

A DIGNITATIS HUMANA E A LIBERDADE RELIGIOSA: descontinuidade no magistério eclesiástico sobre o Estado moderno¹

DIGNITATIS HUMANA E RELIGIOUS LIBERTY: *discontinuity in
ecclesiastical Magisterium on the modern State.*

Rodrigo Coppe Caldeira^()*

RESUMO

Nos últimos anos o debate em torno da hermenêutica do Concílio Vaticano II tomou novo fôlego, girando em torno de conceitos como continuidade, descontinuidade, reforma. A discussão sobre o lugar do concílio na história da Igreja, qual o grau de descontinuidade com a tradição, levou o então papa Bento XVI a se posicionar claramente sobre a sua interpretação em momentos distintos de seu pontificado. Em obra publicada em 1982, Joseph Ratzinger dizia que a constituição pastoral *Gaudium et spes*, sobre a Igreja no mundo de hoje, juntamente aos textos sobre a liberdade religiosa (*Dignitatis humanae*) e a relação com as diferentes religiões (*Nostra Aetate*), era uma revisão do *Syllabus* de Pio IX, uma espécie de “contra-*Syllabus*”. Partindo dessa percepção de Ratzinger, o artigo objetiva realizar uma primeira aproximação em relação a possível descontinuidade entre a declaração *Dignitatis humanae* do Vaticano II e o magistério eclesiástico sobre as relações entre a Igreja e o Estado moderno.

PALAVRAS-CHAVE: Concílio Vaticano II. Hermenêutica. *Dignitatis Humanae*. Magistério eclesiástico. Estado Moderno

ABSTRACT

In recent years the debate around the hermeneutics of the Second Vatican Council gained new impulse, around concepts such as continuity, discontinuity and reform. The discussion about the place of the Council in the history of the Church and the degree of discontinuity with the

(*) Doutor em Ciências da Religião, Professor Adjunto IV do Mestrado em Ciências das Religiões da PUC Minas. Trabalha particularmente com os temas da “hermenêutica do Vaticano II” e com o “catolicismo brasileiro contemporâneo”.

¹ O artigo apresentado possui algumas partes que refletem o trabalho de tese do autor, financiado com bolsa de doutorado do CNPQ. Além disso, é um dos resultados obtidos na pesquisa “Cinquenta anos do Concílio Vaticano II: a recepção conciliar na Arquidiocese de Belo Horizonte”, financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais - FAPEMIG. A investigação, de modo geral, nos levou ao encontro de vários subsídios teóricos que aqui vão apresentados em alguns pontos.

tradition, led the then Pope Benedict XVI to position himself clearly on his interpretation in different moments of his pontificate. In a work published in 1982, Joseph Ratzinger said that the pastoral Constitution *Gaudium et spes*, on the Church in the modern world, in addition to the texts on religious liberty (*Dignitatis humanae*) and on the relationship with the different religions (*Nostra Aetate*), was a review of the *Syllabus of Pius IX*, a kind of “contra-Syllabus”. Based on this perception of Ratzinger, this article aims to accomplish a first approximation regarding a possible discontinuity between the Vatican II Declaration *Dignitatis humanae* and the ecclesiastical Magisterium on the relations between the Church and the modern State. **KEYWORDS:** Second Vatican Council. Hermeneutics. *Dignitatis Humanae*. Ecclesiastical Magisterium. Modern State.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

A última década foi assinalada pelo aprofundamento dos debates historiográficos e teológicos sobre a hermenêutica dos textos do concílio Vaticano II. (FAGGIOLI, 2012). A discussão sobre o lugar do concílio na história bimilenar da Igreja, qual o grau de descontinuidade com a tradição pregressa, levou, inclusive, o então papa Bento XVI a se posicionar claramente sobre a sua interpretação em vários momentos de seu pontificado.² Em discurso por ocasião do Natal de 2005, afirmou que

*tudo depende da justa interpretação do Concílio ou como diríamos hoje da sua correcta hermenêutica, da justa chave de leitura e de aplicação. Os problemas da recepção derivaram do facto 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 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.*³

² Como prefeito da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, Joseph Ratzinger já tinha demonstrado em livro-entrevista como compreendia o lugar do concílio na história contemporânea da Igreja. Cf MESSORI, V.; RATZINGER, J. *A fé em crise?* O cardeal Ratzinger se interroga. São Paulo: EPU, 1985.

³ Ver *Discurso do Papa Bento XVI* aos Cardeais, Arcebispos e Prelados da Cúria Romana na Apresentação dos Votos de Natal. Disponível em <<http://migre.me/cb7Im>>. 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 Texto inédito do papa Bento XVI publicado por ocasião do 50o aniversário do Concílio Vaticano II. Disponível em <<http://migre.me/e29PA>>

Certamente, as questões hermenêuticas do concílio são bastante complexas, especialmente pelo fato de que as suas interpretações refletem perspectivas políticas internas ao aparelho eclesiástico, e também externas, sobre, por exemplo, o papel e o lugar da Igreja romana nos Estados modernos. Atualmente, acreditamos que não seja possível dar uma resposta completa e exaustiva sobre a carga de continuidade e descontinuidade do Vaticano II em relação à história da Igreja, particularmente aquela dos concílios.⁴ Talvez, inclusive, a discussão se torne repetitiva e tediosa, já que os avanços são bastante restritos.

Vale afirmar que mesmo que haja uma continuidade – já que não é possível afirmar nenhuma ruptura que não seja “preparada” historicamente, num longo arco temporal –, seria um suicídio intelectual não observar que as descontinuidades também se manifestam. Assim sendo, pode-se dizer que o Vaticano II traz em seu bojo dimensões de continuidade e de descontinuidade, bastando o historiador atento ir à procura das permanências e inflexões, nos mais diversos graus. O que não é um empreendimento muito simples.

Há muito não se acredita que o objeto em si do historiador seja apenas o evento, a ruptura, aquilo que se mostra como diferente, como corte num tempo homogêneo que se arrasta.⁵ As continuidades também são seus objetos. A permanência e tudo o que ela significa são tão importantes para o pensamento historiográfico quanto a diferença, o evento, a ruptura.⁶ Concentrar-se apenas em uma ou outra não seria metodologicamente adequado. Certamente que a Igreja pós-Vaticano II carrega inúmeras permanências, sejam elas teológicas, filosóficas e/ou sociológicas.⁷ Todavia, as impermanências também aparecem. As mudanças de compreensão sobre a Igreja, sobre o mundo, sobre o papel da

⁴ Já tratamos sobre a questão em outros dois artigos. Ver CALDEIRA, R. Coppe. Reflexões acerca da continuidade e descontinuidade no Vaticano II: possibilidades de análise. *Revista Eletrônica Espaço Teológico*, v. 3, p. 1-13, 2008; CALDEIRA, R. Coppe. Para uma compreensão complexa do Concílio Vaticano II. *Koinonia: Revista de Teologia e Cultura*, v. 3, p. 13-66, 2012.

⁵ Sobre o debate historiográfico do concílio ver CALDEIRA, R. Coppe. O Concílio Vaticano II: apontamentos bibliográficos para um estudo historiográfico. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, n. 120, p. 211-226, 2011; FATTORI, M. T.; MELLONI, A. (a cura di). *Evento e le decisioni: studi sulle dinamiche del Concilio Vaticano II*. Bologna: Il Mulino, 1997.

⁶ Ver o texto de Paul Ricoeur, “Para uma hermenêutica da consciência histórica. In: RICOEUR, P. *Tempo e narrativa*. O tempo narrado. v. 3. São Paulo: Martins Fontes, 2012, p. 352-408.

⁷ Por exemplo, é correto afirmar que novas perspectivas eclesiológicas – aquelas do “Corpo Místico de Cristo” – têm relativo sucesso nos documentos do Vaticano II. Todavia, não seria equivocado dizer que tal doutrina não solapa aquela compreensão que se concretiza com o concílio Vaticano I (1870), com sua Constituição Dogmática *Pastor Aeternus*. Ver ACERBI, A. *Due ecclesiology: ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella “Lumen gentium”*. Bologna: Dehoniane, 1975.

hierarquia e dos fieis, também se sucederam. A questão que se levanta, de fato, é sobre os ritmos que a embalam.

Uma das mudanças mais notáveis, geradora de contendas e controvérsias ainda hoje ⁸ é aquela que pode ser observável em torno da declaração *Dignitatis Humanae*, sobre a liberdade religiosa. Em 1982, Joseph Ratzinger, em seu livro *Les principes de la théologie catholique* fazendo uma análise global do texto da constituição pastoral *Gaudium et spes*, sobre a Igreja no mundo de hoje, dizia que juntamente aos textos sobre a liberdade religiosa e a relação com as diferentes religiões (*Nostra Aetate*), era uma revisão do *Syllabus* de Pio IX, uma espécie de “contra-*Syllabus*”. Partindo dessa percepção de Ratzinger, esse artigo objetiva realizar uma primeira aproximação em relação às possíveis discontinuidades do Magistério eclesástico (SULLIVAN, 1993) sobre as relações entre a Igreja e o Estado moderno.

1 A IGREJA ROMANA AVESSA AOS PRINCÍPIOS DO ESTADO LIBERAL

O século XIX pode ser compreendido como aquele em que as críticas à Igreja romana se aprofundam, chegando ao paroxismo. As várias frentes de ataque à instituição concentram-se particularmente sobre o seu lugar nos Estados modernos e as suas novas configurações que o delineiam e à sua teologia, minada pouco a pouco em suas bases pelos novos métodos de estudo que nascem e se consolidam naquele século (POULAT, 1962). O processo de secularização avança, levando a Igreja à necessidade de reconsiderar seu papel nas sociedades dos “novos tempos”, vale dizer, um papel menor e não pouco criticado pelos baluartes do racionalismo iluminista. A possibilidade de reconsideração não se limita a pensar em novas formas de atuação – sua faceta partoral – numa sociedade secularizada e cada vez mais descristianizada, mas também formas de reação à modernidade, vista quase exclusivamente como um projeto que visa retirar dos homens a lembrança de Deus e denegrir a sua Igreja.

Junto a Böckenförde (2007), poderíamos apontar para os seguintes traços dessa sociedade que a Igreja do século XIX compreenderá como inimiga: a comunidade política não se apresenta como um mundo unitário político-religioso, o qual tem como fundamento vinculante uma determinada religião;

⁸ Esse é um dos pontos nevrálgicos do diálogo que Bento XVI visou estabelecer com a FSSPX (Fraternidade Sacerdotal São Pio X) com o intuito de encerrar o único cisma do Vaticano II.

a laicidade da ordem político-social, determinada por uma antropologia individualista, sendo assim o indivíduo o centro da ordem social e política; o princípio da igualdade jurídica como elemento fundamental da nova ordem; o processo econômico-industrial que se funda sobre a divisão do trabalho e que se orienta ao mercado; a organização política como a única que tem o poder em criar o direito, colocada em lugar superior à qualquer instituição; o processo político e social deve ser submetido à marcha em direção à racionalidade (uma razão livre, não orientada para um reino dos fins, mas que coloca autonomamente seus próprios objetivos), à organização superior, à cientificização; a ideia de um progresso contínuo, uma sociedade em evolução.

A ideia central da doutrina liberal não é outro senão o da liberdade.⁹ Como uma filosofia global e política, o liberalismo não se reduz a uma compreensão sobre como devem agir os agentes econômicos, mas está voltada para ideia de liberdade e de que todas as sociedades devem basear-se nela para se constituírem legitimamente. Contra o “método da autoridade”, o liberalismo “acredita na descoberta progressiva da verdade pelo indivíduo [e que] o espírito deverá procurar por si mesmo a verdade, sem constrangimento” (RÉMOND, 1974, p. 27). Tal perspectiva implicava em rejeição dos dogmas, relativização da verdade e a emergência da tolerância. Se tomarmos os principais textos balizadores dessa doutrina como, por exemplo, a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* de 1793, observamos que a ideia de liberdade, junto da de igualdade jurídica, perpassa todo o texto. (BRANDÃO, 2007).

O princípio fundamental da estrutura política dos Estados modernos que emerge como herdeiro do pensamento liberal e da Revolução de 1789 (MENOZZI, 1977) é o do separatismo, que se resume no fato de que a “ordem político-civil-temporal e a ordem espiritual-religioso-sobrenatural não são somente diferentes, mas totalmente separadas” (MARTINA, 1996, p. 52). O fato religioso assim seria colocado como “puramente espiritual, sem nenhuma relação com o social [...]” (MARTINA, 1996, p. 52). O “complexo de fortaleza da verdade” da Igreja romana, como aparece ao reagir ao mundo liberal, surge como reação aos atos políticos que buscavam submetê-la ao Estado, cerrando-a

⁹ Tendo como base a obra de F. A. Hayek, *The constitution of liberty*, Raymond Aron traz uma definição negativa do que seria a liberdade: a ausência de coação ou coerção, a participação na ordem política (escolha dos governantes), independência da população governada por pessoas de sua raça ou nação; “a potência (power) do indivíduo ou da coletividade, capaz de satisfazer seus desejos e de atingir os próprios fins” (ARON, 1985, p. 226).

na sacristia. É desse fechamento, que surge, por sinal, o conceito da Igreja como *societas perfecta*, que predomina no século XIX e também, em grande parte, no século XX.¹⁰

As reações da instituição católica a um mundo que vira as costas aos seus fundamentos cristãos anteriores, e mesmo os combate, manifestam-se de várias maneiras. (LAURENT, 2007, p. 808-838). Ao realizarmos uma leitura dos documentos do magistério eclesiástico do período pré-conciliar, assinalados por tom condenatório dos valores mais centrais do liberalismo, observamos que as seguintes ideias perpassam todos eles: o ensinamento de que a verdade única da religião cristã caminha junto ao ensinamento de que o Estado tem a obrigação de fazer com que os cidadãos pratiquem a verdadeira religião – a católica – e também proteger a sociedade dos “erros religiosos” e “doutrinas falsas”. A ideia de que o ordenamento jurídico deve estar a serviço da proteção da verdadeira religião é um constante pressuposto.

A sensibilidade antimodernista¹¹ e intransigente que perpassa a instituição entra vitoriosa pelo século XX.¹² Era ele que influenciava a política oficial vaticana, transparecendo assim a contradição entre Igreja *societas perfecta* e mundo, cada vez mais marcado pela ideia de autonomia e emancipação hu-

¹⁰ Vale lembrar que o primeiro esquema escrito por Schrader para a constituição sobre a Igreja no Concílio Vaticano I (1869-1870) insistia na presença do conceito de Igreja como “Corpo Místico de Cristo”. Todavia, Kleutgen reconstrói o esquema retirando o conceito de “Corpo Místico de Cristo”, pois a “acentuação dos aspectos invisíveis e místicos [...] [poderiam] pôr em segundo plano e menosprezar os aspectos visíveis e jurídicos, privando a Igreja dos necessários meios de defesa” (MARTINA, 1996, p. 52). Segundo Granfield (1982), o galicanismo, o febronianismo, o josefismo, a revolução francesa e o Kulturkampf foram movimentos que surgiram a partir do século XVII e motivaram-se por nacionalismo que procurava restringir o poder de Roma sobre as Igrejas locais e aumentar o poder dos governantes civis nos assuntos eclesiásticos. Na medida em que os Estados orientavam-se em limitar os poderes da Igreja, ela própria reagia. Assim sendo, do confronto contínuo entre Estado e Igreja nasce o conceito de *societas perfecta*.

¹¹ Três são os primeiros temas antimodernos: contrarrevolução, anti-iluminismo e pessimismo, perpassados por “visão de mundo inspirada pela ideia do mal” (COMPAGNON, 2011, p. 23).

¹² É mister ressaltar que seu antagonista, o catolicismo liberal, também se faz presente no cenário político-religioso, sem a força que o assinalará a partir da década de 1920. Podemos citar como exemplo desse catolicismo liberal a obra estudada por Menozzi (2012), *La doctrine catholique et les principes de 89*, de L. Godard. Segundo esse texto de 1861, o significado do princípio de soberania nacional, um dos princípios da Revolução Francesa, “coincideva con una tesi costantemente sostenuta dalla teologia cattolica: la libertà dei popoli di scegliere il regime preferito e la negazione che l’ordinamento monarchico fosse riconducibile al diritto divino” (MENOZZI, 2012, p. 59). O esforço em compreender os princípios de 1789 como coerentes com a doutrina católica assinala toda a obra de Godard. O livro que foi inserido no *Index librorum prohibitorum* devido a essa tese, que, um século depois, será encampada pela instituição católica.

mana. A maioria dos documentos promulgados pela Santa Sé no período que se inicia tinha como característica principal serem “contra: contra erros, contra tendências, contra o liberalismo” (CONGAR, 1978, p. 98). Podemos afirmar que o papado que prenunciou a era antiliberal foi o de Gregório XVI (1831-1846), com a encíclica *Mirari vos arbitramur* (DENZINGER, 2730-2732) de 1832, que tinha como subtítulo “Sobre os principais erros de seu tempo”. O documento condenava em bloco o liberalismo, demonstrando a repulsa da Igreja romana aos seus princípios. Entre os vários “erros” citados estavam o indiferentismo religioso, a liberdade de consciência, a liberdade de imprensa e, principalmente, a separação entre a Igreja e o Estado. O documento não teria causado grande comoção na opinião pública, pois a maior parte dela estava embebida pelos princípios da restauração¹³ (MARTINA, 1996).

Diferentemente foi o impacto do *Syllabus Errorum Modernorum* (DENZINGER, 2901-2980) de Pio IX (1846-1878), visto que os princípios liberais já haviam se disseminado amplamente por diversas camadas sociais. O *Syllabus* (Sílabo) foi levado a público em 1864, como anexo à encíclica *Quanta Cura* (DENZINGER, 2890-2896), “Sobre os principais erros da época”. Segundo Martina (1996), a ideia de elencar os erros do mundo moderno e condená-los foi sugerida pela primeira vez no final de 1849 em reunião colegial dos bispos de Úmbria. Logo depois, a ideia foi recomendada pelo próprio pontífice e lançada pela *Civiltà Cattolica*, revista dos jesuítas italianos que, na ocasião, representava as tendências católicas antimodernistas. No início de 1860 foi preparada uma lista de teses a serem condenadas, ressaltando aquelas em contraste com a doutrina cristã.

O *Syllabus* foi assim constituído por oitenta proposições divididas em dez capítulos, sendo disposto em três pontos: 1) panteísmo, naturalismo, racionalismo absoluto e mitigado, indiferentismo, incompatibilidade entre razão e fé; 2) erros sobre a ética natural e sobrenatural, matrimônio, e 3) natureza da Igreja e do Estado e suas relações. Todo o documento parece endereçado ao liberalismo e seus princípios. A doutrina liberal foi condenada à condição de erro, da possibilidade de se buscar individualmente a verdade e sem o constrangimento de nenhuma autoridade à separação da Igreja e o Estado.

¹³ Restauração é o nome dado ao “regime estabelecido na França durante quinze anos, de 1815 a 1830, mas essa denominação convém a toda a Europa” (RÉMOND, 1974, p. 17). Consistia na busca em se restaurar o espírito monárquico e restaurar completamente as instituições do Antigo Regime. Incidiu de diferentes modos e amplitudes nos diferentes países europeus.

Os pontos que interessam ao propósito desse artigo são aqueles referentes à constituição da Igreja, do Estado e das relações entre ambos. São elencados quarenta e três erros alusivos a esses pontos, sendo a questão da separação da ordem política da ordem moral o maior problema de fundo de todo o questionamento eclesiástico do sistema liberal.

A Igreja combateu incansavelmente o princípio separatista por todo o século XIX. Tal combate era uma reação ao fato de que seus interesses eram atacados tanto na Europa como na América, perdendo boa parte das riquezas e poder temporal que exercia. Observamos que, pelo menos no pontificado de Pio IX, a instituição mantinha-se fiel à ideia de que o Estado deveria discriminar seus habitantes de acordo com a confissão religiosa.¹⁴ Poderíamos afirmar com Martina (1996) que as mais graves proposições condenatórias do *Syllabus* foram as quatro últimas, já que há uma forte reação contrária da opinião pública: a número 77, na qual afirma que a religião católica romana deve ser considerada religião de estado com a exclusão de outros cultos; a 78, que expressa o argumento segundo o qual os fieis de outras religiões que migrem para países católicos não podem professar sua fé publicamente; a 79 que afirma que a liberdade civil de professar qualquer culto “leva mais facilmente à corrupção dos costumes e das almas dos povos e propaga a peste do indiferentismo” (DENZINGER, 2979); e, finalmente, a de número 80, que exclama que o romano pontífice não pode e não deve reconciliar-se com o progresso, o liberalismo e a civilização moderna. Ponto fundamental, já que a declaração *Dignitatis Humanae* do Vaticano II, em nossa compreensão, realiza exatamente isso.

Para o momento é necessário salientar que a liberdade religiosa como um dos princípios centrais do Estado moderno do século XIX – mesmo que tenha havido retrocessos aqui e ali – foi fruto do combate de juristas e do direito racional (BÖCKENFÖRDE, 2007). Certamente a positivação do direito e suas tentativas em se afastar do chamado direito natural, entre os séculos XVIII e XIX, esteve como pano de fundo da afirmação dessa liberdade, “desnaturalizando” a verdade religiosa como fundamento da ordem social. A unidade entre o direito

¹⁴ Alguns episódios demonstram essa tendência antiseparatista da Igreja, como “as reiteradas cláusulas das várias concordatas, que reafirmam o catolicismo como religião de Estado, limitando a liberdade das outras religiões ao culto privado e proibindo qualquer proselitismo; os protestos da santa Sé contra as constituições espanholas de 1869 e de 1876, que de modo mais ou menos amplo reafirmava a liberdade de religião [...] os repetidos e solenes posicionamentos do magistério eclesiástico” (MARTINA, 1996, p. 58).

e a moral defendida pela instituição religiosa¹⁵ era profundamente questionada e colocada em xeque, especialmente pela *Escola histórica alemã*, personificada na figura de Friedrich Karl von Savigny, e que surgia como reação ao jusnaturalismo iluminista. (BOBBIO, 2006).

Segundo Böckenförde (2007), a pergunta de fundo é sobre o que fizeram os chefes de Estado e os juristas que trabalharam no intuito de construir o Estado moderno, e aqueles que defenderam a liberdade religiosa e ajudaram concretizá-la. Agiram somente a partir da necessidade do momento, ou fizeram algo de especificamente cristão, talvez sem sabê-lo e sem desejá-lo? Essa é a pergunta de fundo que perpassa todo o debate dos Padres nas discussões da assembleia conciliar.

2 RESISTÊNCIAS CONCILIARES À LIBERDADE RELIGIOSA: o magistério “antiliberal” como referência

O tema da liberdade religiosa foi um dos que geraram mais contendas entre os padres conciliares. O primeiro esquema sobre a Igreja, vindo da Cúria Romana e rejeitado pelos padres conciliares na primeira sessão, havia um capítulo que tratava das suas relações com o Estado moderno. A matéria era central para a vida da Igreja desde a perda dos Estados papais no século XIX devido a unificação italiana, além de estritamente vinculado ao tema das missões em países onde os cristãos sofriam duras perseguições. Assim, alguns padres defendiam que o concílio deveria tratar do tema. O texto, que havia sido apresentado como capítulo do esquema sobre o ecumenismo, e defendido fortemente pelo cardeal Agostinho Bea, o cabeça do secretariado para a união dos cristãos, foi revisto, reescrito e apresentado como uma declaração preparada.

Ao estudarmos as intervenções dos padres, é possível observar as inúmeras e opostas correntes presentes no debate, e que refletem as compreensões diferenciadas sobre as relações entre o Estado e a Igreja.¹⁶ A defesa do *status*

¹⁵ “Il presupposto secondo cui diritto e morale sarebbero necessariamente uniti – e secondo cui il diritto, sia esso naturale o positivo, sarebbe solo il lato esterno della moralità, quello relativo ai rapporti tra persone – impedisce ogni distinzione tra le due sfere.” (BÖCKENFÖRDE, 2007, p. 108).

¹⁶ Não é possível aprofundarmos em cada um dos debates sobre as relações entre o Estado e a Igreja que se sucederam no concílio. Para uma compreensão verticalizada das discussões sobre a liberdade religiosa cf SCATENA, Silvia. *La fatica della libertà*. Lelaborazione della dichiarazione “Dignitatis humanae” sulla libertà religiosa del Vaticano II. Bologna: Il Mulino, 2003. Para uma visão geral das intervenções dos padres conciliares veja os cinco volumes da crônicas do concílio: KLOPPENBURG, Pe. Boaventura. *Concílio Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 1962-1965.

quo magisterial sobre o tema, que era feito combativamente pelos padres per-
tinentes e próximos ao *Coetus Internationalis Patrum*¹⁷, em suas intervenções
e *Animadversiones scriptae* nas aulas conciliares e remetiam incansavelmente aos
documentos papais do século XIX.¹⁸ Um dos textos que circularam entre os
padres conciliares e que tinha possivelmente a “mão” do *Coetus*, intitulado
*Doctrina Romanorum Pontificum collata cun doctrina contenta em schemate de-
clarationis de libertate religiosa* (A doutrina dos romanos pontífices comparada
à contida no esquema de declaração sobre a liberdade religiosa), trazia um rol
de documentos do magistério do século XIX e XX: *Mirari vos* (Gregório XVI),
Syllabus (Pio IX), *Quanta cura* (Pio IX), *Immortale Dei* (Leão XIII), *Libertas
praestantissimum* (Leão XIII), *Vehementer vos* (Pio X), *Quas primas* (Pio XI), *Ci-
riesce* (Pio XII). Desses textos o documento inferia três proposições:

- 1) Perante o poder civil não são idênticos os direitos da Igreja com os
das outras religiões;
- 2) O Estado pode e deve conhecer a verdadeira religião e reconhecer
seus direitos peculiares;
- 3) O melhor relacionamento entre a Igreja e o Estado não consiste na
total separação, mas na mútua concórdia, permanecendo íntegra a
competência de cada uma destas sociedades. O Estado pode de vez
em quando tolerar o culto e a propagação de outra religião, em vista
do bem público. (FSIGAUDIamantina)

Contrariando a ideia de que os papas respondiam exclusivamente aos
desafios do tempo em que produziram os documentos, rebatia-se:

*Os Sumos Pontífices não argumentam baseados em circunstâncias históricas da época,
mas a) na Sagrada Escritura, b) nos testemunhos dos Santos Padres e c) na dependên-
cia metafísica que as sociedades humanas, o Estado e cada homem têm relativamente*

¹⁷ O *Coetus* teve participação ativa de dois bispos brasileiros: Antônio de Castro Mayer e Ger-
aldo de Proença Sigaud. Ver CALDEIRA, R. Coppe. *Os baluartes da tradição: o conservadorismo
católico brasileiro e o Concílio Vaticano II*. Curitiba: CRV, 2011. Sobre a rede de relações que
estava na base da formação do grupo cf a tese em três tomos: ROY, Philippe J. *Le Coetus Inter-
nationalis Patrum, un groupe d'opposants au sein du Concile Vatican II*. Thèse (Ph. D.). Faculté de
Théologie et de Sciences religieuses - Université Laval, 2011, 2331 pgs.

¹⁸ A insistência da minoria conciliar era exatamente sobre o “problema della continuità della dichi-
arazione rispetto al magistero precedente”, que, por sinal, “non lasciava d'altra parte tranquillo
Paolo VI, che fece sapere come quello della continuità magisteriale rappresentasse ‘il punto sostanziale’,
che doveva ‘apparire in modo netto’ nel testo.” (SCATENA, 2003, p. 549).

a Deus. d) Além disso, a intenção dos Romanos Pontífices era propor a doutrina ou os princípios perenes, como se evidencia da maneira de argumentar. São fundamentos de valor permanente. (FSIGAUDiamantina)

Um ótimo exemplo para compreendermos o arcabouço pelo qual o antimodernismo se manifestava é a intervenção de Castro Mayer no segundo dia de discussão sobre o tema, Castro Mayer declarava quais eram os grandes problemas do texto apresentado para discussão. O primeiro era o de afirmar a igualdade de direito para todas as religiões, o que seria um sinal de contradição ao fato de que só a religião verdadeira tem o direito de ser professada publicamente. O segundo de que a dignidade humana não poderia ser salvaguardada pelo erro, mesmo acompanhada pela boa-fé. O terceiro é a defesa pelo bispo de que as relações entre a religião e a sociedade devem derivar da lei natural e da lei positiva de Deus. (AS III/2, p. 485).

Num outro momento Sigaud lançava um argumento de que, da forma que estava, o documento poderia ter em seu título, no máximo, a palavra tolerância, e não liberdade. Dizia:

A esta noção, como está no esquema, seria melhor chamar de tolerância religiosa porque a verdadeira liberdade não é dada para se fazer o mal, mas somente para se fazer o bem. O mal e o erro podem acontecer, mas como realidade que se encontra de modo acidental na natureza humana, no presente estado de vida, e não como consequência necessária proveniente da natureza da liberdade [...] A convivência social, o Estado, não pode portanto por si mesmo admitir algo que afaste os homens da Verdade e do Bem como seria o reconhecer verdadeiro direito de manifestação pública da falsa religião. (AS III/3, p. 651)

As intervenções trazidas como exemplo demonstram como a doutrina tradicional católica sobre as relações entre a Igreja e o Estado ainda reverberavam na mente de uma quantidade razoável de padres conciliares. O centro dessa doutrina era a de que somente motivos particulares – *graves causae* – em relação ao bem comum poderia consentir que o erro viesse igualmente atribuído existência, mas nunca *de iure*, como princípio, mas sempre *de facto* – como aceitação de um mal. Reafirma-se, dessa forma, o primado da verdade sobre a liberdade. A liberdade é pensada somente como liberdade ordenada a um fim já existente, como a de adotar a fé verdadeira e seguir o destino religioso e moral do homem. Nessa doutrina tradicional da tolerância, não é o homem que tem direito, mas a verdade. Tal afirmação significa que têm direito aqueles que estão em posse da verdade, ou que se crêem em posse da verdade, ou seja, a Igreja. (BÖCKENFÖRDE, 2007).

A movimentação da minoria em prol da compreensão tradicional das relações entre Igreja e Estado foi, no cômputo geral, em vão. A votação do texto aconteceu em 7 de dezembro de 1965, recebendo 2308 *placet*, 70 *non placet* e 8 votos nulos. Quase todos os 70 *non placet* constituíam o núcleo do *Coetus*. (WILTGEN, 2007).

3 A *DIGNITATIS HUMANAE*: a igreja aceita e defende a liberdade religiosa

A movimentação da minoria conciliar não foi capaz de frear o *lobby* pró-liberdade religiosa, que vinha especialmente dos EUA e que tinha na figura do Pe John Courtney Murray um de seus maiores representantes.¹⁹ Os pontos mais centrais criticados pela minoria foram aceitos pela maioria dos padres, levando assim a um texto de grande impacto não só no mundo católico.²⁰ A tradicional doutrina católica da tolerância ficava para trás, já que era insustentável, na medida em que entrava em contradição com outros aspectos doutrinários católicos, como por exemplo, a ideia, reconhecida há tempos pela doutrina eclesiástica de que “la norma ultima suprema (soggetiva) per il singolo e per il suo agire è il giudizio della sua coscienza, anche quando questo giudizio di coscienza sia falso e sbagliato” (BÖCKENFÖRDE, 2007, p. 44).²¹

Uma clara e marcante descontinuidade com o magistério eclesiástico aparecia na declaração *Dignitatis Humanae*. Teses opostas àquelas defendidas pelos papados do século XIX se afirmavam no documento, mesmo que, nesse e naqueles se apelava para argumento semelhante, o direito natural, entendido diferente-

¹⁹ Ver GONNET, D. *La liberté religieuse à Vatican II*. La contribution de John Courtney Murray. Paris: Cerf, 1994; GRANFIELD, Patrick. American theologians, “Dignitatis humanae” and Paul VI. In: INTITUTO PAOLO VI. *Paolo VI e il rapporto Chiesa-mondo al concilio*. Colloquio Internazionale di Studio. Brescia: Studium, 1991, p. 194-204.

²⁰ Ver, por exemplo, TALBI, Mohamed. Les reactions non catholiques à la declaration de Vatican II “Dignitatis humanae”: point de vue musulman. In: INTITUTO PAOLO VI. *Paolo VI e il rapporto Chiesa-mondo al concilio*. Colloquio Internazionale di Studio. Brescia: Studium, 1991, p. 229-233; RIEGNER, Gerhart M. Pope Paul VI and the Conciliar Declaration on Religious Liberty: a Jewish Perspective. In: INTITUTO PAOLO VI. *Paolo VI e il rapporto Chiesa-mondo al concilio*. Colloquio Internazionale di Studio. Brescia: Studium, 1991, p. 216-224.

²¹ João XXIII, com a encíclica *Pacem in Terris* de 1963, deixava entrever os caminhos pelos quais o concílio seguiria nos debates sobre a liberdade religiosa, afirmando o primado da consciência. Num dos pontos do documento afirmava que “pertence ainda aos direitos da pessoa a liberdade de prestar culto a Deus, de acordo com os retos ditames da própria consciência, e de professor a religião, privada e publicamente.” (DENZINGER, 3961). Para Böckenförde (2007), “l’insostenibilità della tradizionale teoria cattolica della tolleranza non sta tanto nelle sue tesi, prese in sé, ma nel fatto che in essa principi del dominio teologico-metafisico e morale, che hanno la loro sede in tale dominio, vengono trasportati nel dominio del diritto

mente. É evidente, assim, a antinomia entre as posições do magistério ordinário e aquele que se constitui no concílio Vaticano II. Nesse, a pessoa humana é entendida como portadora de uma dignidade que traz o direito à liberdade religiosa, compreendida como liberdade de qualquer tipo de coação em relação à matéria religiosa (*Dignitatis Humanae*, 2). Tal direito não é fundado sobre determinada constituição subjetiva da pessoa – o seu encontrar-se na verdade religiosa ou o ser vítima de um *error invencibilis*, que deveria ser tolerado – mas fundado na própria dignidade da pessoa humana, *ipsa dignitate personae humanae*. (BÖCKENFÖRDE, 2007, p. 108) É possível notar a “virada” de uma compreensão em que há o direito da verdade – como apontava os documentos do magistério eclesástico do século XIX – para um momento em que há o direito da pessoa humana.

Vale ressaltar brevemente que a declaração *Dignitatis humanae*, e também a constituição pastoral *Gaudium et spes*, são documentos que foram escritos sob o importante influxo da encíclica *Pacem in terris* de João XXIII, de abril de 1963. A encíclica afirmava num de seus trechos mais importantes que pertencia aos direitos humanos “a liberdade de prestar culto a Deus, de acordo com os retos ditames da própria consciência, e de professar a religião, privada e publicamente” (DENZINGER, 3961). Como afirma Sale (2013, p. 17), uma novidade da encíclica é aquela que “riguarda il modo in cui si considera l'uomo e si legge la realtà della storia: in essa è messa in risalto anzitutto la persona umana, titolare di diritti, e non la verità, astrattamente intesa come un sistema di principi, seppure giusti e utili”. É exatamente a centralidade da pessoa e sua constituição ontológica, como afirmado anteriormente, e não mais a verdade, que marcará a mudança de perspectiva. A perspectiva de Roncalli influenciaria profundamente os debates sobre a espinhosa questão, sendo aquela que se tornaria a linha mestra da declaração sobre a liberdade religiosa.

Segundo a declaração *Dignitatis humanae*, as raízes da liberdade religiosa encontram-se no conjunto da própria Revelação cristã, demonstrando assim a importância do contínuo exercício interpretativo pelo qual a Igreja age e se transforma nos tempos, trazendo novos significados e perspectivas para antigas verdades.²² A liberdade de consciência que era condenada pelo magistério

²² A declaração afirma: “Esta doutrina sobre a liberdade tem raízes na revelação divina, motivo por que há de ser tanto mais santamente observada pelos cristãos. Embora a revelação não afirme de maneira expressa o direito à imunidade de coação externa em matéria religiosa, no entanto desvenda em toda a sua amplitude a dignidade da pessoa humana, mostra o procedimento de Cristo em relação à liberdade do homem na prática da obrigação de crer à palavra de Deus”. (*Dignitatis Humanae*, 1560)

oitocentista passa a ser um valor defendido pela Igreja católica, além de alguns dos princípios centrais do Estado democrático de direito.²³

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As controvérsias em torno do concílio são inúmeras e complexas. Se pudéssemos afirmar se houve uma ruptura nos documentos do Vaticano II com certa tradição pregressa, seguramente seria aquela estampada na declaração *Dignitatis humanae*, com a Igreja romana assumindo a liberdade religiosa como um princípio a ser defendido.

Contudo, a partir da concepção hermenêutica de Ratzinger, que defende uma hermenêutica da reforma²⁴, o documento em questão pode ser lido nessa chave, o que privilegia a compreensão de que há certa evolução em determinadas perspectivas doutrinárias católicas que não foram proferidas *ex cathedra*. Böckenförde (2007), em seu texto *L'autorità delle encicliche papali*, defende que o dogma da infalibilidade define também a potencialmente falibilidade de todas as outras declarações doutrinárias. Dessa forma, apenas assim, partindo de uma chave interpretativa da reforma, os documentos do magistério anterior, como o *Syllabus*, que não aceitavam nenhum tipo de transigência com os valores modernos, particularmente aquele que definia a separação do Estado e da Igreja, puderam ser revistos quase inteiramente pelos padres conciliares do Vaticano II. A declaração *Dignitatis humanae* superava assim a precedente doutrina da Igreja católica não de maneira gradual, mas claramente, em linha de princípio (BÖCKENFÖRDE, 2007, p. 35). A declaração era saudada como um ponto de não retorno para o catolicismo (SCATENA, 2003).

REFERÊNCIAS

ACERBI, A. *Due ecclesiologie: ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella "Lumen gentium"*. Bologna: Dehoniane, 1975.

²³ No número 1562, a declaração diz que Jesus “reconheceu a autoridade civil e seus direitos, mandando pagar tributo a César, advertindo no entanto com clareza que se ressalvassem os direitos superiores de Deus: ‘Dai pois a César o que é de César e a Deus o que é de Deus’ (Mt 22, 21)”. Alguns estudiosos interpretam a passagem evangélica como sendo um sinal de que o princípio da laicidade estava em gérmen no cristianismo. Ver RÉMOND, R. A Laicidade. In: RÉMOND, R. *As grandes descobertas do cristianismo*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 89-108.

²⁴ Para Bento XVI a interpretação do concílio e a evolução do magistério devem ser interpretadas a partir da chave da “reforma”. Ver ROUTHIER, G. *L'herméneutique de la réforme comme tâche pour la théologie*. Mimeo.

Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici vaticani II (1962-1965), cura et studio Archivi Concilii Oecumenici Vaticani II, Typis Polyglottis Vaticanis.

ARON, Raymond. *Estudos políticos*. Brasília: UNB, 1985.

BOBBIO, Norberto. *O Positivismo jurídico*. Lições de filosofia do direito. São Paulo: Ícone, 2006.

BÖCKENFÖRDE, Ernest-Wolfgang. *Cristianesimo, liberta, democrazia*. Brescia: Morcelliana, 2007.

BRANDÃO, Adelino. *Os direitos humanos*. Uma antologia de textos históricos. São Paulo: Landy, 2007.

CALDEIRA, R. Coppe. O Concílio Vaticano II: apontamentos bibliográficos para um estudo historiográfico. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, n. 120, p. 211-226, 2011.

CALDEIRA, R. Coppe. *Os baluartes da tradição: o conservadorismo católico brasileiro e o Concílio Vaticano II*. Curitiba: CRV, 2011.

CALDEIRA, R. Coppe. Reflexões acerca da continuidade e descontinuidade no Vaticano II: possibilidades de análise. *Revista Eletrônica Espaço Teológico*, v. 3, p. 1-13, 2008.

CALDEIRA, R. Coppe. Para uma compreensão complexa do Concílio Vaticano II. *Koinonia: Revista de Teologia e Cultura*, v. 3, p. 13-66, 2012.

CATROGA, Fernando. *Entre Deuses e César*. Secularização, laicidade e religião civil. Coimbra: Almedina, 2006.

COMPAGNON, Antoine. *Os antimodernos*. De Joseph de Maistre a Roland Barthes. Belo Horizonte: UFMG, 2011.

CONGAR, Y. Dom Lefebvre, defensor da tradição? Os discernimentos necessários. *Concilium*, Petrópolis, v. 139, fasc. 9, p. 94-103, 1978.

DECLARAÇÃO DIGNITATIS HUMANAЕ SOBRE A LIBERDADE RELIGIOSA. In: VIER, Frederico (org.). *Compêndio do Vaticano II*. Constituições, decretos, declarações. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 597-615.

DENZINGER, Heinrich. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2007.

FAGGIOLI, M. *Vaticano II*. The battle for meaning. Mahwah: Paulist Press, 2012.

FATTORI, M. T.; MELLONI, A. (a cura di). *Evento e le decisioni: studi sulle dinamiche del Concílio Vaticano II*. Bologna: Il Mulino, 1997.

FSIGAUDiamantina – Fundo Arquivístico do Arcebispo de Diamantina Geraldo de Proença Sigaud.

GONNET, D. *La liberté religieuse à Vatican II*. La contribution de John Courtney Murray. Paris: Cerf, 1994.

GRANFIELD, Patrick. American theologians, “Dignitatis humanae” and Paul VI. In: INTITUTO PAOLO VI. *Paolo VI e il rapporto Chiesa-mondo al concilio*. Colloquio Internazionale di Studio. Brescia: Studium, 1991, p. 194-204.

GRANFIELD, Patrick. Surgimento e queda da *societas perfecta*. *Concilium*, Petrópolis, v. 7, n. 177, p. 7-14, 1982.

KLOPPENBURG, Pe. Boaventura. *Concílio Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 1962-1965.

LAURENT, Bernard. Catholicism and liberalism. Two ideologies in confrontation. *Theological Studies*, 68, 2007, p. 808-838.

MARTINA, Giacomo. *História da Igreja: de Lutero aos nossos dias*. v. III. São Paulo: Loyola, 1996.

MENOZZI, Danielle. *Chiesa e diritti umani*. Legge naturale e modernità politica dalla Rivoluzione francese ai nostri giorni. Bologna: Il Mulino, 2012.

MENOZZI, Daniele. *Cristianesimo e rivoluzione francese*. Brescia: Queriniana, 1977.

MESSORI, V.; RATZINGER, J. *A fé em crise? O cardeal Ratzinger se interroga*. São Paulo: EPU, 1985.

POULAT, Émile. *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*. Tournai: Casterman, 1962.

RATZINGER, J. *Les principes de la théologie catholique: esquisse e matériaux*. Paris: Téqui, 1982.

RÉMOND, R. A Laicidade. In: RÉMOND, R. *As grandes descobertas do cristianismo*. São Paulo: Loyola, 2005, p.89-108.

RÉMOND, Réne. *O século XIX: 1815-1914*. São Paulo: Cultrix, 1974.

RICOEUR, P. *Tempo e narrativa*. O tempo narrado. v. 3. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

RIEGNER, Gerhart M. Pope Paul VI and the Conciliar Declaration on Religious Liberty: a Jewish Perspective. In: INTITUTO PAOLO VI. *Paolo VI e il rapporto Chiesa-mondo al concilio*. Colloquio Internazionale di Studio. Brescia: Studium, 1991, p. 216-224.

ROUTHIER, G. L'herméneutique de la reforme comme tâche pour la théologie. Mimeo.

ROY, Philippe J. *Le Coetus Internationalis Patrum, un groupe d'opposants au sein du Concile Vatican II*. Thèse (Ph. D.). Faculté de Théologie et de Sciences religieuses - Université Laval, 2011, 2331 pgs.

SALE, Giovanni. Il cinquantesimo anniversario della “Pacem in terris”. *La Civiltà Cattolica*. Roma, Anno 164, Volume Secondo, Quaderni 3907/3912, 2013, p. 9-22.

SCATENA, S. *La fatica della libertà*. Lelaborazione della dichiarazione “Dignitatis humanae” sulla libertà religiosa del Vaticano II. Bologna: Il Mulino, 2003.

SULLIVAN, F. *Il Magistero nella Chiesa cattolica*. Assisi: Cittadella, 1993.

TALBI, Mohamed. Les reactions non catholiques à la declaration de Vatican II “Dignitatis humanae”: point de vue musulman. In: INTITUTO PAOLO VI. *Paolo VI e il rapporto Chiesa-mondo al concilio*. Colloquio Internazionale di Studio. Brescia: Studium, 1991, p. 229-233.

WILTGEN, Ralph. *O Reno se lança no Tibre: o concílio desconhecido*. Niterói: Permanência, 2007.

Recebido em 05/06/2013
Aprovado em 01/07/2013