que “afirmar a liberdade religiosa como enunciado no plano da convivência social e política não impede que a Igreja católica continue a se considerar a realização autêntica da verdadeira religião”<sup>670</sup>.

Não obstante as prevenções de Smedt, ao expor a Relação Oficial sobre o esquema da liberdade religiosa e a intervenção de Beran, o texto reemendado e sua temática suscitaram confronto entre distintas posições. Logo na Congregação de abertura, as intervenções dos Cardeais Spellman e Frings, favoráveis à aprovação do projeto de Declaração, foi seguida pela intervenção do Cardeal Ruffini que, por sua vez, desencadeou uma série de três discursos críticos, o dele próprio e o dos Cardeais Siri e Arriba y Castro<sup>671</sup>.

Os dois defensores reconheceram o mérito do projeto de Declaração, que está em excluir todo tipo de coação em matéria religiosa e por fundamentar a doutrina da liberdade religiosa na dignidade da pessoa humana. Desta forma, o texto responderia às necessidades atuais, por projetar um autêntico ecumenismo e a liberdade em matéria religiosa nos países de pluralismo cultural e religioso. Concordam ainda quando o texto apresentou que, no entender da Igreja, o Estado deve ser imparcial em matéria religiosa, “o poder civil não deve impor a seus cidadãos a profissão de uma determinada religião como condição para participarem plena e perfeitamente da vida civil e nacional”<sup>672</sup>.

Perspectiva distinta foi apresentada pelo Cardeal Ruffini. Este, tendo por base as concordatas que a Santa Sé estabeleceu com vários Estados, inclusive com a Itália, previa as consequências que a aprovação desta Declaração poderá ocasionar aos *Pactos Lateranenses* nesse país, inscritos no artigo 7 da constituição republicana<sup>673</sup>. O Cardeal afirmou que a religião católica, apostólica, romana é a religião do Estado. Destarte, este deveria proteger a liberdade de culto daqueles que afirmam professar a verdadeira religião<sup>674</sup>. Para este prelado, apenas à verdadeira religião competiria o direito à liberdade religiosa<sup>675</sup>.

<sup>669</sup> Cf. KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 5, p. 44-46.

<sup>670</sup> ALBERIGO, G. **História dos Concílios Ecumênicos**, p. 432-433.

<sup>671</sup> Cf. O'MALLEY, J. W. **O que aconteceu no Vaticano II**, p. 268-269. Cf. MATTEI, R. de. **O Concílio Vaticano II**, p. 389-391. Cf. KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 5, p. 18-21.

<sup>672</sup> Ibidem, p. 18-19.

<sup>673</sup> Cf. MATTEI, R. de. **O Concílio Vaticano II**, p. 390-391.

<sup>674</sup> Cf. KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 5, p. 20.

<sup>675</sup> Cf. Ibidem, v. 5, p. 20-29. Cf. MATTEI, R. de. **O Concílio Vaticano II**, p. 391-392. Posição assumida também pelo Cardeal Arriba y Castro que, nesta ocasião, manifestou-se como representante do episcopado espanhol; e também pelos padres conciliares Tagle (representando 45 bispos latino-americanos), o chinês

Houve um conjunto de intervenções referentes à defesa da função reguladora do Estado católico e confessional: em matéria religiosa, cabe ao Estado tutelar o conhecimento da verdade, que se realiza aos professos da verdadeira religião, bem como a prática da virtude e o devido culto a Deus em âmbito público. Consideram, no entanto, que não seria competência do Estado julgar em matéria de fé e moral, mas que este deveria impor limites à propagação do erro religioso<sup>676</sup>. Considerar o direito a propagar uma doutrina religiosa errada em uma nação católica constituiria violação da moralidade pública. Neste caso, recomendou-se a tolerância, não liberdade religiosa<sup>677</sup>.

A tese de que “só a verdadeira Igreja tem direito à liberdade religiosa propriamente dita”<sup>678</sup> foi retomada pelos Cardeais Florit e Ottaviani. O primeiro, muito embora confirmasse que o direito à liberdade religiosa estivesse fundada diretamente na dignidade da pessoa humana, acentuou que a religião católica possuía um direito todo particular de professar a religião divinamente revelada. Com isso, entendia Florit que “a profissão da única religião verdadeira toca na própria qualidade ontológica, na dignidade essencial da pessoa humana. É por isto que a condição do não-cristão não é igual a do cristão”<sup>679</sup>. Neste ponto, houve divergência entre a presente reflexão e o que propõe o esquema.

Ottaviani insistiu em que se acrescentasse ao esquema “uma firme declaração sobre o direito verdadeiro e objetivo da Igreja à liberdade religiosa, pois os que fundamentam apenas na dignidade da pessoa humana põem a Igreja na mesma condição das outras religiões”<sup>680</sup>. Este padre conciliar, assim como Florit, intencionou que houvesse a mudança do fundamento do esquema sobre a liberdade religiosa, estabelecendo como base fontal o direito particular da Igreja católica a professar livremente sua fé, e não mais o conceito de dignidade da pessoa humana<sup>681</sup>. Seu argumento, de fato, não prevaleceu.

Tergiversou ainda este prelado sobre a não possibilidade de equivaler verdade e erro, entre consciência errônea e reta. No seu entender, o texto colocou no mesmo plano estes elementos contrários. Nesta perspectiva, outros pronunciamentos determinaram como inaceitável uma doutrina que permitisse a propagação do erro em matéria religiosa que

---

Velasco, o bispo Del Campo, Alvim Pereira, Gasbarri e Sierre e Méndez, ao afirmarem que o esquema sugere o irenismo e o naturalismo e promove o indiferentismo e o liberalismo religiosos.

<sup>676</sup> Cf. TÉLLEZ, J. A. Estudio histórico-crítico sobre el derecho a la libertad religiosa en la declaración conciliar “Dignitatis humanae”. *Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso*, n. 39, p. 670-678.

<sup>677</sup> Cf. *Ibidem*, p. 670-678.

<sup>678</sup> KLOPPENBURG, B. *Concílio Vaticano II*, v. 5, p. 22-29.

<sup>679</sup> *Ibidem*, p. 30-31.

<sup>680</sup> *Ibidem*, p. 34.

<sup>681</sup> Cf. *Ibidem*, p. 30-34.

eventualmente poderia ocorrer entre as outras religiões. No entanto, a liberdade religiosa, conforme apresentada no esquema, não intencionou conceder o direito positivo à difusão do erro, mas, buscou salvaguardar a imunidade de coação, em matéria religiosa, por respeito à dignidade do homem<sup>682</sup>.

O projeto de declaração sobre liberdade religiosa apresentou neste ponto um imbróglio. Tanto o texto do esquema como a Relação Oficial findaram por estabelecer uma incongruência, notada e exposta em muitas intervenções, destacando-se a de Mons. Karol Wojtyła, futuro Pontífice. Ora, se o conceito de liberdade religiosa é consoante ao direito constitucional moderno, não poderia, por sua vez, ser um direito de conteúdo negativo (a imunidade de coação), uma vez que, a princípio, é direito essencialmente positivo: direito a se praticar, por razões de justiça à dignidade da pessoa humana, livremente a religião ou não religião que optar. Deste modo, tais padres pediram que se verificasse a conceituação do esquema<sup>683</sup>.

O pronunciamento do patriarca de Veneza, em nome de 32 bispos italianos, Cardeal Urbani, eleito por Paulo VI à presidência da Conferência Episcopal Italiana<sup>684</sup>, favorável ao texto, causou impacto na Assembléia conciliar. Urbani esclareceu a oportunidade da Declaração para a época moderna e de diversidade religiosa, como meio para que se promovesse o bem comum e os direitos e deveres dos cidadãos em matéria de confissão religiosa. Afirmou uma evolução do conceito de liberdade civil em matéria religiosa, constatável nas Encíclicas sociais da Igreja. A Declaração implicaria ainda as relações entre a pessoa, o Estado e o bem comum<sup>685</sup>.

Outros Cardeais se destacaram nas intervenções favoráveis ao conceito de liberdade religiosa, colaborando com sua fundamentação na dignidade da pessoa humana e na promulgação de uma Declaração acerca deste tema. Dentre eles, estão Spellman, Frings e Cushing; este último afirma ainda que “o esquema satisfaz às expectativas da Igreja e do mundo”<sup>686</sup>. O Cardeal Ritter alertou que o esquema sobre a liberdade religiosa era coerente à várias proposições constantes na Constituição sobre a Igreja e no Decreto sobre o

---

<sup>682</sup> Cf. TÉLLEZ, J. A. Estudio histórico-crítico sobre el derecho a la libertad religiosa en la declaración conciliar “Dignitatis humanae”. **Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso**, n. 39, p. 670-678.

<sup>683</sup> Cf. *Ibidem*, p. 670-678.

<sup>684</sup> Cf. MATTEI, R. de. **O Concílio Vaticano II**, p. 393.

<sup>685</sup> Cf. KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 5, p. 21. Cf. O’MALLEY, J. W. **O que aconteceu no Vaticano II**, p. 268-269.

<sup>686</sup> KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 5, p. 21.

Ecumenismo, a tal ponto que, caso o texto não fosse aprovado, tais proposições deveriam ser revistas, pois perderiam sua autenticidade<sup>687</sup>.

O Cardeal chileno Silva Henriquez, em sua intervenção, enalteceu o texto reemendado e apresentou interessante perspectiva acerca das consequências práticas deste texto à missão evangelizadora da Igreja:

Por conseguinte, nossa Declaração não enfraquece o zelo evangélico e o espírito missionário dos cristãos, senão que, ao contrário, desenvolve-se e incita-os a agir melhor e mais intensamente segundo a natureza evangélica da fé. O texto que nos é proposto, longe de favorecer o relativismo, requer uma maior atividade apostólica num espírito de verdade e de liberdade<sup>688</sup>.

O Cardeal maronita de Antioquia, Paul Pierre Meouchi propôs um método para exposição da doutrina expressa no projeto de Declaração. Tendo em vista que o esquema trata de uma questão prática, seu modo de discorrer não deveria ser filosófico e teológico estritamente, mas em linguagem da vida concreta. Deste modo, “o método de expor a doutrina não deve ser nem metafísico nem teológico e nem mesmo basear-se em princípios a priori, mas na experiência: um método existencial e fenomenológico”<sup>689</sup>.

Os padres conciliares Slipyj e Jaeger consideraram digno de admiração a clareza da argumentação e que, posteriormente, os séculos ir-se-ão admirar o modo com que o Concílio Vaticano II debateu o tema da liberdade religiosa. Tal debate era profícuo não apenas à Igreja, mas ao Estado e à toda sociedade<sup>690</sup>.

Duas das últimas intervenções foram substancialmente relevantes ao debate, manifestando tendências contrárias, proferidas pelos recentemente eleitos Cardeais Journet e Dante<sup>691</sup>. Este último tergiversou sobre a “doutrina dos justos limites”, que o esquema de Declaração referia-se como sendo “a paz, os direitos cívicos, a moralidade pública”<sup>692</sup>. O prelado observou criticamente que a aplicação deste justos limites, por parte do Estado, poderia apresentar variações. Exemplifica que o Estado cristão estabeleceria tais limites tendo por critério o direito natural. Caso o Estado fosse pagão, este poderia prescindir do direito natural, estabelecendo limites à religião de modo genérico, possivelmente ocasionando opressão às falsas e à verdadeira religião. Caso o Estado fosse comunista, o estabelecimento de limites poderia se opor ao direito natural<sup>693</sup>.

---

<sup>687</sup> Cf. *Ibidem*, p. 22.

<sup>688</sup> *Ibidem*, p. 24.

<sup>689</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>690</sup> Cf. *Ibidem*, p. 25-26.

<sup>691</sup> Cf. MATTEI, R. de. **O Concílio Vaticano II**, p. 393-395.

<sup>692</sup> KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 5, p. 394.

<sup>693</sup> Cf. MATTEI, R. de. **O Concílio Vaticano II**, p. 394-395.

Distinto deste, o recente Cardeal Journet, que se fazia acompanhar pelos padres Mamie e Cottier, devido à surdez, apoiou a Declaração sobre a liberdade religiosa com sua autoridade de teólogo. Este afirmou que há, na questão da liberdade religiosa, uma fundamental unidade doutrinal e também divergências de ordem pastoral entre os padres conciliares. Estas poderiam se reduzir caso se sublinhassem questões referentes a erros e coações, esclarecendo que há distinção entre o erro e a pessoa cuja consciência é errônea. Ainda sim, este sujeito continuaria a ser considerado pessoa humana, detentor de direitos na sociedade política em que vive e, portanto, tem o direito de não ser coagido, havendo restrição das práticas que destruíssem a ordem pública vigente<sup>694</sup>.

Com o fim das intervenções, a 21 de setembro, durante a 132ª Congregação Geral, deu-se por encerrado o debate, especialmente intenso em suas intervenções, sendo 54 intervenções orais contrárias ao esquema contra 52 favoráveis. Agrega-se a estas 95 intervenções escritas, além das 21 que não chegaram a ser lidas nas Congregações<sup>695</sup>. Contudo, a tarde do dia 20 de setembro desvela acontecimentos decisivos à promulgação da Declaração<sup>696</sup>.

Nesta tarde, os órgãos diretivos do Concílio, após avaliarem os debates e as contundentes críticas ao documento, estabeleceram que o tema da liberdade religiosa fosse posto de parte<sup>697</sup>. A reação pelo plenário e pelos órgãos de imprensa foi violenta. No entanto, no dia seguinte, houve inesperada intervenção de Paulo VI, ordenando peremptoriamente que os padres conciliares deliberassem em voto sobre o presente texto<sup>698</sup>. A intervenção surtiu efeito positivo à aprovação do texto: dos 2222 presentes, houve 1997 placet, 224 non placet e um voto nulo<sup>699</sup>. O resultado desta primeira votação conferiu confiança ao relator do esquema Dom Emílio De Smedt, que manifestou a esperança de uma próxima aprovação definitiva do texto<sup>700</sup>. O Papa, em uma audiência concedida a De Smedt, manifestou-se satisfeito com o texto e afirmou: “Este documento é capital. Estabelece a atitude da Igreja para os próximos séculos. O mundo o aguarda”<sup>701</sup>.

<sup>694</sup> Cf. KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 5, p. 54.

<sup>695</sup> Cf. TÉLLEZ, J. A. Estudio histórico-crítico sobre el derecho a la libertad religiosa en la declaración conciliar “Dignitatis humanae”. **Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso**, n. 39, p. 670-678.

<sup>696</sup> Cf. KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 5, p. 56. Acontecimentos caracterizados por Kloppenburg como ocorridos “atrás dos bastidores”.

<sup>697</sup> Cf. MATTEI, R. de. **O Concílio Vaticano II**, p. 397. Quanto aos órgãos diretivos, são eles: os Moderadores, o Conselho de Presidência e a Comissão de Coordenação.

<sup>698</sup> Cf. *Ibidem*, p. 397.

<sup>699</sup> Cf. KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 5, p. 56.

<sup>700</sup> Cf. *Ibidem*, p. 55-56.

<sup>701</sup> MATTEI, R. de. **O Concílio Vaticano II**, p. 397.



Estes debates, muito embora ainda tratassem de questões capitais como o fundamento do direito à liberdade religiosa na dignidade da pessoa humana e, portanto, da evolução conceitual do tema, constatável nas Encíclicas sociais da Igreja, ainda sim, caracterizaram-se especialmente por desdobrarem este assunto na função reguladora do Estado. Havia o grupo de padres conciliares, sobretudo os residentes em países onde já se operava efetivamente a liberdade religiosa, que eram contrários a qualquer restrição da liberdade de consciência, ou mesmo à coação em matéria religiosa. No entanto, existia o grupo que insistia na concepção de que somente a religião católica tem o direito à liberdade religiosa resguardada pelo Estado, que poderia ser confessional. Com a promulgação do texto final, prevalecerá a primeira postura, apropriada não somente para Igreja do Concílio, mas também ao Estado moderno e a toda sociedade contemporânea.

### **3.3 A síntese de um longo processo: as definições do quinto e sexto textos sobre a liberdade religiosa**

O texto retornou ao Secretariado para União dos Cristãos, a fim de ser corrigido e receber sua formulação definitiva. Smedt, em sua Relação conclusiva dos debates, expôs que as observações dos padres serão posteriormente consideradas no novo texto, que visará apresentar com clareza o dever da pessoa para com os direitos divinos. Esclareceu ainda que as expressões que suscitaram interpretações voltadas ao indiferentismo, falso irenismo<sup>702</sup> ou laicismo por parte dos poderes públicos, serão evitadas no novo texto. Explicou que o conceito de liberdade religiosa será melhor determinado, exposto em termos de liberdade social e civil, sendo ainda revisados os fundamentos bíblicos aplicados a esta liberdade<sup>703</sup>.

No dia 22 de outubro, foi entregue aos padres conciliares este novo texto, conforme expressão de Smedt, “re-re-re-emendado”<sup>704</sup>, uma quinta versão do esquema, para ser submetido à análise e posterior votação nos dias 26 e 27 deste mesmo mês. Este fascículo, de 85 páginas, foi entregue juntamente com uma Relação minuciosa escrita pelo Secretariado para União dos Cristãos e o impresso da Relação oral de De Smedt, que apresentavam as sugestões, orais ou escritas, dos padres<sup>705</sup>.

Em perspectiva retroativa, o período que envolve a votação de sondagem e a entrega do novo e quinto texto aos padres para análise foi bastante produtivo. O Secretariado para

<sup>702</sup> O irenismo, segundo a teologia cristã, compreende a tentativa de atitude conciliadora entre os distintos sistemas apologéticos cristãos, estabelecendo a razão como atributo essencial.

<sup>703</sup> Cf. TÉLLEZ, J. A. Estudio histórico-crítico sobre el derecho a la libertad religiosa en la declaración conciliar “Dignitatis humanae”. *Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso*, n. 39, p. 678-684.

<sup>704</sup> KLOPPENBURG, B. *Concílio Vaticano II*, v. 5, p. 387.

<sup>705</sup> Cf. *Ibidem*, p. 387.

União dos Cristãos recebeu, até o dia 27 de setembro, sessenta e oito observações escritas acerca do texto reemendado e que colaboraram na confecção de uma quinta versão do esquema<sup>706</sup>.

Em 30 de setembro, Paulo VI recebeu em audiência Mons. De Smedt, entregando-lhe uma nota que, em seu conteúdo, expressou tanto a simpatia do Romano Pontífice para com o tema da liberdade religiosa, tal como vinha sido desenvolvida durante o Concílio, como também a seriedade dos debates e os méritos das controvérsias em torno do tema. O breve escrito manifestou a necessidade de discernimento sobre a continuidade do tema liberdade religiosa em coerência com a doutrina clássica da Igreja. Paulo VI, nessa nota, pediu um preâmbulo que apresentasse a liberdade religiosa em continuidade com o ensinamento tradicional do Magistério eclesiástico. Propôs que se clarificasse em que sentido se afirmava a obrigatoriedade de se buscar a verdade ante ao axioma *Extra Ecclesiam nulla salus* (fora da Igreja não há Salvação) e ainda que não seria somente sobre a liberdade de consciência que se poderia fundar a doutrina sobre a liberdade religiosa. Expôs a ambiguidade de se fundamentar esta doutrina que define a laicidade de um Estado, sem que este, absolutamente, desvincule-se de toda obrigação para com a Igreja. Questionou que autoridade conceder à Declaração: dogmática, doutrinal, jurídica ou prática?<sup>707</sup>

De fato, tais orientações pontifícias foram contempladas no novo texto e na própria Declaração, com exceção de duas: a obrigação moral de se buscar a verdade, inserida na perspectiva do princípio *extra Ecclesiam nulla salus*, e a definição de que o Estado, confessional católico, não poderia estar desvinculado de suas obrigações para com a Igreja<sup>708</sup>.

A conclusão da elaboração, pela quinta vez, de um novo texto sobre a liberdade religiosa se deu em 15 de outubro. O esquema se estendeu por quinze páginas e se estruturou em quinze pontos, sendo intitulado: *Declaratio de libertate religiosa seu de iure personae et communitatum ad libertatem social em et civil em in re religiosa. Texto recognitus*<sup>709</sup>. Paulo VI, dois dias depois, concedeu aval à impressão do texto e também à elaboração de propostas de novas emendas ao mesmo, que poderiam ser apresentadas durante a discussão para votação definitiva deste texto re-re-re-emendado, nos dias 26 e 27 de outubro<sup>710</sup>.

<sup>706</sup> Cf. TÉLLEZ, J. A. Estudio histórico-crítico sobre el derecho a la libertad religiosa en la declaración conciliar “Dignitatis humanae”. **Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso**, n. 39, p. 678-684.

<sup>707</sup> Cf. Ibidem, p. 678-684.

<sup>708</sup> Cf. Ibidem, p. 678-684.

<sup>709</sup> Cf. Ibidem, p. 679.

<sup>710</sup> Cf. KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 5, p. 386-387. Cf. TÉLLEZ, J. A. Estudio histórico-crítico sobre el derecho a la libertad religiosa en la declaración conciliar “Dignitatis humanae”. **Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso**, n. 39, 678-684.

No dia que antecede a votação, o *Coetus Internationalis Patrum* destinou a vários padres conciliares um envelope contendo material contrário ao projeto de Declaração. Este material, apresentado mediante carta anônima e entregue a domicílio, afirmava os riscos da redação sobre liberdade religiosa e sua conseqüente promoção do indiferentismo, irenismo e laicismo, além de, segundo este grupo, estar em descontinuidade com a doutrina do Magistério eclesiástico e à filosofia tomista. Propôs ainda uma série de votos modificativos e entregou dois libelos intitulados *Doctrina Romanorum Pontificum collata cum doctrina contenta in schemate Declarationis de libertate Religiosa*, e também, *Textus circa libertatem religiosam in historia salutis qui omissi sunt in textu reemendato schematis Declarationis de Libertate Religiosa*<sup>711</sup>.

No dia seguinte, em 26 de outubro de 1965, a quinta versão do esquema foi submetida à votação<sup>712</sup>. Antes do início da votação, De Smedt expôs uma vez mais sua Relação relatorial sobre a identidade do esquema. Nesta, evidenciou-se que o texto em questão foi modificado em vários aspectos relevantes, se comparado ao anterior, modificações oriundas dos debates conciliares e de propostas entregues por escrito ao Secretariado<sup>713</sup>.

Smedt esclareceu a oportunidade da Declaração, uma vez que com sua promulgação abrir-se-ão novos caminhos para livre prática religiosa, e em decorrência disso, haveria profícua relação entre a Igreja e as religiões não-cristãs. A proclamação conciliar desta Declaração contribuiria ainda para que o mundo repudiasse toda coação e violência para com este direito de liberdade social e civil em matéria religiosa, explicitando a sinceridade da Igreja no diálogo com o mundo moderno<sup>714</sup>. Por fim, a aceitação da liberdade religiosa teria conseqüências ao significado autêntico da missão da Igreja, sintetizado na Carta Encíclica *Ecclesiam Suam*, que renega a coação e emprega o diálogo e o respeito à liberdade de todos<sup>715</sup>.

Terminada a leitura do relatório, deu-se início à votação do texto re-re-re-emendado. O Secretariado pediu 11 sufrágios, seis a serem realizados neste mesmo dia e cinco no dia seguinte, a 27 de outubro, bem como a oportunidade de que, por quatro vezes, os padres

<sup>711</sup> Cf. KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 5, p. 387-388.

<sup>712</sup> Cf. MATTEI, R. de. **O Concílio Vaticano II**, p. 397-398.

<sup>713</sup> Cf. KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 5, p. 388.

<sup>714</sup> Cf. *Ibidem*, p. 387-388.

<sup>715</sup> Cf. Carta Encíclica **Ecclesiam suam**, 06 de ago. de 1964. Disponível em: <[http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf\\_p-vi\\_enc\\_06081964\\_ecclesiam.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_06081964_ecclesiam.html)>. Acesso em: 12 out. 2015. “Ainda que anunciemos a verdade certa e a salvação necessária, não utilizamos nenhuma forma de coação externa. Pelo contrário, empregamos o método legítimo da convivência humana, da persuasão íntima e do diálogo. Oferecemos o dom da salvação e respeitamos a liberdade de todos”.

dessem o voto modificativo<sup>716</sup>, o que aconteceria nas 5ª e 6ª votações, bem como na 10ª e 11ª<sup>717</sup>.

A 1ª votação abordou o número 1, dos 15 pontos estruturantes do projeto de Declaração, em que se clarifica o significado do conceito de liberdade religiosa. O subtítulo do esquema, até mesmo, foi emendado: “Direito da pessoa e da sociedade à liberdade *social e civil* em matéria religiosa”<sup>718</sup>, com o intuito de evitar o equívoco de se pensar que a Declaração intencionasse tratar das relações entre o homem e Deus, ou das relações entre a Igreja e seus fiéis<sup>719</sup>.

Trata-se unicamente, no texto, de reconhecer a liberdade religiosa como direito civil, que garanta aos cidadãos proteção, mediante lei civil, para que exerçam sua liberdade em matéria religiosa<sup>720</sup>. Seu campo de aplicação é a sociedade temporal, civil; daí, o título emendado “(...) liberdade social e civil(...)”<sup>721</sup>.

Em resposta às questões levantadas no debates sobre os deveres para com a verdade e a Igreja, realizou-se neste primeiro item alguns acréscimos de substancial importância: “declara-se que a única verdadeira Religião subsiste na Igreja Católica e apostólica (a palavra “subsiste” foi colhida da *Lumen gentium* n. 8)<sup>722</sup>”, afirma-se também que os homens estão obrigados a buscar a verdade e de aderir a ela; que a verdade, por se impor por sua própria força, alcança e obriga a consciência humana; que a doutrina da liberdade religiosa, confinada ao domínio civil, não se opõe à doutrina católica sobre a única religião verdadeira, deixando intacta a doutrina acerca da única Igreja de Cristo; por fim, que os homens continuam

---

<sup>716</sup> Cf. KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 2, p. 407. O art. 37 do Regulamento indica as fórmulas e os modos a serem usados nas votações. Nas Sessões Públicas, os padres votam diante do Santo Padre: *placet* (sim), *non placet* (não); nas Congregações Gerais e nas Comissões, os padres votam: *placet* (sim), *non placet* (não); *placet iuxta modum* (sim, mas com modificações). Aquele que vota *placet iuxta modum* deve explicar o motivo das suas reservas.

<sup>717</sup> Cf. KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 5, p. 387-393.

<sup>718</sup> *Ibidem*, p. 388.

<sup>719</sup> Cf. TÉLLEZ, J. A. Estudio histórico-crítico sobre el derecho a la libertad religiosa en la declaración conciliar “*Dignitatis humanae*”. **Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso**, n. 39, p. 687-694.

<sup>720</sup> Cf. KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 5, p. 388-389.

<sup>721</sup> TÉLLEZ, J. A. Estudio histórico-crítico sobre el derecho a la libertad religiosa en la declaración conciliar “*Dignitatis humanae*”. **Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso**, n. 39, p. 687-694.

<sup>722</sup> KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 5, p. 389. A questão referente à articulação entre liberdade e verdade em matéria religiosa no Concílio Vaticano II está desenvolvida no capítulo IV desta dissertação, no subitem: 2.3 O que é a verdade?

moralmente obrigados a procurar a verdade objetiva<sup>723</sup>. Aberta a votação deste ponto primeiro, dos 2232 votantes, 2031 foram *placet*, 193 *non placet* e 8 nulos<sup>724</sup>.

A 2ª votação, referente aos números 2 e 3, apresentou como objeto e fundamento da liberdade religiosa, a dignidade da pessoa humana, em termos de fundamento ontológico ao direito à liberdade em matéria religiosa<sup>725</sup>. Neste ponto, houve maturação das formulações antecedentes, ao declarar de maneira enunciativa e não mais demonstrativa, que “a liberdade religiosa é um direito verdadeiro, fundado na dignidade da pessoa humana”. Tal fundamento não está em disposições subjetivas, mas na própria natureza da pessoa humana. Desta forma, mesmo que o sujeito não cumpra a obrigação moral de buscar a verdade, ainda sim, permanece o direito deste à imunidade de coação em matéria religiosa, desde que seja respeitada a ordem pública legítima e não sejam lesados os direitos referentes ao bem comum<sup>726</sup>. Neste item, a Declaração desvela sua consonância com a doutrina do Magistério eclesiástico dos Pontífices precedentes, acerca dos direitos invioláveis da pessoa humana. A doutrina católica exige que todo homem, de maneira livre e responsável, possa e deva buscar a verdade. Estes números foram aprovados com 2000 votos favoráveis, contra 228 *non placet* e 6 nulos. Contudo, esta votação demonstrou o maior número de votos diretamente contrários, até então, à Declaração<sup>727</sup>.

Os números 4 e 5, submetidos à 3ª votação, tergiversaram sobre a liberdade das comunidades religiosas, recebendo poucas emendas se comparado ao esquema anterior. Houve aprovação com 2026, contra 206 contrários e 4 nulos. Paradigmático, neste ponto, é o excerto referente à maneira como a liberdade religiosa influencia a concepção pedagógica educacional:

O poder civil que impuser aos jovens uma escola que não corresponde à convicção religiosa dos pais ou que impuser uma escola única, da qual se exclui totalmente a formulação religiosa, viola o direito da família à liberdade religiosa. Condena-se, pois, o princípio da escola neutra<sup>728</sup>.

Parágrafo que apresenta peculiaridade é ainda este quarto, em que se perscruta o esquema: demonstrar que a atual doutrina sobre liberdade religiosa é compatível com a doutrina magisterial. Smedt sustentou o argumento de que a doutrina sobre liberdade

<sup>723</sup> Cf. *Ibidem*, p. 388-389. Cf. TÉLLEZ, J. A. Estudio histórico-crítico sobre el derecho a la libertad religiosa en la declaración conciliar “Dignitatis humanae”. **Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso**, n. 39, p. 687-694.

<sup>724</sup> Cf. KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 5, p. 389.

<sup>725</sup> Cf. TÉLLEZ, J. A. Estudio histórico-crítico sobre el derecho a la libertad religiosa en la declaración conciliar “Dignitatis humanae”. **Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso**, n. 39, p. 687-694.

<sup>726</sup> Cf. KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 5, p. 389.

<sup>727</sup> Cf. *Ibidem*, p. 391.

<sup>728</sup> *Ibidem*, p. 390.

religiosa, tal como está expressa no texto, constitui-se em uma verdadeira síntese harmônica de duas tendências dos Romanos Pontífices do passado: a da exigência de uma verdade objetiva, e outra, centrada nos últimos documentos pontifícios, que tratam do aspecto subjetivo da pessoa humana. Não obstante este fato, reconhece que os teólogos deverão ainda trabalhar para aperfeiçoar esta síntese e que a Declaração confere os elementos fundamentais para tal empenho<sup>729</sup>.

Na 4ª votação, analisam-se os números 6, 7 e 8, que foram reformulados conforme as propostas de emenda. Se na redação anterior havia a possibilidade de que se estabelecesse um Estado confessional católico, neste novo texto estipula-se uma formulação hipotética e que não promove como ideal o poder político católico. Devido às circunstâncias históricas, considera-se a possibilidade de haver o reconhecimento civil e jurídico especial a uma confessionalidade religiosa, contanto que sempre seja reconhecido o direito à liberdade religiosa a todos os cidadãos e às demais comunidades religiosas<sup>730</sup>. O esquema de Declaração não apresenta os direitos civis da Igreja católica, uma vez que sua intenção está em apresentar a liberdade religiosa como objeto comum a católicos e não católicos<sup>731</sup>.

O número 7 do esquema abordou um tema controverso, os limites da liberdade religiosa, estabelecendo a não possibilidade de coação jurídica pelo poder civil, a não ser que haja violação grave do bem público. Outra subtemática, abordada no número 8, é a educação para o exercício da liberdade. Esta afirma que liberdade não é contraversão à legítima autoridade e que há especial responsabilidade dos sujeitos no cumprimento de seus deveres na vida social<sup>732</sup>.

Nesse instante, abriu-se a possibilidade para que os padres dessem o voto modificativo. Portanto, na 5ª votação, sobre os números 1 a 5, houve 2161 votantes, 1539 *placet*, 543 *placet iuxta modum*, 65 *non placet* e 14 nulos. Pela votação, o texto deveria ser considerado como aprovado pela Congregação Geral, uma vez que os votos modificativos não alcançaram um terço do número dos votantes, ocasionando ainda que tais *Modos* diretamente contrários à substância do texto fossem rejeitados para que não ocasionassem a mudança desta redação aprovada<sup>733</sup>. Os números 6 a 8 foram submetidos à possibilidade de voto modificativo

<sup>729</sup> Cf. TÉLLEZ, J. A. Estudio histórico-crítico sobre el derecho a la libertad religiosa en la declaración conciliar “Dignitatis humanae”. **Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso**, n. 39, p. 687-694.

<sup>730</sup> Cf. KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 5, p. 391. Cf. TÉLLEZ, J. A. Estudio histórico-crítico sobre el derecho a la libertad religiosa en la declaración conciliar “Dignitatis humanae”. **Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso**, n. 39, p. 687-694.

<sup>731</sup> Cf. *Ibidem*, p. 687-694.

<sup>732</sup> Cf. KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 5, p. 390.

<sup>733</sup> Cf. *Ibidem*, p. 390-391.

durante a 6ª votação. Também estes foram substancialmente aprovados, com 1715 *placet*, 373 *placet iuxta modum* e 68 *non placet*.

Já a 7ª votação, com 2087 favoráveis e 146 contra, dedicou-se a tratar os números 9 e 10 do esquema. Foi apresentado que o direito à liberdade religiosa e seu fundamento na dignidade da pessoa humana não é explicitamente uma verdade revelada, embora sejam admitidos por possuírem fundamento bíblico e na maneira de agir de Cristo e dos Apóstolos<sup>734</sup>.

Os números 11 e 12, que foram votados num 8ª momento, apresentaram os fundamentos bíblicos. Houve grande número de *non placet*, contando com 254 contra 1979 *placet*. Nota-se, contudo, que muitos padres favoráveis à substância e objeto da Declaração, foram contrários à argumentação bíblica, conforme se observa nos discursos de Frings e Elchinger. Por isso, concederam um voto negativo a estes números<sup>735</sup>.

A 9ª votação foi referente aos três últimos parágrafos do documento, os números 13, 14 e 15. Estes não apresentaram profundas modificações nesta nova redação, evidenciando a liberdade e direitos concernentes à Igreja. Smedt, em seu relatório oral, explicitou que o esquema traz a não oposição entre o direito natural e o divino da Igreja. Esta tem o direito natural de que seus membros não sejam coagidos pela autoridade civil em matéria religiosa. Também comporta o direito divino de viver em sociedade e de cumprir sua missão. Quando se estabelece e assente que deve haver liberdade social e civil em matéria religiosa, ambos os direitos são indefectivelmente observados. O texto foi também aprovado, com 2107 contra 127 contrários e 5 nulos<sup>736</sup>.

As 10ª e 11ª votação deram aos padres a oportunidade de voto modificativo. Os parágrafos 9 a 12 receberam 1751 *placet*, 417 *placet iuxta modum*, 60 *non placet* e 8 nulos. Os números 13 a 15 contaram com 307 votos modificativos, para 1843 *placet*, 47 *non placet* e 5 votos nulos. Portanto, foi o texto substancialmente aprovado e sem possibilidade de grandes mudanças<sup>737</sup>.

### **3.4 O texto definitivo e a promulgação da *Dignitatis humanae***

Tendo sido aprovado o projeto de Declaração sobre a liberdade religiosa, ainda sim, o processo de votação apresentou possibilidades de emendas e adequações ao texto. Mons. Felici, Secretário Geral do Concílio, exortou a conveniência de que fossem observados os

---

<sup>734</sup> Cf. *Ibidem*, p. 391.

<sup>735</sup> Cf. *Ibidem*, p. 391.

<sup>736</sup> Cf. *Ibidem*, p. 391-392.

<sup>737</sup> Cf. *Ibidem*, p. 392.

*modi* a fim de que o esquema fosse aprovado o mais próximo possível da unanimidade<sup>738</sup>. O documento foi novamente revisto pelo Secretariado para Unidade dos Cristãos<sup>739</sup>. Durante os dias 28 de outubro a 9 de novembro, mais de 60 passagens foram revistas, contemplando 39 *modis*, dos 568<sup>740</sup>, por considerar que estes últimos alteravam substancialmente o conteúdo do texto, já aprovado. Deste modo, originou-se a sexta versão da Declaração<sup>741</sup>.

No entanto, as disputas se reiniciaram. Em 11 de novembro, 53 padres solicitaram alterações no texto, por entenderem que havia contraste entre a Declaração e os ensinamentos do Magistério eclesiástico precedente. O teólogo pontifício, mestre do Sacro Palácio, Luigi Ciappi, enviou efetivamente, no dia 15 de novembro, seis propostas de emendas para alteração, das quais, por sugestão de Paulo VI, somente duas foram aceitas. No mesmo dia, o Sumo Pontífice permitiu a impressão do novo e definitivo esquema de Declaração. Exigiu, contudo, que De Smedt, em sua Relação sobre a Declaração, redigisse um parágrafo explicando a continuidade da doutrina da liberdade religiosa com a doutrina da Igreja<sup>742</sup>.

Este texto “definitivamente emendado segundo os Modos”<sup>743</sup> foi então entregue aos padres em 17 de novembro, com o título: *Declaratio de libertate religiosa seu de iure personae et communitatum ad libertatem socialem et civilem in re religiosa. Textus denuo recognitus*,<sup>744</sup> para que no dia 19 pudesse ser realizada a votação para promulgação da Declaração<sup>745</sup>. Os padres que compunham o grupo *Coetus Internationalis Patrum*, declarados opositores à promulgação da Declaração, no dia 18, divulgaram uma carta a oitocentos padres conciliares. O conteúdo da mesma, não obstante as notáveis correções feitas ao texto, contestava uma das temáticas centrais, e também de maior controvérsia, do documento: a relação Igreja e Estado. O Secretariado apresentou a neutralidade do Estado como possibilidade e a cooperação entre Igreja e Estado em situações específicas, o que, de acordo

<sup>738</sup> Cf. TÉLLEZ, J. A. Estudio histórico-crítico sobre el derecho a la libertad religiosa en la declaración conciliar “Dignitatis humanae”. **Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso**, n. 39, p. 687-694.

<sup>739</sup> Cf. MATTEI, R. de. **O Concílio Vaticano II**, p. 398-399.

<sup>740</sup> Cf. TÉLLEZ, J. A. Estudio histórico-crítico sobre el derecho a la libertad religiosa en la declaración conciliar “Dignitatis humanae”. **Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso**, n. 39, p. 687-694.

<sup>741</sup> Cf. KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 5, p. 392-393.

<sup>742</sup> Cf. TÉLLEZ, J. A. Estudio histórico-crítico sobre el derecho a la libertad religiosa en la declaración conciliar “Dignitatis humanae”. **Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso**, n. 39, p. 687-694.

<sup>743</sup> KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 5, p. 392.

<sup>744</sup> Cf. TÉLLEZ, J. A. Estudio histórico-crítico sobre el derecho a la libertad religiosa en la declaración conciliar “Dignitatis humanae”. **Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso**, n. 39, p. 687-694.

<sup>745</sup> Cf. KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 5, p. 392-393.



com o grupo opositor, alterava a tradicional doutrina da Igreja<sup>746</sup>. Isso posto, o grupo revelava sua disposição de votar *non placet* ao documento<sup>747</sup>.

No dia seguinte, 19 de novembro, durante a 164ª Congregação Geral, os padres votaram em 5 sufrágios o texto da Declaração. Na primeira votação, foram submetidos os números de 1 a 5 do esquema, sendo aprovados com 1989, contra 246 e 7 votos nulos<sup>748</sup>. O parágrafo primeiro desvela-se em continuidade à tradicional doutrina da Igreja Católica, ao perscrutar a “sagrada tradição e doutrina da Igreja, tirando daí coisas novas sempre de acordo com as verdades antigas”<sup>749</sup>. Inclusive, um dos aspectos de especial relevância (e de maior controvérsia) da Declaração é justamente a afirmação de sua continuidade doutrinal com os ensinamentos dos Sumo Pontífices do passado<sup>750</sup>. Expõe que a intenção do Concílio, ao tratar dos direitos invioláveis da pessoa humana e sobre a ordenação jurídica da sociedade, como bases projetivas à liberdade religiosa, desenvolve a doutrina do Magistério eclesiástico precedente. Este primeiro parágrafo, que se constitui em Proêmio da Declaração, estabelece que a consciência vincula-se à verdade, e que esta verdade, sobretudo aquela que diz respeito a Deus e à Igreja, manifesta-se na única verdadeira Religião que se encontra na Igreja Católica e apostólica. Destarte, se estão todos os homens e sociedades obrigados a buscar a verdade, têm todos também obrigações para com a verdadeira Religião e única Igreja de Cristo<sup>751</sup>.

O número 2 da Declaração inaugura sua primeira parte. Constituindo-se este documento conciliar de um prólogo e duas partes, a primeira apresenta a liberdade religiosa sob a perspectiva da razão natural<sup>752</sup>. O número 2 da Declaração apresenta seu objeto, “a pessoa humana tem direito à liberdade religiosa”<sup>753</sup> e, em seguida, o fundamento deste direito, “a própria dignidade da pessoa humana”<sup>754</sup>. Assim, afirma a imunidade de coação, de modo

<sup>746</sup> Cf. MATTEI, R. de. **O Concílio Vaticano II**, p. 398-399.

<sup>747</sup> Cf. KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 5, p. 392-393.

<sup>748</sup> Cf. *Ibidem*. p. 392.

<sup>749</sup> KLOPPENBURG, B. **Documentos do Vaticano II**: Constituições, Decretos e Declarações, p. 595.

<sup>750</sup> Cf. TÉLLEZ, J. A. Estudio histórico-crítico sobre el derecho a la libertad religiosa en la declaración conciliar “Dignitatis humanae”. **Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso**, n. 39, p. 687-694.

<sup>751</sup> Cf. WOLFF, E. **Unitatis Redintegratio, Dignitatis Humanae, Nostra Aetate**: textos e comentários, p. 107-109. Cf. KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 5, p. 392-393. Cf. *Idem*. **Documentos do Vaticano II**: Constituições, Decretos e Declarações, p. 595-596.

<sup>752</sup> Cf. TÉLLEZ, J. A. Estudio histórico-crítico sobre el derecho a la libertad religiosa en la declaración conciliar “Dignitatis humanae”. **Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso**, n. 39, p. 687-694.

<sup>753</sup> KLOPPENBURG, B. **Documentos do Vaticano II**: Constituições, Decretos e Declarações, p. 596-597. Cf. WOLFF, E. **Unitatis Redintegratio, Dignitatis Humanae, Nostra Aetate**: textos e comentários, p. 110-111.

<sup>754</sup> KLOPPENBURG, B. **Documentos do Vaticano II**: Constituições, Decretos e Declarações, p. 596-597. Cf. WOLFF, E. **Unitatis Redintegratio, Dignitatis Humanae, Nostra Aetate**: textos e comentários, p. 110-111.

que ninguém pode ser obrigado a agir contra os ditames de sua consciência. Exige ainda que a liberdade religiosa, em âmbito jurídico, chegue a converter-se em direito civil<sup>755</sup>.

O número 3 da Declaração estabelece que a consciência deva ser formada de forma livre, reta e adequada para a verdade, uma vez que “cada qual tem o dever e por conseguinte o direito de procurar a verdade em matéria religiosa”<sup>756</sup>. O homem, mediante sua consciência bem formada, pode reconhecer os ditames da lei divina. Estando reconhecidos, deve o homem ver-se obrigado a segui-los com fidelidade para chegar a Deus, seu fim<sup>757</sup>, pois ao homem é conferido o direito de praticar livremente a religião na sociedade. Cabe ao poder civil reconhecer e favorecer a vida religiosa dos cidadãos, estabelecendo limites apenas que visem ao bem comum<sup>758</sup>.

O quarto número da Declaração trata da liberdade religiosa nas comunidades religiosas, uma vez que a existência destas condiz com a própria natureza social do homem, dotado de dignidade e, portanto, direito à imunidade de coação<sup>759</sup>. Tal regra aplica-se às comunidades religiosas, possibilitando ainda que estas prestem culto público à sua Divindade suprema, instrua seus membros e escolha seus líderes<sup>760</sup>. No que tange à difusão da fé, condena-se todo tipo de proselitismo<sup>761</sup>, uma vez que “há de se abster de qualquer tipo de ação que possa ter sabor de coibição ou de persuasão desonesta”<sup>762</sup>.

O conteúdo expresso no número 5 apresenta o direito, a ser reconhecido pelas autoridades civis, das famílias à livre opção pela educação religiosa de seus filhos. Desta forma, os pais têm direito de optar pela forma de educação religiosa de seus filhos, em conformidade com suas próprias convicções religiosas<sup>763</sup>.

O segundo sufrágio, que contou com a votação dos números 6 a 8 da Declaração, foi também aprovado com 1957 favoráveis, contra 237 desfavoráveis e 6 votos nulos<sup>764</sup>. O número 6 evidencia que “defender e promover os direitos invioláveis do homem pertence

<sup>755</sup> Cf. KLOPPENBURG, B. **Documentos do Vaticano II**: Constituições, Decretos e Declarações, p. 596-597. Cf. WOLFF, E. **Unitatis Redintegratio, Dignitatis Humanae, Nostra Aetate**: textos e comentários, p. 110-111.

<sup>756</sup> KLOPPENBURG, B. **Documentos do Vaticano II**: Constituições, Decretos e Declarações, p. 598-599. Idem. **Concílio Vaticano II**, v. 5, p. 392.

<sup>757</sup> Cf. Idem. **Documentos do Vaticano II**: Constituições, Decretos e Declarações, p. 598-599. Cf. WOLFF, E. **Unitatis Redintegratio, Dignitatis Humanae, Nostra Aetate**: textos e comentários, p. 112-113.

<sup>758</sup> Cf. KLOPPENBURG, B. **Documentos do Vaticano II**: Constituições, Decretos e Declarações, p. 598-599. Cf. WOLFF, E. **Unitatis Redintegratio, Dignitatis Humanae, Nostra Aetate**: textos e comentários, p. 112-113.

<sup>759</sup> Cf. Idem, p. 114-115.

<sup>760</sup> Cf. KLOPPENBURG, B. **Documentos do Vaticano II**: Constituições, Decretos e Declarações, p. 600.

<sup>761</sup> Cf. Idem. **Concílio Vaticano II**, v. 5, p. 392.

<sup>762</sup> Idem. **Documentos do Vaticano II**: Constituições, Decretos e Declarações, p. 600.

<sup>763</sup> Cf. Ibidem, p. 600. Cf. KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 5, p. 392. Cf. WOLFF, E. **Unitatis Redintegratio, Dignitatis Humanae, Nostra Aetate**: textos e comentários, p. 116-117.

<sup>764</sup> Cf. KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 5, p. 392-393.

essencialmente ao ofício de todo poder civil”<sup>765</sup>. Deste modo, é função do poder civil estabelecer leis justas, que viabilizem a função própria do Estado de tutelar a liberdade religiosa, providenciando condições que incentivem a vida religiosa<sup>766</sup>. Este número prevê a possibilidade de que, devido a circunstâncias peculiares, seja conferida a uma comunidade religiosa específica especial reconhecimento civil na organização jurídica da sociedade. Contudo, tal possibilidade deve estar articulada ao reconhecimento de que todos os demais cidadãos e comunidades religiosas tem direito à liberdade em matéria religiosa. Infere-se daí que é ilícito ao poder público obrigar os cidadãos a rejeitar ou professar qualquer religião<sup>767</sup>.

O número 7 da Declaração apresenta o que se estabelece por critérios e normas moderadoras para que se exerça o direito à liberdade religiosa em sociedade<sup>768</sup>, com a consequente exigência de que haja responsabilidade pessoal e social no uso desta liberdade, de modo a não ocasionar prejuízo ao bem comum da sociedade civil<sup>769</sup>. Fica estabelecido ainda que cabe ao poder civil a responsabilidade de impor limites aos abusos cometidos no uso do direito à liberdade religiosa. Para tanto, deve executá-lo sem favoritismo, mas em conformidade com a norma jurídica e a ordem moral objetiva, possibilitando a tutela deste direito, bem como a manutenção da paz pública e uma “convivência ordenada na verdadeira justiça”<sup>770</sup>.

O número 8 encerra a primeira parte do documento. Expõe o risco dos extremos na época moderna ao afirmar que pode o homem ser ou destituído de sua liberdade ou propenso a recusar todo tipo de submissão. Exorta aos educadores que auxiliem na formação da consciência para que os homens “acatem a ordem moral, obedeçam a legítima autoridade e sejam amantes da liberdade autêntica”<sup>771</sup>, salientando que a liberdade religiosa, enquanto direito, orienta ainda os homens para que atuem com responsabilidade no cumprimento de seus deveres na vida social<sup>772</sup>. Está, portanto, a liberdade religiosa vinculada aos deveres na vida social<sup>773</sup>.

---

<sup>765</sup> KLOPPENBURG, B. **Documentos do Vaticano II**: Constituições, Decretos e Declarações, p. 601.

<sup>766</sup> Cf. WOLFF, E. **Unitatis Redintegratio, Dignitatis Humanae, Nostra Aetate**: textos e comentários, p. 117-118. Cf. KLOPPENBURG, B. **Documentos do Vaticano II**: Constituições, Decretos e Declarações, p. 601-602.

<sup>767</sup> Cf. Idem. **Concílio Vaticano II**, v. 5, p. 392. Cf. Idem. **Documentos do Vaticano II**: Constituições, Decretos e Declarações, p. 601-602.

<sup>768</sup> Cf. WOLFF, E. **Unitatis Redintegratio, Dignitatis Humanae, Nostra Aetate**: textos e comentários, p. 118-119.

<sup>769</sup> Cf. KLOPPENBURG, B. **Documentos do Vaticano II**: Constituições, Decretos e Declarações, p. 602-603.

<sup>770</sup> Ibidem, p. 603.

<sup>771</sup> Ibidem, p. 603.

<sup>772</sup> Cf. Ibidem, p. 603. Cf. WOLFF, E. **Unitatis Redintegratio, Dignitatis Humanae, Nostra Aetate**: textos e comentários, p. 120.

<sup>773</sup> Cf. Ibidem, p. 120.

O terceiro sufrágio abre a segunda parte da Declaração, que apresenta a fundamentação teológica da liberdade religiosa na Revelação. Ao submeter os números 9 a 12, o escrutínio foi favorável à aprovação, com 1989 contra 217 e 4 nulos<sup>774</sup>. O número 9 da Declaração, logo de início, afirma que a doutrina do direito à liberdade religiosa encontra seu fundamento não apenas na dignidade da pessoa humana, uma vez que firma suas raízes na revelação divina<sup>775</sup>. Considera que, embora a revelação não afirme expressamente a imunidade de coação externa em matéria religiosa, finda por desvelar toda a amplitude que abarca a dignidade da pessoa humana e, portanto, o direito a não coação que desta se infere. Em suma, mostra a maneira como Cristo, ao respeitar a liberdade do homem no cumprimento de sua crença na palavra de Deus, vincula a liberdade religiosa na sociedade à liberdade do ato de fé cristã<sup>776</sup>.

A liberdade do ato de fé é tratada no número 10 da Declaração, ao afirmar que “o homem deve responder a Deus crendo por livre vontade”<sup>777</sup>. Nesta assertiva, é ainda recordado que a doutrina católica e a pregação dos Padres sempre afirmaram tal liberdade, excluindo qualquer gênero de coação da parte dos homens. O ato de fé, constituindo-se por natureza, um ato voluntário, favorece a que os homens possam aderir também à fé cristã, por sua própria determinação<sup>778</sup>, uma vez que Deus chama o homem redimido em Cristo à adoção filial. Sendo ele atraído pelo Pai, “preste a Deus o obséquio racional e livre da fé”<sup>779</sup>.

O número 11 estabelece que a conduta dos Apóstolos precisa estar vinculada à conduta de Cristo, “que patenteou em grau máximo”<sup>780</sup> a dignidade da pessoa humana criada por Deus. Cristo, enquanto mestre e senhor, confirmou sua pregação com milagres, não para

<sup>774</sup> Cf. KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 5, p. 393.

<sup>775</sup> Cf. Idem. **Documentos do Vaticano II**: Constituições, Decretos e Declarações, p. 603-604. Cf. WOLFF, E. **Unitatis Redintegratio, Dignitatis Humanae, Nostra Aetate**: textos e comentários, p. 121.

<sup>776</sup> Cf. KLOPPENBURG, B. **Documentos do Vaticano II**: Constituições, Decretos e Declarações, p. 603-604. Cf. WOLFF, E. **Unitatis Redintegratio, Dignitatis Humanae, Nostra Aetate**: textos e comentários, p. 121.

<sup>777</sup> KLOPPENBURG, B. **Documentos do Vaticano II**: Constituições, Decretos e Declarações, p. 604.

<sup>778</sup> Cf. Ibidem, p. 604-605. Cf. WOLFF, E. **Unitatis Redintegratio, Dignitatis Humanae, Nostra Aetate**: textos e comentários, p. 122.

<sup>779</sup> KLOPPENBURG, B. **Documentos do Vaticano II**: Constituições, Decretos e Declarações, p. 605.

<sup>780</sup> Ibidem, p. 605. Cf. Pontifício Conselho Justiça e Paz. **Compêndio da doutrina social da Igreja**, p. 33-35. A Igreja Católica entende que “a revelação em Cristo do mistério de Deus como Amor trinitário é também a revelação da vocação da pessoa humana ao amor. Tal revelação ilumina a dignidade e a liberdade pessoal do homem e da mulher, bem como a intrínseca sociabilidade humana em toda a profundidade”. Teologicamente, “toda a pessoa é por Deus criada, amada e salva em Jesus Cristo, e se realiza tecendo múltiplas relações de amor, de justiça e de solidariedade com as outras pessoas, à medida que desenvolve a sua multiforme atividade no mundo”. Cf. DZ, n. 4640-4642. A este respeito é elucidativa a Carta Encíclica *Redemptor hominis* (1979), ao afirmar que “Cristo revela plenamente o homem ao próprio homem”, sendo Jesus Cristo o protótipo de humanidade desejado por Deus, “nesta dimensão o ser humano reencontra a grandeza, a dignidade e o valor próprios da sua humanidade (...). O homem que quiser compreender-se a si mesmo profundamente – não apenas segundo imediatos, parciais, não raro superficiais e até mesmo ao aparentes critérios ou medidas do próprio ser – deve, com a sua inquietude, incerteza e também fraqueza e pecaminosidade, com a sua vida e a sua morte, aproximar-se de Cristo”.

coagir, mas para despertar a fé dos ouvintes. Ao censurar a incredulidade, reservou o juízo último para Deus. Ao enviar os Apóstolos para propagar a fé e o batismo, reconhece que joio e trigo foram deixados para crescerem juntos. Não sendo messias político, preferiu ser chamado Filho do Homem e, mesmo assim, reconheceu a autoridade civil e seus direitos, advertindo os direitos superiores de Deus. Na Cruz, evidencia que seu Reino não se defende pelas armas, mas pelo testemunho<sup>781</sup>. Seguindo este exemplo, os Apóstolos, desde os primórdios da Igreja, se esforçaram para converter os homens a confessarem a Cristo Senhor, não por ações coercitivas ou artifícios indignos do Evangelho, mas pela força da palavra de Deus<sup>782</sup>. Deste modo, “os homens se obrigam em consciência, mas não são forçados”<sup>783</sup>.

O número 12 está articulado ao anterior. Em coerência aos ensinamentos de Cristo e à conduta dos Apóstolos, a Igreja “reconhece e promove a liberdade religiosa como sendo conforme à dignidade do homem e à revelação de Deus”<sup>784</sup>. Reconhece que, por vezes, durante as vicissitudes da história, verificou-se uma conduta contrária a esta, no entanto, a doutrina oficial da Igreja sempre manteve que ninguém deveria ser forçado a crer<sup>785</sup>.

Abre-se então a quarta votação, ao submeter os números 13 a 15 da Declaração. Também esta parte foi aprovada por 2033 padres favoráveis contra 190 e 5 votos nulos. A afirmação de que “a Igreja desfruta de tanta liberdade de ação, quanto requeira o cuidado para salvação dos homens” está no número 13 da Declaração. A Igreja entende que esta liberdade que lhe é própria e sagrada, por ser concedida por Cristo, constitui-se em princípio fundamental para as relações entre a Igreja, os poderes públicos e toda ordem civil. Isso posto, a liberdade religiosa, em termos práticos, confere os direitos e estabilidade à Igreja no cumprimento de sua missão “dentro da imprescindível independência que as autoridades eclesásticas nunca deixaram de reivindicar com a maior das insistências no seio da sociedade”<sup>786</sup>. Os cristãos, bem como os demais homens, têm o direito de não serem impedidos a viver em conformidade com os ditames de sua consciência<sup>787</sup>.

No número 14, a Igreja expõe seu empenho e tarefa de “enunciar e de ensinar autenticamente a Verdade que é Cristo”<sup>788</sup>. Declara ainda que cabe ao cristão católico a

<sup>781</sup> Cf. KLOPPENBURG, B. **Documentos do Vaticano II**: Constituições, Decretos e Declarações, p. 605-607.

<sup>782</sup> Cf. Ibidem, p. 605-607. Cf. WOLFF, E. **Unitatis Redintegratio, Dignitatis Humanae, Nostra Aetate**: textos e comentários, p. 123.

<sup>783</sup> KLOPPENBURG, B. **Documentos do Vaticano II**: Constituições, Decretos e Declarações, p. 605.

<sup>784</sup> Ibidem, p. 607.

<sup>785</sup> Cf. Ibidem, p. 607-608. Cf. WOLFF, E. **Unitatis Redintegratio, Dignitatis Humanae, Nostra Aetate**: textos e comentários, p. 127.

<sup>786</sup> KLOPPENBURG, B. **Documentos do Vaticano II**: Constituições, Decretos e Declarações, p. 609.

<sup>787</sup> Cf. Ibidem, p. 607-608. Cf. WOLFF, E. **Unitatis Redintegratio, Dignitatis Humanae, Nostra Aetate**: textos e comentários, p. 127.

<sup>788</sup> KLOPPENBURG, B. **Documentos do Vaticano II**: Constituições, Decretos e Declarações, p. 609.

difusão da fé cristã, uma vez que “o discípulo se compromete por um grave dever para com Cristo Mestre a conhecer sempre mais cabalmente a verdade d’Ele recebida e anunciá-la com fidelidade”<sup>789</sup>. Exige ainda que, ao fazê-lo, o cristão trate com prudência, paciência e amor os “homens que vivem no erro ou na ignorância acerca da fé”<sup>790</sup>. Deste modo, a fidelidade a Cristo exige que não seja desrespeitada a graça que Deus concede às pessoas para que livremente professem sua fé<sup>791</sup>.

Em caráter conclusivo, tem-se o número 15 da Declaração. Tendo em vista o estabelecimento da unidade e a consolidação de relações pacíficas entre os homens de diferentes culturas e religiões, “exige-se que por todas as partes do mundo a liberdade religiosa se proteja por uma eficaz tutela jurídica e se respeitem os supremos deveres e direitos dos homens de levarem livremente vida religiosa na sociedade”<sup>792</sup>. Esta precisão se denota também ante a constatação de que existem regimes políticos que impedem efetivamente os cidadãos de professarem sua fé e praticarem sua religião, pondo em perigo a vida das comunidades religiosas<sup>793</sup>. Em contrapartida, em documentos internacionais e em diversas Constituições já é declarado, e efetivamente defendido, o direito civil à liberdade religiosa, “pois os homens de nosso tempo desejam poder professar livremente a religião tanto em particular como em público”<sup>794</sup>.

A 5ª votação sobre o texto em seu conjunto revelou 1954 *placet*, 249 *non placet* e 13 votos nulos<sup>795</sup>. Apesar do expressivo número de votos contrários, o texto foi aprovado em absoluta maioria pelos padres conciliares e entregue ao Sumo Pontífice para promulgação. Durante a Sessão pública, datada de 07 de dezembro de 1965, o conjunto da Declaração foi submetido à votação, tendo sido aprovado com 2308 votos contra 70 *non placet* e 8 nulos. Deste modo, o Papa Paulo VI “o promulgou para a glória de Deus e a salvação dos homens”<sup>796</sup>.

Nesse mesmo dia, a homilia proferida por Paulo VI, durante a Missa com os padres conciliares, revelou o amplo significado religioso do Concílio Vaticano II. A relevância do ato reflexivo da Igreja sobre si mesma, a fim de melhor definir-se, constituiu-se em intenção

---

<sup>789</sup> Ibidem, p. 610.

<sup>790</sup> Ibidem, p. 610.

<sup>791</sup> Cf. Ibidem, p. 610. Cf. WOLFF, E. *Unitatis Redintegratio, Dignitatis Humanae, Nostra Aetate*: textos e comentários, p. 128-129.

<sup>792</sup> KLOPPENBURG, B. *Documentos do Vaticano II*: Constituições, Decretos e Declarações, p. 611.

<sup>793</sup> Cf. Ibidem, p. 610-611. Cf. WOLFF, E. *Unitatis Redintegratio, Dignitatis Humanae, Nostra Aetate*: textos e comentários, p. 130-131.

<sup>794</sup> KLOPPENBURG, B. *Documentos do Vaticano II*: Constituições, Decretos e Declarações, p. 610.

<sup>795</sup> Cf. Idem. *Concílio Vaticano II*, v. 5, p. 393.

<sup>796</sup> Ibidem, p. 393.

primária. Nesse exame, a Igreja do Concílio se interessou pelo estudo e compreensão do mundo moderno, estabelecendo com ele uma relação de proximidade, colocando-se como sua servidora. Ao se dedicar a si e ao relacionamento com o mundo, a Igreja do Concílio desvela seu significado antropológico, ocupando-se com o ser humano, em suas relações consigo, com a sociedade e com Deus, em perspectiva contemporânea<sup>797</sup>.

Os padres conciliares, atentos ao homem fenomênico, refletiram seus dramas vitais, o homem em seu egoísmo fechado à transcendência, o homem em sua fragilidade; e o “homem que pensa, que ama, que trabalha, que sempre espera alguma coisa (...), o homem sagrado pela inocência de sua infância, pelo mistério de sua pobreza, pela piedade da sua dor; o homem individualista e o homem social (...)”<sup>798</sup>.

A simpatia pela condição humana absorveu a atenção dos padres no Concílio. A antropologia envolve-se com a teologia e a doutrina católica. Nas palavras de Paulo VI, “esse mérito reconheci nele, humanistas modernos, que renunciastes à transcendência das coisas supremas, e reconhecereis o nosso novo humanismo: também nós, todos nós, somos cultores do homem”. Com o encerramento do Concílio<sup>799</sup> e nesse dia em que foram promulgados os Decretos *Presbyterorum ordinis* e *Ad gentes*, a Constituição Pastoral *Gaudium et spes* e a Declaração *Dignitatis humanae*, afirma Paulo VI que a riqueza doutrinal desenvolvida no Vaticano II dirige-se para este único fim: servir o homem<sup>800</sup>.

#### 4 Conclusão

O acirrado debate conciliar, que caracterizou a Quarta Sessão do Vaticano II, sobre o tema da liberdade religiosa, possibilitou a promulgação da Declaração *Dignitatis humanae*. Neste texto a Igreja Católica enfrenta dialogicamente as questões do mundo contemporâneo, ao projetar um autêntico ecumenismo, que se expande à perspectiva do diálogo inter-religioso, por apresentar o princípio da liberdade religiosa.

Rompendo a perspectiva “tese/hipótese”, o Concílio opta não pela simples tolerância, mas pela liberdade social e civil em matéria religiosa. Certifica-se de afirmar que tal liberdade, enunciada no plano da convivência social e política, não impede que a Igreja Católica continue a se considerar a realização autêntica da verdadeira religião. Não obstante

<sup>797</sup> Cf. ZAGHENI, G. *A Idade Contemporânea*: curso de história da Igreja IV, p. 373-376.

<sup>798</sup> *Ibidem*, p. 375.

<sup>799</sup> Cf. ALBERIGO, G. *História dos Concílios Ecumênicos*, p. 440. Cf. Homilia do Papa Paulo VI na Clausura do Concílio Vaticano II **Ascolterete tra poco**, 08 de dez. de 1965. Disponível em: <[<sup>800</sup> Cf. ZAGHENI, G. \*A Idade Contemporânea\*: curso de história da Igreja IV, p. 373-376.](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/homilies/1965/documents/hf_p-vi_hom_19651208_epilogo-concilio-<u>immacolata.html</u></a>>. Acesso em: 12 out. 2015. O Concílio foi encerrado no dia 08 de dezembro de 1965, por Paulo VI, solene homilia <i>Ascolterete tra poco</i>.</p>
</div>
<div data-bbox=)

este dado, erige o fim de todo tipo de coação, no campo das confessionalidades religiosas, uma vez que, mesmo estando o ser humano obrigado a buscar a verdade, ainda sim esta busca é livre.

Nesta perspectiva, estabelece que o direito à liberdade religiosa esteja fundamentado diretamente na dignidade da pessoa humana, sujeito livre e responsável que, conforme os ditames de sua consciência, tem a responsabilidade de buscar a verdade, em um processo a ser feito de maneira livre e isenta de qualquer tipo de coação. Com isso, a Declaração desvela sua consonância com a doutrina do Magistério eclesiástico dos Pontífices precedentes acerca dos direitos invioláveis da pessoa humana.

Com relação à tutela do Estado, define que este seja imparcial em matéria religiosa por não ser competente neste campo. Deve o poder civil possibilitar as distintas manifestações religiosas, bem como proporcionar que a liberdade religiosa, em âmbito jurídico, chegue a converter-se em direito civil.

Destarte, o texto final revela maturação das formulações antecedentes, ao declarar de maneira enunciativa que “a liberdade religiosa é um direito verdadeiro, fundado na dignidade da pessoa humana”, sobressaindo, neste íterim, o fundamento antropológico, que se desdobra do teológico e doutrinário.



## CAPÍTULO IV

### Liberdade Religiosa: Questões Disputadas

#### 1 Introdução

O tema da liberdade religiosa não se encerra nas definições conceituais da Declaração *Dignitatis humanae*, mas repercute no amplo âmbito dos debates conciliares, bem como influi na constituição de outros documentos do Concílio Vaticano II que tratam das relações entre a Igreja e o mundo moderno, a Igreja Católica e as outras Igrejas cristãs e tradições religiosas. Por isso, o presente capítulo desenvolve os desdobramentos histórico-religiosos e jurídicos do tema da liberdade religiosa em três momentos, a saber: o levantamento de questões transversais a este assunto, como o conceito de dignidade humana e a liberdade de consciência na busca pela verdade e o reconhecimento de valores positivos nas outras Igrejas e religiões mediante a utilização do conceito patrístico *Sperma tou Lógou*. Para tanto, articula-se a Declaração *Dignitatis humanae* aos documentos Constituição<sup>801</sup> Dogmática *Lumen gentium*, Constituição Pastoral *Gaudium et spes*, o Decreto<sup>802</sup> sobre o ecumenismo *Unitatis redintegratio*, o Decreto sobre as Igrejas Orientais Católicas *Orientalium Ecclesiarum*, a Declaração sobre a Igreja e as Religiões não Cristãs *Nostra aetate* e o Decreto sobre a atividade missionária da Igreja *Ad gentes*, na pretensão de analisar não cada um dos

---

<sup>801</sup> Cf. KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, p. 401. Constituição: “São os textos aprovados e promulgados pelo Concílio. As Constituições são, de preferência, de conteúdo doutrinário; mas também podem ser de conteúdo disciplinar”.

<sup>802</sup> Cf. *Ibidem*, p. 401. Decretos: “Chamam-se Decretos os textos aprovados e promulgados pelo Concílio, de conteúdo unicamente disciplinar”.

documentos, mas de expor o quanto estão articulados à proposta de uma nova postura eclesial dialógica, tendo por fio condutor o direito à liberdade religiosa.

Tendo aprofundado, portanto, a amplitude do tema da liberdade religiosa nos documentos conciliares, passa-se ao que este fato prospecta, ou seja, ao favorecimento do surgir de uma teologia das religiões que se configure como teologia do pluralismo religioso nos moldes de uma teologia hermenêutica inter-religiosa que, ao constituir-se em *horizonte* possível à reflexão teológica, considere a seriedade do fenômeno do pluralismo religioso hodierno. Neste intuito, toma-se os autores Jacques Dupuis<sup>803</sup>, Paul Knitter<sup>804</sup> e Claude Geffré<sup>805</sup> como baluartes à compreensão deste processo de produção teológica, que supõe a concepção de liberdade religiosa, expondo seus avanços, possibilidades e limites.

Por fim, esta nova relação dialógica entre as religiões, promovida pela teologia do pluralismo religioso pós-conciliar, oferece os pressupostos fundamentais à postura do Estado de direito democrático em promover e tutelar a liberdade religiosa, o que permite o erigir do diálogo inter-religioso e cultural, inserindo a religião no espaço público dos debates democráticos, bem como garantindo a “correlação polifônica”<sup>806</sup> e a mútua purificação e fecundidade entre religião e razão, conforme a perspectiva apresentada no diálogo entre o filósofo J. Habermas e o teólogo J. Ratzinger, na obra “Dialética da Secularização”<sup>807</sup>. A Declaração *Dignitatis humanae* evidencia o caráter dialético proporcionado pelo processo de secularização, no que se refere ao reconhecimento das benéficas e necessárias possibilidades operativas da razão prática de um pensamento secular pós-metafísico que se correlaciona, na perspectiva de mútuo aprendizado, com as distintas doutrinas das tradições religiosas. Deste modo, o reconhecimento da liberdade religiosa por um Estado de direito democrático estabelece a correlacionalidade efetiva entre fé cristã e racionalidade secular, possibilitando uma ordem político-jurídica que ampare os direitos do cidadão em professar livremente sua religião.

---

<sup>803</sup> DUPUIS, J. **Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso**, 1999.

<sup>804</sup> KNITTER, F. P. **Introdução às Teologias das Religiões**, 2008.

<sup>805</sup> GEFFRÉ, C. **De Babel a Pentecostes: ensaios de teologia inter-religiosa**, 2013.

<sup>806</sup> RATZINGER, J. O que mantém o mundo unido: Fundamentos morais pré-políticos de um Estado Liberal. In: SCHULLER, F. (Org.). **Dialética da secularização: sobre razão e religião**, p. 90. A mútua e benéfica correlação entre as possibilidades operativas da razão prática e secular, oriundas de um pensamento pós-metafísico, com a linguagem de fé das distintas tradições religiosas, em função de um mútuo aprendizado que contribua para a constituição do Estado democrático.

<sup>807</sup> HABERMAS, J. Fundamentos pré-políticos do Estado de direito democrático?; RATZINGER, J. O que mantém o mundo unido: Fundamentos morais pré-políticos de um Estado Liberal. In: SCHULLER, F. (Org.). **Dialética da secularização: sobre razão e religião**, 2007.

## 2 Liberdade religiosa: a transversalidade do tema nos documentos do Concílio Vaticano II

### 2.1 O conceito de dignidade humana: fundamento à liberdade religiosa e projetivo ao indispensável diálogo entre Igreja e mundo

“Se o texto não for aprovado, várias proposições da Constituição sobre a Igreja e do Decreto sobre o Ecumenismo seriam falsas, sem sentido e sem valor”<sup>808</sup>. A alocução do Cardeal Ritter deixa transparecer a irradiação do tema da liberdade religiosa nas Sessões do Concílio Vaticano II e na constituição de seus documentos. Este tema, que emerge mediante debates conciliares sistemáticos e se estabelece doutrinariamente<sup>809</sup>, não se limita a afirmar o direito civil à liberdade religiosa, mas fundamenta-a na dignidade da pessoa humana e se estende à explicitação do valor dialógico entre a Igreja Católica e a realidade moderna e de pluralismo religioso nos documentos eclesiais promulgados pelo Vaticano II. Desse modo, tem-se na Constituição Dogmática *Lumen gentium* e na Constituição Pastoral *Gaudium et spes* a definição de Igreja e sua condição no mundo moderno, no Decreto *Unitatis redintegratio* e no Decreto *Orientalium Ecclesiarum*, a relação da Igreja Católica com as diversas tradições eclesiais e na Declaração *Nostra aetate*, no Decreto *Ad gentes* e, de maneira proeminente, na Declaração *Dignitatis humanae*, a Igreja em relação às outras religiões<sup>810</sup>.

A partir da afirmação do direito à liberdade religiosa, na Declaração *Dignitatis humanae*, consolidou-se no Concílio Vaticano II a construção de uma “eclesiologia dialogante”<sup>811</sup>, em que há superação do dogmatismo fixista que projeta uma identidade eclesial antidialógica, exclusivista e excludente<sup>812</sup>, em vista do estabelecimento da postura dialógica com as diferentes tradições religiosas e com o mundo moderno e secularizado<sup>813</sup>.

Baluartes deste empenho em conferir à orientação relacional da Igreja com o mundo contemporâneo e com as outras tradições religiosas, sob o princípio de liberdade religiosa, a amplitude diletantística de um horizonte dialógico tríplice, ou seja, ecumênico, inter-religioso

<sup>808</sup> KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 5, p. 22. Alocução do Cardeal Joseph Elmer Ritter, Arcebispo de Saint Louis, durante a 129ª Congregação Geral da Quarta Sessão do Concílio Vaticano II. Constituiu-se este período, entre a 128ª e a 133ª Congregações Gerais, decisivo para a definição do tema da liberdade religiosa e a promulgação da Declaração *Dignitatis humanae*.

<sup>809</sup> Os capítulos II e III desta dissertação apresentam o processo de gênese e desenvolvimento do tema da liberdade religiosa durante as Sessões do Concílio Vaticano II, até a promulgação da Declaração *Dignitatis humanae*.

<sup>810</sup> Cf. WOLFF, E. **Unitatis Redintegratio, Dignitatis Humanae, Nostra Aetate**: textos e comentários, p. 98-103.

<sup>811</sup> Ibidem, p. 35; 103. Cf. DZ, n. 4196. Cf. KLOPPENBURG, B. **Documentos do Vaticano II**: Constituições, Decretos e Declarações, p. 616-617. (Declaração *Nostra aetate*, n. 2).

<sup>812</sup> Cf. Ibidem, p. 306-311. (Decreto *Unitatis redintegratio*, n. 3-4).

<sup>813</sup> Cf. WOLFF, E. **Unitatis Redintegratio, Dignitatis Humanae, Nostra Aetate**: textos e comentários, p. 36-39; 100-105. Cf. KLOPPENBURG, B. **Documentos do Vaticano II**: Constituições, Decretos e Declarações, p. 595-596. (Declaração *Dignitatis humanae*, n. 1).

e cultural, manifesto nos documentos do Vaticano II<sup>814</sup>, foi a atuação do Secretariado para União dos Cristãos durante o Concílio<sup>815</sup>. Ora, efetivamente essa nova capacidade dialógica e relacional da Igreja supõe a liberdade religiosa que, por sua vez, encontra seu fundamento na dignidade da pessoa humana<sup>816</sup>.

A Constituição Pastoral *Gaudium et spes*<sup>817</sup> dedica seu primeiro capítulo a este que “é, sem dúvida, um dos conceitos-chaves do Concílio”<sup>818</sup>, a dignidade humana, constituindo-se base fontal à elaboração do tema da liberdade religiosa como direito inalienável da pessoa humana, na Declaração *Dignitatis humanae*<sup>819</sup>. Em decorrência disso, estabelece como imprescindível a relação dialógica entre a Igreja e o mundo contemporâneo<sup>820</sup>.

O Vaticano II não se limitou a constatar e testificar fenomenologicamente a crescente conscientização, no homem contemporâneo, de sua dignidade na Declaração *Dignitatis humanae*<sup>821</sup> e também na Constituição Pastoral *Gaudium et spes*<sup>822</sup>, mas aprovou expressamente o fato<sup>823</sup>. Constata o caráter histórico e processual desta tendência, cujas “exigências se fizeram mais plenamente conhecidas à razão humana pela experiência dos séculos”<sup>824</sup>; e teologicamente atribui ao processo de amadurecimento desta consciência ao

<sup>814</sup> A Carta Encíclica programática do Papa Paulo VI *Ecclesiam suam*, nos números 54-68, apresenta a disposição fundamental dialógica a ser seguida pela Igreja em 3 círculos concêntricos: o mais amplo, abarcando tudo o que é humano, incluindo os não religiosos, o segundo contendo todos os que acreditam em Deus, ou seja, os membros de outras tradições religiosas, e por fim, o diálogo entre as diferentes Igrejas cristãs e entre a comunhão católica de Igrejas. Deste modo, a Igreja se abre ao diálogo com o mundo contemporâneo em sua totalidade religiosa, cultural, política, econômica e social.

<sup>815</sup> Cf. MATTEI, R. de. **O Concílio Vaticano II**. Uma história nunca escrita, p. 135. O Secretariado para a União dos Cristãos, ao arrogar-se de uma competência eminentemente teológica, configurou-se como “cripto-comissão transversal” colaborando com as Comissões para a ecumenicidade de seus esquemas, conforme se observa em 2.2 A criação de um Secretariado, não Comissão, para a União dos Cristãos, do capítulo II desta dissertação, em que este tema está exposto e desenvolvido. Cf. KLOPPENBURG, B. **O Cristão Secularizado**, v. 2, p. 179; 181.

<sup>816</sup> Cf. DZ, n. 4240; 4310-4312. Cf. KLOPPENBURG, B. **O Cristão Secularizado**, p. 146. A preocupação principal da Constituição Pastoral *Gaudium et spes* é o homem, considerado em sua totalidade e unidade, corpo e alma, consciência e inteligência. O Concílio intenciona “esclarecer o mistério do homem” (Cf. Constituição Pastoral *Gaudium et spes*, n. 10), sendo que, a Igreja o fará “instruída pela Revelação” (Cf. Constituição Pastoral *Gaudium et spes* n. 12).

<sup>817</sup> Cf. DZ, n. 4301-4345.

<sup>818</sup> DZ, n. 4312-4322. Cf. KLOPPENBURG, B. **O Cristão Secularizado**, p. 145. Cf. MACDOWEL, J. A. A. A. DIGNIDADE HUMANA. In: **Dicionário do Concílio Vaticano II**, p. 281. “A dignidade da pessoa humana apresenta-se como um dos temas mais significativos do ensinamento do Vaticano II”.

<sup>819</sup> Cf. *Ibidem*, p. 280-281.

<sup>820</sup> Cf. KLOPPENBURG, B. **O Cristão Secularizado**, p. 145-146. A Constituição Pastoral *Gaudium et spes* apresentou ainda outros dois conceitos básicos, além da dignidade da pessoa humana, para o estabelecimento das relações entre a Igreja e o mundo, constantes no número 40. São eles: a natureza social ou comunitária do homem e o valor religioso do trabalho humano. Cf. MACDOWEL, J. A. A. A. DIGNIDADE HUMANA. In: **Dicionário do Concílio Vaticano II**, p. 279. A proclamação da dignidade da pessoa humana é “condição para o diálogo da Igreja com o mundo moderno, verdadeiro objetivo do Concílio”.

<sup>821</sup> Cf. KLOPPENBURG, B. **Documentos do Vaticano II: Constituições, Decretos e Declarações**, p. 595-596. (Declaração *Dignitatis humanae*, n. 1).

<sup>822</sup> Cf. DZ, n. 4326.

<sup>823</sup> Cf. KLOPPENBURG, B. **O Cristão Secularizado**, p. 145-146.

<sup>824</sup> DZ, n. 4244.

“fermento evangélico que despertou e desperta no coração do homem uma irrefreável exigência de dignidade”<sup>825</sup>. A partir daí, considerou a modernidade como momento propício para que o homem desenvolva “mais plenamente a sua personalidade e descubra e afirme, cada dia mais, os seus direitos”<sup>826</sup>.

O conceito de dignidade da pessoa humana, tal como o Concílio desenvolveu e apresentou, exige que o homem possa “agir de acordo com uma opção consciente e livre”<sup>827</sup> na Constituição Pastoral *Gaudium et spes*, inculcando expressamente o respeito ao ser humano e apresentando por prerrogativa a essencial inclusão da liberdade humana. Como decorrência, a Declaração *Dignitatis humanae*<sup>828</sup>, ao corroborar com estas definições, exclui positivamente qualquer possibilidade de coação à liberdade de consciência, em respeito à dignidade humana<sup>829</sup> e define que tal liberdade refere-se particularmente ao exercício da religião<sup>830</sup>. Por isso, “os homens se obrigam em consciência, mas não são forçados”<sup>831</sup>. Estando a liberdade de consciência teologicamente imbricada à noção de dignidade da pessoa humana<sup>832</sup>, dirigindo-se pretensamente a todos os homens na Constituição Pastoral *Gaudium et spes*<sup>833</sup>, o Concílio condenou veementemente todas as formas de governo ou ideologia coercitiva que “impedem a liberdade civil e religiosa”<sup>834</sup>. A Declaração *Dignitatis humanae*<sup>835</sup> estabeleceu que cabe ao poder civil defender e promover, mediante leis justas, os direitos invioláveis do homem, ressaltando o direito à liberdade religiosa, cuja tutela, bem como o incentivo à vida religiosa dos cidadãos, é delegada ao Estado.

A consciência mais viva da dignidade da pessoa humana inspirou profundas transformações estruturais, instaurando uma ordem político-jurídica que ampare os direitos da

<sup>825</sup> DZ, n. 4326. Cf. MACDOWEL, J. A. A. A. DIGNIDADE HUMANA. In: **Dicionário do Concílio Vaticano II**, p. 273-274. A Constituição Pastoral *Gaudium et spes*, em consonância à intenção do Concílio, não intencionou desenvolver o tema da dignidade da pessoa humana em perspectiva dogmática, jurídica ou disciplinas, suas pretensões são eminentemente pastorais. Tal pastoralidade não prescinde da fundamentação teológica, contudo, esta ocorre mediante a hermenêutica dos problemas temporais da humanidade que se tornam desafios contemporâneos ao agir do cristão.

<sup>826</sup> DZ, n. 4341.

<sup>827</sup> DZ, n. 4317.

<sup>828</sup> Cf. KLOPPENBURG, B. **Documentos do Vaticano II**: Constituições, Decretos e Declarações, p. 595-596. (Declaração *Dignitatis humanae*, n. 11).

<sup>829</sup> Cf. Idem. **O Cristão Secularizado**, p. 150-151.

<sup>830</sup> Cf. KLOPPENBURG, B. **Documentos do Vaticano II**: Constituições, Decretos e Declarações, p. 595-596. (Declaração *Dignitatis humanae*, n. 1). Cf. MACDOWEL, J. A. A. A. DIGNIDADE HUMANA. In: **Dicionário do Concílio Vaticano II**, p. 280-281.

<sup>831</sup> KLOPPENBURG, B. **Documentos do Vaticano II**: Constituições, Decretos e Declarações, p. 595-596. (Declaração *Dignitatis humanae*, n. 11).

<sup>832</sup> Cf. DZ, n. 4316. “A consciência é o centro mais secreto e o santuário do homem, na qual se encontra a sós com Deus, cuja voz se faz ouvir na intimidade do seu ser”.

<sup>833</sup> Cf. DZ, n. 4302.

<sup>834</sup> KLOPPENBURG, B. **Documentos do Vaticano II**: Constituições, Decretos e Declarações, p. 226-227. (Constituição Pastoral *Gaudium et spes*, n. 73).

<sup>835</sup> Cf. Ibidem, p. 601-602. (Declaração *Dignitatis humanae*, n. 6).

peessoa a se reunir livremente e professar sua religião em particular ou em público, o que também é afirmado na Constituição Pastoral *Gaudium et spes*<sup>836</sup>, a qual, entre os direitos invioláveis do homem, elenca o direito à justa liberdade religiosa<sup>837</sup>; assim como a Declaração *Dignitatis humanae*<sup>838</sup> que estabelece como princípio: “pertence essencialmente a qualquer autoridade civil tutelar e promover os direitos humanos invioláveis. Deve, por isso, o poder civil assegurar eficazmente, por meio de leis justas e outros meios convenientes, a tutela da liberdade religiosa de todos os cidadãos, e proporcionar condições favoráveis ao desenvolvimento da vida religiosa (...)”. Isto posto, o Concílio concede ao exercício da religião um preeminente lugar no âmbito da liberdade<sup>839</sup>, possibilitando posteriormente afirmar na Exortação *Ecclesia in Medio Oriente* (2012) algo já desenvolvido e apresentado expressamente pelo Concílio: “A liberdade religiosa é o apogeu de todas as liberdades”<sup>840</sup>.

## 2.2 *Sperma tou Lógou*: o reconhecimento positivo das religiões e sua legitimidade

O Concílio Vaticano II, ao resgatar a doutrina patrística do *lógos spermátikos* na Declaração *Nostra aetate*<sup>841</sup> e no Decreto *Ad gentes*<sup>842</sup>, é o primeiro Concílio a identificar valores positivos presentes em outras tradições religiosas<sup>843</sup>. A Declaração *Dignitatis humanae*, ao estabelecer doutrinariamente o direito à liberdade religiosa, situa a Igreja no contexto moderno marcado pelo fenômeno do pluralismo religioso. A Declaração *Nostra aetate*<sup>844</sup>, a Constituição Dogmática *Lumen gentium*<sup>845</sup> e o Decreto *Ad gentes*<sup>846</sup> explicitam, em perspectiva teológica, o reconhecimento eclesial de elementos autênticos encontrados nas próprias tradições e culturas religiosas, mesmo nas não-cristãs<sup>847</sup>, o que possibilita afirmar a

<sup>836</sup> Cf. *Ibidem*, p. 226-227. (Constituição Pastoral *Gaudium et spes*, n. 73).

<sup>837</sup> Cf. DZ, n. 4326.

<sup>838</sup> Cf. KLOPPENBURG, B. **Documentos do Vaticano II**: Constituições, Decretos e Declarações, p. 602-603. (Declaração *Dignitatis humanae*, n.7).

<sup>839</sup> Cf. DZ, n. 4326. Cf. KLOPPENBURG, B. **O Cristão Secularizado**, p. 150-154.

<sup>840</sup> Exortação Apostólica Pós-Sinodal **Ecclesia in Medio Oriente**, 14 de set. de 2012. Disponível em: <[http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/apost\\_exhortations/documents/hf\\_ben-xvi\\_exh\\_20120914\\_ecclesia-in-medio-oriente.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20120914_ecclesia-in-medio-oriente.html)>. Acesso em: 28 out. 2015. Cf. KLOPPENBURG, B. **Documentos do Vaticano II**: Constituições, Decretos e Declarações, p. 596-603. (Declaração *Dignitatis humanae*, n. 2-8). Cf. DZ, n. 4326.

<sup>841</sup> Cf. DZ, n. 4195-4199.

<sup>842</sup> Cf. KLOPPENBURG, B. **Documentos do Vaticano II**: Constituições, Decretos e Declarações, p. 358-359; 363-365. (Decreto *Ad gentes*, n. 11; 15).

<sup>843</sup> Cf. DUPUIS, J. **Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso**, p. 228-232. Cf. WOLFF, E. **Unitatis Redintegratio, Dignitatis Humanae, Nostra Aetate**: textos e comentários, p. 138-153.

<sup>844</sup> Cf. DZ, n. 4196.

<sup>845</sup> Cf. DZ, n. 4140-4141.

<sup>846</sup> Cf. KLOPPENBURG, B. **Documentos do Vaticano II**: Constituições, Decretos e Declarações, p. 346-348; 356-357; 358-359. (Decreto *Ad gentes*, n. 3; 9; 11).

<sup>847</sup> Cf. DUPUIS, J. **Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso**, p. 228-229. Estes três documentos desenvolvem ainda, na perspectiva de J. Dupuis, outros dois temas: a salvação daqueles que estão fora da Igreja

legitimidade<sup>848</sup> das religiões em seus ritos, conteúdo doutrinal e tradição. Portanto, é praticando a própria tradição religiosa e “não a despeito de sua pertença a determinada tradição religiosa, mas nela e através dela” “que os membros das outras religiões respondem positivamente à oferta de salvação de Deus”<sup>849</sup>.

Este respeito à legitimidade das religiões ultrapassa a tolerância. O conceito de tolerância<sup>850</sup>, aplicado ao âmbito das relações Igreja e mundo, Igreja e outras religiões, constitui-se em atitude resignada em face às outras religiões em contexto secular e plural, impossibilitando o estabelecimento relacional dialógico com o diferente. Supera-se tal atitude com o reconhecimento de que o homem, em sua dignidade, tem o direito à liberdade religiosa<sup>851</sup>, o que exige da Igreja abertura ao diálogo inter-religioso<sup>852</sup>.

Deste modo, rompe-se a possibilidade de posturas intransigentes e se destaca algo inusitado nos documentos da Igreja, que é a afirmação do valor do diálogo entre a Igreja Católica e as outras tradições religiosas. O Decreto *Unitatis redintegratio*<sup>853</sup> “fazia o catolicismo sair de sua secular esquiva em relação ao compromisso com a reconstituição da unidade cristã”<sup>854</sup>, manifestando em diversas ocasiões a hostilidade para com os membros de outras comunidades eclesiais, negando-lhe a fé autêntica e impossibilitando os esforços ecumênicos. A busca pela unidade doutrinal e institucional, apresentada no Decreto *Unitatis redintegratio*, enquanto uma meta do ecumenismo, se inova por este Decreto, ao propor “a definição de um modelo de unidade fundado não na uniformidade e na absorção, mas na variedade dos carismas e na complementaridade das tradições”<sup>855</sup>. Esta assertiva reconhece a pluralidade e complementaridade entre os distintos sistemas doutrinários e que a verdade por

---

e o apreço da Igreja por estes positivos valores, bem como sua atitude para com as distintas tradições religiosas e seus membros.

<sup>848</sup> Cf. WOLFF, E. *Unitatis Redintegratio, Dignitatis Humanae, Nostra Aetate*: textos e comentários, p. 142-145. O reconhecimento de elementos positivos nas outras religiões, na Declaração *Nostra aetate*, n. 2 (DZ, n. 4196), possibilita a “afirmação da legitimidade da existência da religião que é composta por esses elementos”, abrindo até mesmo a perspectiva do reconhecimento de “algum papel das religiões na ação salvífica de seus membros”.

<sup>849</sup> GEFFRÉ, C. *De Babel a Pentecostes*: ensaio de uma teologia inter-religiosa, p. 77.

<sup>850</sup> Este conceito foi desenvolvido no capítulo I desta dissertação. Cf. HANSEN, J. H.; BOGAZ, A. S.; DIGNITATIS HUMANAЕ. In: *Dicionário do Concílio Vaticano II*, p. 284-285. Distintamente do significado conceitual de liberdade religiosa, a tolerância religiosa envolve a “ação de suportar o ‘diferente’, na esperança de que ele possa ser transformado com o tempo”. Deste modo, tal conceito não permite o erigir de uma unidade dialogal a partir da constatação do pluralismo religioso.

<sup>851</sup> Cf. WOLFF, E. *Unitatis Redintegratio, Dignitatis Humanae, Nostra Aetate*: textos e comentários, 98-101.

<sup>852</sup> Cf. *Ibidem*, p. 142-149.

<sup>853</sup> Cf. DZ, n. 4185-4194.

<sup>854</sup> ALBERIGO, G. *História dos Concílios Ecumênicos*, p. 430.

<sup>855</sup> *Ibidem*, p. 431.

eles expressa está gradualmente interligada ao núcleo da revelação, o que supõe a “hierarquia das verdades”<sup>856</sup> em função do profícuo diálogo entre as religiões.

A articulação entre o Decreto *Unitatis redintegratio* e a Declaração *Dignitatis humanae*, ao afirmar a liberdade religiosa, juntamente à Declaração *Nostra aetate*, que “nada rejeita do que nessas religiões existe de verdadeiro e santo”<sup>857</sup>, possibilita que o diálogo entre as religiões não ocasione o temido irenismo<sup>858</sup>, que proporciona a perda da singularidade da verdade e a riqueza doutrinal de cada religião; e que também não seja um mero “retorno”<sup>859</sup> dos “irmãos separados”, como consta no Decreto *Unitatis redintegratio*<sup>860</sup>, mas que estabeleça a cooperação entre as distintas tradições religiosas e a realização de projetos em vista do bem comum<sup>861</sup>, da “paz, da justiça, da liberdade, da fraternidade entre os homens”<sup>862</sup>, possibilitando que contribuam todos, misteriosamente, para o advento do Reino de Deus<sup>863</sup>.

Elucidativa é a alocação do padre conciliar De Smedt, que durante o controverso tema das Fontes da Revelação, durante a primeira Sessão Conciliar<sup>864</sup>, recorda a intenção do Papa João XXIII em favorecer, com o Concílio Vaticano II, o autêntico progresso para o

<sup>856</sup> DZ, n. 4192. Cf. VERCROYSE, J. **Introdução à teologia ecumênica**, p. 134-135. Cf. SOARES, A. M. L. **HIERARQUIA DAS VERDADES**; BOAS, A. V. **VERDADE**. In: **Dicionário do Concílio Vaticano II**, p. 430-435; 1004. Trata-se de compreender que, muito embora todos os artigos de fé dogmática sejam igualmente verdadeiros, privilegia-se a fonte única da Revelação na pessoa de Jesus Cristo e distingue-se a maneira como cada uma das verdades de fé se relaciona com este núcleo e fundamento da fé, ou seja, o dogma trinitário e cristológico. Tal feito se deu em vista do estabelecimento do diálogo ecumênico, ao enfatizar “não as atitudes de posse, mas sim de busca da verdade”.

<sup>857</sup> DZ, n. 4196.

<sup>858</sup> O irenismo, segundo a teologia cristã, compreende a tentativa de atitude conciliadora entre os distintos sistemas apologeticos cristãos, estabelecendo a razão como atributo essencial.

<sup>859</sup> WOLFF, E. **Unitatis Redintegratio, Dignitatis Humanae, Nostra Aetate**: textos e comentários, 30.

<sup>860</sup> Cf. DZ, n. 4188. “Dentre os elementos ou bens com que, tomados em conjunto, a própria Igreja é edificada e vivificada, alguns e até muitos e muito importantes podem existir fora do âmbito da Igreja católica”. Cf. SOARES, A. M. L. **HIERARQUIA DAS VERDADES**. In: **Dicionário do Concílio Vaticano II**, p. 432-433. Com esta afirmação, há superação da teologia do “retorno”, ao admitir positivamente o valor eclesial das comunidades não católicas.

<sup>861</sup> Cf. MACDOWEL, J. A. A. **DIGNIDADE HUMANA**. In: **Dicionário do Concílio Vaticano II**, p. 278. “Por bem comum, entende-se a coordenação solidária dos bens comuns a todo ser humano”.

<sup>862</sup> DZ, n. 4185. KLOPPENBURG, B. **Documentos do Vaticano II**: Constituições, Decretos e Declarações, p. 308-311. (Decreto *Unitatis redintegratio*, n. 4). “Visto que nos nossos tempos largamente se estabelece a cooperação no campo social, todos os homens são chamados a uma obra comum, mas com maior razão os que creem em Deus, sobretudo todos os cristãos assinalados com o nome de Cristo (...) Vai ela contribuir para apreciar devidamente a dignidade da pessoa humana, promover o bem da paz (...)”. Cf. WOLFF, E. **Unitatis Redintegratio, Dignitatis Humanae, Nostra Aetate**: textos e comentários, 147-151. GEFFRÉ, C. **De Babel a Pentecostes**: ensaios de teologia inter-religiosa, p. 79-80.

<sup>863</sup> Cf. *Ibidem*, p. 78-80.

<sup>864</sup> Cf. KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 2, p. 175-182. Cf. MARTINA, G. **História da Igreja - De Lutero a nossos dias**: IV. A era contemporânea, p. 296-297. Cf. MATTEI, R. de. **O Concílio Vaticano II**. Uma história nunca escrita, p. 216-225. A controversa deste esquema compreende a distinção entre os dois grupos no Concílio: os denominados tradicionalistas defendiam uma clara distinção entre Escritura e Tradição e atribuía a ambas o caráter de fontes da Revelação. A utilização do plural “fontes” já sugeria uma tese teológica de matriz antiprotestante, desfavorecendo, portanto, o ecumenismo. Em contrapartida, os chamados progressistas, sem negarem a Tradição, a consideravam como interpretativa da Revelação que estaria contida unicamente na Escritura, declarando ainda nos debates conciliares a excessividade escolástica do texto, seu caráter mais legislativo que pastoral e por ser inclusive “ofensivo para com os irmãos separados” (Frings).



estabelecimento de um “sadio ecumenismo”<sup>865</sup>, instituindo o Secretariado para União dos Cristãos com a finalidade de auxílio às Comissões conciliares para que a redação de seus esquemas tivessem caráter ecumênico<sup>866</sup>.

Por ser o Concílio o grande promotor do diálogo com os cristãos não-católicos, Smedt apresenta um “novo método”<sup>867</sup> para eficácia deste intento, o do “diálogo ecumênico”<sup>868</sup>. Este método consiste que se evite todo indiferentismo, ou mesmo relativismo para com a doutrina católica, expondo-a integralmente e sem alteração. Contudo, não basta a exposição da “verdade clara”<sup>869</sup>, pois antes há que se considerar a “maneira pela qual se expõe a verdade, para que possa ser compreendida pelos outros”<sup>870</sup>. Deste modo, evidencia-se que “o diálogo ecumênico não é, pois, uma deliberação ou negociação sobre o restabelecimento da união, nem projeta a união, mas é uma tentativa de colóquio”<sup>871</sup>. Colóquio este que, constituindo-se dialógico, supõe a compreensão da doutrina das distintas tradições religiosas, seus ritos, vida litúrgica, sua fé. Permite considerar que por vezes o ensinamento católico é ininteligível aos não-católicos, seja pela omissão para com alguns assuntos, tais como a doutrina da Palavra de Deus e a liberdade religiosa, seja pela linguagem escolástica e expressões abstratas e noéticas que lhes dificultam a compreensão<sup>872</sup>. Deste modo:

Os termos usados precisam ser bem escolhidos (...) tendo em mente as reações que provocam no espírito e na sensibilidade dos não-católicos (...) a argumentação e a disposição lógica devem ser formulados de maneira que possam convencer os não-católicos. Evite-se toda polêmica estéril. Os erros devem ser repelidos com lucidez, mas de modo que não melindrem as pessoas errantes<sup>873</sup>.

Ao resgatar a doutrina patrística tradicional do *Sperma tou Lógou*<sup>874</sup>, o Concílio Vaticano II explicitou o reconhecimento de que há elementos de verdade e sabedoria nas distintas tradições religiosas<sup>875</sup>. Mediante este dado filosófico e teológico, erige-se a proposta

<sup>865</sup> KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 2, p. 179.

<sup>866</sup> Cf. *Ibidem*, p. 179-181.

<sup>867</sup> *Ibidem*, p. 180.

<sup>868</sup> *Ibidem*, p. 180.

<sup>869</sup> *Ibidem*, p. 180.

<sup>870</sup> *Ibidem*, p. 180.

<sup>871</sup> *Ibidem*, p. 180.

<sup>872</sup> Cf. *Ibidem*, p. 180-182.

<sup>873</sup> *Ibidem*, p. 181.

<sup>874</sup> Cf. DUPUIS, J. **Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso**, p. 89-105. Faz-se relevante expor que muito embora as teologias do *Logos* de Justino (*Logos*-semeador, *Lógos spermatikós*), de Ireneu (*Logos*-revelador, *Lógos émphutos*) e de Clemente (*Logos* da aliança, *Lógos protreptikós*) apresentem distintas nuances, não estão desprovidos de semelhanças. “Todas as três fazem referência a uma manifestação de Deus no *Logos* antes da encarnação do Verbo, ou melhor, em toda história humana, a partir da criação; para todas as três, a manifestação de Deus no *Logos* culmina no seu ato de tornar-se humano em Jesus Cristo – um evento que, mesmo tendo sido preparado por manifestações anteriores é, contudo, totalmente novo e inesperado”.

<sup>875</sup> Cf. DZ, n. 4196.

de uma “ética do diálogo”<sup>876</sup> com as outras religiões, por meio da articulação entre a Declaração *Nostra aetate* e a Declaração *Dignitatis humanae*, ainda que não apresente um fundamento teológico para tanto, estando nisso, o desafio a uma nova e pós-conciliar teologia das religiões. Reflexão que considere o fenômeno do pluralismo religioso como insuperável e considere a legitimidade e elementos de verdade das demais religiões<sup>877</sup>.

### 2.3 O que é a verdade?

A concepção de “verdade” no Concílio Vaticano II se distingue da dinâmica adotada nos Concílios ecumênicos passados<sup>878</sup> que, preocupados em determinar doutrinas, corrigir e condenar erros disciplinares e doutrinários, utilizavam-se do método teológico dedutivo da Escolástica<sup>879</sup>. Este, mediante a elaboração de uma linguagem autoritativa, que supunha o sistema sociopolítico do *homo hierarchicus*, de cunho restritivo e exclusivista, reafirmava a verdade de maneira pronta, formulada a partir de juízos apodícticos, definidos dogmaticamente, deduzidos de exercícios lógicos e vinculantes à fé<sup>880</sup>.

O *modus operandi* do Concílio Vaticano II, ao estabelecer o princípio de *aggiornamento*, enquanto “renovação dos costumes e adaptação da disciplina eclesiástica às necessidades do tempo atual”<sup>881</sup>, ao prescindir do binômio até então vigente, doutrina-disciplina<sup>882</sup>, opta pelo discurso epidíctico, de estilo panegírico, ao realizar o trabalho de *ressourcement*<sup>883</sup>, retorno às fontes da Sagrada Escritura e da Tradição Eclesiástica nos escritos dos grandes Padres da Igreja, por se utilizarem de um “esforço inspirador, capaz de incitar à imitação, ao tocar o

<sup>876</sup> GEFFRÉ, C. **De Babel a Pentecostes**: ensaios de teologia inter-religiosa, p. 29.

<sup>877</sup> Cf. *Ibidem*, p. 28-37.

<sup>878</sup> Cf. ALBERIGO, G. **História dos Concílios Ecumênicos**, p. 13-388. Cf. *Idem*. **A Igreja na história**, p. 56-292.

<sup>879</sup> Cf. LATOURELLE, R; O’COLLINS, G. **Problema e perspectivas de teologia fundamental**, p. 47-68. Esta obra apresenta um panorama geral do processo de desenvolvimento da teologia fundamental, apresentando a relevância do Concílio Vaticano II, mais especificadamente da Constituição Dogmática *Dei Verbum*, para haver “exorcizado o espectro da velha apologética” e contribuído para o diálogo com novos interlocutores.

<sup>880</sup> Cf. PASSOS, J. D. DIÁLOGO. In: **Dicionário do Concílio Vaticano II**, p. 266-269.

<sup>881</sup> São estes os objetivos do Concílio, apresentados na Carta Encíclica *Ad Petri Cathedram*. Cf. Carta Encíclica **Ad Petri Cathedram**, 29 de jun. de 1959. Disponível em: <[http://www.vatican.va/Holly\\_father/John\\_xxiii/encyclicals/documents/hf\\_j-xxiii\\_enc\\_29061959\\_ad-petri\\_po.html](http://www.vatican.va/Holly_father/John_xxiii/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_29061959_ad-petri_po.html)>. Acesso em: 28 out. 2015.

<sup>882</sup> Cf. ALBERIGO, G. **História dos Concílios Ecumênicos**, p. 5-10.

<sup>883</sup> Cf. O’MALLEY, J. W. **O que aconteceu no Vaticano II**, p. 53-56. *Ressourcement* é o conceito que caracteriza o movimento do Concílio Vaticano II de “volta às fontes com o propósito não de confirmar o presente, mas de fazer mudanças nele para harmonizá-lo com um passado mais autêntico ou mais apropriado, com o que defensores do *ressourcement* consideravam tradição mais profunda. A palavra era um neologismo inventado pelo poeta Charles Péguy no início do século XX. Várias décadas mais tarde, Yves Congar deu-lhe certa vigência e em meados do século XX os estudiosos da França, associados a um fenômeno conhecido como a nova teologia, *la nouvelle théologie*, a reivindicaram como sua”. Estas fontes originais são os escritos patrísticos e escriturísticos.

coração humano e movê-lo à ação”<sup>884</sup>, ou seja, adota-se o confronto com o diferente mediante audição de sua alteridade e pela força de persuasão dos argumentos. Com isso, inaugurou-se um novo estilo de discurso, com caráter dialogal e que se concretizasse nas relações entre os membros da própria Igreja e entre a Igreja e as outras Igrejas, outras religiões e o mundo moderno.

Deste modo, o Concílio desenvolve uma “atitude fundante que encaminha pedagogicamente à busca de consenso e que conduz dialeticamente a verdade que se quer afirmar e comunicar”<sup>885</sup>. De Smedt, ao pronunciar-se durante a 22ª Congregação Geral do Concílio<sup>886</sup>, em nome do Secretariado para a União dos Cristãos, propõe que o diálogo, interno e externo à Igreja, passe a considerar o vínculo inexaurível entre a verdade e sua comunicação. Este compromisso dialogal adquire legitimidade tendo como princípio o tema da liberdade religiosa, desenvolvido na Declaração *Dignitatis humanae*<sup>887</sup>. Nesta perspectiva, as Congregações Gerais 128ª até 132ª, durante a Quarta Sessão do Concílio<sup>888</sup>, apresentaram a abordagem conciliar da busca pela verdade que “sustenta o argumento político do direito à liberdade religiosa, criticando qualquer coação a agir contra a própria consciência”<sup>889</sup>. Deste modo, quando se afirma que a pessoa, livremente e seguindo os ditames de sua consciência, tem o dever de buscar a verdade, reconhece que:

(...) a verdade deve ser buscada pelo modo que convém à dignidade da pessoa humana e da sua natureza social, isto é, por meio de uma busca livre, com a ajuda do magistério ou ensino, da comunicação e do diálogo, com os quais os homens dão a conhecer uns aos outros a verdade que encontraram ou julgaram ter encontrado, a fim de se ajudarem mutuamente na inquirição da verdade (...) <sup>890</sup>.

Com isso, não se quer afirmar que a verdade seja oriunda de um consenso estabelecido ou mesmo que o diálogo seja estratégia sujeita ao relativismo, mas que “o desejo de um tal diálogo, guiado apenas pelo amor à verdade e com a necessária prudência, não exclui

<sup>884</sup> CLIFFORD, C. E. O Concílio Vaticano II e o seu compromisso com o diálogo no século XXI. In: OLIVEIRA, P. A. R. de; MORI, G. De. **Deus na Sociedade Plural: fé, símbolos, narrativas**, p. 329-330.

<sup>885</sup> PASSOS, J. D. DIÁLOGO. In: **Dicionário do Concílio Vaticano II**, p. 266.

<sup>886</sup> Cf. KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 2, 179-180. Fato que ocorreu em 19 de novembro de 1962, durante a Primeira Sessão do Concílio Vaticano II, enquanto se debatia o esquema sobre as Fontes da Revelação. De Smedt manifestou a importância de que o texto apresentasse o caráter ecumênico em sua redação.

<sup>887</sup> Cf. CLIFFORD, C. E. O Concílio Vaticano II e o seu compromisso com o diálogo no século XXI. In: OLIVEIRA, P. A. R. de; MORI, G. De. **Deus na Sociedade Plural: fé, símbolos, narrativas**, p. 330-333. Cf. BOAS, A. V. VERDADE. In: **Dicionário do Concílio Vaticano II**, p. 1004. O desenvolvimento teológico da doutrina sobre a verdade no Concílio Vaticano II apresenta três vertentes: verdade e revelação, desenvolvido na Constituição Dogmática *Dei Verbum*, no Decreto *Unitatis redintegratio* e na Declaração *Dignitatis humanae*; verdade e autoconsciência da Igreja, na Constituição Dogmática *Lumen gentium*; e na Constituição Pastoral *Gaudium et spes*, verdade cristã e mundo moderno. Ao presente texto, faz-se relevante a primeira vertente.

<sup>888</sup> Cf. KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 5, p. 11-63. Tais Congregações ocorreram entre os dias 15 à 21 de setembro de 1965.

<sup>889</sup> BOAS, A. V. VERDADE. In: **Dicionário do Concílio Vaticano II**, p. 1004. Cf. DZ, n. 4240-4241.

<sup>890</sup> DZ, n. 4242.

ninguém”<sup>891</sup>, visto que todos devem empenhar-se, mediante a escuta do outro e do discernimento de sua fé, na busca comum pela verdade<sup>892</sup>.

Ao estabelecer que “a verdade não se impõe de outro modo senão pela sua própria força”<sup>893</sup>, o Concílio Vaticano II é proponente de uma nova forma de se relacionar com o patrimônio dogmático<sup>894</sup>. Empenhando-se não com as definições dogmáticas das verdades oriundas do depósito da fé, mas como as doutrinas se enunciam, se estão adequadamente comunicando a verdade do Evangelho, considerando a necessidade de que sejam compreensíveis ao homem da contemporaneidade, preocupa-se com que a “a verdade revelada possa ser cada vez mais intimamente percebida, melhor compreendida e apresentada de modo conveniente”<sup>895</sup>. Denota-se, portanto, o vínculo existente entre a verdade e sua expressão comunicativa<sup>896</sup>.

Ao privilegiar a “busca pela verdade”<sup>897</sup>, o Concílio atende as necessidades hermenêuticas do indivíduo contemporâneo<sup>898</sup>, privilegiando a liberdade de sua consciência, ao passo que possibilita a distinção entre o “depósito da fé ou as suas verdades (substância), outro o modo como elas se enunciam (formulação)”<sup>899</sup>. Ao manter a substância e significado das verdades, seu ponto de partida é a reformulação do estilo redacional das fórmulas dogmáticas, elaborando-as de forma mais breve, harmonizando cultura e doutrina<sup>900</sup>, sentido histórico e escatológico, de modo que a exposição da verdade seja “deslocada da apologética

<sup>891</sup> KLOPPENBURG, B. **Documentos do Vaticano II**: Constituições, Decretos e Declarações, p. 250-251. (Constituição Pastoral *Gaudium et spes*, n. 92).

<sup>892</sup> Cf. CLIFFORD, C. E. O Concílio Vaticano II e o seu compromisso com o diálogo no século XXI. In: OLIVEIRA, P. A. R. de; MORI, G. De. **Deus na Sociedade Plural**: fé, símbolos, narrativas, p. 330-331.

<sup>893</sup> KLOPPENBURG, B. **Documentos do Vaticano II**: Constituições, Decretos e Declarações, p. 595-596. (Declaração *Dignitatis humanae*, n. 1).

<sup>894</sup> Cf. Constituição Apostólica **Humanae salutis**, 25 de dez. de 1961. Disponível em: <[https://w2.vatican.va/content/John-xxiii/PT/apost\\_constitutions/1961/documents/hf\\_jxxiii\\_apc\\_19611225\\_humanae-salutis.html](https://w2.vatican.va/content/John-xxiii/PT/apost_constitutions/1961/documents/hf_jxxiii_apc_19611225_humanae-salutis.html)>. Acesso em: 28 out. 2015.

<sup>895</sup> DZ, n. 4344.

<sup>896</sup> Cf. KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**, v. 2, p. 179-182. Mons. Emílio De Smedt, Bispo de Brugge, na Bélgica, durante a 22ª Congregação Geral do Concílio Vaticano II, em 19/11/1962, propõe que o Concílio não se contente apenas em expor a “verdade clara”, mas que mediante o diálogo, interno e externo, preocupe-se também “com a maneira pela qual se expõe a verdade, para que possa ser compreendida pelos outros”.

<sup>897</sup> BOAS, A. V. VERDADE. In: **Dicionário do Concílio Vaticano II**, p. 1004; 1005. Cf. DZ, n. 4192. Cf. KLOPPENBURG, B. **Documentos do Vaticano II**: Constituições, Decretos e Declarações, p. 595-596; 603; 607-610. (Declaração *Dignitatis humanae*, n. 1; 8; 12-14).

<sup>898</sup> Cf. BOAS, A. V. VERDADE. In: **Dicionário do Concílio Vaticano II**, p. 1004. Cf. Discurso de Sua Santidade Papa João XXIII na Abertura Solene do SS. Concílio **Gaudet Mater Ecclesia**, 11 de out. de 1962. Disponível em: <[https://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/speeches/1962/documents/hf\\_j-xxiii\\_spe\\_19621011\\_opening-council.html](https://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council.html)>. Acesso em: 28 out. 2015.

<sup>899</sup> KLOPPENBURG, B. **Documentos do Vaticano II**: Constituições, Decretos e Declarações, p. 211-213. (Constituição Pastoral *Gaudium et spes*, n. 62).

<sup>900</sup> Cf. *Ibidem*, p. 211-213. (Constituição Pastoral *Gaudium et spes*, n. 62).

para um modo de aproximação do mistério de Cristo aos homens de nosso tempo, mudando a maneira pela qual se expõe a verdade”<sup>901</sup>.

Não se trata de abdicar ou comprometer a unicidade da verdade cristã, mas apresentar a possibilidade de que esta única verdade comporte uma multiplicidade de formulações. Sendo única a verdade e, sem dúvida, “supra-histórica e intemporal”<sup>902</sup>, o fato é que a revelação desta verdade não está isenta de temporalidade, ou seja, sua formulação é sempre histórica e temporal<sup>903</sup>, contingente e não definitiva<sup>904</sup>. Deste modo, a coessencialidade<sup>905</sup> entre a verdade e suas formulações, ou seja, como o aspecto revelativo é inseparável do histórico, apresenta-se o irrenunciável caráter hermenêutico desta mesma relação. Hermenêutica entendida como interpretação de que “é aquela forma de conhecimento que é revelativo e ontológica enquanto é histórica e pessoal”<sup>906</sup>. Em virtude da interpretação, a busca pela verdade não implica sair da história, mas em servir-se dela como via de ingresso ao conhecimento da verdade que se revela<sup>907</sup>.

Deste modo, faz-se possível superar o “vício de raciocínio”<sup>908</sup> oriundo de um “falso dilema”<sup>909</sup> entre dogmatismo, no intuito de salvaguardar o caráter absoluto da verdade única, e o relativismo, a fim de conservar a diversidade histórica das formulações como se, “sendo única a verdade, dela devesse existir uma única fórmula legítima e, muitas sendo as formulações históricas da verdade, as verdades devessem ser muitas”<sup>910</sup>. Ora, as múltiplas e sempre novas e diversas formulações históricas são o único modo de a verdade aparecer e existir, bem como a única maneira de professá-la e possuí-la. Isso posto, “uma formulação de

<sup>901</sup> BOAS, A. V. VERDADE. In: **Dicionário do Concílio Vaticano II**, p. 1004; 1006. Cf. KLOPPENBURG, B. **Documentos do Vaticano II: Constituições, Decretos e Declarações**, p. 250-251. (Constituição Pastoral *Gaudium et spes*, n. 92).

<sup>902</sup> PAREYSON, L. **Verdade e interpretação**, p. 58. O filósofo Luigi Pareyson oferece relevante contributo à perspectiva de busca pela verdade no Concílio Vaticano II ao propor princípios fundamentais da ontologia hermenêutica contemporânea, visando evitar a mesma coisa que o Concílio: os “extremos simétricos do dogmatismo e do relativismo”. Cf. *Ibidem*, p. 11. Deste modo, este pensador oferece os pressupostos epistemológicos para que se compreenda a distinção entre verdade e sua expressão: “a verdade é, portanto, única e intemporal, no interior das múltiplas e históricas formulações que dela se dão”. O que também é uma intuição do Concílio Vaticano II ao tratar das questões referentes à verdade dogmática e sua formulação.

<sup>903</sup> Cf. *Ibidem*, p. 58-61. Cf. MIRANDA, M. de F., **A Igreja numa sociedade fragmentada**, p. 299-300.

<sup>904</sup> Cf. PAREYSON, L. **Verdade e interpretação**, p. 69-71. Afirmar, nesta perspectiva, formulações definitivas e imutáveis acerca da verdade é atribuir ao que é histórico e contingente a indébita eternização, comprometendo o caráter da unicidade e intemporalidade que são próprios e exclusivos da verdade.

<sup>905</sup> Cf. *Ibidem*, p. 61.

<sup>906</sup> *Ibidem*, p. 53.

<sup>907</sup> Cf. *Ibidem*, 52-54; 93-97. Não haveria interpretação se a verdade estivesse completamente oculta ou plenamente manifesta. A revelação da verdade supõe uma inseparabilidade de “patenteamento e de latência”, uma vez que tanto o “irracionalismo da inefabilidade absoluta” quanto o “racionalismo da enunciação completa” referentes à ulterioridade da verdade, presente na formulação singular, fariam com que se perdesse o significado hermenêutico.

<sup>908</sup> *Ibidem*, p. 68.

<sup>909</sup> *Ibidem*, p. 67.

<sup>910</sup> *Ibidem*, p. 69. Cf. MIRANDA, M. de F. **A Igreja numa sociedade fragmentada**, p. 309-312.

verdade que pretenda ser única, isto é, monopolizar a verdade numa posse exclusiva, só com isso já reconheceria ser diversa da verdade”<sup>911</sup>.

Ao privilegiar a busca pela verdade, enquanto interpretação, a perspectiva conciliar desvela o nexo hermenêutico entre a verdade e sua formulação, unindo-as inseparavelmente bem como abrindo a perspectiva para que haja abandono de um eclesiocentrismo estrito, possibilitando que a Igreja assuma uma nova postura diante do mundo, “assegurando inclusive os direitos inerentes à dignidade humana, como o direito de liberdade religiosa, expressão concreta da posição de abertura ao mundo moderno”<sup>912</sup>.

### **3 O Concílio Vaticano II e a liberdade religiosa: pressupostos a uma teologia inter-religiosa**

#### **3.1 Mapeamento do itinerário histórico da teologia das religiões: rumo a uma teologia inter-religiosa**

A Declaração *Dignitatis humanae* é o texto que, apesar de sua brevidade e forma, talvez mais do que outros, permitiu a compreensão do significado do Concílio Vaticano II para a relação entre Igreja e mundo, além da doutrina católica por ele expressa, um século depois da Carta Encíclica *Quanta cura* e do *Syllabus* de Pio IX, no que tange a oficialidade de sua doutrina a respeito das outras religiões e do relacionamento que se deve estabelecer com elas<sup>913</sup>. De fato, o Concílio Vaticano II erige-se como marco histórico e força motriz de uma nova teologia cristã das religiões, ao apresentar o conceito de dignidade humana como fundamento ao direito à liberdade religiosa, o que prospecta na irrenunciável dimensão dialógica entre Igreja e mundo moderno e a Igreja e as distintas tradições religiosas. Dado este que somente fez-se possível mediante a exposição conciliar de um julgamento positivo acerca das outras Igrejas e religiões<sup>914</sup>, oriunda de uma nova concepção de busca pela verdade.

Muito embora esta Declaração sobre a liberdade religiosa não desenvolva uma teologia das religiões, são oferecidos os pressupostos teológicos e antropológicos que

<sup>911</sup> PAREYSON, L. **Verdade e interpretação**, p. 64.

<sup>912</sup> BOAS, A. V. VERDADE. In: **Dicionário do Concílio Vaticano II**, p. 1006.

<sup>913</sup> Cf. KNITTER, P. F. **Introdução às Teologias das Religiões**, p. 126-131. Cf. DUPUIS, J. **Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso**, p. 174-187.

<sup>914</sup> Cf. GEFFRÉ, C. **De Babel a Pentecostes: ensaios de teologia inter-religiosa**, p. 49-50. Cf. TEIXEIRA, F. A Teologia do Pluralismo Religioso em Claude Geffré. **Numem-Revista de estudos e pesquisa da religião**, v. 1, n. 1, p. 52-59. Cf. DUPUIS, J. **Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso**, p. 228-239. No que tange à relação entre o Concílio Vaticano II e as outras tradições religiosas, Dupuis cita o teólogo norte americano Paul F. Knitter: “o Vaticano II é um divisor de águas nas atitudes católicas para com as outras fês”. Cf. KNITTER, P. F. **Introdução às Teologias das Religiões**, p. 107-114.

favorecem o advento de uma teologia do pluralismo religioso<sup>915</sup>. Esta, antes de se configurar como novo campo de investigação teológica, tende a se constituir em *horizonte* possível à reflexão teológica, no contexto de pluralidade do fenômeno religioso. Ora, o pluralismo religioso, enquanto fenômeno irreduzível, torna-se novo paradigma à compreensão da mensagem cristã e da produção teológica. Nesta perspectiva, pode-se definir o erigir de uma teologia do pluralismo religioso que, diante da realidade misteriosa de um pluralismo religioso de princípio, se configure como teologia hermenêutica inter-religiosa, ao reinterpretar a singularidade da mensagem cristã em face dos valores positivos que se encontram nas outras tradições religiosas<sup>916</sup>.

Um retrospecto histórico oferece a percepção do deslocamento da produção teológica, no que se refere à relação entre cristianismo e as outras religiões. A novidade contemporânea do pluralismo religioso questiona a teologia cristã, ocasionando a “evolução da teologia das religiões, que passou de uma teologia da salvação dos fiéis para uma teologia do pluralismo religioso”<sup>917</sup>.

A teologia cristã, no decorrer de sua história, desenvolveu distintos modelos que expressaram sua compreensão para com as outras crenças. Um destes modelos, que vigorou entre comunidades cristãs de cunho fundamentalista, é o “Modelo de Substituição”<sup>918</sup>: concepção que atribui a Deus a vontade de que haja somente uma verdadeira religião, a cristã. Deste modo, o valor positivo nas demais religiões apresenta provisoriedade, uma vez que as mesmas estão destinadas a serem substituídas pelo cristianismo.

Um baluarte deste modelo teológico foi Karl Barth (1886-1968). Muito embora não tenha sido um cristão fundamentalista, sua teologia fundamentou o Modelo de Substituição, no que tange à compreensão cristã das outras religiões<sup>919</sup>. De origem protestante, Barth emite um veredicto acerca da religião: “Religião é descrença”<sup>920</sup>, compreendendo-a como criação

<sup>915</sup> Cf. GEFFRÉ, C. **De Babel a Pentecostes**: ensaios de teologia inter-religiosa, p. 8-9; 43-49. Cf. TEIXEIRA, F. A Teologia do Pluralismo Religioso em Claude Geffré. **Numem**-Revista de estudos e pesquisa da religião, v. 1, n. 1, 50-52.

<sup>916</sup> Cf. GEFFRÉ, C. **De Babel a Pentecostes**: ensaios de teologia inter-religiosa, p. 37-57.

<sup>917</sup> Ibidem, p. 43.

<sup>918</sup> KNITTER, P. F. **Introdução às Teologias das Religiões**, p. 39-58.

<sup>919</sup> Cf. Ibidem, p. 49. Cf. DUPUIS, J. **Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso**, p. 183-187.

<sup>920</sup> BARTH, K. **Fé em busca de compreensão**: fides quaerens intellectum, p. 85-87. Karl Barth, teólogo protestante e crítico da religião cristã, ao estabelecer, em sua produção teológica, a infinita distinção qualitativa entre Deus e a humanidade, e que religião é a tentativa humana de reconhecer a Deus, determina o limite da religião. Ao homem somente é possível conhecer a Deus mediante uma atitude de fé, por meio de revelação e do auxílio divino que lhe advém pela graça. Barth distingue, portanto, religião e fé. Estando a fé ciente da distinção qualitativa entre Deus e a limitação humana, enquanto a religião intenciona compreender a Deus se abstendo desta infinita distinção. Deste modo, a religião aloca o humano no lugar de Deus, uma vez que sua compreensão de divindade se constitui em projeção humana. Cabe à religião, enquanto falta de fé, ser justificada e elevada pela revelação.

humana e empecilho à ação de Deus. Mesmo distinguindo comparativamente o cristianismo das demais religiões, afirma que “todas as religiões são essencialmente as mesmas. Elas o são, porém, não porque todas revelam o Divino, mas porque todas elas, inclusive e em especial o cristianismo, atrapalham o Divino”<sup>921</sup>. Não obstante esta crítica, Barth explicita que se há uma religião verdadeira, esta é o cristianismo<sup>922</sup>, como “a única religião da graça”<sup>923</sup>, não pela sua constituição institucional, mas porque é a única religião que reconhece sua relatividade em vista da graça que lhes é dada em Jesus e seu Espírito. Infere-se disso a prescindibilidade de um diálogo efetivo entre as distintas tradições religiosas, pois “não há realmente muito com que os cristãos se relacionem nas demais religiões: nenhuma revelação, nenhuma graça salvífica, porque não há nenhum Jesus”<sup>924</sup>.

A teologia cristã das religiões apresenta ainda um outro modelo, o da complementação, cumprimento ou acabamento<sup>925</sup>. Esta perspectiva, desenvolvida já antes do Concílio Vaticano II, apresenta como expoentes os teólogos católicos Jean Daniélou, Henri de Lubac e Yves Congar<sup>926</sup>. O Modelo de Complementação, no entanto, não se restringe ao catolicismo, mas abarca as Igrejas Luterana, Reformada, Metodista, Anglicana e Grega Ortodoxa. Este modelo de teologia cristã das religiões desenvolve uma teologia do acabamento, atribuindo às outras religiões o caráter de preparação evangélica à única e verdadeira religião revelada, o cristianismo, embora haja o reconhecimento dos valores salutares presentes nas tradições religiosas que preparam os homens e mulheres de boa vontade para o reconhecimento da plenitude da verdade cristã<sup>927</sup>. Mesmo que se afirme a presença de Deus nas outras religiões, há distinção de uma presença especial de Deus em Jesus no cristianismo. Este modelo de teologia cristã das religiões fomenta o diálogo entre as distintas tradições religiosas, a partir destas bases teológicas<sup>928</sup>.

---

<sup>921</sup> KNITTER, P. F. **Introdução às Teologias das Religiões**, p. 49. Cf. BARTH, K. **Church dogmatics**. v. 1/2, parágrafo 17. No que se refere às opiniões de Karl Barth acerca das religiões e do cristianismo. Cf. DUPUIS, J. **Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso**, p. 184-187.

<sup>922</sup> Cf. BARTH, K. **Church dogmatics**. v. 1/2, p. 326. Cf. GEFFRÉ, C. **De Babel a Pentecostes: ensaios de teologia inter-religiosa**, p. 88-89.

<sup>923</sup> *Ibidem*, p. 89.

<sup>924</sup> KNITTER, P. F. **Introdução às Teologias das Religiões**, p. 51.

<sup>925</sup> Cf. DUPUIS, J. **Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso**, p. 188-221. Cf. KNITTER, P. F. **Introdução às Teologias das Religiões**, p. 107-114.

<sup>926</sup> Cf. DUPUIS, J. **Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso**, p. 188-202.

<sup>927</sup> Cf. GEFFRÉ, C. **De Babel a Pentecostes: ensaios de teologia inter-religiosa**, p. 44-47. Cf. PANASIEWICZ, R. **Pluralismo religioso contemporâneo: diálogo inter-religioso na teologia de Claude Geffré**, p. 75-101. Cf. MIRANDA, M. de F. **A Igreja numa sociedade fragmentada**, p. 305-314.

<sup>928</sup> Cf. KNITTER, P. F. **Introdução às Teologias das Religiões**, p. 107-109. Cf. DUPUIS, J. **O cristianismo e as religiões: Do desencontro ao encontro**, p. 273-293. Cf. MIRANDA, M. de F. **A Igreja numa sociedade fragmentada**, p. 289-295.



O teólogo alemão Karl Rahner contribuiu para o estabelecimento de uma “revolucionária teologia das religiões”<sup>929</sup> que amplia a perspectiva de uma teologia do acabamento. Rahner estabelece por pressuposto teológico a crença bíblica cristã de que “Deus é amor” (1 João 3,8) e, portanto, quer salvar a todos os seres humanos. Neste empenho salvífico, Deus se autocomunica com o ser humano, concedendo-lhe aprioristicamente a graça salvífica. Em razão disso, a natureza humana não é meramente “natural”, mas natureza dotada de graça. Rahner cunha então o conceito “existencial sobrenatural”<sup>930</sup> para falar desta presença da graça ou do Divino no seio da natureza de cada pessoa humana. Esta afirmação teológica ratifica uma tendência assumida desde o Concílio de Trento, em que se afirmou ser possível fazer uma experiência de Deus e encontrar a salvação mesmo fora dos limites institucionais da Igreja<sup>931</sup>. Ao definir dogmaticamente a justificação mediante o banho de regeneração (alusão ao batismo) ou pelo desejo dele<sup>932</sup>, o Concílio de Trento permitiu pensar a salvação fora do âmbito visível da instituição católica romana<sup>933</sup>. Indo além, a produção teológica de Rahner afirma que a graça de Deus age nas religiões. Entende este teólogo que a graça de Deus tem de assumir alguma forma histórica e material, sendo a mais propícia e eficaz a incorporação nas religiões mundiais; então, “as religiões são os primeiros campos que devemos investigar em busca de indícios desse sopro do Espírito divino”<sup>934</sup>. A conclusão

<sup>929</sup> KNITTER, P. F. **Introdução às Teologias das Religiões**, p. 115.

<sup>930</sup> RAHNER, K. **Curso Fundamental da Fé: Introdução ao conceito de cristianismo**, p. 160-165; 258-261. Cf. Idem. **A Antropologia: Problema Teológico**, p. 96. Cf. GONÇALVES, P. S. L. **Ontologia hermenêutica e teologia**, p. 117-135. O “existencial sobrenatural” se constitui em estrutura fundamental do espírito humano. Teologicamente, trata-se da autocomunicação de Deus, como oferta, dada previamente à liberdade de todos os homens. Condição prévia que lhe possibilita, enquanto sujeito, exercer sua liberdade, responsabilidade e transcendentalidade e que o torna hábil a atitudes livres e responsáveis, mediante a originalidade absoluta da graça de Deus, movida em favor dele. Desta forma, “se existe esta transcendência, temos o homem”. O que a verdade cristã apresenta como claro e definitivo, é que este homem está inexoravelmente remetido ao mistério de Deus. Fato este que se coaduna com a própria essência transcendental do homem, que é essencialmente capaz de Deus, mediante sua *potentia oboedientialis* que, distante de ser uma capacidade ao lado de outras possibilidades no ser humano, objetivamente se identifica com a essência do homem. Este, entendido como sujeito transcendental, que tende ao mistério propriamente absoluto e que, portanto, em sua *potentia oboedientialis*, é capaz de decidir-se existencialmente pela autocomunicação divina e nisso entregar-se livremente ao mistério que é Deus. Aí, ele realiza essencialmente sua humanidade, uma vez que do ponto de vista da teologia transcendental rahneriana, o homem somente é na medida em que se desfaz de si e remete-se ao mistério inefável, o qual se denomina Deus.

<sup>931</sup> Cf. *Ibidem*, p. 108-135. Cf. Idem. **A Revelação à luz da teologia transcendental**. In: Idem. (Org.). **Deus inefável: tratado temático do Deus da Revelação**, p. 127-141. Cf. KNITTER, P. F. **Introdução às Teologias das Religiões**, p. 115-118.

<sup>932</sup> Cf. DZ, n. 1524.

<sup>933</sup> Cf. LIBÂNIO, J. B. **Eu creio nós cremos**, p. 285-287. Cf. DZ, n. 1522-1524. A Igreja Católica explicita que todo homem, mesmo não professando explicitamente a fé em Jesus Cristo e desconhecendo seu Evangelho e ensinamentos, buscou em sua vida praticar a verdade e a vontade de Deus segundo seu conhecimento, pode ser salvo, uma vez que se pode supor que ele teria desejado o batismo se tivesse conhecimento de seu significado e necessidade.

<sup>934</sup> KNITTER, P. F. **Introdução às Teologias das Religiões**, p. 119. Cf. RAHNER, K. **Curso Fundamental da Fé: Introdução ao conceito de cristianismo**, p. 371-374.

fundamental de Rahner é que “as religiões podem, por conseguinte, ser ‘caminhos de salvação’ (...) as religiões não cristãs podem ser ‘meios autênticos para obter o correto relacionamento com Deus e, nessas condições, para alcançar a salvação’”<sup>935</sup>. Rahner abre uma possibilidade jamais explorada, a possibilidade teológica, não a realidade, da presença divina nas demais tradições religiosas<sup>936</sup>.

Para concluir seu pensar e garantir que sua teologia das religiões seja teologia cristã, Rahner afirma que toda graça é graça de Cristo. Ora, se a graça de Deus perpassa as profundezas interiores de cada ser humano e a vastidão da história da humanidade, isso se dá por causa de Cristo<sup>937</sup>. Jesus é a causa final do amor salvífico de Deus, sendo tudo orientado para ele. Deste modo, “qualquer budista, hindu ou aborígene australiano que vivenciar e assumir a graça do amor de Deus em suas respectivas religiões já está ligado com Jesus e orientado em sua direção, porque Jesus apresenta a meta suprema do dom do amor e da graça de Deus”<sup>938</sup>.

Deste modo, estando dotadas de graça, todas as pessoas direcionam-se para Cristo, mesmo que não possuam plena consciência disto. Rahner cunha então o conceito de “cristãos anônimos”<sup>939</sup>, que abarca a concepção de que toda religião, vivenciada por homens e

<sup>935</sup> KNITTER, P. F. **Introdução às Teologias das Religiões**, p. 119-120. Cf. RAHNER, K. **Curso Fundamental da Fé: Introdução ao conceito de cristianismo**, p. 366-377. Cf. TEIXEIRA, F. A Experiência de Deus nas Religiões. **Numem**-Revista de estudos e pesquisa da religião, v. 3, n. 1, p. 116-119.

<sup>936</sup> Cf. RAHNER, K. **Curso Fundamental da Fé: Introdução ao conceito de cristianismo**, p. 366-377. O teólogo Karl Rahner perscruta a presença divina de Jesus Cristo nas religiões não-cristãs mediante uma reflexão “de nível dogmático e não de reflexão relativa à história da religião ou à fenomenologia da religião”. A “‘presença’ de Jesus Cristo em toda história religiosa humana e para todos os homens não pode ser negada nem descuidada pelo cristão, se é que crê em Jesus como a salvação de todos e não opine que a salvação dos não-cristãos vem a ser operada por Deus e sua misericórdia sem nenhuma referência a Cristo”. Deste modo, há uma presença de Cristo em toda história da salvação, sobretudo onde o homem “é concretamente religioso em sua história, na história da religião”. Deste modo, ante a pergunta acerca da possibilidade teológica relativa à presença de Cristo nas religiões não cristãs, ou seja: “como Jesus Cristo está presente e age na fé do indivíduo não-cristão?”, Karl Rahner afirma que é questão ainda em aberto destinada aos teólogos que trabalham no campo da história das religiões, no entanto, afirma que “se uma religião não cristã de início não tivesse ou não pudesse ter absolutamente nenhuma influência positiva sobre o evento da salvação sobrenatural de uma pessoa que não é cristã, estaríamos entendendo esse evento salvífico para essa pessoa de forma inteiramente a-histórica e a-social, o que, porém, contradiz fundamentalmente ao caráter histórico e social (eclesial) do próprio cristianismo”.

<sup>937</sup> Cf. RAHNER, K. **Curso Fundamental da Fé: Introdução ao conceito de cristianismo**, p. 215-254; 366-377. Cf. DUPUIS, J. **Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso**, p. 201-209.

<sup>938</sup> KNITTER, P. F. **Introdução às Teologias das Religiões**, p. 123. Cf. RAHNER, K. **Curso Fundamental da Fé: Introdução ao conceito de cristianismo**, p. 368-371.

<sup>939</sup> Idem. Los cristianos anónimos. In: **Escritos de Teología**, v. 6, p. 535-544. Cf. HACKMANN, G. L. B.; POZZO, E. D. Investigando o conceito de “cristianismo anônimo” em K. Rahner. In: **Teocomunicação**, v. 37, n. 157, p. 369-395. Cf. Idem. **Curso Fundamental da Fé: Introdução ao conceito de cristianismo**, p. 352-377. O conceito de cristão anônimo desvela o esforço de integrar a necessidade de pertença à Igreja para a salvação e a vontade salvífica universal de Deus, revelada pelas Sagradas Escrituras. Tendo por pressuposto que Jesus Cristo é o portador absoluto da salvação, é fato que muitos homens se encontram em determinadas circunstâncias em que a proclamação da Igreja, acerca de Cristo, ainda não lhes tenha alcançado. Contudo, mesmo não conhecendo explicitamente Jesus Cristo, ainda assim, vivenciam e assumem o amor salvífico de Deus, orientam-se para o que os cristãos vivenciam em Jesus, mesmo que não tenham consciência disso. Nesta perspectiva teológica, são

mulheres de boa vontade<sup>940</sup>, é “forma de opção anônima por Cristo, condicionada pela pré-ordenação fundamental de todo homem ao Absoluto”<sup>941</sup>. Como consequência, a missão da Igreja cristã católica é tornar o cristianismo implícito em explícito, apresentando-lhe a verdade integral que é Cristo<sup>942</sup>.

A nova teologia cristã das religiões de Rahner ecoa no Vaticano II, com duas significativas restrições<sup>943</sup>. Embora o Concílio declare que “tudo o que de bom e verdadeiro se encontra entre eles (os que buscam a Deus nas demais religiões), a Igreja julga-o como uma preparação evangélica”<sup>944</sup>; também não são adotadas da teologia rahneriana as ideias de cristãos anônimos ou a percepção de que as religiões não cristãs sejam caminhos de salvação<sup>945</sup>.

Algo digno de nota é que a gama de concepções magisteriais do Vaticano II, em suma, ao retomar o *lógos spermátikos*<sup>946</sup>, no texto da Declaração *Nostra aetate*<sup>947</sup>, da doutrina

cristãos sem o nome de cristãos, vivem um cristianismo não oficial, “anônimo”, há uma gradualidade em relação à sua pertença à Igreja; são portanto, “cristãos anônimos”. Este conceito intenciona afirmar que a salvação trazida por Jesus Cristo é acessível a todas as pessoas, em qualquer situação histórica ou religiosa, na medida em que se abrem a autocomunicação de Deus que encontra seu ponto culminante em Jesus Cristo. Cf. *Ibidem*, p. 360-361. “Existe o cristianismo anônimo e o explícito” o primeiro consiste em uma relação “de certa forma anônima, mas real de cada pessoa individual com a concretude da história da salvação – e, assim sendo, também com Jesus Cristo – existe e deve existir na pessoa, que ainda não fez, na fé e no sacramento, toda a experiência histórica concreta e expressamente refletida dessa realidade histórico-salvífica, mas que, todavia, possui de maneira apenas implícita, na obediência à sua orientação na graça, a relação existencial real com Deus da autocomunicação absoluta historicamente presente, à medida que essa pessoa aceita sem reservas sua própria existência e, precisamente no que aí, no risco dessa liberdade, não se pode calcular e controlar. Ao lado desse cristianismo anônimo, existe o cristianismo pleno, consciente de si mesmo na audição crente da palavra do evangelho, na profissão de fé da Igreja, nos sacramentos e no exercício expresso da vida cristã, que se sabe em referência a Jesus de Nazaré”. O conceito de cristão anônimo comporta também inúmeras críticas e objeções por parte de outros pensadores de diferentes perspectivas teológicas, filosóficas e antropológicas, tais como: Henri De Lubac, Hans Urs von Balthasar, Hans Küng, Joseph Ratzinger, Edward Schillebeeckx e Yves Congar. Cf. DUPUIS, J. **Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso**, p. 202-210. A título de exemplificação de críticas denotativas ao limite deste conceito rahneriano, “segundo de Lubac, se é lícito falar de “cristãos anônimos”, a expressão “cristianismo anônimo” é, pelo contrário, seriamente enganadora, pois não faz justiça à novidade do Cristianismo e à sua particularidade de única via de salvação. Von Balthasar acha que a distinção proposta por de Lubac é “iluminadora” e capaz de explicar ambos os lados da questão: de um lado, a possibilidade da salvação dos não-cristãos; de outro lado, a unicidade do Cristianismo enquanto via de salvação”.

<sup>940</sup> Cf. DZ, n. 4122-4124.

<sup>941</sup> GEFFRÉ, C. **De Babel a Pentecostes**: ensaios de teologia inter-religiosa, p. 47.

<sup>942</sup> Cf. *Ibidem*, p. 44-49.

<sup>943</sup> Cf. KNITTER, P. F. **Introdução às Teologias das Religiões**, p. 126-130.

<sup>944</sup> DZ, n. 4140.

<sup>945</sup> Cf. KNITTER, P. F. **Introdução às Teologias das Religiões**, p. 126-131.

<sup>946</sup> Cf. ALTANER, B; STUIBER, A. **Patrologia**: vida, obras e doutrina dos Padres da Igreja, p. 75-81. Conceito que remonta ao século II do período patrístico e que tendo por pressuposto a preexistência do Logos, ou seja, a concepção bíblica que afirma Cristo como o primogênito de Deus, afirma que cada homem possui em seu intelecto um *germe* do Logos. Deste modo, todo ser humano é predisposto a se interessar pela Verdade e apto em aprendê-la. Esta participação no *Logos* permite a Justino afirmar que mesmo antes da vinda de Cristo, os filósofos, em seus ensinamentos e vivência pautados na razão, já eram cristãos. Depois da vinda de Cristo ao mundo, quem possui a verdade íntegra e plena são os cristãos. A teoria do *lógos spermátikos* de Justino articula a filosofia grega e o cristianismo.

<sup>947</sup> Cf. DZ, n. 4195-4199.

patrística de Justino<sup>948</sup>, possivelmente o fez na intenção de aplicar essas concepções aos tesouros da filosofia grega e, portanto, a elementos constitutivos de outras religiões. Destarte, infere-se o reconhecimento do valor positivo nos elementos constitutivos das outras religiões, sejam cristãs ou não-cristãs<sup>949</sup>.

É precisamente este dado que oferece o pressuposto teológico necessário ao ultrapassamento de uma teologia do cumprimento, ou do acabamento, subjacente aos documentos do Vaticano II, em direção a uma teologia do pluralismo religioso. Produção teológica que, sem abdicar da unicidade do mistério de Cristo, reconhece os valores positivos das outras religiões como lhes sendo próprios, possibilitando um “pluralismo inclusivo”<sup>950</sup> de vias para Deus, o que confere significação teológica a este fenômeno contemporâneo do pluralismo religioso<sup>951</sup>.

### 3.2 Pluralismo religioso e a garantia estatal ao diálogo entre as religiões

A constatação epistemológica de um pluralismo religioso insuperável redefine a produção da teologia das religiões, configurando-a como teologia do pluralismo religioso, que ao interrogar-se acerca do significado soteriológico do pluralismo religioso no plano de Deus, cria condições a uma eclesiologia que considere seriamente as consequências do diálogo

<sup>948</sup> Cf. I **Apologia**, 46; II **Apologia**, 8; 13.

<sup>949</sup> Cf. GEFFRÉ, C. **De Babel a Pentecostes**: ensaios de teologia inter-religiosa, p. 49-54. Cf. DUPUIS, J. **O cristianismo e as religiões**: Do desencontro ao encontro, p. 92-93. Não obstante esta possibilidade de interpretação acerca da intencionalidade do Concílio Vaticano II em estabelecer um juízo doutrinal positivo sobre as religiões, mediante a compreensão do *lógos spermátikos* atuante em todas elas, ainda sim, não há clareza no exato significado de seu sentido e utilização no Concílio. “Trata-se *lógos spermátikos* da filosofia estóica, ou seja, de um princípio impessoal de ordem no cosmos, ou da razão ‘natural’? Ou se trata do *Lógos* pessoal do Prólogo de João, que estava em Deus eternamente e lançou suas sementes entre os homens ao longo de toda história da humanidade, sendo ‘a luz que ilumina todo homem’ (cf. Jo, 1,9)?”. As distintas compreensões deste conceito influenciam na diversidade de teologias das religiões.

<sup>950</sup> *Ibidem*, p. 124; 125-130. Os teólogos Jacques Dupuis e Claude Geffré defendem o modelo de um “pluralismo inclusivo”, ou seja, de ‘inclusivismo pluralista’ da teologia das religiões”. Trata-se da tentativa de superação da teologia cristã do pluralismo religioso, de dois paradigmas reciprocamente contrários: “o inclusivismo cristocêntrico e o pluralismo teocêntrico”. Para tanto, a relação entre o cristianismo e as outras tradições religiosas “deve ser concebida nos termos da interdependência relacional, no bojo do complexo orgânico da realidade universal, de diferentes modalidades de encontro da existência humana com o Mistério divino”. Deste modo, a Igreja católica continuará a afirmar que “o mistério da Igreja desejada por Cristo ‘subsiste’ (*subsistit*: cf. *Lumen gentium*) nela mesma”, e que a “plenitude da manifestação e da revelação divina em Jesus Cristo, não encontra realização em outra parte com o mesmo grau de sacramentalidade”. Contudo, em ambos os casos, “as realidades envolvidas deverão ser vistas como reciprocamente conexas, interdependentes e relacionadas, como formadoras, em seu todo, do conjunto completo das relações humano-divinas”. Este modelo integral da teologia do pluralismo religioso encontra sua expressão em uma “cristologia trinitária” capaz de explicar “a automanifestação e o dom de si de Deus nas culturas humanas e nas tradições religiosas externas à órbita de influência da mensagem cristã, sem fazer por isso da cristologia e da pneumatologia duas economias distintas das relações humano-divinas, respectivamente para os cristãos e para os membros de outras tradições. Isso posto, a concepção teológica de um pluralismo inclusivo “mantém juntos o caráter constitutivo universal do evento-Cristo na ordem da salvação e o significado salvífico das tradições religiosas numa pluralidade de princípios das próprias tradições religiosas dentro do único, multiforme plano de Deus para a humanidade”.

<sup>951</sup> Cf. GEFFRÉ, C. **De Babel a Pentecostes**: ensaios de teologia inter-religiosa, p. 47-52.

inter-religioso. Destarte, conceber o fenômeno do pluralismo religioso como “desígnio misterioso de Deus cuja significação última nos escapa”<sup>952</sup> implica avançar ainda mais, e “tender a uma teologia inter-religiosa que reinterprete a singularidade cristã em função das riquezas de ordem religiosa de que podem ser testemunhas as outras religiões”<sup>953</sup>.

Uma teologia inter-religiosa se interessa menos pelas disposições subjetivas dos membros das Igrejas e mais pelos elementos constitutivos das religiões<sup>954</sup>. Destarte, o horizonte deste pensar teológico não se configura em um ecumenismo confessional, mas no “pluralismo religioso” como questão teológica<sup>955</sup>.

O Concílio Vaticano II inaugura uma nova concepção do pluralismo religioso, âmbito dogmaticamente novo, possibilitando uma nova interpretação teológica acerca deste fenômeno. A partir de então, a teologia das religiões, inserida na perspectiva confessional da fé cristã, estuda o fenômeno do pluralismo religioso<sup>956</sup>, que não deve ser visto como fase histórica provisória, superável pela missão da Igreja, mas como fenômeno histórico irreversível e, em termos teológicos, expressão da vontade de Deus. A teologia inter-religiosa não intenta comprometer o cristianismo constitutivo estabelecido pela dogmática magisterial, ou seja, a unicidade soteriológica do mistério de Cristo, o único mediador da salvação; mas sim, a desabsolutizar o cristianismo como a única religião histórica da salvação. Com isto,

---

<sup>952</sup> Ibidem, p. 52. Cf. RAHNER, K. **Curso Fundamental da Fé**: Introdução ao conceito de cristianismo, p. 369-369. Trata-se de buscar articular o pressuposto teológico da “vontade salvífica universal de Deus, realmente eficaz e sobrenatural” com a perspectiva de que “a fé salvífica na revelação possa e deva alcançar a Cristo até fora do campo do cristianismo explícito”, de modo que “quando uma pessoa não-cristã atinge a salvação mediante a fé, esperança e caridade, não se podem conceber as religiões não-cristãs de tal modo que não desempenhem nenhum papel ou desempenhem apenas papel negativo na consecução da justificação e salvação”. Na perspectiva das ciências da religião, é a Igreja Católica, enquanto instituição, buscando estabelecer o valor próprio e singular de cada religião, bem como sua relevância à comunidade humana.

<sup>953</sup> GEFFRÉ, C. **De Babel a Pentecostes**: ensaios de teologia inter-religiosa, p. 9.

<sup>954</sup> Cf. DUPUIS, J. **O cristianismo e as religiões**: Do desencontro ao encontro, p. 90-93. A articulação entre a concepção de liberdade religiosa, na Declaração *Dignitatis humanae* e o parágrafo 17 da Constituição Dogmática *Lumen gentium*: “E a sua ação (a Igreja) faz com que tudo quanto de bom encontra no coração e no espírito dos homens ou nos ritos e cultura próprios de cada povo, não só não pereça mas antes seja sanado, elevado e aperfeiçoado, para glória de Deus, confusão do demônio e felicidade do homem”. Tal excerto possibilita constatar que o Concílio Vaticano II “passa da afirmação de disposições honestas nas pessoas à de valores contidos nas tradições e culturas religiosas”.

<sup>955</sup> Cf. GEFFRÉ, C. **De Babel a Pentecostes**: ensaios de teologia inter-religiosa, p. 34-54.

<sup>956</sup> Cf. PANASIEWICZ, R. **Pluralismo religioso contemporâneo**: diálogo inter-religioso na teologia de Claude Geffré, p. 97-99. A nova consciência acerca do fenômeno do pluralismo religioso no Concílio Vaticano II pode ser constatada, sobretudo, nas Declarações *Dignitatis humanae* e *Nostra aetate*, e no Decreto *Ad gentes*. Cf. WOLFF, E. O Concílio Vaticano II e o ecumenismo no contexto brasileiro; TEIXEIRA, F. O Concílio Vaticano II e o diálogo inter-religioso. In: GONÇALVES, P. S.L.; BOMBONATTO, V.I. (Orgs.). **Concílio Vaticano II**: análise e prospectivas, p. 249-291. Cf. TEIXEIRA, F. RELIGIÃO/RELIGIÕES. In: **Dicionário do Concílio Vaticano II**, p. 827-831. Muito embora o Concílio reconheça valores positivos nas diferentes tradições religiosas, evita emitir de forma deliberada um juízo teológico positivo acerca do pluralismo religioso. Inclusive, reconhece o fenômeno do pluralismo religioso “de fato”, mas não o de “princípio”, destinando à reflexão teológica pós-Concílio o aprofundamento destas perspectivas na reelaboração de uma teologia das religiões.

compreende-se que “a Verdade” testemunhada pela revelação cristã não precisa ser inclusiva, nem exclusiva a qualquer outra verdade religiosa, mas que seja *singular*<sup>957</sup>.

A teologia das religiões, que se rege sob o paradigma teológico do pluralismo religioso, entende que as religiões do mundo são igualmente válidas e verdadeiras em sua comunicação acerca do que entendem da verdade sobre o Sagrado/Deus<sup>958</sup>. Porém, teologicamente, há que se ter o cuidado de, na busca de conciliar o cristocentrismo inclusivo com o pluralismo teocêntrico, não optar pelo teocentrismo radical, “segundo o qual todas as religiões, inclusive o cristianismo, giram em torno deste sol que é o Mistério de Deus ou Realidade última do Universo”<sup>959</sup>, que relativiza a unicidade da salvação em Jesus Cristo<sup>960</sup>.

<sup>957</sup> Cf. GEFFRÉ, C. **De Babel a Pentecostes**: ensaios de teologia inter-religiosa, p. 58-60; 73-78. A Declaração *Dominus Iesus*, nos números 11, 12 13, ao retomar os pronunciamentos da constituição sobre a Igreja, bem como outros documentos do Concílio Vaticano II, define a unicidade e universalidade salvífica de Jesus Cristo e da Igreja, no âmbito do diálogo inter-religioso e interconfessional. A teologia católica das religiões estabelece a compreensão da unicidade da Igreja Católica em função da unicidade e universalidade do mistério salvífico de Jesus Cristo. O Magistério da Igreja afirma que “Jesus Cristo é o mediador e o redentor universal (...)” (DZ, n. 5086). Somente a partir deste dado da fé cristã católica é que se pode afirmar teologicamente que a “ação salvífica de Jesus Cristo, com e pelo seu Espírito, estende-se, para além dos confins visíveis da Igreja, a toda a humanidade” (DZ, n. 5086), o que possibilita o erigir de uma teologia do pluralismo religioso, sem que se comprometa a unicidade e a universalidade salvífica do mistério de Jesus Cristo. A fé católica, em decorrência disso, afirma a unicidade da Igreja como mistério salvífico, por estar unida de modo inseparável a Jesus Cristo, seu fundador: “em relação com a unicidade e universalidade da mediação salvífica de Jesus Cristo, deve crer-se firmemente como verdade de fé católica a unicidade da Igreja por Ele fundada” (DZ, n. 5088). Deste modo, a Igreja é instrumento da íntima união com Deus e da unidade do gênero humano, sacramento de salvação (Cf. DZ, n. 4101).

<sup>958</sup> Esta amplitude ecumênica se deve à concepção da legítima diversidade das fórmulas teológicas e da pluralidade de métodos teológicos do Oriente cristão e do Ocidente, exposta no n. 17 do Decreto *Unitatis redintegratio*, do Concílio Vaticano II. Esta renovação conciliar da epistemologia teológica supõe a “hierarquia das verdades”, n. 11 deste mesmo Decreto, que esclarece como o católico deve proceder na exposição de sua doutrina: “Ademais, no diálogo ecumênico, os teólogos católicos, sempre fiéis à doutrina da Igreja, quando investigarem juntamente com os irmãos separados os divinos mistérios, devem proceder com amor pela verdade, com caridade e humildade. Na comparação das doutrinas, lembrem-se que existe uma ordem ou ‘hierarquia’ das verdades da doutrina católica, já que o nexos delas com o fundamento da fé cristã é diferente”.

<sup>959</sup> GEFFRÉ, C. **De Babel a Pentecostes**: ensaios de teologia inter-religiosa, p. 57.

<sup>960</sup> Cf. *Ibidem*, p. 54-60. Cf. Exortação Apostólica Pós-Sinodal **Ecclesia in Medio Oriente**, 14 de set. de 2012. Disponível em: <[http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/apost\\_exhortations/documents/hf\\_ben-xvi\\_exh\\_20120914\\_ecclesia-in-medio-orient.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20120914_ecclesia-in-medio-orient.html)>. Acesso em: 28 out. 2015. A Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Ecclesia In Medio Oriente*, nos números 19-28, reconhece como vínculo unitivo entre os judeus, muçulmanos e cristãos, o patrimônio espiritual comum que é a profissão em um Deus único e criador. Esta fé contribui significativamente para paz, convivência respeitosa e o diálogo inter-religioso. Neste diálogo, cabe às religiões resguardar o que é singular à sua própria confissão de fé, no caso do cristão: a profundidade do mistério da Encarnação de Jesus Cristo, o Filho de Deus. “Se, por um lado, a origem judia do ‘Nazareno’ permite aos cristãos saborear com alegria o mundo da Promessa, introduzindo-os de forma decisiva na fé do povo eleito (judeus) e unindo-os ao mesmo, por outro, separa-os a pessoa e a identidade profunda do próprio Jesus, porque os cristãos reconhecem n’Ele o Messias, o Filho de Deus”. O diálogo islâmico-cristão parte da convicção, de ambas as confessionalidades, de que em matéria religiosa não é permitida qualquer coação. Deve-se possibilitar a livre profissão da própria religião, bem como a utilização de seus respectivos símbolos, sem que haja perigo à vida e à liberdade pessoal. Realidade esta que tem por pressuposto que a “liberdade religiosa radica-se na dignidade da pessoa; garante a liberdade moral e favorece o respeito mútuo”. Em suma, “as religiões podem juntar-se para servir o bem comum, contribuindo para o desenvolvimento de toda a pessoa e a edificação da sociedade”.

Destarte, apresenta-se a proposta de um pluralismo inclusivo que reconhece o valor positivo das outras religiões como lhes sendo próprios. De um estreito eclesiocentrismo<sup>961</sup>, parte-se ao reconhecimento do valor das religiões, em sua pluralidade e alteridade<sup>962</sup>. Com isto, propicia-se a análise das objetivações conceituais, simbólicas e éticas das distintas e plurais religiões<sup>963</sup>.

Isso posto, a Declaração *Dignitatis humanae* evidencia que à teologia cristã é impossível renunciar à unicidade salvífica da mediação de Cristo. Contudo, permite a não identificação entre a universalidade do *mistério de Cristo* à universalidade do cristianismo, ao respeitar a alteridade das religiões e ao constatar que o valor positivo delas, fora do cristianismo, não é necessariamente a indicação de um cristianismo implícito. Com isso, faz-se possível à fé cristã afirmar que as coisas se encontram recapituladas em Cristo, sem absolutizar a religião cristã<sup>964</sup>. Trata-se, neste sentido, de ultrapassar a concepção linear de história da Salvação para encontrar a *economia do mistério*, ou seja, uma *história ontológica* que começa não com Abraão, ou mesmo com Adão, mas com o *mistério de Cristo* que é a plenitude dos tempos<sup>965</sup>.

<sup>961</sup> Cf. LATOURELLE, R; O'COLLINS, G. (Orgs.). **Problemas e Perspectivas de Teologia Fundamental**, p. 47-53; 183-186. O Concílio Vaticano II é referência ao processo de desenvolvimento e mudança de uma teologia de cunho apologético para uma teologia fundamental. A renovação dos estudos bíblicos e patrísticos, bem como dos métodos de exegese, a renovação ecumênica que ampliou o diálogo entre as distintas tradições religiosas, possibilitaram que já não sejam defensáveis atitudes intolerantes com protestantes, deístas e racionalistas, já que o contexto ecumênico contemporâneo cria condições que permitem a aproximação e diálogo entre as distintas religiões os cidadãos seculares, rompendo-se a concepção de um eclesiocentrismo em termos de uma eclesiologia completa, ao invés de uma Igreja enquanto lugar de transmissão da revelação, ou seja, um "eclesiocentrismo cuja ulterior finalização em Cristo permaneceu quase sempre ausente da estrutura do discurso".

<sup>962</sup> Cf. GEFFRÉ, C. **De Babel a Pentecostes**: ensaios de teologia inter-religiosa, p. 54-60.

<sup>963</sup> Cf. HABERMAS, J. **Entre naturalismo e religião**: estudos filosóficos, p. 137-162.

<sup>964</sup> Cf. DZ, n. 5087. Tendo como referência o mistério da encarnação, morte e ressurreição de Jesus Cristo, "a teologia hoje, meditando na presença de outras experiências religiosas e no seu significado no plano salvífico de Deus, é convidada a explorar se e como também figuras e elementos positivos de outras religiões reentram no plano divino de salvação". O Magistério recente da Igreja, com a Constituição Dogmática *Lumen gentium*, n. 62 (Cf. DZ, n. 4177), afirmou que "a mediação única do Redentor não exclui, antes suscita nas criaturas cooperações diversas, que participam dessa única fonte". Mesmo havendo a necessidade de aprofundar teologicamente o conteúdo desta "mediação participada" articulada às distintas tradições religiosas, ainda "se não se excluem mediações participadas de diverso tipo e ordem, todavia elas recebem significado e valor unicamente da de Cristo, e não podem ser entendidas como paralelas ou complementares desta". Para a fé cristã católica, não há como afirmar a ação salvífica de Deus fora da única mediação de Cristo.

<sup>965</sup> Cf. GEFFRÉ, C. **De Babel a Pentecostes**: ensaios de teologia inter-religiosa, p. 28-37. Cf. DUPUIS, J. **O cristianismo e as religiões**: Do desencontro ao encontro, p. 181-191. A partir da concepção teológica da identidade pessoal entre o Verbo de Deus e Jesus Cristo, enquanto "singularidade única, constitutiva da identidade pessoal, que confere a Cristo um significado universal", pode-se falar de uma ação do Verbo distinta de sua atividade mediante a humanidade de Jesus. "Não há outro Verbo de Deus senão aquele que assumiu a carne humana em Jesus de Nazaré", no entanto, "o mistério da encarnação do Verbo é um evento histórico e, portanto, particular no tempo e no espaço, o Verbo como tal existe na eternidade do mistério divino". Deste modo, o Verbo de Deus existe e está operante desde sempre por meio da história da humanidade, "tanto antes quanto depois do mistério da encarnação". Para maior clareza, faz-se possível distinguir entre "a ação do Verbo-que-devia-se-encarnar (*Verbum incarnandum*), ou seja, antes da encarnação; e a ação do Verbo encarnado

Neste ponto, uma teologia do pluralismo religioso que tende a ser teologia hermenêutica inter-religiosa difere da concepção cristológica da teologia do acabamento. Esta afirma Cristo como causa final, aquela afirma a identidade entre o absoluto universal e o absoluto concreto realizado na pessoa de Jesus enquanto manifestação histórica do *Logos*. Ou seja, a economia do verbo encarnado desvela uma economia mais vasta que coincide com a história religiosa da humanidade, estando o *Logos* agindo desde sua origem<sup>966</sup>.

A proposta teológica de opção pluralista apresenta não apenas a concepção de um *pluralismo de fato*, mas ainda de um *pluralismo de princípio, de direito*<sup>967</sup>, ao remeter-se ao mistério de uma pluralidade de vias para Deus, que faz parte do “mistério oculto desde os séculos em Deus” e que foi manifestado em Jesus Cristo (cf. Ef 3,9). Deste modo, pode-se considerar o pluralismo religioso como desígnio misterioso e inefável de Deus, cuja significação última escapa à total compreensão humana<sup>968</sup>.

Nesta perspectiva, a Declaração *Dignitatis humanae* articulada à Declaração *Nostra aetate* propõe uma ética do diálogo com as outras religiões, ainda que não apresente um fundamento teológico para tanto<sup>969</sup>. Não obstante o debate sobre a exigência de uma ética

---

(*Verbum incarnatum*), tanto no estado da *kenose* durante a sua vida humana, como depois da ressurreição no estado glorificado; e, enfim, a ação permanente do Verbo como tal, que perdura depois da encarnação do Verbo e da ressurreição de Cristo, não cerceada pelos limites da humanidade”. Nesta perspectiva, faz-se possível pensar em uma teologia das religiões, já desde o Antigo Testamento, mediante a economia da Sabedoria de Deus universalmente operante por meio da história da humanidade. A Sabedoria veterotestamentária é o próprio desígnio de Deus para a história humana. Trata-se de um fenômeno denominado “hipostasiação ou personificação da Sabedoria”. As religiões, nesta ótica, se apresentam como “a expressão histórico-cultural da experiência que vive o homem quando se abre ao dom da divina Sabedoria”. Em suma, a teologia sapiencial do Antigo Testamento desvela a “presença e atividade da Sabedoria de Deus nas religiões do mundo”, dado que deve ser considerado e aprofundado no Novo Testamento. Na cristologia neotestamentária, “Jesus Cristo é considerado seja como Sabedoria, seja como Palavra de Deus”. O Prólogo do Evangelho de João afirma a atividade e presença universal do Verbo de Deus já mediante a história humana, antes mesmo da encarnação, operando desde o início da história da humanidade. A encarnação do Verbo assinala uma mudança radical no modo de Deus se comunicar, “de agora em diante, ela (a revelação) fala mediante a linguagem na existência de um homem entre os homens”. No entanto, “apesar da novidade introduzida pela encarnação essa nova etapa não anula a anterior”. O Verbo continua a se expressar por meio da criação, de que é autor, “todavia, agora a revelação se concentra, também e sobretudo, naquele que em pouco tempo será indicado com o seu nome: Jesus Cristo”. Deste modo, faz-se possível afirmar uma “ação universal do Verbo-a-se-encarnar, antes da encarnação, mas também de uma ação continuada do Verbo como tal depois da encarnação do Verbo, melhor, depois da ressurreição de Jesus Cristo”.

<sup>966</sup> Cf. GEFFRÉ, C. **De Babel a Pentecostes**: ensaios de teologia inter-religiosa, p. 129-136. Cf. DUPUIS, J. **O cristianismo e as religiões**: Do desencontro ao encontro, p. 82-87. Nesta obra, o teólogo J. Dupuis cita um dizer de Panikkar que corrobora com esta perspectiva da teologia das religiões que intenta ir além da teoria do cumprimento, desenvolvida sobretudo por J. Daniélou e H. de Lubac: “Cristo não está apenas no fim, mas também no princípio”. Ao tratar da presença de Cristo nas tradições religiosas, sobretudo no hinduísmo, na obra intitulada *Il Cristo sconosciuto dell’Induismo*, Pannikar afirma que “o mistério de Jesus Cristo está, por isso, presente de maneira oculta, perceptível apenas à fé cristã, nas tradições religiosas e em particular no hinduísmo”.

<sup>967</sup> Cf. GEFFRÉ, C. **De Babel a Pentecostes**: ensaios de teologia inter-religiosa, p. 50. Cf. TEIXEIRA, F. A. *Experiência de Deus nas Religiões*, v. 3, n. 1, p. 113-115.

<sup>968</sup> Cf. GEFFRÉ, C. **De Babel a Pentecostes**: ensaios de teologia inter-religiosa, p. 50-54.

<sup>969</sup> Cf. *Ibidem*, p. 28-30.



global<sup>970</sup> no mundo contemporâneo e globalizado, que promova a autêntica humanização e se articule à concepção de consciência e à liberdade expressa pela Declaração dos Direitos Humanos (1948)<sup>971</sup>, Ratzinger elucida tal impossibilidade. Por mais que pareça evidente às mentes de formação ocidental, a influência da racionalidade secular e da fé cristã em todas as culturas do mundo, o fato é que esta concepção não é clara para toda humanidade e, portanto, perde sua operacionalidade no todo. Em suma, uma fórmula de pretensão universal, racional ou religiosa, aceita por todos é insustentável diante da pluralidade religiosa e cultural contemporânea<sup>972</sup>.

A partir do exposto até então, faz-se possível oferecer os pressupostos fundamentais ao desenvolvimento de um pensar teológico que se questione mediante o fenômeno do pluralismo religioso contemporâneo e a imprescindibilidade do diálogo inter-religioso na esfera pública<sup>973</sup>. Este pensar prospecta no desenvolvimento doutrinal de uma teologia das religiões para uma teologia do pluralismo religioso, ou mesmo, uma teologia hermenêutica inter-religiosa, que se interroga acerca da pluralidade das tradições religiosas no interior do misterioso desígnio salvífico de Deus<sup>974</sup>. Ao invés do axioma “Fora da Igreja não há salvação”, afirma-se que “fora do mundo não há salvação”<sup>975</sup>.

---

<sup>970</sup> Cf. KÜNG, H. **Projeto de ética mundial**: uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana, p. 16-69; 100-119. Cf. Idem. **Para que um *ethos* mundial?** Religião e ética em tempos de globalização: conversando com Jürgen Hoeren, p. 29-31; 155-169. O teólogo Hans Küng apresenta um projeto de *ethos* da humanidade oriundo das distintas tradições religiosas mediante o estabelecimento de certas regras básicas comuns a todas elas, “não se restringindo, portanto, à área de influência das três religiões proféticas – judaísmo, cristianismo e islã, pois elas podem ser encontradas também nas religiões de origem hindu ou chinesa”. Não é o *ethos* mundial uma nova religião mundial, contudo, as religiões mundiais apresentam seis perspectivas éticas comuns: a preocupação com o bem-estar das pessoas; cinco máximas elementares fundamentais à humanidade (não matar, não mentir, não roubar, não praticar imoralidade, respeitar pai e mãe e amar os filhos); o “caminho do meio” entre a fé na ciência e a satanização da mesma; a “regra áurea” de não fazer ao outro o que tu não queres que te façam; as motivações éticas oriundas de seus fundadores e oferecem um horizonte de sentido “do todo, da vida e da história diante da realidade última já aqui experimentada”. O que motiva a incondicionalidade e universalidade desta ética religiosa é a crença na divindade transcendente. No caso dos sem religião, o motivador é o fato de que “não haverá ordem mundial sem uma ética mundial”, os totalitarismos, as duas grandes guerras mundiais, demonstraram que a sobrevivência da humanidade depende de uma ética mundial.

<sup>971</sup> Cf. GEFFRÉ, C. **De Babel a Pentecostes**: ensaios de teologia inter-religiosa, p. 13-15.

<sup>972</sup> Cf. RATZINGER, J. O que mantém o mundo unido: Fundamentos morais pré-políticos de um Estado Liberal. In: SCHULLER, F. (Org.). **Dialética da secularização**: sobre razão e religião, p. 82-86. Cf. GIBELLINI, R. **A teologia do Século XX**, p. 148-151; 301-321. Cf. METZ, Johann Baptist. **Memoria passionis**. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista, 173-174; 214-224. A impossibilidade de um *ethos* universal, na reflexão de J. Ratzinger, não é questão encerrada na teologia, há contrapontos. O teólogo J. B. Metz identifica o sofrimento como *arché*, ou seja, realidade universalmente concebida e que possibilita a convivência entre todos os cidadãos, religiosos e seculares, mediante a instauração de um *ethos* da compaixão que assuma a pluralidade social, cultura e religiosa, aguce a sensibilidade em vista de ações solidárias e promova a superação do sofrimento. Deste modo, o debate no espaço público tem por motivação o sofrimento como *arché*, contribuindo a religião para sua superação e instauração da compaixão, garantindo aos diversos povos e tradições religiosas a liberdade e a dignidade de todos os seres humanos.

<sup>973</sup> Cf. GEFFRÉ, C. **De Babel a Pentecostes**: ensaios de teologia inter-religiosa, p. 54-60.

<sup>974</sup> Cf. *Ibidem*, p. 37-54.

<sup>975</sup> *Ibidem*, p. 56.

Deste modo, abre-se o caminho a uma necessária coexistência dialogal entre as religiões, que possibilite o erigir de uma lógica que considere e reconheça o outro em sua alteridade, cultivando uma “hermenêutica da diferença”<sup>976</sup>. O Concílio Vaticano II promove esta atitude prática da “ética do diálogo”<sup>977</sup> em seus documentos, salientando que a necessária “correlação polifônica”<sup>978</sup> entre as religiões, que incide na esfera pública, precisa ser tutelada e garantida pelo Estado<sup>979</sup>. O diálogo inter-religioso apresenta como objetivo prático o envolvimento das distintas concepções religiosas na efetividade da paz mundial e para conservação do humano autêntico, indo porém, para além disso. O desenvolvimento de um diálogo que considere a alteridade das religiões é uma exigência do pensamento. O confronto com o outro redefine as identidades individuais, historiciza os esquemas de compreensão até então recebidos e os relativiza em vista da possibilidade dialógica plural<sup>980</sup>.

Em termos de desdobramento a esta reflexão, infere-se a postura do Estado de direito democrático em promover e tutelar a liberdade religiosa que permite o erigir do diálogo inter-religioso. Uma teologia hermenêutica inter-religiosa apresenta os pressupostos epistemológicos necessários à consideração da alteridade e atribuição de valor positivo às diversas tradições religiosas, possibilitando assim o profícuo diálogo inter-religioso, imprescindível tanto à constituição de uma eclesiologia, quanto de um Estado que, imersos em realidade secular, considerem a relevância do fenômeno do pluralismo religioso contemporâneo e o valor da colaboração das diversas tradições religiosas no debate público.

#### **4 A correlacionalidade benéfica entre razão e religião no contexto secular: O Estado democrático e a promoção da liberdade religiosa.**

##### **4.1 Pluralidade religiosa e a impossibilidade de um *ethos* universalista**

Um relevante desdobramento do conceito de liberdade religiosa, expresso pela Declaração do Concílio Vaticano II *Dignitatis humanae*, é a definição de como deve ser a postura do Estado ante uma realidade contextual secular e de pluralidade religiosa, aparentemente insuperável<sup>981</sup>. Pertence ao Estado a função de tutelar e promover, por meio de justas leis, a liberdade religiosa de todos os cidadãos, ao providenciar a igualdade jurídica dos mesmos para que não haja qualquer discriminação. Cabe-lhe ainda proporcionar condições

<sup>976</sup> Ibidem, p. 16.

<sup>977</sup> Ibidem, p. 29.

<sup>978</sup> RATZINGER, J. O que mantém o mundo unido: Fundamentos morais pré-políticos de um Estado Liberal. In: SCHULLER, F. (Org.). **Dialética da secularização**: sobre razão e religião, p. 90.

<sup>979</sup> Cf. KLOPPENBURG, B. **Documentos do Vaticano II**: Constituições, Decretos e Declarações, p. 601-602. (Declaração *Dignitatis humanae*, n. 6).

<sup>980</sup> Cf. GEFFRÉ, C. **De Babel a Pentecostes**: ensaios de teologia inter-religiosa, p. 28-37.

<sup>981</sup> Cf. Ibidem, p. 13-25.

favoráveis ao desenvolvimento da religião, reconhecer e assegurar a todos os cidadãos e comunidades religiosas o direito à liberdade em matéria religiosa<sup>982</sup>.

A Declaração evidencia o caráter dialético proporcionado pelo processo de secularização<sup>983</sup>, no que se refere ao reconhecimento das benéficas e necessárias possibilidades operativas da razão prática de um pensamento secular pós-metafísico que se correlaciona, na perspectiva de mútuo aprendizado, com as distintas doutrinas das tradições religiosas<sup>984</sup>. Deste modo, o reconhecimento da liberdade religiosa por um Estado de direito democrático estabelece a correlacionalidade efetiva entre fé cristã e racionalidade secular<sup>985</sup>.

Reconhecidamente, essas duas forças engendraram, como nenhuma outra força cultural, a situação contemporânea<sup>986</sup>. No entanto, é fato que, apesar de o cristianismo e a tradição racionalista do ocidente se arrogarem o caráter de universais, há que se reconhecer que ambas não são evidentes, aceitas e compreendidas em todo o mundo. Ou ainda, que a racionalidade secular, por estar vinculada a determinados contextos culturais do ocidente, desde a época da Reforma e do Iluminismo<sup>987</sup>, não pode ser operacionalizada a toda humanidade<sup>988</sup>: “aquela fórmula universal, racional ou ética ou religiosa, que seja aceita por todos e que poderia sustentar o todo, não existe<sup>989</sup>”.

O que impossibilita as pretensões universalistas de qualquer fórmula ética ou religiosa, atribuindo o caráter de abstração a qualquer definição de um *ethos* mundial<sup>990</sup>, é o fenômeno do pluralismo religioso, cultural e político hodierno. Tendo em vista que as distintas tradições e comunidades religiosas adquiriram relevância política no cenário mundial moderno, faz-se mister a reflexão acerca do “papel político da religião no Estado e na esfera pública”<sup>991</sup>.

<sup>982</sup> Cf. KLOPPENBURG, B. **Documentos do Vaticano II**: Constituições, Decretos e Declarações, p. 601-602. (Declaração *Dignitatis humanae*, n. 6).

<sup>983</sup> Cf. HABERMAS, J. Fundamentos pré-políticos do Estado de direito democrático?. In: SCHULLER, F. (Org.). **Dialética da secularização**: sobre razão e religião, p. 25. “Pretendo propor que a secularização cultural e social seja entendida como um processo de aprendizagem dupla que obriga tanto as tradições do iluminismo quanto as doutrinas religiosas a refletirem sobre seus respectivos limites”.

<sup>984</sup> Cf. HABERMAS, J. Fundamentos pré-políticos do Estado de direito democrático?; RATZINGER, J. O que mantém o mundo unido: Fundamentos morais pré-políticos de um Estado Liberal. In: SCHULLER, F. (Org.). **Dialética da secularização**: sobre razão e religião, p. 48-57; 87-90.

<sup>985</sup> Cf. RATZINGER, J. O que mantém o mundo unido: Fundamentos morais pré-políticos de um Estado Liberal. In: SCHULLER, F. (Org.). **Dialética da secularização**: sobre razão e religião, p. 87-89.

<sup>986</sup> Cf. *Ibidem*, p. 89.

<sup>987</sup> Cf. HABERMAS, J. **Entre naturalismo e religião**: estudos filosóficos, p. 155.

<sup>988</sup> Cf. RATZINGER, J. O que mantém o mundo unido: Fundamentos morais pré-políticos de um Estado Liberal. In: SCHULLER, F. (Org.). **Dialética da secularização**: sobre razão e religião, p. 82-85.

<sup>989</sup> Cf. *Ibidem*, p. 85-86.

<sup>990</sup> Cf. *Ibidem*, p. 84-86.

<sup>991</sup> HABERMAS, J. **Entre naturalismo e religião**: estudos filosóficos, p. 133; 167.

Deste modo, a resposta política adequada ao fenômeno do pluralismo religioso é o direito à liberdade de consciência e de religião assegurado pelo Estado liberal<sup>992</sup>. Neste assunto, os Estados Unidos foram pioneiros, fundamentando a liberdade religiosa no “respeito recíproco da liberdade de religião do outro”<sup>993</sup>, ou seja, os cidadãos pertencentes ao Estado democrático se concedem mutuamente o direito à liberdade religiosa. Interessante notar que este pioneirismo no debate se irradia em outras épocas. Em novembro de 1963, um perito americano do Concílio Vaticano II, Padre Murray<sup>994</sup>, publicou um artigo em *America*, no qual considerou que a questão concernente à liberdade religiosa era “o problema americano do Concílio”<sup>995</sup>.

A Declaração de Direitos, proclamado na Virgínia em 1776, garantia o direito à liberdade de religião, partindo do pressuposto de que o Estado é neutro em matéria religiosa, devendo, portanto, garantir aos colonos norte-americanos, no contexto de disputa pela independência dos Estados Unidos, a possibilidade de praticarem sua respectiva religião, sem restrições oriundas das instituições da Europa. Este estabelecimento da neutralidade do Estado se tornou referência para o debate sobre a liberdade religiosa e o papel político da religião<sup>996</sup>.

A permanência da religião na contemporaneidade é um fenômeno que evidencia sua relevância social. Tal persistência ocorre nos moldes do pluralismo religioso, impossibilitando que se estabeleça um *ethos* universalista de uma única religião ou cultura; por esse motivo, faz-se imprescindível o diálogo entre as distintas tradições religiosas, entre si e com a realidade secular, o que é garantido pelo princípio de neutralidade do Estado laico<sup>997</sup>.

---

<sup>992</sup> Cf. *Ibidem*, p. 135-137.

<sup>993</sup> *Ibidem*, p. 133.

<sup>994</sup> Padre John Courtney Murray, jesuíta norte americano, perito em teologia no Concílio Vaticano II e expoente no desenvolvimento da temática sobre a liberdade religiosa durante a quarta e decisiva Sessão Conciliar, em 1965.

<sup>995</sup> MATTEI, R. de. **O Concílio Vaticano II**. Uma história nunca escrita, p. 329. Artigo publicado na *America the national catholic review* em 30 de novembro de 1963, sob autoria do Padre J. C. Murray (<http://americamagazine.org/issue/100/religious-liberty>).

<sup>996</sup> Cf. HABERMAS, J. **Entre naturalismo e religião**: estudos filosóficos, p. 133-134.

<sup>997</sup> Cf. GEFFRÉ, C. **De Babel a Pentecostes**: ensaios de teologia inter-religiosa, p. 215-216. Claude Geffré afirma que há distinção entre falar de laicidade como “decadência de muitas instituições cristãs, a perda da influência cultural, política e moral das Igrejas” e, a partir disso, concluir, erroneamente, que o homem perdeu o sentido do sagrado, ou que se tornou irreligioso. Pelo contrário, na laicidade secular pós-moderna ocorre o fenômeno denominado “retorno do religioso”, compreendido como “expressão da própria modernidade se, por modernidade, não entendemos só o advento da razão crítica, mas a aspiração constante do homem a ser mais (...) ultrapassamos o esquema banalizado segundo o qual o religioso coincide necessariamente com uma alienação ou um projeto ilusório. Ele pode, também, ser uma modalidade de busca da felicidade”.

## 4.2 A neutralidade do Estado democrático e a promoção de uma correlação polifônica dialógica

As bases legitimadoras à autocompreensão de um Estado de direito ideologicamente neutro provêm da filosofia dos séculos XVII e XVIII, sendo proeminente o liberalismo político<sup>998</sup>. Este Estado, que é independente de qualquer necessidade de legitimação religiosa ou metafísica, apresenta como fundamento normativo uma razão prática, ou seja, a base epistêmica para justificação do poder do Estado está na capacidade operativa da razão humana em estabelecer “argumentos públicos que, de acordo com sua pretensão, são acessíveis da mesma maneira a todas as pessoas”<sup>999</sup>.

O poder do Estado, ao adquirir caráter secular, permite o erigir do princípio de separação entre Igreja e Estado ao nível institucional. Contudo, embora o caráter secular do Estado seja condição imprescindível à necessária neutralidade do exercício do poder, que possibilita a “garantia simétrica da liberdade religiosa”<sup>1000</sup>, ainda sim, não é suficiente. As religiões precisam chegar a um consenso razoável, mediante argumentos convincentes<sup>1001</sup>, que se distingam de um *ethos* deontológico unilateralista. Neste sentido, o procedimento democrático, ao estabelecer direitos fundamentais equitativos aos cidadãos, independentemente da religião, possibilita que os participantes do debate assumam uma postura de respeito recíproco, no que tange à liberdade religiosa do outro, forjando uma dinâmica de tolerância entre si<sup>1002</sup>.

O Estado laico deve garantir, portanto, a inserção de outras tradições religiosas e culturais da humanidade (p.ex. o espaço cultural islâmico, hinduísta, budista, tribal, africano e latino-americano) no debate, concebido em bases interculturais, acerca das questões básicas da condição humana, que abriga a complementaridade essencial entre religião e racionalidade secular<sup>1003</sup>.

<sup>998</sup> Cf. HABERMAS, J. Fundamentos pré-políticos do Estado de direito democrático?. In: SCHULLER, F. (Org.). **Dialética da secularização**: sobre razão e religião, p. 27-29. Habermas especifica que se trata do liberalismo político na perspectiva específica do republicanismo de Kant. Cf. MARTINA, G. **História da Igreja - De Lutero a nossos dias**: III. A era do liberalismo, p. 49-146.

<sup>999</sup> HABERMAS, J. **Entre naturalismo e religião**: estudos filosóficos, p. 135.

<sup>1000</sup> Ibidem, p. 136; 145.

<sup>1001</sup> Quando se introduz a ideia de argumentos convincentes no diálogo entre as distintas tradições religiosas e do discurso religioso no espaço público, trata-se de envolver as próprias partes no empenho de tolerância ante ao reconhecimento dos limites de sua própria linguagem, rompendo assim, com possíveis pretensões totalizadoras metafísicas. Estabelece-se, portanto, uma postura argumentativa que envolva a compreensão e aceitação das diferentes razões e argumentos religiosos que são utilizados e expostos publicamente pelas partes envolvidas no debate dialógico, tendo em vista o contexto de pluralidade cultural e religioso contemporâneo.

<sup>1002</sup> Cf. Ibidem, p. 136-137.

<sup>1003</sup> Cf. VATTIMO, G; DERRIDA, J. **A religião**: o seminário de Capri, p. 11-89. Cf. HABERMAS, J. Fundamentos pré-políticos do Estado de direito democrático?; RATZINGER, J. O que mantém o mundo unido: Fundamentos morais pré-políticos de um Estado Liberal. In: SCHULLER, F. (Org.). **Dialética da secularização**:

Além disso, a admissão da linguagem religiosa, pelo Estado liberal no âmbito da esfera pública, lhe é benéfica. As comunidades religiosas se tornam autênticos sujeitos da sociedade civil, fornecendo argumentos aos debates públicos e veiculando informações que motivam seus membros à efetiva participação política cidadã<sup>1004</sup>.

“O Estado liberal depende da integração política de seus cidadãos”<sup>1005</sup>. O que garante as mesmas liberdades éticas a todos os cidadãos é justamente a neutralidade ideológica<sup>1006</sup> do poder do Estado<sup>1007</sup> propiciando que, num Estado liberal, a contribuição dos cidadãos religiosos seja garantida. Seria incoerente à proposta de laicidade do Estado um “indiferentismo preservador”<sup>1008</sup>, que atribui às tradições e comunidades religiosas um caráter epistêmico irracional, ou que determinasse que a religião não possuísse uma justificação interna, sendo portanto, meras “reliquias arcaicas da sociedade pré-moderna, mantidas na

---

sobre razão e religião, p. 48-52; 82-8. Partindo do pressuposto habermasiano de que a secularização é processo de aprendizado duplo e complementar, faz-se inviável às comunidades religiosas a manutenção do dogmatismo e da coerção das consciências, oriundas das religiões que desvinculam a vida de fé da existência histórica. Nesta perspectiva, o teólogo e Cardeal J. Ratzinger apresenta a possibilidade de patologias na religião: o terrorismo que se nutre do fanatismo religioso, como no espaço cultural islâmico do absolutismo fanático de Bin Laden. Ante a esta realidade fática, que não está isenta das patologias da razão (que produz instrumentos de massacre em massa, como a bomba atômica ou o ataque terrorista de 11 de setembro de 2001 aos EUA), propõe-se a “disposição de aprender e da autolimitação para ambos os lados”, “ambas são chamadas a se purificarem e curarem mutuamente, e é necessário que reconheçam o fato de que uma precisa da outra”.

<sup>1004</sup> Cf. HABERMAS, J. **Entre naturalismo e religião**: estudos filosóficos, p. 140-142. Cf. GEFFRÉ, C. **De Babel a Pentecostes**: ensaio de uma teologia inter-religiosa, p. 385-400. Ao passo que a religião colabora com a razão democrática e a composição do Estado pelos cidadãos, a postura do fundamentalismo religioso acarreta prejuízos, pela sacramentalização da verdade e pelo vínculo entre religião e violência, que impedem o profícuo e necessário diálogo entre as tradições religiosas e entre a religião e a modernidade. Uma análise da história das religiões permite que se busque evitar, na contemporaneidade, a postura de fechamento de um fundamentalismo identitário causador da “intolerância, do fanatismo, da exclusão, da prática muitas vezes desumana e do abuso do poder sobre as consciências”, indo justamente contra o anseio moderno, expresso pela Declaração *Dignitatis humanae*, n. 1: “Os homens de hoje tornam-se cada vez mais conscientes da dignidade da pessoa humana e, cada vez em maior número, reivindicam a capacidade de agir segundo a própria convicção e com liberdade responsável, não forçados por coação mas levados pela consciência do dever”. E ainda, prejudicam a concretização do Estado de direito democrático que conta com a colaboração cidadã do sujeito religioso.

<sup>1005</sup> HABERMAS, J. Fundamentos pré-políticos do Estado de direito democrático?. In: SCHULLER, F. (Org.). **Dialética da secularização**: sobre razão e religião, p. 54.

<sup>1006</sup> Cf. MANNHEIM, K. **Ideologia e Utopia**, p. 81-134. Cf. SEGUNDO, J. L. **Libertação da teologia**, p. 112-181. Cf. PORTELLI, H. **Gramsci e a questão religiosa**, p. 21-42. Cf. RICOEUR, P. **Interpretação e ideologias**, p. 67-75; 119-129. O conceito de neutralidade ideológica, aqui utilizado, consiste em estabelecer a possibilidade de coexistência entre as distintas doutrinas das tradições religiosas e o pensamento não-religioso, garantido pelo Estado, sem que haja confrontos ideológicos e, conseqüentemente, ideologias hegemônicas e subordinadas, mas que se estabeleça um debate que vise a um consenso. Deste modo, evita-se que a ideologia de um grupo específico adquira “função particular de dominação, que se vincula aos aspectos hierárquicos da organização social”, ou seja, quando uma autoridade, social ou religiosa, procura se legitimar não pelos argumentos oriundos de um debate público, mas por uma ideologia que se afirma como “sistema justificativo da dominação”, conforme a definição gramsciana, quando o Estado permite “definir a Igreja como um aparelho ideológico de Estado e por isso ‘precisar’ suas relações com a sociedade política”. Deste modo, em Habermas, a crítica às ideologias se situa “sob o signo de uma ideia reguladora: a de uma comunicação sem limites e sem coação”.

<sup>1007</sup> Cf. HABERMAS, J. Fundamentos pré-políticos do Estado de direito democrático?. In: SCHULLER, F. (Org.). **Dialética da secularização**: sobre razão e religião, p. 53-57.

<sup>1008</sup> Idem. **Entre naturalismo e religião**: estudos filosóficos, p. 157.

sociedade atual”<sup>1009</sup>. Nesta perspectiva, a religião sucumbiria e desapareceria ante as críticas científicas e à modernização social e cultural, constituindo-se a liberdade religiosa não um direito, mas apenas o esforço de manutenção e preservação cultural do âmbito religioso, em declínio para extinção<sup>1010</sup>.

Contudo, é justamente o caráter secular do Estado de direito democrático que, ao garantir a liberdade religiosa, confere ao cidadão religioso o direito de exteriorizações religiosas na esfera pública que contribuam com os debates públicos<sup>1011</sup>. Aos cidadãos religiosos é conferida a possibilidade de se utilizarem de argumentos que contemplem suas convicções religiosas, sem a necessidade de traduzi-los a uma linguagem que seja acessível publicamente. “Por isso, eles deveriam poder expressar e fundamentar suas convicções em uma linguagem religiosa mesmo quando não encontram para tal uma ‘tradução’ secular”<sup>1012</sup>. Não é função do Estado liberal exigir este esforço mental e psicológico dos seus cidadãos religiosos. O princípio de neutralidade do poder do Estado pressupõe que o mesmo não assuma nenhuma concepção de mundo (secular) em detrimento de outra (religiosa)<sup>1013</sup>. Tal exigência estrita não cabe à esfera pública política informal, mas apenas àqueles que assumem mandatos públicos formais e que, portanto, são obrigados a utilizarem argumentos seculares comumente compreensíveis<sup>1014</sup>.

No entanto, ante os desafios da modernidade: “o fato do pluralismo religioso; a ascensão das ciências modernas; e a disseminação do direito positivo e da moral social profana”<sup>1015</sup>, há que se reconhecer a imposição às comunidades religiosas para sanar dissonâncias cognitivas oriundas de sua fé dogmática, o que não ocorre aos cidadãos e saber seculares. Cabe aos cidadãos religiosos desenvolver um enfoque epistêmico que reconheça a precedência dos argumentos seculares no âmbito político público e estabeleça uma amplitude diletantística que possibilite, sem que se perca a propriedade de sua concepção religiosa, a abertura para relação entre os conteúdos de fé dogmática e o saber secular institucionalizado socialmente<sup>1016</sup>. Em contrapartida, o cientificismo e o naturalismo radicais, que desvalorizam o que não pode ser reduzido às observações experimentais, distinguem-se do pensamento pós-

---

<sup>1009</sup> Ibidem, p. 157.

<sup>1010</sup> Cf. Ibidem, p. 156-157.

<sup>1011</sup> Cf. HABERMAS, J. Fundamentos pré-políticos do Estado de direito democrático?. In: SCHULLER, F. (Org.). **Dialética da secularização**: sobre razão e religião, p. 56-57. Cf. Idem, **Entre naturalismo e religião**: estudos filosóficos, p. 157-159.

<sup>1012</sup> Ibidem, p. 147.

<sup>1013</sup> Cf. Ibidem, p. 148-151.

<sup>1014</sup> Cf. Ibidem, p. 144-146.

<sup>1015</sup> Ibidem, p. 155.

<sup>1016</sup> Cf. Ibidem, p. 155-158.

metafísico contemporâneo que “assume dupla vertente perante a religião, porquanto ele é agnóstico e está, ao mesmo tempo, disposto a aprender”<sup>1017</sup>. Esta ambivalência no trato com as religiões define a disposição própria dos cidadãos seculares, sendo estas as de cooperação e a disposição de aprender com as contribuições dos cidadãos religiosos<sup>1018</sup>.

No âmbito secular do debate político público, as convicções religiosas, certas de fé outrora intocáveis e inquestionáveis, estão constantemente expostas à crescente reflexão. Fato este que pressupõe a aceitação do cidadão religioso de que, enquanto membro de um Estado de constituição secular não legitimado religiosamente, não mais pode ver-se membro de uma população religiosamente homogênea, mas imerso no pluralismo religioso e político. Deste modo, as convicções religiosas indefectivelmente se conectam com as compreensões seculares. Mesmo que o argumento religioso, para alguns, seja o único possível para contribuição nas controvérsias políticas, ainda sim, deve ser considerado. Tais cidadãos, ao utilizá-lo, estão assumindo posição em sentido político, cooperando, portanto, com seus concidadãos seculares não religiosos e participando do processo de legislação<sup>1019</sup>. Um Estado liberal, que baseado na interdiscursividade democrática garante a “correlação polifônica”<sup>1020</sup>, ou seja, a mútua purificação e fecundidade entre religião e razão, torna-se espaço concreto de uma forma legítima de exercício da democracia<sup>1021</sup>.

Satisfaz às condições de debate democrático o estabelecimento de um consenso constitucional legitimado sobre argumentos<sup>1022</sup>. Não obstante a não imputabilidade, em

---

<sup>1017</sup> Ibidem, 162.

<sup>1018</sup> Cf. Ibidem, p. 159-163.

<sup>1019</sup> Cf. Ibidem, p. 144-148. A Doutrina Social da Igreja oferece contribuições às políticas do mundo. Constitui-se esta o conjunto de ensinamentos do Magistério eclesiástico que intenciona estabelecer os critérios, princípios e orientações à organização social e política dos distintos povos e nações. Conforme a Carta Encíclica *Sollicitudo rei socialis*, a finalidade da Doutrina Social da Igreja é “levar os homens a corresponderem, com o auxílio também da reflexão racional e das ciências humanas, à sua vocação de construtores responsáveis da sociedade terrena”. Este documento não está desvinculado de um contexto historicamente mais amplo de pronunciamentos da Igreja referentes às questões sociopolíticas do mundo, destacando-se as Encíclicas *Rerum novarum* (1891), *Quadragesimo anno* (1931), *Mater et Magistra* (1961), *Populorum progressio* (1967), *Laborens exercens* (1981), *Sollicitudo rei socialis* (1987), *Centesimus annus* (1991) e por fim, *Caritas in Veritate* (2009). No ano de 2004, o Pontifício Conselho Justiça e Paz organizou de forma sistematizada tal doutrina, apresentando o Compêndio da Doutrina Social da Igreja.

<sup>1020</sup> RATZINGER, J. O que mantém o mundo unido: Fundamentos morais pré-políticos de um Estado Liberal. In: SCHULLER, F. (Org.). **Dialética da secularização**: sobre razão e religião, p. 90.

<sup>1021</sup> Cf. HABERMAS, J. Fundamentos pré-políticos do Estado de direito democrático?; RATZINGER, J. O que mantém o mundo unido: Fundamentos morais pré-políticos de um Estado Liberal. In: SCHULLER, F. (Org.). **Dialética da secularização**: sobre razão e religião, p. 48-52; 82-90.

<sup>1022</sup> Cf. Ibidem, p. 65-69; 151-152. No que tange a relação entre consenso e verdade, esta não se forja mediante um consenso estabelecido. Há que se evitar o engano de associar o “princípio da maioria”, que instrumentaliza a justiça e o direito político, atribuindo poder a um determinado grupo majoritário, ao consenso, enquanto “expressão do interesse comum de todos”. O “princípio das maiorias” ou “jogo das maiorias” já comprovou historicamente a possibilidade de injustiça infligida, por exemplo, sobre as minorias religiosas e étnicas por meio de leis opressoras, que prescindiram de fundamentos éticos e filosóficos do direito que afirmam: “existem valores em si que decorrem da essência do ser humano e que, por esse motivo, são invioláveis em todos os



termos de censura na esfera pública às contribuições da linguagem religiosa, ainda sim, esta não se isenta de uma necessária tradução feita cooperativamente, para que haja utilização política do conteúdo religioso. Este empenho de tradução envolve cidadãos religiosos e não religiosos, dispostos à realização do entendimento mútuo mediante ação comunicacional que manifeste as condições de possibilidade para que se estabeleça um consenso obtido comunicativamente. Ou seja, uma postura dialógica que, mediante argumentos que justifiquem seu posicionamento no que tange às diversas e controversas questões políticas, estabelecem um consenso em que as razões religiosas possam “aparecer como argumentos acessíveis em geral”<sup>1023</sup>.

Os sujeitos participantes do debate se comportam cooperativamente, tendo em vista o horizonte de um mundo compartilhado, intentando estabelecer sintonia entre seus distintos planos, por meio de uma interpretação comum da situação. Estes atores, cidadãos religiosos ou não do Estado de direito democrático, estão dispostos a atingir seus objetivos assumindo papéis de falantes e também ouvintes, em processo de mútuo entendimento, na busca do caminho de fins ilocucionários<sup>1024</sup>.

Esta complementaridade essencial entre razão e fé colabora para a necessária postura do cidadão, seja ele religioso ou ateu, em um Estado constitucional liberal, uma vez que este Estado supõe a participação do cidadão em termos de “colegistador democrático”, inferindo desta postura as motivações que engendram e mantêm este mesmo Estado liberal<sup>1025</sup>.

Ora, ao tutelar e promover tais liberdades comunicativas<sup>1026</sup>, o Estado democrático forja o necessário “vínculo unificador” que reproduz a solidariedade cidadã da qual ele depende<sup>1027</sup>. Esta prática comunicativa, garantida pelo processo democrático, ao estabelecer o entendimento e consenso constitucional do bem comum e ao manifestar o empenho dos membros da sociedade para o próprio bem-estar, não pode prescindir da contribuição dos

---

detentores dessa essência”. Deste modo, Ratzinger argumenta que o poder sociopolítico deve estar normativamente submetido ao direito constitutivo para que haja o estabelecimento político de uma ordem justa. Para tanto, o direito não pode ser instrumento de poder de um determinado grupo, mas precisa ser expressão do interesse comum de todos os cidadãos do Estado democrático.

<sup>1023</sup> HABERMAS, J. **Entre naturalismo e religião**: estudos filosóficos, p. 149-150.

<sup>1024</sup> Cf. Idem. **Pensamento pós-metafísico**: estudos filosóficos, p. 129-134.

<sup>1025</sup> Cf. Idem. Fundamentos pré-políticos do Estado de direito democrático?. In: SCHULLER, F. (Org.). **Dialética da secularização**: sobre razão e religião, p. 33-35.

<sup>1026</sup> Cf. Ibidem, p. 43-44. O filósofo e sociólogo J. Habermas questiona-se se “a modernidade ambivalente será capaz de encontrar sua estabilidade, valendo-se apenas das forças seculares de uma razão comunicativa”. Neste ponto, estabelece que a permanência do fenômeno religioso no ambiente secular não pode ser reduzida a um simples fato social. Tal fenômeno se torna um desafio cognitivo à análise filosófica.

<sup>1027</sup> Cf. Ibidem, p. 40-41.

concidadãos religiosos nos debates públicos<sup>1028</sup>. “A neutralidade ideológica do poder do Estado garante as mesmas liberdades éticas a todos os cidadãos”<sup>1029</sup>.

A secularização se apresenta como processo de aprendizado comum e complementar entre as mentalidades religiosas e seculares, em uma sociedade que propicie as contribuições de ambos para os debates referentes a temas controversos, realidade essa somente possível na sociedade pós-secular<sup>1030</sup>. Por pós-secular se entende o desenvolvimento do processo de secularização que possibilitou não o fim da religião, mas, ao contrário, tributou-lhe permanência num ambiente secularizado e reconhecimento público, por sua contribuição à consciência normativa e à solidariedade dos cidadãos do Estado constitucional. Além disso, a persistência da religião na sociedade pós-secular “traz consequências para as relações políticas dos cidadãos não crentes com os crentes”<sup>1031</sup>, afetando e modificando as mentalidades religiosas e seculares.

Deste modo, faz-se possível “justificar na filosofia uma disposição para aprendizagem frente à religião, não por razões funcionais, mas por razões de conteúdo”<sup>1032</sup>. Cabe ao Estado constitucional proporcionar, mediante fecundo diálogo entre os conteúdos de fé e o saber secular, a transposição dos potenciais de significação conceitual originalmente religiosos, possibilitando a experiência de seu aproveitamento quando aplicados à consciência normativa e à solidariedade dos cidadãos. Em suma, o campo da liberdade civil em matéria religiosa abre espaço para que “ambos os lados estejam em condições de levar a sério em público, por razões cognitivas, as respectivas contribuições para temas controversos”<sup>1033</sup>.

O fato de o pluralismo religioso, enquanto desafio da modernidade à consciência e postura das religiões, envolver a reflexão do relevante papel político da religião no espaço público e estabelecer a necessidade de que seja desenvolvido pelos cidadãos religiosos um “enfoque epistêmico aberto ao sentido próprio do saber secular”<sup>1034</sup>, possibilita a relação entre os conteúdos de fé religiosos e o saber secular do mundo, de modo que o cidadão secular

<sup>1028</sup> Cf. *Ibidem*, p. 56-57.

<sup>1029</sup> *Ibidem*, p. 57.

<sup>1030</sup> Cf. *Ibidem*, p. 48-52. Cf. *Idem*. **Entre naturalismo e religião**: estudos filosóficos, p. 115-167. Cf. TRIGO, P. Secularidad, idolatria y postsecularidad em el espacio público. In: JALDEMIR, V.; BUROCCHI, A. M. **Religião e espaço público**: cenários contemporâneos, p. 15-67. Cf. GEFFRÉ, C. **De Babel a Pentecostes**: ensaio de uma teologia inter-religiosa, p. 385-397. A pós-secularização, enquanto processo, se mostrou como condição de possibilidade para um profícuo futuro das religiões, “em vez de profetizar o fim da religião, seria melhor falar do religioso de outra maneira”. A pós-secularização permite a inferência dos elementos benéficos, oriundos das distintas tradições religiosas, para a constituição do Estado democrático e da cidadania, fomentando uma convivência política humanizadora.

<sup>1031</sup> *Idem*. Fundamentos pré-políticos do Estado de direito democrático?. In: SCHULLER, F. (Org.). **Dialética da secularização**: sobre razão e religião, p. 52.

<sup>1032</sup> *Ibidem*, p. 49.

<sup>1033</sup> *Ibidem*, p. 52.

<sup>1034</sup> *Idem*. **Entre naturalismo e religião**: estudos filosóficos, p. 155.

reconheça a relevância das contribuições das religiões no debate público e não negue a elas tal direito. Prospecta desta relação entre fé e razão a relação entre as distintas religiões num “enfoque epistêmico que seja aberto às visões de mundo e às religiões estranhas”<sup>1035</sup>, num fecundo correlacionamento dialógico e autorreflexivo entre as ideias religiosas doutrinariamente estabelecidas, sem que haja prejuízo de suas pretensões de verdade, que são próprias e exclusivas de cada religião.

## 5 Conclusão

O processo de desenvolvimento do tema da liberdade religiosa no Concílio Vaticano II, promulgado na Declaração *Dignitatis humanae*, repercute em outras Constituições, Declarações e Decretos, uma vez que são oferecidos os pressupostos estruturantes à dimensão dialógica ecumênica, inter-religiosa e da Igreja com o mundo, dado que incide na produção teológica. A partir da realidade contemporânea do insuperável pluralismo do fenômeno religioso, tido como questão teológica, erige-se a proposta de ultrapassamento dos modelos de substituição e acabamento, próprios da teologia das religiões, para a elaboração de uma teologia do pluralismo religioso que se configure como teologia hermenêutica inter-religiosa. Esta não só afirma que Cristo é a causa final, mas que a economia do verbo encarnado desvela uma economia mais vasta que coincide com a história religiosa da humanidade, estando o *Logos* agindo desde sua origem.

Este pensar teológico considera a alteridade e atribui valor positivo às diversas tradições religiosas, possibilitando assim o profícuo diálogo e práticas inter-religiosas, imprescindível tanto à constituição de uma eclesiologia, quanto de um Estado que, imersos em realidade secular, considerem a relevância do fenômeno do pluralismo religioso contemporâneo e o valor da colaboração das diversas tradições religiosas no debate público.

O Estado liberal de direito democrático se autolegitima mediante processos jurídico-democráticos aceitos racionalmente, constituindo-se por meio da interação discursiva dos cidadãos, considerados seus colegisladores democráticos. Deste modo, o Estado produz seus próprios pressupostos motivacionais, ao supor a ação comunicativa e participação dos cidadãos, sejam religiosos ou não, em vista não de seus interesses, mas do bem comum. Este âmbito dialógico não pode privar-se da contribuição das distintas comunidades religiosas, garantindo aos cidadãos religiosos o direito à participação nos debates públicos, servindo-se de uma linguagem religiosa que, traduzida cooperativamente, será acessível publicamente. A correlacionalidade polifônica, por envolver as distintas religiões e a razão secular, tende a

---

<sup>1035</sup> Ibidem, p. 155.

abrir-se à perspectiva de mútua e benéfica reordenação destas forças, contribuindo para a constituição do Estado democrático, desvelando-se a imprescindível postura deste mesmo Estado em promover e tutelar a liberdade religiosa que permite o erigir do diálogo inter-religioso.

## CONCLUSÃO

O presente trabalho estabelece como objeto de pesquisa a investigação epistemológica do conceito de liberdade religiosa a partir da Declaração *Dignitatis humanae*, do Concílio Vaticano II. A justificativa temática se dá ante a complexidade do campo de análise que envolve esta Declaração e sua temática, ao apresentar uma dinâmica interna que manifesta, dialeticamente, as implicações histórico-filosóficas e teológicas que a antecederam e que possibilitaram sua gênese. Enquanto conteúdo doutrinal, o direito à liberdade religiosa passa a ter fundamento na própria dignidade humana, ocasionando uma guinada antropológica em teologia. Tal afirmação se configura como realidade fática inédita e também prospectiva, ao possibilitar uma teologia das religiões que se configure como teologia do pluralismo religioso e que insira a religião no espaço público dos debates democráticos, garantindo que o Estado tutele e promova a liberdade religiosa, reconhecendo-a de tal forma na ordenação jurídica da sociedade que chegue a converter-se em direito civil.

A dissertação se estrutura de maneira sistemática sob a perspectiva de quatro capítulos. O primeiro capítulo se constitui em *status quaestionis* da temática que envolve a liberdade religiosa nos documentos magisteriais precedentes à Declaração *Dignitatis humanae*, o que remonta aos séculos XIX e XX. Os capítulos II e III abarcam o desenvolvimento do conteúdo doutrinal dessa Declaração, formulado durante o desenvolvimento do Concílio Vaticano II, abordando a possibilidade de pensar a Declaração *Dignitatis humanae* em sua originalidade e continuidade com a Tradição deste único sujeito Igreja, que se matura no tempo. A Declaração entende a pessoa humana como portadora de uma dignidade que traz, de maneira intrínseca, o direito à liberdade religiosa e sua sociabilidade. Proclama ainda a isenção de qualquer tipo de coação em matéria religiosa. Notadamente, a *Dignitatis humanae* não utiliza o conceito de tolerância, mas de liberdade. Destarte, infere-se que tal direito não é objeto de mera tolerância, mas de reconhecimento teológico, filosófico e jurídico-civil. O capítulo IV apresenta os desdobramentos jurídico, teológico, antropológico e ético prospectivos ao tema da liberdade religiosa promulgado na Declaração *Dignitatis humanae* contextualmente situado no âmbito pós-conciliar e pós-secular do Estado de direito democrático.

O tema da liberdade religiosa não apareceu de maneira abrupta nas Sessões do Concílio Vaticano II. Houve uma gênese temática, que abarcou o processo de desenvolvimento de seu significado conceitual e de sua fundamentação na dignidade da pessoa humana. Durante o Período Preparatório do Concílio, o denominado Documento de

Friburgo (1960) já apresentara, como ideia fundamental ao tema da liberdade religiosa, que a dignidade humana e a natureza livre da fé exigem do Estado, isenção de coação e reconhecimento dos direitos da pessoa ao livre exercício da religião. Quando o tema da liberdade religiosa foi apresentado na Segunda Sessão do Concílio Vaticano II, como capítulo quinto do esquema sobre o ecumenismo, o Relator oficial De Smedt estabeleceu quatro argumentos ou razões fundamentais pelas quais o homem tem direito à liberdade religiosa: razão de verdade, de defesa, de convivência pacífica e ecumênica. Com isso, evidenciou-se a atualidade e relevância do tema à sociedade moderna e secular. Os debates ocorrentes nas Congregações Gerais promoveram a maturação do tema e possibilitaram que os padres conciliares, paulatinamente, compreendessem a especificidade do assunto liberdade religiosa e conjecturassem o desprendimento do tema da liberdade religiosa do esquema sobre o ecumenismo.

De fato, tal mudança ocorreu durante o interstício entre a Segunda e Terceira Sessões. Nesta última, enfim, o tema da liberdade religiosa foi apresentado como projeto de Declaração, estabelecendo um único e grande fundamento: a dignidade da pessoa humana, que pode ser conhecida pela Revelação divina e também pela razão, enquanto via natural da Revelação. Deste modo, distinguiu-se a liberdade religiosa das temáticas estritamente teológicas. Sobressaiu-se a perspectiva antropológica, inferida da teologia, articulada à compreensão de liberdade enquanto conceito técnico-jurídico, que se forja progressivamente a partir da consciência da dignidade da pessoa humana, o que é próprio do tempo moderno e secular.

Deste modo, o processo histórico-conciliar de elaboração da Declaração *Dignitatis humanae*, que apresentou a definição de liberdade religiosa, estabeleceu a concepção de dignidade da pessoa humana como fundamento antropológico, que se infere do teológico e doutrinário. Com isso, o tema da liberdade religiosa proporcionou nova perspectiva para a livre prática da religião, explicitando o empenho da Igreja em estabelecer o diálogo com o mundo moderno e secular, bem como inaugurou uma nova maneira de relacionamento entre a Igreja Católica, as outras Igrejas cristãs, as outras religiões e os sem religião.

O tema da liberdade religiosa não se restringe ao processo de elaboração da Declaração *Dignitatis humanae*, mas repercute no âmbito maior dos debates conciliares, influenciando na constituição de outros documentos do Concílio Vaticano II que tratam das relações entre a Igreja e o mundo moderno e a Igreja Católica e as outras tradições religiosas. Este dado revela uma nova eclesiologia, de diálogo com o mundo moderno e secular e de serviço à humanidade, que supera os dogmatismos fixistas ao apresentar o princípio do direito

à liberdade religiosa para um horizonte relacional tríplice: ecumênico, inter-religioso e cultural, manifesto nos documentos do Concílio Vaticano II. O esquema e ulterior Declaração *Dignitatis humanae* foram construídos em função de uma índole eminentemente pastoral e de expressa sensibilidade às condições da sociedade contemporânea, intencionando estabelecer a relação dialógica com o mundo anunciada pela *Gaudium et spes*, mundo este reconhecidamente plural e secular. Muito embora o Concílio não avalie teologicamente o pluralismo religioso, constatou-o como fenômeno e, ante a esta realidade, resgatou o conceito patrístico *Sperma tou Lógou*, reconhecendo os valores positivos nas outras Igrejas e religiões. Com isso, o tema da liberdade religiosa desvelou-se transversal, influenciando na elaboração de outros documentos do Concílio Vaticano II, como *Lumen gentium*, *Gaudium et spes*, *Unitatis redintegratio*, *Orientalium Ecclesiarum*, *Nostra aetate* e *Ad gentes*, conferindo a eles a orientação relacional da Igreja com o mundo e com as outras tradições religiosas, tendo por princípio a liberdade religiosa.

O caráter histórico do desenvolvimento do tema da liberdade religiosa no Concílio Vaticano II apresenta a relevância da atuação de alguns personagens. A preocupação com a ecumenicidade do Concílio fez com que João XXIII promovesse o convite aos observadores delegados e hóspedes de outras Igrejas para assistirem aos trabalhos conciliares, permitindo que estes participassem das subcomissões responsáveis pela elaboração dos esquemas. A Encíclica *Pacem in terris* (1963), ao expor o direito da pessoa à liberdade de culto e religião, conforme os ditames de sua consciência, tornou-se antecedente intrínseco da *Dignitatis humanae* (1965). O Sumo Pontífice determinou ainda que a relação com as outras Igrejas e religiões estivesse em função das oportunas atualizações que a Igreja deveria realizar, adaptando-se e renovando-se às condições hodiernas e suas exigências. O Cardeal Agostinho Bea foi quem apresentou ao Papa a proposta de uma Comissão para a União dos Cristãos. Este lhe confia a presidência deste órgão, mas sob os moldes de um Secretariado, com função de Comissão, sendo-lhe permitido elaborar esquemas e colaborar com outras Comissões no caráter ecumênico de seus textos. Sob a égide do Sumo Pontífice e do Cardeal Bea, o Secretariado para União dos Cristãos arrogou-se uma competência eminentemente teológica, articulando-se em subcomissões acerca de diversos temas, dentre eles, a liberdade religiosa. Com a morte de João XXIII, Paulo VI ampliou as iniciativas ecumênicas e inter-religiosas, criando dois Secretariados: para as Religiões não Cristãs e para os Não Crentes, intencionando com este o diálogo com o ateísmo. Baluarte ao desenvolvimento do tema da liberdade religiosa no Concílio Vaticano II foi Mons. Emílio De Smedt que, ao lado dos peritos John C. Murray e P. Pavan e do padre Jean J. Hamer, foi o Relator oficial do esquema

referente à liberdade religiosa, bem como seu principal redator. Redação que se estendeu exaustivamente até a última Sessão Conciliar, interando seis textos, que a cada Sessão conciliar, recebidas as propostas de emendas dos padres, era reformulado pela subcomissão do Secretariado para União dos Cristãos e com isso maturou-se, sendo o sexto esquema votado e promulgado com *status* de Declaração, sob o título de *Dignitatis humanae*.

O tema da liberdade religiosa, embora tenha sido pela primeira vez tratado em Concílio no Vaticano II, apresenta um processo de desenvolvimento que remonta a documentos do Magistério eclesiástico precedente. A pertinência investigativa desta situação e a intuição oriunda do processo de pesquisa possibilitaram que se inferisse, dos próprios debates conciliares, os principais documentos pontifícios que trazem a discussão sobre a continuidade e progresso da doutrina católica sobre o conceito e definição de liberdade religiosa. A análise hermenêutica da real intenção, bem como do contexto societário, dos documentos do Magistério eclesiástico oitocentista e do século XX, dirime a falsa impressão de que os documentos pontifícios desses séculos condenavam a liberdade religiosa, favorecendo a compreensão do caráter processual deste tema, que encontra sua definição última no Concílio Vaticano II.

A exposição e análise desta evolução doutrinal, mediante as regras de continuidade e progresso da doutrina da Igreja, possibilita duas conclusões relevantes: o tema da liberdade religiosa desenvolvido pelo Concílio Vaticano II se desvincula definitivamente da concepção oitocentista de tolerância religiosa, fundamentada na doutrina tese/hipótese, ocasionando uma mudança doutrinal; a segunda conclusão, em que se estabelece a imunidade de coação externa como instrumental necessário à promoção da liberdade religiosa.

A Declaração sobre a liberdade religiosa é também prospectiva. Embora não desenvolva uma teologia das religiões, nela são oferecidos os pressupostos teológicos e antropológicos que favorecem o advento de uma nova teologia das religiões que se configure como teologia do pluralismo religioso. Esta se constitui em horizonte possível à reflexão teológica, situando o fenômeno do pluralismo religioso, enquanto realidade misteriosa, no plano salvífico de Deus, configurando-se como teologia hermenêutica inter-religiosa, ao reinterpretar a singularidade da mensagem cristã em face dos valores positivos que se encontram nas outras tradições religiosas. Este dado oferece o pressuposto teológico necessário ao ultrapassamento de uma teologia do cumprimento, subjacente aos documentos do Vaticano II, constituindo-se em uma teologia que, sem abdicar da unicidade do mistério de Cristo, reconhece os valores positivos das outras religiões como lhes sendo próprios, possibilitando um pluralismo inclusivo de vias para Deus, em termos de “mediações



participadas”, conferindo significação teológica a este fenômeno contemporâneo do pluralismo religioso. Estas questões são apresentadas na dissertação por serem suscitadas pelo princípio de liberdade religiosa exposto na Declaração *Dignitatis humanae*, contudo, não são aprofundadas no texto, por estarem ainda em aberto e exigirem aprofundamento epistemológico específico por se constituírem em distinto objeto de pesquisa.

Enquanto desdobramentos histórico-religiosos, inferiu-se da Declaração a postura do Estado de direito democrático ante a realidade contemporânea do pluralismo religioso. A laicidade e neutralidade do Estado asseguram e tutelam o direito à liberdade de consciência e religião, garantindo a inserção da linguagem religiosa no debate público e a benéfica complementaridade essencial entre religião e racionalidade secular. A “ética do diálogo”, promovida pelo Concílio Vaticano II, mediante a articulação entre as Declarações *Dignitatis humanae* e *Nostra aetate*, promove a “correlação polifônica” entre as diferentes religiões e culturas, que incide na esfera pública e precisa ser tutelada e garantida pelo Estado. A admissão da linguagem religiosa, no âmbito da esfera pública, é benéfica ao Estado e à sociedade. As comunidades religiosas se tornam autênticos sujeitos da sociedade civil, fornecendo argumentos aos debates públicos e veiculando informações que motivam seus membros à efetiva participação política cidadã.

O processo de gênese e desenvolvimento do tema da liberdade religiosa, nas Sessões do Concílio Vaticano II, revela o direito da pessoa humana ao livre exercício da religião, conforme os ditames de sua consciência. A doutrina da liberdade religiosa, em matéria civil, não se opõe à doutrina católica sobre a única religião verdadeira, deixando intacta a doutrina acerca da única Igreja de Cristo. Não se afirmou o indiferentismo religioso e tampouco o relativismo doutrinal, uma vez que a Declaração *Dignitatis humanae* está em consonância com a doutrina do Magistério eclesiástico precedente, referentemente aos direitos invioláveis da pessoa humana. O tema amplia a perspectiva ecumênica, concedendo-lhe um caráter diletantístico, que se expande à perspectiva do diálogo inter-religioso, justamente por apresentar o princípio da liberdade religiosa.

Nesta perspectiva, estabeleceu-se que o direito à liberdade religiosa esteja fundamentado diretamente na dignidade da pessoa humana. Dado antropológico, da pessoa entendida como sujeito livre e responsável, que se infere da concepção dada pela filosofia transcendental, pela filosofia personalista e pela filosofia humanista, cuja natureza transcendente é apresentada teologicamente, ao pensar o ser humano como criado à imagem de Deus e que, conforme os ditames de sua consciência, busca livremente a verdade, que se impõe por sua própria força. Por sua própria natureza, o ato de fé é voluntário, o que favorece

a que os homens possam aderir também à fé cristã, por sua própria determinação. Isto posto, afirmar o direito à imunidade de coação em matéria religiosa é afirmar que ninguém pode ser obrigado a agir contra os ditames de sua consciência. Estabelece-se, portanto, a não possibilidade de coação jurídica pelo poder civil, a não ser que haja violação grave do bem público. Teologicamente, a revelação não afirma expressamente a imunidade de coação externa em matéria religiosa, sobressaindo-se o dado antropológico, de uma antropologia teológica, que finda por desvelar toda a amplitude que abarca a dignidade da pessoa humana e, portanto, o direito a não coação que desta se infere, reconhecendo a liberdade religiosa como direito civil, que garanta aos cidadãos proteção, em âmbito jurídico, para que exerçam sua liberdade em matéria religiosa.

Apesar de sua brevidade, quantitativa a Declaração sobre a liberdade religiosa *Dignitatis humanae* apresenta como nenhum outro documento os esforços de uma Igreja em fazer com que o homem redescubra a verdadeira arte de viver em um mundo compartilhado com os outros, sejam eles de outras religiões ou sem religião, elevando a dignidade da pessoa humana no reconhecimento da liberdade religiosa, enquanto núcleo essencial dos direitos do homem.

## REFERÊNCIAS

### Obras do Magistério eclesiástico

Bento XVI. **Discurso aos Cardeais, Arcebispos e Prelados da Cúria Romana na Apresentação dos Votos de Natal**, 22 de dez. de 2005. Disponível em: <<http://migre.me/cb7Im>>. Acesso em 28 out. 2015.

Bento XVI. **Exortação Apostólica Pós-Sinodal Ecclesia in Medio Oriente**, 14 de set. de 2012. Disponível em: <[http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/apost\\_exhortations/documents/hf\\_ben-xvi\\_exh\\_20120914\\_ecclesia-in-medio-oriente.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20120914_ecclesia-in-medio-oriente.html)>. Acesso em: 28 out. 2015.

Bento XVI. **Texto inédito publicado por ocasião do 50º aniversário do Concílio Vaticano II**. Disponível em: <<http://migre.me/e29PA>>. Acesso em 28 out. 2015.

João XXIII. **Carta Encíclica Ad Petri Cathedram**, 29 de jun. de 1959. Disponível em: <[http://www.vatican.va/Holy\\_father/John\\_xxiii/encyclicals/documents/hf\\_j-xxiii\\_enc\\_29061959\\_ad-petri\\_po.html](http://www.vatican.va/Holy_father/John_xxiii/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_29061959_ad-petri_po.html)>. Acesso em: 28 out. 2015.

João XXIII. **Carta Encíclica Pacem in terris**, 11 de abr. de 1963. Disponível em: <[http://w2.vatican.va/content/John-xxiii/PT/encyclicals/documents/hf\\_j-xxiii\\_enc\\_11041963\\_pacem.html](http://w2.vatican.va/content/John-xxiii/PT/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html)>. Acesso em 28 out. 2015.

João XXIII. **Constituição Apostólica Humanae Salutis**, 25 de dez. de 1961. Disponível em: <[https://w2.vatican.va/content/John-xxiii/PT/apost\\_constitutions/1961/documents/hf\\_jxxiii\\_apc\\_19611225\\_humanae-salutis.html](https://w2.vatican.va/content/John-xxiii/PT/apost_constitutions/1961/documents/hf_jxxiii_apc_19611225_humanae-salutis.html)>. Acesso em: 28 out. 2015.

João XXIII. **Discurso de Abertura Solene do Concílio Vaticano II Gaudet Mater Ecclesia**, 11 de out. de 1962. Disponível em: <[https://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/speeches/1962/documents/hf\\_j-xxiii\\_spe\\_19621011\\_opening-council.html](https://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council.html)>. Acesso em: 28 out. 2015.

João XXIII. **Motu Proprio Aproppinquante Concilio**, 06 de ago. de 1962. Disponível em: <[http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_xxiii/motu\\_proprio/documents/hf\\_j-xxiii\\_motu\\_proprio\\_19620806\\_approinquante-concilio\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/motu_proprio/documents/hf_j-xxiii_motu_proprio_19620806_approinquante-concilio_sp.html)>. Acesso em: 12 out. 2015.

João XXIII. **Motu Proprio Concilium**, 02 de fev. de 1962. Disponível em: <[http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_xxiii/motu\\_proprio/documents/hf\\_johnxxiii\\_motu\\_proprio\\_19620202\\_concilium\\_po.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/motu_proprio/documents/hf_johnxxiii_motu_proprio_19620202_concilium_po.html)>. Acesso em: 12 out. 2015.

João XXIII. **Motu Proprio Humanae Salutis**, 25 de dez. de 1961. Disponível em: <[http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_xxiii/apost\\_constitutions/documents/hf\\_jxxiii\\_apc\\_19611225\\_humanae-salutis\\_po.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/apost_constitutions/documents/hf_jxxiii_apc_19611225_humanae-salutis_po.html)>. Acesso em: 12 out. 2015.

João XXIII. **Motu Proprio Superno Dei nutu**, 05 jun. 1960. Disponível em <[http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_xxiii/apost\\_letters/1960/documents/hf\\_j-xxiii\\_apl\\_19600605\\_superno-dei\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/apost_letters/1960/documents/hf_j-xxiii_apl_19600605_superno-dei_sp.html)>. Acesso em: 12 out. 2015.

Paulo VI. **Carta Encíclica Ecclesiam suam**, 06 de ago. de 1964. Disponível em: <[http://w2.vatican.va/content/paulvi/pt/encyclicals/documents/hf\\_pvi\\_enc\\_06081964\\_ecclesiam.html](http://w2.vatican.va/content/paulvi/pt/encyclicals/documents/hf_pvi_enc_06081964_ecclesiam.html)>. Acesso em: 12 out. 2015.

Paulo VI. **Homilia na Clausura do Concílio Vaticano Ascolterete tra poco**, 08 de dez. de 1965. Disponível em: <[http://w2.vatican.va/content/paulvi/pt/homilies/1965/documents/hf\\_p-vi\\_hom\\_19651208\\_epilogo-concilio-immacolata.html](http://w2.vatican.va/content/paulvi/pt/homilies/1965/documents/hf_p-vi_hom_19651208_epilogo-concilio-immacolata.html)>. Acesso em: 12 out. 2015.

Pio XII. **Radiomensagem na Solenidade de Pentecostes – 50º Aniversário da Carta Encíclica Rerum Novarum de Leão XIII**, 01 de jun. de 1941. Disponível em: <[http://w2.vatican.va/content/pius-xii/pt/speeches/1941/documents/hf\\_p-xii\\_spe\\_19410601\\_radiomessage-pentecost.html](http://w2.vatican.va/content/pius-xii/pt/speeches/1941/documents/hf_p-xii_spe_19410601_radiomessage-pentecost.html)>. Acesso em 28 out. 2015.

Pontifício Conselho Justiça e Paz. **Compêndio da doutrina social da Igreja**. Tradução da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. São Paulo: Paulinas, 2005.

## **Bibliografia geral**

ACCION CATOLICA ESPAÑOLA. **Coleccion de Enciclicas y Cartas Pontificias**. Buenos Aires: Poblet, 1944.

ALBERIGO, Giuseppe. **A Igreja na história**. Tradução de Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulinas, 1999. (Coleção: Igreja na história).

\_\_\_\_\_. **História dos Concílios Ecumênicos**. Tradução de José Maria de Almeida; revisão de Honório Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1995.

\_\_\_\_\_; BEOZZO, José Oscar. **Herança espiritual de João XXIII: olhar posto no amanhã**. Tradução de José Maria de Almeida; revisão de H. Dalbosco. São Paulo: Paulinas, 1993.

ALBERTI, Vittorio V. La Dignitatis humanae e la nuova laicità oltre la rivoluzione e la contrarivoluzione. **Anuario de História de la Iglesia**, Pamplona, Espanha, v. 21, p. 303-320, 2012.

ALTANER, Berthold; STUIBER, Alfred. **Patrologia: vida, obras e doutrina dos Padres da Igreja**. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2010. (Coleção patrología).

ARRIGHI, Giovanni. **O longo século XX**. Dinheiro, poder e as origens de nosso tempo. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.

AUBERT, Roger; HAJJAR, Joseph. **Nova História da Igreja: A Igreja na Sociedade Liberal e no Mundo Moderno**. Tradução de Pedro Paulo de Sena Madureira e Júlio Castañon Guimarães. Tomo III – Parte V. Petrópolis: Vozes, 1976.

BARROS, Marcelo. El ecumenismo y los 50 años del Vaticano II. **Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, v. 9, p. 1221, 2011.

BARTH, Karl. **Fé em busca de compreensão: fides quaerens intellectum**. São Paulo: Fonte Editorial, 2006.

\_\_\_\_\_. **Church dogmatics**. v. 1/2. Edited by G. W. Bromiley and T. F. Torrance. Edinburgh: T. & T. Clark. Study Edition, in thirty-one paperback fascicles. London and New York: T. & T. Clark, 2009.

BAUCHWITZ, Oscar Federico. A Questão da Secularização. **Revista de Filosofia**, v. 2, 1995.

BERGER, Peter L. **O dossel sagrado**. elementos para uma teoria sociológica da religião. Tradução de José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulus, 1985. (Coleção sociologia e religião; 2)

BERGER, Peter L.; LUCKMANN, T. **Modernidade, pluralismo e crise de sentido: a orientação do homem moderno**. Tradução de Edgar Orth. Petrópolis: Vozes, 2012.

BERNARDINI, Paola. Religious liberty: A common challenge for Catholic-Muslim dialogue. **Ave Maria Law Review**, v. 11, p. 31, 2012.

BINGEMER, Maria C. **O mistério e o mundo: paixão por Deus em tempos de descrença**. Rio de Janeiro: Rocco, 2013.

BLANCO, Pablo. Breve historia del Concilio Vaticano II. **Scripta Theologica**, v. 45, p. 530, 2013.

\_\_\_\_\_. Ruptura o reforma? La hermenêutica del Concilio Vaticano II em los escritos de Joseph Ratzinger. **Teologia y vida**, v. 54, p. 255-287, 2013.

\_\_\_\_\_. Walter Kasper, caminos de unidad. Perspectivas para el ecumenismo. **Scripta Theologica**, v. 42, p. 819, 2010.

BOBBIO, Norberto. **Liberalismo e Democracia**. Tradução de Marco Aurélio Nogueira. 6. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

\_\_\_\_\_. **A era dos direitos**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. 21. ed. Rio de Janeiro: Elsevier; Campus, 2004.

- BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. Tradução de Sergio Miceli. São Paulo: Perspectiva, 1982.
- BRENNAN, Margaret. One for every hundred: one order set about turning sisters into theologians after Vatican II. **National Catholic**, v. 47, p. 8, 2010.
- BUARQUE, Virgínia A. Castro; ALVES, Herinaldo de Oliveira. A especialidade do religioso na história das Igrejas cristãs: uma interface entre história e teologia. **Revista Brasileira de História das Religiões**, ano I, n. 3, 2009.
- CALDEIRA, Rodrigo Coppe. **Os baluartes da tradição: o conservadorismo católico brasileiro no Concílio Vaticano II**. Curitiba: CRV, 2011.
- CAPOVILLA, Loris Francesco. **Diário da Alma**. Tradução de Margarida Maria Osório Gonçalves e A. Maia da Rocha. São Paulo: Paulus, 2000.
- CARUSO, John. The debate on Dignitatis humanae. **Catholic Insight**, v. 20, 2012.
- COMBY, Jean. **Para ler a história da Igreja: do século XV ao século XX (Tomo II)**. Tradução de Maria Stela Gonçalves e Adail V. Sobral. São Paulo: Loyola, 1994.
- COUTINHO, Sérgio Ricardo. Concílio Vaticano II, verbalização do sagrado e esfera pública democrática: uma hipótese a partir de Jürgen Habermas. **Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, v. 7, p. 92, 2010.
- CUGINI, P. Religião na pós-modernidade. O cristianismo niilista e secularizado de Gianni Vattimo. **Revista Eclesiástica Brasileira**, v. 72, n. 287, p. 628-648, 2012.
- DENZINGER, Heinrich. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral**. Tradução de José Marino e Johan Konings. São Paulo: Paulinas: Edições Loyola, 2007.
- DORIA, Piero. L'Archivio del Concilio Vaticano II: Storia e Sviluppo. **Anuario de Historia de la Iglesia**, v. 21, p. 135, 2012.
- DUPUIS, Jacques. **O cristianismo e as religiões: Do desencontro ao encontro**. Tradução de Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2004.
- \_\_\_\_\_. **Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso**. Tradução de Márcia de Almeida e Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulinas, 1999. (Coleção: Pensamento Teológico).
- FAZIO, Mariano. La autonomia de las realidades terrestres em la Gaudium et Spes. **Teocomunicação**, Porto Alegre, v. 35, p. 639, 2005.
- FILORAMA, Giovanni; PRANDI, Carlo. **As ciências das religiões**. São Paulo: Paulus, 1999.
- FONCK, A. LAMENNAIS. **Dictionnaire de Théologie Catholique**, VIII, Paris, p. 2491, 1925.

- FREITAS, Nainora M. B.; MANOEL, Ivan Ap. (Orgs.). **História das religiões**: desafios, problemas e avanços teóricos, metodológicos e historiográficos. São Paulo: Paulinas, 2006. (Coleção estudos da ABHR).
- GARCÍA, Ángel Galindo. La libertad religiosa en la Doctrina Social de la Iglesia. **Veritas - Revista de filosofía y teología**, p. 139-163, 2011.
- GEFFRÉ, Claude. **De Babel a Pentecostes**: ensaios de uma teologia inter-religiosa. Tradução de Margarida Maria Cichelli Oliva. São Paulo: Paulus, 2013. (Coleção Dialogar).
- GIBELLINI, Rosino. **A teologia do Século XX**. Tradução de João Paixão Netto. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2012.
- GILES, Thomas Ransom. **História do existencialismo e da fenomenologia**. São Paulo: E.P.U/EDUSP, 1975.
- GIRARD, René; VATTIMO, Gianni. **Cristianismo e relativismo**: verdade ou fé frágil? Tradução de Antônio Bicarato. Aparecida: Santuário, 2010.
- GOLÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. **Ontologia hermenêutica e teologia**. São Paulo: Santuário, 2011.
- \_\_\_\_\_. (Org.). **Deus inefável**: tratado temático do Deus da Revelação. São Paulo: Santuário, 2015.
- \_\_\_\_\_; TRASFERETTI, José (Org.). **Teologia na pós-modernidade**: abordagens epistemológica, sistemática e teológica. São Paulo: Paulinas, 2003.
- \_\_\_\_\_; BOMBONATO, Vera Ivanise (Orgs.). **Concílio Vaticano II**: análise e prospectivas. São Paulo: Paulinas, 2004.
- \_\_\_\_\_; SOUZA, Ney de. **Catolicismo e sociedade contemporânea**: do Concílio Vaticano I ao contexto histórico-teológico do Concílio Vaticano II. São Paulo: Paulus, 2013.
- GRESCHAT, Hans-Jürgen. **O que é ciência da religião?** Tradução de Frank Usarski. São Paulo: Paulinas, 2005.
- GRIMALDI, Rene. Religiones no cristianas y Vaticano II: Nostra aetate y el Magisterio posterior. (Cinquenta anos de Concilio Vaticano II). **Scripta Theologica**, v. 45, p. 185, 2013.
- HABERMAS, Jürgen. **Entre naturalismo e religião**: estudos filosóficos. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007. (Biblioteca Colégio do Brasil; 14).
- \_\_\_\_\_. **Pensamento pós-metafísico**: estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990. (Biblioteca tempo universitário; 90. Série estudos alemães).
- HACKMANN, Geraldo Luiz Borges; POZZO, Ezequiel Dal. Investigando o conceito de “cristianismo anônimo” em K. Rahner. **Teocomunicação**, Porto Alegre, v. 37, n. 157, 2007.

- HERNÁNDEZ, Antonio. **La crisis del laicismo**. Buenos Aires: Poblet, 1952.
- HOBBSAWM, Eric J. **Nações e Nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade**. Tradução de Maria Celia Paoli e Anna Maria Quirino. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- \_\_\_\_\_. **A Era das revoluções: Europa 1789-1848**. Tradução de Maria Tereza Lopes Teixeira e Marcos Penchel. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.
- IZQUIERDO, Cesar. La su recepcion en el ecumenismo y en la teologia. (Cinquenta anos de Concilio Vaticano II). **Scripta Theologica**, v. 44, p. 433, 2012.
- KER, I. Is Dignitatis humanae a case of authentic doctrinal development? **Logos-Journal of Catholic Thought and Cultre**, v. 11, 2008.
- KLOPPENBURG, Frei Boaventura. **Documentos do Vaticano II: Constituições, Decretos e Declarações**. Edição bilíngue com texto português revisto pelos secretários da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. Petrópolis: Vozes, 1966.
- \_\_\_\_\_. **Concílio Vaticano II**. v. 1-5. Petrópolis: Vozes, 1962-1966.
- \_\_\_\_\_. **O Cristão Secularizado**. O humanismo do Vaticano II. Petrópolis: Vozes, 1970.
- KNITTER, Paul F. **Introdução às Teologias das Religiões**. Tradução de Luiz Fernando Gonçalves Pereira. São Paulo: Paulinas, 2008.
- KOKOSKI, Paul. On religious liberty: a critique oh Dignitatis humanae. **Catholic Insight**, v. 20, 2012.
- KUHN, Thomas. S. **A estrutura das revoluções científicas**. Tradução de Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 1991.
- KÜNG, Hans. **Projeto de ética mundial: uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana**. Tradução de Haroldo Reimer. 4. ed. São Paulo: Paulinas, 2003. (Teologia hoje).
- \_\_\_\_\_. **Para que um *ethos* mundial?** Religião e ética em tempos de globalização: conversando com Jürgen Hoeren. Tradução de Alfred J. Keller. São Paulo: Loyola, 2005.
- LATOURELLE, René; O'COLLINS, Gerald. (Orgs.). **Problemas e Perspectivas de Teologia Fundamental**. Tradução de Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 1993.
- LERCARO, Cardeal. O Significado do Decreto *De Oecumenismo* para o diálogo com as Igrejas Orientais não Católicas. **CONCILIUM: Revista Internacional de Teologia**, Petrópolis, maio de 1965, p. 126-140.
- LIBÂNIO, João Batista. **Eu creio nós cremos: tratado da fé**. São Paulo: Loyola, 2000.
- MANNHEIM, KARL. **Ideologia e Utopia**. Tradução de Sérgio Magalhães Santeiro. 4. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.



- MARCHETTO, Agostino. Il Concilio Vaticano II. Per la sua corretta ermeneutica. **Scripta Theologica**. Roma: Libreria Editrice Vaticana, v. 45, 2012.
- MARITAIN, Jacques. **Cristianismo e Democracia**. Tradução de Alceu Amoroso Lima. 2. ed. Rio de Janeiro: Livraria A.G.I.R. Editora, 1945.
- \_\_\_\_\_. **Humanismo Integral**. Uma visão nova da ordem cristã. Tradução de Afranio Coutinho. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1945.
- MARTINA, Giacomo. **História da Igreja**. De Lutero a nossos dias: A era do liberalismo, v. 3. Tradução de Orlando Soares Moreira. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005.
- \_\_\_\_\_. **História da Igreja**. De Lutero a nossos dias: A era contemporânea, v. 4. Tradução de Orlando Soares Moreira. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2014.
- MARTINEZ, Miguel A. Molina. **Diccionario del Vaticano II**. 3. ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1978.
- MARTINS, António Manuel. Recepção em Portugal das Cartas Encíclicas sobre o Liberalismo: *Mirari vos, Quanta cura e Immortale Dei*. **Lusitania Sacra**, Lisboa, 2ª S. 1 (1989), p. 41-80.
- MATTEI, Roberto de. **O Concílio Vaticano II**. Uma história nunca escrita. Tradução (luso) de Maria José Figueiredo; adaptação de José Francisco Vidigal. São Paulo: Ambiente & Costumes, 2013.
- METZ, Johann Baptist. **Memoria passionis**. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista. Santander: Sal Terrae, 2007.
- MEZA, José Luis. Panikkar: Um pioneiro da teologia do pluralismo religioso, e o estado da arte sobre os estudos teológicos referentes a sua obra. **Theologica Xaveriana**, v. 58, p. 183, 2008.
- MIRANDA, Mario de França. **A Igreja numa sociedade fragmentada**. São Paulo: Loyola, 2006.
- NODARI, P. C. Saber e crer na sociedade pós-secular. Uma leitura a partir dos últimos textos de Habermas. **Revista Eclesiástica Brasileira**, v. 73, n. 291, p. 623-649, 2013.
- OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de; MORI, Geraldo de (Orgs.). **Deus na sociedade plural: fé, símbolos, narrativas**. São Paulo: Paulinas, 2013.
- O'MALLEY, J. W. **O que aconteceu no Vaticano II**. Tradução de Barbara Theoto Lambert. São Paulo: Loyola, 2014.
- ORSY, Ladislav. The divine dignity of human person in Dignitatis humanae. **Theological Studies**, v. 75, 2014.
- OTTO, Rudolf. **O Sagrado**. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis; Vozes, 2007.

PANASIEWICZ, Roberlei. **Pluralismo religioso contemporâneo: diálogo inter-religioso na teologia de Claude Geffré**. São Paulo: Paulinas; Belo Horizonte: PUC Minas, 2007. (Coleção estudos da religião).

\_\_\_\_\_. Internacionalização, identidade e diálogo inter-religioso. **Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, v. 1, p. 57, 2009.

PAREYSON, Luigi. **Verdade e interpretação**. Tradução de Maria Helena Nery e Sandra Neves Abdo. São Paulo: Martins Fontes, 2005. (Coleção biblioteca universal).

PASSELECQ, Georges; SUCHECKY, Bernard. **A encíclica escondida de Pio XI: uma oportunidade perdida pela Igreja diante do anti-semitismo**. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Petrópolis: Vozes, 1997.

PASSOS, João Décio; SANCHEZ, Wagner Lopes (Coordenação). **Dicionário do Concílio Vaticano II**. São Paulo: Paulus, 2015. (Coleção dicionários).

PERRY, Michael J. Liberal Democracy and the Right to Religious Freedom. **The Review of Politics**, v. 71, p. 621-635, 2009.

PINK, Thomas. Conscience and coercion: Vatican II's teaching on religious freedom changed policy not doctrine. **First Things: A Monthly Journal os Religion and Public Life**, Issue 225, 2012.

PORTELLI, Hugues. **Gramsci e a questão religiosa**. Tradução de Luiz João Galo; revisão de Luís Roberto Benedetti. São Paulo: Paulinas, 1984. (Coleção sociologia e religião).

POULAT, Emile. Catolicismo e Modernidade: Um processo de exclusão mútua. **CONCILIUM: Revista Internacional de Teologia**, Petrópolis, n. 244-1992/6: Teologia Fundamental.

RAHNER, Karl. **Curso fundamental da fé: Introdução ao conceito de cristianismo**. São Paulo: Paulus, 1989.

\_\_\_\_\_. **A Antropologia: Problema Teológico**. Tradução de Belchior Cornélio da Silva. São Paulo: Herder, 1968.

\_\_\_\_\_. **Escritos de Teología**. Madrid. v. 6, p. 535-544, 1969.

RATZINGER, Joseph; MESSORI, Vittorio. **A fé em crise? O Cardeal Ratzinger se interroga**. Tradução de Fernando José Guimarães. São Paulo: EPU, 1985.

REISER, William. Evangelization and Religious Freedom: Ad gentes, Dignitatis humanae. **Theological Studies**, v. 71, 2010.

RIBEIRO, Antonio Carlos. Ecumenismo: Perspectiva eclesiológica, das grandes rupturas ao debate ecumênico atual. **Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, v. 9, p. 127, 2011.

- RICOEUR, Paul. **Interpretação e ideologias**. Tradução de Hilton Japiassu. 3. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.
- SCHUCK, Michael J. John Paul II and the Legacy of “Dignitatis humanae”. **The Journal of Religion**, v. 84, p. 462, 2004.
- SCHULLER, Florian. (Org.). **Dialética da secularização: sobre razão e religião**. Tradução de Alfred J. Keller. São Paulo: Ideias & Letras, 2007.
- SEGUNDO, Juan Luis. **Libertação da teologia**. Tradução de Benno Brod. São Paulo: Loyola, 1978.
- SESBOUE, Bernard; THEOBALD, Christoph. **A Palavra da Salvação (séculos XVIII-XX)**. Tradução de Aldo Vannuchi. São Paulo: Loyola, 2006. (Tomo 4).
- SEVERINO, Antônio Joaquim. **Metodologia do trabalho científico**. 23. ed. São Paulo: Cortez, 2007.
- SOARES, Afonso M. L. A teologia em diálogo com a ciência da religião. In. USARSKI, F. (ORG). **O espectro disciplinar da Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas, 2007.
- SOUZA, José Carlos Aguiar de. As filosofias da história e a tese da secularização: a teologia cristã e as raízes da secularização na modernidade. **Revista de Estudos de Religião**, v. 2, 2011.
- SOUZA, Ney de. Contexto e desenvolvimento histórico do Concílio Vaticano II. **Ciberteologia: Revista de Teologia e Cultura**. n. 2, out/ nov/ dez. 2005. Disponível em: <<http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/index.php/artigos/contexto-e-desenvolvimento-historico-do-concilio-vaticano-ii/>>. Acesso em 28 out. 2015.
- TEIXEIRA, Faustino. **Teologia e Pluralismo Religioso**. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2012.
- \_\_\_\_\_. (Org.). **O diálogo inter-religioso como afirmação da vida**. São Paulo: Paulinas, 1997.
- \_\_\_\_\_. A Experiência de Deus nas Religiões. **Numem-Revista de estudos e pesquisa da religião**, Juiz de Fora/MG, v. 3, n. 1, 2000.
- \_\_\_\_\_. A Teologia do Pluralismo Religioso em Claude Geffré. **Numem-Revista de estudos e pesquisa da religião**, Juiz de Fora/MG, v. 1, n. 1, 1998.
- \_\_\_\_\_. Pluralismo religioso. **Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, Belo Horizonte, v. 3, 2009.
- TÉLLEZ, J. A. Estudio histórico-crítico sobre el derecho a la libertad religiosa en la declaración conciliar Dignitatis humanae. **Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso**, n. 39, p. 639-700, 2012.

TEUFFENBACH, Alexandra Von. La Comissione teologica preparatória del Concilio Vaticano II. **Anuario de Historia de la Iglesia**, v. 21, p. 219, 2012.

THEIMER, Walter. **História das Ideias Políticas**. Tradução de Dinora Freitas e Sampaio Marino. Lisboa: Arcádia, 1970.

TORRES QUEIRUGA, Andrés. **A revelação de Deus na realização humana**. Tradução de Afonso Maria Ligorio Soares. São Paulo: Paulus, 1995. (Teologia sistemática).

\_\_\_\_\_. **Fim do Cristianismo pré-moderno: desafios para um novo horizonte**. Tradução de Afonso Maria Ligorio Soares. São Paulo: Paulus, 2003. (Coleção temas da atualidade).

TRIGO, Pedro. Secularidad, idolatria y postsecularidad em el espacio público. In: JALDEMIR, Vitório; BUROCCHI, Aurea Marin. (Orgs.). In: **Religião e espaço público: cenários contemporâneos**. São Paulo: Paulinas, 2015.

USARSKI, Frank. **Constituintes da Ciência da Religião**. Cinco ensaios em prol de uma disciplina autônoma.

VATTIMO, Gianni. **Depois da Cristandade: por um cristianismo não religioso**. Tradução de Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Record, 2004.

\_\_\_\_\_; DERRIDA, Jacques (Orgs.). **A religião: o seminário de Capri**. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira, Roberta Barni, Claudia Cavalcanti e Tadeu Mazzola Verza. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

VERCRUYSSSE, Jos. **Introdução à teologia ecumênica**. Tradução de Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 1998.

VIGIL, José Maria. Adiós el Vaticano II? Tres superaciones del Concilio Vaticano II. **Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, v. 5, p. 43, 2009.

VILLAR, Jose R. La hermenêutica del Concilio Vaticano II. **Scripta Theologica**. Roma: Libreria Editrice Vaticana, v. 44, p. 615, 2012.

WOLFF, Elias. **Unitatis Redintegratio, Dignitatis Humanae, Nostra Aetate: textos e comentários**. São Paulo: Paulinas, 2012. (Coleção Revisitar o Concílio).

WOLIN, Richard. Jürgen Habermas and Post-Secular Societies. (Critical essay). **The Chronicle of Higher Education**, v. 52, 2005.

ZAGHENI, Guido. **A Idade Contemporânea: curso de história da Igreja**. Tradução de José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 1999. (Curso de história da Igreja; 4).

ZEPEDA, Jesús Legorreta. Secularização ou ressacralização? O debate sociológico contemporâneo sobre a teoria da secularização. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 25, p. 129-141, 2010.