

Tensões em torno da liberdade religiosa: análise histórico-teológica da Declaração *Dignitatis Humanae*

*Tensions around religious freedom: Historical-theological analysis of the Declaration *Dignitatis Humanae**

Paulo Sérgio Lopes GONÇALVES¹



0000-0002-3495-6540

Alexandre Boratti FAVRETTO²



0000-0002-4291-5597

Resumo

O artigo apresenta como as diversas concepções sobre o tema da liberdade religiosa contribuíram no processo de desenvolvimento da Declaração *Dignitatis Humanae* do Concílio Vaticano II. As tensões em torno do modo de compreensão do significado da liberdade religiosa apresentam-se fundamentadas epistemologicamente na filosofia, na teologia e nos escritos do magistério da Igreja católica e representadas por grupos de pensadores cuja reflexão tencionava entre ampliar a perspectiva da liberdade religiosa, considerando o diálogo com o mundo moderno, secular e de exigência do diálogo ecumênico e inter-religioso, ou recrudescer o entendimento de liberdade religiosa à esfera católica e de tolerância às outras religiões. Para desenvolvimento da temática, o presente artigo toma o Concílio Vaticano II como evento fundamental para compreensão da liberdade religiosa e divide-se em quatro partes, iniciando com as concepções teológico-filosóficas pré-conciliares, logo depois aborda os debates conciliares dos primeiros dois períodos conciliares, nos quais dá-se a gênese temática da liberdade religiosa, em seguida, os dois últimos períodos enfatizando as tensões em torno do tema e, por fim, analisa a Declaração *Dignitatis Humanae* no que apresenta sobre o significado e conteúdo do tema da liberdade religiosa para contemporaneidade.

Palavras-chave: Antropologia fundamental. Dignidade humana. Liberdade religiosa.

Abstract

*The article presents how the various conceptions on the topic of religious freedom contributed to the process of developing the Second Vatican Council's *Dignitatis Humanae* Declaration. The tensions around the way of understanding the meaning of religious freedom are epistemologically grounded in philosophy, theology, and the writings of the magisterium of the Catholic Church, and represented by groups of thinkers whose reflections were between broadening the perspective of religious freedom, considering the dialogue with the modern, secular world, and the demand for ecumenical and interreligious dialogue, or narrowing the understanding of religious freedom to the Catholic sphere and tolerance of other religions. For the development of the theme, this article takes the Second Vatican Council as a fundamental event for understanding religious freedom and is divided into four parts, starting with the pre-conciliar theological-philosophical conceptions, then approaching the*

¹ Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas), Escola de Ciências Humanas, Jurídicas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. Campinas, SP, Brasil. Correspondência para/ Correspondence to: P. S. L. GONÇALVES. E-mail: <paselogo@puc-campinas.edu.br>.

² Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas), Escola de Ciências Humanas, Jurídicas e Sociais, Faculdade de Teologia. Campinas, SP, Brasil.

coniliar debates of the first two periods conciliations, in which the thematic genesis of religious freedom takes place, then, the last two periods emphasizing the tensions around the theme and, finally, analyzes the *Dignitatis Humane Declaration* in what it presents about the meaning and content of the theme of religious freedom for contemporaneity.

Keywords: *Fundamental anthropology. Human dignity. Religious freedom.*

Introdução

Objetiva-se neste artigo analisar histórica e teologicamente as tensões em relação à liberdade religiosa, presente no processo de elaboração da Declaração *Dignitatis Humanae* (1966). Esse objetivo é justificável tanto pela pertinência teórico-prática do tema quanto pelo próprio processo de emergência dessa Declaração durante o Concílio Vaticano II.

A liberdade religiosa possui sua pertinência e relevância por se constituir, antes de tudo, liberdade do ser humano, trazendo à tona um conceito próprio da modernidade, que havia sido combatida pela Igreja durante a crise modernista, precedida pela postura de contraposição a essa mesma modernidade, efetivada pelo magistério eclesial oitocentista. Além disso, desenvolver a liberdade religiosa possibilita suprimir a postura de proselitismo religioso, rechaço total de outras religiões e superar a concepção de tolerância religiosa, que supõe afirmar a veracidade de uma única religião. A liberdade religiosa é então, a “liberdade das liberdades” (Bento XVI, 2012) por possibilitar que as religiões sirvam de caminhos para que os seres humanos encontrem-se com Deus e, em seu movimento de convivência respeitosa e unidade, contribuam à edificação da paz.

A emergência da Declaração *Dignitatis Humanae* é também um acontecimento considerado pertinente e relevante à medida que o tema surgiu no Concílio Vaticano II como um item do esquema sobre o ecumenismo e, gradativamente, ganhou terreno epistemológico e fenomênico para se tornar uma Declaração, em evidente demonstração que a Igreja cambiava a sua postura apologética, marcada pela refutação à modernidade, para adquirir uma apologética do diálogo³ com a modernidade (Peukert, 1992), apresentada com suas marcas antropocêntrica e cientificista.

A despeito da consolidação dessa Declaração no Concílio Vaticano II e seus desdobramentos posteriores, denotativos de acolhimento ao pluralismo religioso, de convivência entre as religiões, de plausibilidade social das pessoas religiosas e de “correlação polifônica” (Ratzinger, 2007), a sua emergência não está isenta de tensões que apontaram posições de supremacia da Igreja católica e até de refutação da veracidade das outras religiões, principalmente por membros do grupo da *Coetus Internationalis Patrum*. Essas tensões, por mais que estivessem situadas no evento conciliar, ainda se manifestavam e evidenciavam a necessidade de encontrar canais de comunicação e novas formas de pensar, que fossem denotativos de que a liberdade religiosa, fundamentada na dignidade humana, possui conotação tanto antropológico-filosófica quanto teológica, à medida que se afirmava, respectivamente, a liberdade como elemento constitutivo do *humanum* e o ser humano como “imagem e semelhança” de Deus”.

Para atingir o objetivo proposto, analisar-se-á o conjunto das heranças pré-conciliares que possibilitaram que o tema da liberdade religiosa fosse trazido ao Concílio, para em seguida analisar o debate conciliar e a consolidação da Declaração *Dignitatis Humanae*, que afirma a liberdade religiosa fundamentada na dignidade da pessoa humana.

³ Apologética do diálogo é o nome dado para conceituar a apologética teológica que objetiva explicar intelectivamente à luz da fé, as razões de professar, compreender, transmitir e viver a fé (Libânio, 1992).

Heranças pré-conciliares

A análise das heranças pré-conciliares acerca da liberdade religiosa remete à modernidade, marcadamente antropocêntrica e cientificista. O antropocentrismo consagrou-se com os investimentos filosóficos do cogito cartesiano, do empirismo humeniano, do racionalismo kantiano, da cientificidade histórica de Vico, do deísmo político de Spinoza, do liberalismo de Locke e Rosseau. Por sua vez, o cientificismo encontrou amparo na centralidade empírica, própria do método científico tripartido em hipótese, observação e verificação, e na filosofia positiva de Comte que deu à ciência um caráter messiânico, por ser capaz de ordenar e fazer progredir a humanidade (Lima Vaz, 1992).

Com suas marcas fundamentais, a modernidade apresentou-se na nova forma de fazer ciência, possibilitando o debate sobre a divisão das ciências em naturais, lógico-matemáticas e humanas, e na concepção de que o ser humano é sujeito da história, e por conseguinte, imbuído de liberdade para produzir história. Resultou disso, o surgimento de novas formas de convivência social e política, emergindo as revoluções francesa e industrial, os Estados nacionais, a separação entre Igreja e Estado e a descentralização da religião na configuração da sociedade, inclusive no que se refere à integração de seus membros. A configuração moderna de sociedade e de Estado era permeada pelo liberalismo, que sintetizou o naturalismo e o humanismo (Baum, 1992) e, por conseguinte, realçou o antropocentrismo, firmou uma secularização de contraposição ao tradicionalismo religioso e até mesmo de posição favorável à indiferença religiosa (Zubiri, 2017).

Diante da modernidade, mediante documentos do magistério eclesiástico, em que se destacaram a carta encíclica *Mirari vos arbitramur* (Denzinger, 1995, n. 2730-2732) de Gregório XVI, as cartas encíclicas *Qui Pluribus* (Denzinger, 1995, n. 2775-2786) e *Quanta Cura* (Denzinger, 1995, n. 2890-2896) e o *Syllabus* de Pio IX⁴, a Igreja reagiu desenvolvendo uma apologética teológica e jurídica, apontando e condenando “erros modernos”, especialmente a separação entre Igreja e Estado, as críticas ao poder supremo da Igreja, o naturalismo, o racionalismo e o próprio fideísmo – que apesar de afirmar a fé religiosa, isentava-se da razão, rompendo a tradição eclesial de que a fé que recebe e responde à revelação articula-se com a razão – o indiferentismo religioso, considerado um “erro sobremaneira pestilento” (Denzinger, 1995, n. 2731) e princípio da liberdade de culto. Além disso, condenava-se a liberdade de consciência como “absurda”, “errônea” e “delirante”, (Denzinger, 1995, n. 2730) por reduzir a verdade absoluta à dimensão subjetiva do ser humano, refutando uma apologia da liberdade e das liberdades diversas, por estarem próximas ao naturalismo que tolhia a transcendência do ser humano (Martins, 1989, p. 41). Nessa esteira, a “crise modernista” intensificou-se com o papado de Pio X, cuja apologia afirmava ser a revelação cristã um conjunto de verdades imutáveis e ser a metafísica tomista – retomada com grande ênfase por Leão XIII em sua carta encíclica *Aeterni Patris* (Denzinger, 1995, n. 3135-3140), de 1879 – a filosofia cristã apropriada para superar o modernismo e, quando concebida em perspectiva jurídica, servir de base para excomunhões, banimento de livros e outras medidas disciplinares (Souza; Gonçalves, 2013).

A apologética de Leão XIII, configurada na supracitada retomada do tomismo, possibilitou um projeto de restauração da filosofia cristã, de novo impulso aos estudos históricos ao abrir os arquivos do Vaticano para historiadores de outras confissões religiosas e reforçou a tolerância em relação às liberdades modernas. No entanto, mesmo com a consolidação dos Estados nacionais, com as cartas encíclicas *Immortale Dei* (Denzinger, 1995, n. 3165-3179) de 1885 e *Libertas praestantissimum* (Denzinger, n.

⁴ Inclusive, durante a 70ª Congregação Geral do Concílio Vaticano II, determinante para o desmembramento do tema da liberdade religiosa da temática do ecumenismo, o relator e padre conciliar De Smedt cita em sua Relação Geral as Cartas Encíclicas *Mirari vos arbitramur*, *Quanta cura* e *Syllabus errorum modernorum* no intuito de demonstrar a evolução histórica e doutrinal do tema da liberdade religiosa nos documentos do Magistério eclesiástico dos séculos XIX e XX (Kloppenburg, 1964).

3245-3255) de 1888 (Martina, 2005), reforçou a constituição cristã do Estado, defendeu uma genuína liberdade – caríssima à Igreja – presente na filosofia cristã e apresentou a Igreja como promotora de uma liberdade de consciência, que propicia uma liberdade religiosa “digna dos filhos de Deus, que mantém a alta dignidade do homem, é mais forte que qualquer violência e injúria” (Denzinger, 1995, n. 3250).

Mais próximos ao papado de Leão XIII, estão os papas Pio XI e Pio XII, não obstante a singular identidade de cada um, que viveram, respectivamente, as heranças da primeira e segunda guerras mundiais, as atrocidades dos totalitarismos, o cerceamento da liberdade e a teoria prática do extermínio. Por isso, Pio XI criticou o totalitarismo fascista, apesar de ter assinado o tratado de Latrão – aos 11 de fevereiro de 1929, junto com Benito Mussolini – elaborou um projeto de neocrandade em que esboçou a configuração de um Estado cristão, vindo a condenar a absoluta independência de consciência e optando pela fórmula “liberdade das consciências” (Kloppenburger, 1964, p. 321), em que relaciona a liberdade de consciência do ser humano à liberdade divina. Por isso, afirmou que o ser humano, como pessoa, possui direitos concedidos por Deus, em especial o direito de professar a fé, não cabendo ao Estado tolher a liberdade de fé religiosa (Zagheni, 1999). Por sua vez, Pio XII deu continuidade à doutrina de seu predecessor à medida que afirmou ser tarefa do Estado tutelar os direitos da pessoa humana, inclusive zelando pela tolerância religiosa e não pela liberdade religiosa (Pio XII, 1941), por conceber a religião católica em sua supremacia e veracidade única (Denzinger, 1995, n. 3780-3783).

A contribuição de teólogos à concepção de liberdade religiosa adquire sua importância à medida que se compreende o processo de renovação da teologia no século XX (Gibellini, 1992), seguindo já a esteira de um processo iniciado no século XIX, quando a teologia protestante trouxe à tona a possibilidade de novos métodos de leitura da bíblia e a possibilidade uma cristologia histórica, e quando a teologia católica passou a buscar novas articulações entre teologia e filosofia para pensar a revelação.

O processo de renovação teológica é intenso no século XX e denota a relação entre teologia e filosofia, marcada por investimentos filosóficos que apontam para uma renovação da metafísica, a incidência da fenomenologia e da filosofia hermenêutica na produção teológica. Assim sendo, a metafísica do ser presente em Joseph Maréchal contribuiu para o surgimento da teologia transcendental – Karl Rahner – em que a teologia articula-se com a antropologia, de modo a se constituir como antropologia teológica. A fenomenologia desenvolvida por Edmund Husserl, Edith Stein e por Gerard Van der Leun, aplicada à religião possibilitou pensar a revelação considerando a efetividade da experiência religiosa, para formular uma nova configuração da teologia fundamental. A apropriação da hermenêutica possibilitou a emergência de teologias hermenêuticas, teologias da história e teologia da experiência (Gonçalves, 2021).

Surgiram temas pertinentes à renovação teológica, especialmente a hermenêutica aplicada à Escritura e a Tradição eclesial, visando superar a redução da verdade a expressões de verdade (Pareyson, 2005), e conceber a história como espaço da revelação divina aos seres humanos, incluindo as religiões como canais da presença do que é verdadeiro e bom. Nesse sentido, teologicamente assumiu-se o pluralismo religioso como realidade, emergindo a reflexão teológica sobre o ecumenismo em sua condição de unidade dos cristãos e aplicou-se a perspectiva ecumênica em tratados da teologia, especialmente a eclesiologia e a pneumatologia (Gonçalves, 2021). Nessa esteira, situou-se o tema da relação do cristianismo com outras religiões, em que se destacou o investimento na soteriologia cristã para pensar as religiões inseridas na história da salvação, e para pensar uma teologia do cumprimento, em que as religiões assumem a condição de espaços de preparação evangélica à única e verdadeira religião revelada, que é o cristianismo (Rahner, 1975). Analogamente à relação entre filosofia e teologia em perspectiva rahneriana, pode-se afirmar que as religiões servem como propedêutica do cristianismo ou *preparatio evangelii* (Rahner, 1997). Essa visão teológica associa-se à renovação da antropologia teológica, em que ao afirmar o ser humano como

“imagem e semelhança de Deus” e Cristo como modelo de “novo ser humano”, possibilitou pensar que a liberdade religiosa poderia ser fundamentada e assentada histórica e teologicamente no conceito de ser humano como pessoa, sujeito histórico, livre responsável (Rahner, 1975). Por conseguinte, já se tornava possível refletir sobre a possibilidade de afirmar a liberdade religiosa com fundamentação na dignidade da pessoa humana.

De acordo com o exposto, tanto no âmbito do magistério dos Papas quanto no âmbito da teologia, havia uma grande porta para a afirmação da liberdade religiosa, pois já havia se conseguido historicamente a concepção de tolerância religiosa e as tensões que apontavam que a liberdade religiosa não se referia tão somente à concepção de religião e a admissão ou não do pluralismo religioso, mas ao modo da Igreja católica relacionar-se com a modernidade, exigindo nova postura na sua relação com o mundo, isenta de soberba e imbuída de espírito dialógico e cooperativo.

A liberdade religiosa no Concílio Vaticano II: preparação, primeiro e segundo períodos

O Concílio Vaticano II é um evento de recepção da renovação teológica e das tensões que circundaram o magistério eclesiástico, denotativas da concepção de Igreja e da relação da Igreja com o mundo contemporâneo. A morte do Papa Pio XII, considerado como magnífico em sua força doutrinária e em seu poder de centralizar decisões e tomadas de posições em uma época de fortes tensões políticas, sociais e culturais, propiciou uma grande expectativa em torno da eleição do novo Papa. A eleição do patriarca de Veneza, Angelo Roncalli, que se chamaria João XXIII, denotava um papado de transição devido a sua idade – setenta e sete anos – considerada idade avançada à época (Zagheni, 1999). Contudo, surpreende o mundo, ao anunciar, aos vinte e cinco de janeiro de 1959, que convocaria um novo Concílio, o que levaria o Concílio Vaticano do século XIX a ser encerrado e ser intitulado de Vaticano I, para que o novo se tornasse Vaticano II (João XXIII, 1960). Uma das medidas mais importantes feitas por João XXIII após esse anúncio foi o de criar o Secretariado para a Unidade dos Cristãos, conferindo a presidência ao cardeal Agostinho Bea, que havia sido reitor da *École Biblique* de Jerusalém e do *Instituto Bíblico* de Roma, tendo abraçado novos métodos de leitura da bíblia, o que implicava abertura ecumênica, sobretudo quando se referia ao método histórico-crítico, assumido já por Pio XII em sua carta encíclica *Divino Afflante Spiritu* (Denzinger, 1995, n. 3825-3831), de 1943, mas que provinha originariamente da teologia protestante do século XIX. Na preparação do Concílio, esse secretariado assumiu um papel relevante diante de todas as demais comissões, alertando teologicamente para pontos que desenvolvesse a perspectiva ecumênica na própria eclesiologia que João XXIII vislumbrava para o concílio (Alberigo, 1995a).

Uma subcomissão desse secretariado elaborou o denominado “Documento de Friburgo” (Alberti, 2012), publicado aos 27 de dezembro de 1960, estabelecendo três princípios fundamentais para a liberdade religiosa. O primeiro é que a dignidade humana e a natureza da fé exigem respeito, tolerância e isenção de coação na formação da consciência. O segundo é que os requisitos legais para intervenção devam estar pautados no bem comum, estando a responsabilidade da autoridade pública e não das confissões de fé religiosas. O terceiro é que o dever do Estado não é prestar culto a Deus, mas servir a Deus mediante atos que lhe são próprios, propiciando já um caráter intrínseco da tutela da liberdade religiosa, que surgirá posteriormente nos debates conciliares (Télez, 2012).

Esse documento adquiriu importância durante o processo de preparação do Concílio Vaticano II à medida que possibilitou que o Secretariado para a Unidade dos Cristãos tivesse maior força para impulsionar

a liberdade religiosa como liberdade de consciência e conferir ao Estado a função de tutelar tal liberdade. Não obstante o pertinente espaço desse Secretariado na preparação, a comissão teológica, presidida pelo cardeal Ottaviani, ainda era adepta da concepção de tolerância religiosa, mesmo que o Papa João XXIII mencionasse a necessidade do *aggiornamento*⁵ da Igreja em sua relação com o mundo. Nesse sentido, não é possível dissociar a liberdade religiosa da perspectiva ecumênica presente no Concílio, inclusive com ampla presença de observadores delegados e hóspedes de outras confissões religiosas e com projetos que levariam à formulação de esquemas conciliares, para pensar a unidade dos cristãos, a relação do cristianismo com outras religiões e a própria liberdade religiosa (Kloppenburger, 1963). Nesse sentido, um único esquema, referente ao ecumenismo católico, constava desses três problemas e outro esquema sobre a unidade da Igreja fora apresentado pela Comissão das Igrejas Orientais. É importante salientar que o tema da liberdade religiosa estava também situado no esquema sobre a Igreja, por se tratar de um texto que se referia tanto à estrutura interna da Igreja, quanto à sua relação com o mundo, embora, nesse momento de preparação, de véspera do Concílio e de realização do primeiro período (11/10/1962 a 4/12/1962), a eclesiologia oscilava entre a verticalidade hierárquica e a circularidade *koinonônica* (Kloppenburger, 1963). No entanto, já se apresentava a tensão do tema da liberdade religiosa enquanto liberdade de consciência e sua tutela a ser realizada pelo Estado, conforme se atesta no desenvolvimento da 31ª Congregação Geral, quando se debateu o tema da unidade eclesial e do ecumenismo (Kloppenburger, 1963,). Em termos interrogativos: estava a Igreja preparada para enfrentar, sem triunfalismo e confronto, o problema da modernidade, que incluía a consciência do sujeito moderno, a separação entre Igreja e Estado e a respectiva autonomia de ambas as instâncias?

O término do primeiro período do Concílio não ocasionou nenhum documento aprovado, mas o debate sobre a Igreja pensada em nova perspectiva eclesiológica, que tivesse marcas reais da *koinonia* e do próprio ecumenismo, a revelação cristã no sentido de superar as tensões das duas fontes da revelação, exigindo também a luz ecumênica, a liturgia denotativa da revelação do próprio mistério trinitário de Deus e da Igreja em sua condição de *sacramentum* e a comunicação que surgiu como prática pastoral, fundamentada no próprio conceito de revelação, denotativo da auto-comunicação de Deus aos seres humanos. Não obstante essa situação, os padres conciliares estavam inseridos no clima de um concílio hegemonicamente pastoral, com fundamentação teológica e que visava uma nova eclesiologia, encaminhada para ser efetivamente de comunhão. Por isso, tornou-se importante a atuação das conferências episcopais, o secretariado para a unidade dos cristãos e o secretariado para as religiões não cristãs, criado por Paulo VI – que assumira o papado em função da morte de João XXIII ocorrida aos 3 de junho de 1963, tendo escrito no início desse ano a carta encíclica *Pacem in Terris* (Denzinger, 1995, n. 3955-3997), que se tornou importantíssima por conferir o direito à liberdade e a pertinência de reconhecer a consciência da pessoa humana – aos 12 de setembro de 1963, dois dias antes do início do segundo período do concílio (Alberigo, 1995b,).

O Discurso de Abertura do segundo período conciliar, *Salvete Fratres*, realizado por Paulo VI aos 29 de setembro de 1963, evidenciava que o Concílio possuía quatro finalidades fundamentais: a exposição teológica da identidade da Igreja, a reforma da Igreja, a implementação de um movimento que promovesse unidade dos cristãos e o impulso ao diálogo da Igreja com o mundo contemporâneo, no qual exprimia a modernidade com toda clareza necessária (Kloppenburger, 1964). Nesse período, o

⁵ A palavra *aggiornamento* é chave para compreender o Concílio Vaticano II e, comumente, concebida como atualização, remetendo à nova postura da Igreja em relação à modernidade, marcada pelo diálogo e proximidade entre ambas. No entanto, há de ser prestar atenção a outra possibilidade de compreensão, referente à construção semântica da palavra e sua implicação teológica, atendo-se à concepção de *giorno* como *lumen*, o que conduz a pensar na *Lumen Christi* que será concebida como *Lumen Gentium* na constituição dogmática sobre a Igreja. Nesse sentido, *aggiornamento* é também uma referência teológica a que a Igreja irradie a luz de Cristo sobre os povos desta terra.

esquema sobre o ecumenismo foi apresentado constando o tema da liberdade religiosa, por iniciativa do Secretariado para a união dos cristãos, instigando um debate em que duas posições eram evidentes: *placet e non placet*. O cardeal Ritter representava a defesa da primeira posição, em que argumentava a fundamentação da liberdade religiosa na dignidade humana, na inviolabilidade da consciência e na incompetência do poder civil em matéria do evangelho de Cristo, complementada pelo Patriarca sírio de Antioquia Inácio Gabriel Tappouni, que abraçava a causa do ecumenismo e, por conseguinte, apontava a necessidade de se concentrar na liberdade religiosa e no tema dos judeus. A segunda posição provinha do cardeal Ernesto Ruffini, para quem o conceito de ecumenismo e os temas que dele derivavam no esquema estavam distorcidos, pois o próprio Concílio, que já era ecumênico, evoca um conceito que não estava sendo contemplado no esquema textual (Favretto, 2022; O'Malley, 2014).

Diante do início desse debate, ocorrido em 18 de novembro de 1963, no dia seguinte, o arcebispo de Bruges Emílio De Smedt, redator do quinto capítulo sobre o esquema do *De Oecumenismo* fez uma exposição, ressaltando ter o texto recebido *nihil obstat* da Comissão Teológica e fundamentou a liberdade religiosa em quatro razões: da verdade, de defesa, de convivência pacífica e ecumênica. Assim sendo, a exposição afirmava respectivamente a liberdade religiosa como um direito à liberdade confiada por Cristo à Igreja, cabendo a essa ser ativa para superar privações, especialmente presentes em situações de materialismo ateu, que as religiões já têm realizado convivências pacíficas e que o ecumenismo é uma realidade a ser consolidada como superação do esquema tese/hipótese (Martina, 2014). A liberdade religiosa era apresentada como um direito da pessoa humana ao livre exercício da religião segundo os ditames de sua consciência, imune de toda coação e implicadora de autonomia humana *ad intra*, evidenciando um direito natural, a doutrina moral da consciência, reta e passível ao erro. A argumentação estendia-se também para o âmbito teológico à medida que aponta que o fim do livre, prudente e reto juízo de consciência é atingir a meta última, que é realizar a vontade divina, conformando-se às exigências absolutas dos direitos de Deus. A exposição de De Smedt possuía fundamentação teológica, reconfigurava o magistério eclesiástico oitocentista e recuperava o discurso de Paulo VI na abertura do segundo período do Concílio, quando o Papa manifestava sua tristeza ao constatar que, muitos direitos fundamentais, dentre os quais, a liberdade religiosa, estavam sendo reprimidos em diversas nações por governos e grupos societários (Kloppenburger, 1964).

No debate ocorrido após a exposição do bispo de Bruges, o cardeal Ruffini expressou a sua visão ao esquema sobre o ecumenismo, opondo-se à liberdade religiosa, ao afirmar que a Igreja católica romana é a única fundada por Cristo, que os erros só podem ser atribuídos aos membros da Igreja e não a Igreja, que deixar a Igreja por conta dos pecados é também um pecado, que os protestantes devem voltar à Igreja e que diálogo dos católicos com os não católicos só tem sentido à medida que seja feito em consonância com as diretrizes da Santa Sé (O'Malley, 2014). Por sua vez, o cardeal Léger concentrou-se no valor das legítimas diversidades na Igreja e proclamou a liberdade religiosa como um direito universal e dado à relevância do tema, sugeriu que tanto esse tema quanto o referente aos judeus fossem tratados em outro esquema. Nessa mesma perspectiva situaram o cardeal Bacci, o bispo de Cuernavaca (México) Sérgio Mendez Arceo e o administrador apostólico de Lugano (Suíça), Ângelo Jelmini, compreendendo a importância da liberdade religiosa para o ecumenismo, mas ressaltaram a necessidade de que o tratamento fosse realizado em outro documento (Kloppenburger, 1964). Mas foram os bispos norte-americanos, com o apoio do teólogo John Courtney Murray, perito do Concílio, que ancoraram uma forte insistência no tema da liberdade religiosa, embora compreendessem a complexidade do tema. Por isso, embora entre 73ª e 79ª congregações gerais tratou-se do tema do ecumenismo, em que as poucas vezes que apareceu o tema da liberdade religiosa, as manifestações convergiam para a inserção do tema no espírito de

aggiornamento que coloca a Igreja em diálogo com a modernidade. Dessa forma, a liberdade religiosa já se manifestava como um tema que havia ganhado corpo no Concílio e que já não mais corria o risco de desaparecimento, a despeito das tensões que ainda estavam a porvir (Favretto, 2022).

A liberdade religiosa no Concílio Vaticano II: terceiro e quarto períodos

O terceiro período do Concílio desenvolveu-se de 14 de setembro a 21 de novembro de 1964, tendo sido precedida pelo intenso trabalho das comissões e subcomissões, pelo clima ecumênico dado por Paulo VI ao ter feito anúncio promissor de encontro com o patriarca Atenágoras, ao ter escrito a carta encíclica *Ecclesiam Suam* que salientava a identidade da Igreja e o seu necessário diálogo com o mundo visando a efetividade de sua índole missionária, e dois novos esquemas, um sobre os judeus e outro sobre a liberdade religiosa.

O esquema sobre a liberdade religiosa contava como protagonistas, além de De Smedt, os peritos conciliares John Courtney Murray e Monsenhor Pietro Pavan, e apresentava um espírito de Declaração, possuindo um caráter teológico-pastoral, ocupando-se da relação dos seres humanos com Deus e entre os seres humanos de diversas religiões. Por isso, o esquema que fora exposto por De Smedt na 89ª congregação geral do Concílio, estando estruturado em quatro partes, que respectivamente se constituíam em mostrar a relação entre católicos e não católicos, o sentido do direito à liberdade religiosa, o exercício de liberdade religiosa pelos grupos religiosos e necessidade de reconhecimento da liberdade religiosa individual e coletiva (Kloppenborg, 1965).

No debate, o cardeal Silva Henriquez, de Santiago do Chile, que se pronunciou em nome de 58 bispos da América Latina, elogiou o texto, realçando a universalidade da liberdade religiosa e seu caráter pastoral. Por sua vez, o cardeal Léger afirmou ser sagrada a liberdade religiosa, por ser uma exigência da razão, própria da natureza humana e que atitudes de contraposição significam oposição à própria lei natural, que possui o sobrenatural como seu princípio. O cardeal Ottaviani salientou que o esquema enunciava um princípio fundamental que impedia a coação a qualquer religião, mas discordou do direito ao erro de consciência e, por conseguinte, que as pessoas de outras religiões eram dignas de tolerância e caridade (Kloppenborg, 1965). Desse modo, compreendida que a liberdade religiosa deveria estar fundamentada tanto nos direitos naturais quanto nos sobrenaturais, pelos quais se realçava a necessidade de conformidade de consciência à lei divina. Essa posição possibilitou que o arcebispo Marcel Lefebvre, da Congregação do Espírito Santo, afirmasse que a moralidade dos atos não pode ser validada pelo ditame da consciência, mas somente pela lei divina. Ademais, Ottaviani e Ruffini estavam preocupados com as concordatas entre a Santa Sé e alguns governos, pelas quais se podiam favorecer as missões católicas, o matrimônio cristão e a educação religiosa das crianças. Mas havia ainda quem se posicionasse completamente contrário à liberdade religiosa, como era a situação do bispo de Campos (Brasil), Antônio de Castro Mayer, para quem não havia a igualdade de direito entre as religiões e que somente a verdadeira religião, a católica, seria a única a ter o direito de ser professada publicamente e a proteção do Estado, por provir de Deus, a quem se conferia imposição da lei de aderência à verdadeira religião. Em resposta a essa intervenção do prelado brasileiro, o superior geral da Sociedade de Maria, Joseph Buckley e o polonês Michael Klepacz, que se pronunciou em nome de todo o episcopado da Polônia, disseram que o esquema da Declaração tinha necessidade de ser aperfeiçoado, mas que o princípio da liberdade religiosa não poderia deixar de ser afirmado. Pois é uma liberdade que está fundada

na vontade divina, na natureza racional do homem, sujeito livre e responsável e, por conseguinte, capaz de escolher religião, conforme ditames de sua consciência e que há de se salvaguardar o direito de cada ser humano em propagar a sua religião (Kloppenburger, 1965). O arcebispo de Toulouse, Gabriel Garrone ainda realçou a necessidade de que a Declaração não expusesse contradição do magistério eclesiástico, mas que se mostrasse um processo evolutivo, em que a Igreja atende aos diversos contextos, trazendo à tona a realidade de laicidade do Estado na contemporaneidade histórica. Reforçou um posicionamento favorável ao esquema da liberdade religiosa, o arcebispo inglês John Heenan, salientando a sadia experiência inglesa sobre o pluralismo religioso e a completa liberdade religiosa às pessoas de diferentes confissões religiosas, o bispo auxiliar de Milão, Carlo Colombo, que afirmava ser irrenunciável a relevância de uma Declaração sobre a liberdade religiosa, por sua pertinência política e por propiciar o diálogo da Igreja com a modernidade (O'Malley, 2014).

Não obstante que o tema da liberdade religiosa já teria um espaço consolidado nos debates conciliares, o esquema da Declaração não foi votado no terceiro período, mesmo depois da reelaboração feita pela equipe responsável, comandada por De Smedt, com auxílio de Murray e Pavan, porque aos 17 de novembro de 1964, durante a 124ª congregação geral, um grupo de 300 bispos pronunciou-se contrário à votação, por compreender que as modificações eram diversas e que havia a necessidade de maior reflexão e serenidade para votação (Kloppenburger, 1965). Apesar do direito de um pedido como esse estar previsto no regulamento do concílio, o cardeal Tisserant, Presidente do Conselho da Presidência, não aceitou a solicitação, levando a votação para o dia seguinte. Essa atitude foi denunciada por Monsenhor Carli, um dos proponentes da petição, ao presidente do Tribunal Administrativo do Concílio, cardeal Roberti, que proferiu êxito a mencionada petição. Ainda que essa decisão tenha provocado um grande mal-estar, a ponto de diversos padres conciliares mostrarem-se furiosos mediante agitações físicas e verbais e outros grupos de padres conciliares peritos tentarem junto ao Papa Paulo VI, que a votação fosse realizada, a decisão de adiamento foi mantida e a votação da Declaração ficaria para outra oportunidade (Favretto, 2022). A nova votação só poderia ocorrer no quarto período, já que o terceiro período se encerraria no dia 21/11/1964, depois da grande crise gerada pelo debate referente ao esquema *De Ecclesia*, em que prevaleceu uma eclesiologia de comunhão, ainda que a nota prévia explicativa de Paulo VI, referente à colegialidade dos bispos tenha causado perplexidade (Alberigo, 1995b).

O quarto período estava marcado pela expectativa de encerramento do concílio, havia um clima ecumênico em ascensão e imbuído de atitudes ecumênicas claras: o agendamento do encontro entre o Papa Paulo VI e o Patriarca Atenágoras, marcado para o final de 1965, a ser realizado em Jerusalém; a eleição de 27 novos cardeais, dentre os quais 03 patriarcas orientais; a criação do Secretariado para os não Crentes, responsabilizando a presidência sob os cuidados do cardeal Franz König, e alguns outros empenhos ecumênicos⁶.

Apesar desse clima, o grupo de padres conciliares, que compunha o *Coetus Internationalis Patrum* (Caldeira, 2011), redigiu uma carta, que fora entregue a Paulo VI, solicitando que tivesse espaço para apresentar intervenções oficiais – tendo porta-vozes que preparariam as intervenções com antecedência, havendo ainda direito à réplica – nos debates do concílio, referentes aos temas da liberdade religiosa, da relação da Igreja com as religiões não cristãs, a presença da Igreja no mundo contemporâneo e a revelação divina. Antes do início das congregações gerais, o cardeal Siri, que pertencia ao Conselho da Presidência e que tinha, ao menos, simpatia com o supracitado grupo do *Coetus* fez saber suas

⁶ Alguns desses empenhos ecumênicos são: a restituição às Igrejas ortodoxas das relíquias de Santo André, São Saba, São Tito e São Marcos às Igrejas Ortodoxas, Jerusalém, Creta e Alexandria respectivamente; a devolução de uma estandarte à Turquia, conquistado em 1571 pela frota cristã na Batalha de Lepanto, que estava até então mantido na *Chiesa de Santa Maria Maggiore*, em Roma (Favretto, 2022).

apreciações críticas aos esquemas sobre a liberdade religiosa, a Igreja no mundo contemporâneo – o famoso esquema 13 – e a respeito da revelação divina. Ele evidenciava que a liberdade religiosa não poderia ser espaço de inverdade ou de concordância com as religiões que não se situavam na lei divina. Desse modo, posicionava-se em favor da tolerância, permanecendo e sua voz, um alento para os que se posicionavam contrários à liberdade religiosa.

Em sua exposição, realizada aos 15 de setembro de 1965, De Smedt, apoiado pelos peritos Murray e Pavan recordou que a intenção presente no esquema da Declaração era tratar do objeto e do fundamento do direito humano e civil para a efetividade da liberdade religiosa no mundo contemporâneo (Kloppenburger, 1966), evidenciando que a liberdade do sujeito contemporâneo efetiva-se no exercício de sua liberdade, escolhida sem coação de violência e com respeito à consciência. Desse modo, a afirmação e o respeito à liberdade religiosa é uma exigência fundamentada na dignidade do ser humano como pessoa, sujeito histórico, dotado de consciência capaz de discernimento e de reto uso de sua razão. Além da argumentação antropológico-filosófica a dignidade humana encontrava teologicamente eco na revelação divina, por se tratar de uma verdade revelada por Deus ao longo da história da salvação e compreendida na própria teologia da criação (Téllez, 2012).

A breve apresentação desse esquema reestruturado, realizada por De Smedt provocou um acirrado debate, que durou de 15 a 22 de setembro de 1965, em que se destacaram algumas posições de padres conciliares. A primeira, em que estava o arcebispo de Praga, então Checoslováquia, Cardeal Joseph Beran, cujo colóquio fora realizado aos 20 de setembro, durante a 131ª Congregação Geral, manifestava a articulação entre o princípio da liberdade religiosa o princípio da liberdade de consciência, para superar a violência, a coação e a privação de religião. Acompanhavam essa posição, os cardeais Spellman e Frings, que eram inclusive favoráveis à aprovação total do projeto da Declaração (Kloppenburger, 1966).

A segunda posição fora apresentada pelo cardeal Ruffini, que fundamentada nas concordatas estabelecidas pela Santa Sé com diversos Estados, inclusive com o Estado italiano, com o qual se haviam feitos os *Pactos Lateranenses*, inscritos no artigo 7º da constituição republicana, afirmava ser a religião católica, apostólica, romana, a religião do Estado. Por isso, a liberdade religiosa deveria ser para proteger os que cultuavam a religião verdadeira, podendo haver tolerância para com outras religiões, mas não o direito de propagar e proclamar uma religião que não seja a verdadeira. Em perspectiva similar se situaram os Florit e Ottaviani, reforçando respectivamente ser a Igreja católica a religião divinamente revelada, que toca, por si mesma, na dignidade da pessoa humana, e é necessário afirmar o direito verdadeiro e objetivo da Igreja à liberdade religiosa e contrapor-se à admissão do erro de consciência (Kloppenburger, 1966).

No aprofundamento do debate, o Monsenhor Karol Wojtyła defendia que a liberdade religiosa haveria de ser concebida como um direito positivo de se praticar ao se escolher livremente a religião. Em posição similar, situava-se o cardeal Urbani, patriarca de Veneza e presidente da Conferência episcopal italiana, em que apontava ser a Declaração uma demonstração do espírito moderno, em que é possível a pluralidade religiosa, a afirmação do direito singular de escolha de religião e de práticas religiosas, evidenciando um processo evolutivo do conceito de liberdade religiosa (Téllez, 2012). A admissão da pluralidade religiosa e da liberdade de religião, possibilitou ao cardeal de Santiago do Chile, Silva Henriquez realçar a missão evangelizadora da Igreja, a ser conduzida por um profundo espírito de diálogo e respeito pelas religiões. Por sua vez, o cardeal maronita de Antioquia, Paulo Pierre Meouchi propôs um método fenomenológico e existencial para ser aplicado à Declaração, em que se valorizava a experiência religiosa dos povos. O apoio a toda Declaração e seu espírito de que a liberdade religiosa é um tema referente à relação da Igreja com a modernidade, ganhava grande corpo entre os padres conciliares, ainda que alguns ajustes haveriam de ser feitos, com por exemplo, a consideração sobre a “doutrina dos justos limites”

dada pelo cardeal Dante, que levaria o direito a liberdade religiosa depender da constituição religiosa ou não do Estado, em sua condição de instância que haveria de tutelar a liberdade religiosa. Ou ainda, o cardeal Journet que assinalava a necessidade de afirmar a unidade doutrinal e ajustar divergências de ordem pastoral à medida que desse maior precisão às concepções de coação, erro, consciência e uma ontologia filosófico-teológica do ser humano como pessoa (Kloppenburg, 1966).

Após o acirrado debate, realizado com argumentação efetiva dos padres conciliares, eis que o projeto de Declaração teve aprovação aos 22 de setembro, com 2.222 padres presentes, sendo 1997 *placet*, 224 *non placet* e um voto nulo. Ao final da votação, encaminhou-se o documento para o Secretariado para a Unidade dos Cristãos, a fim de que fossem ajustadas as sugestões à redação do documento e apresentá-lo em sua última versão (Kloppenburg, 1966).

A apresentação desse texto, denominado por De Smedt de “re-re-re-emendado” foi realizado aos 22 de outubro, após o Paulo VI ter recebido De Smedt em audiência realizada aos 30 de setembro, quando o Papa entregou uma nota ao bispo de Bruges, em que manifestava a necessidade de que o tema da liberdade religiosa estivesse em coerência com a doutrina eclesial, não sendo apresentado apenas como liberdade de consciência, mas que também se acentuasse a função do Estado em relação à religião e a fundamentação na própria revelação divina. No ato da entrega, os padres conciliares foram esclarecidos por De Smedt que a nova redação evitava expressões trunculentas e que colocava a liberdade religiosa em articulação com a liberdade civil (Kloppenburg, 1966).

Antes da votação, utilizando-se de seu espírito estratégico, o *Coetus Internationalis Patrum* distribuiu a vários padres conciliares, mediante envelope com remetente anônimo, um material de contraposição ao projeto de Declaração, tencionando sua total reprovação, ao afirmar que a liberdade religiosa denotaria laicismo, possibilitaria gradualmente o indiferentismo religioso e, de imediato, o menosprezo à Igreja (Kloppenburg, 1966).

A votação ocorreu nos dias 26 e 27 de outubro, tendo sido precedida por uma breve exposição de De Smedt, que afirmava os desdobramentos práticos do esquema da Declaração: a livre prática religiosa e profícua relação da Igreja com as religiões não cristãs. Ocorreram onze momentos de votação, em que foram assentadas a subsistência da verdadeira religião na Igreja, a dignidade humana como fundamento da liberdade religiosa, a obrigação dos seres humanos à busca da verdade e que a liberdade religiosa não abre a possibilidade de negação da única Igreja de Cristo. Além disso, assentaram-se também a possibilidade de reconhecimento jurídico especial a uma religião, sem que seja tolhida a liberdade religiosa de outras confissões, a liberdade e o direito concernentes à Igreja e exaltaram-se os direitos natural e divino em relação à liberdade religiosa (Kloppenburg, 1966).

Após a aprovação do projeto da Declaração, abriu-se a possibilidade de novas emendas e adequações e o Secretariado para a Unidade dos Cristãos revisou cerca de sessenta passagens, durante o período de 28 de outubro a 09 de novembro, quando entregou o texto para os padres conciliares. Dentre os dias 11 e 16 de novembro, novas disputas foram realizadas, havendo destaque para a relação entre Igreja e Estado, polemizada pelo *Coetus Internationalis Patrum*, que por sua vez, não obteve êxito suficiente para travar o processo de preparação para a votação definitiva da Declaração. Por isso, a votação teve início em 19 de novembro, efetivada em cinco sufrágios, destacando-se tematicamente a garantia da verdadeira religião, na qual se apresenta a verdade que se vincula à consciência, a liberdade religiosa sob a perspectiva da razão natural – algo colhido da tradição eclesial que colocava a razão como via de revelação – o reconhecimento civil da liberdade religiosa e a respectiva tutela efetivada pelo Estado, a exortação à formação da consciência par ao exercício da liberdade e a fundamentação teológica para que o ser humano seja livre na escolha de sua religião e para que as religiões tenham liberdade de

trânsito na sociedade, com o adequado ordenamento jurídico. Não obstante que cada sufrágio tenha apresentado a aprovação da respectiva matéria votada, aos 07 de dezembro, o conjunto da Declaração foi submetida a votação, tendo alcançado a expressiva aprovação, com 2308 *placet*, 70 *non placet* e 08 nulos (Kloppenburg, 1966).

A expressiva aprovação pela assembleia conciliar consolidou-se na homilia de Paulo VI durante a celebração eucarística de encerramento do quarto período, em que realçou-se o significado religioso e antropológico do Concílio, evidenciando que a religião é espaço para o encontro com Deus e valorizá-la no âmbito da dignidade humana, em consonância com a revelação divina, é lançar um novo humanismo, que eleva o ser humano em sua condição de pessoa, livre e responsável e capaz construir um mundo que tenha as marcas da justiça, da fraternidade e da paz.

A Declaração *Dignitatis Humanae*: a afirmação da liberdade religiosa

A promulgação da Declaração *Dignitatis Humanae*, ocorrida aos 07 de dezembro de 1965 explicita um novo modo da Igreja conviver com o pluralismo religioso, trazendo à tona luzes para superação do proselitismo e do exclusivismo religioso – soteriológico – e para evidenciar que a liberdade religiosa possui fundamentação na revelação divina e na antropologia fundamental, pela qual é afirmada a dignidade humana (Gonçalves; Favretto, 2016). Desse modo, essa Declaração, pelas tensões ocorridas, mostrou-se paradoxalmente um dos documentos mais difíceis de ser gestado e de maior densidade de vínculo com outros documentos, especialmente o decreto *Unitatis Redintegratio* (1965) sobre o ecumenismo, a Declaração *Nostra Aetate* (1965) sobre a relação do cristianismo com outras religiões, a constituição dogmática *Dei Verbum* (1966) referente a revelação divina, e com a constituição *Gaudium et Spes* (1966), em que a Igreja se põe a dialogar com a modernidade. Por isso, a estrutura do documento apresenta um próêmio para apresentar os conceitos fundamentais, um capítulo em que são afirmados os aspectos gerais da liberdade religiosa e outro que fundamenta a liberdade religiosa na revelação, para então apresentar suas conclusões.

O Próêmio é aberto explicitando que a dignidade humana é componente fundamental da consciência da humanidade, que clama por uma liberdade responsável, isenta de coerção e imbuída da consciência dos deveres. Por isso, torna-se relevante uma delimitação jurídica do poder público, a fim de que se edifique uma justa liberdade tanto para o âmbito da pessoa quanto das associações de pessoas. As exigências de liberdade na sociedade remetem aos “valores do espírito humano” correspondentes ao livre exercício da religião, de modo que a liberdade religiosa é concebida como ontologicamente intrínseca à constituição do ser humano (Dupuis, 2004). Ao ter em vista a busca da verdade, a Declaração professa a sua fé em Cristo como o salvador universal e afirma que a “única verdadeira religião subsiste na Igreja católica e apostólica”, a quem o próprio Cristo confiou a difundir a verdade a todos os seres humanos. No entanto, a verdade, buscada por todos os seres humanos, não se impõe por força própria, mas pela própria liberdade religiosa à medida que a religião é espaço para “honrar a Deus” e, por conseguinte, exige “imunidade de coerção na sociedade civil” (Kloppenburg, 1966, p. 387). Por isso, a Declaração insiste em afirmar que a própria tradição doutrinal católica, especialmente o magistério pontifício recente, aponta moralmente ser a liberdade religiosa, um direito inviolável da pessoa humana e uma obrigação da sociedade de realizar o respectivo ordenamento jurídico (*Dignitatis Humanae*, n. 1).

Na primeira parte, a Declaração aborda aspectos gerais da liberdade religiosa, afirmando-a como um direito fundamental que acentua a responsabilidade pessoal à busca da verdade, sua fundamentação na própria natureza humana, que é principiada no sobrenatural divino, e que denota a consciência como o “santuário”, efetivamente inviolável, inclusive quando erra. Por se constituir intrínseca ao próprio ser humano, em sua condição de pessoa, a liberdade religiosa situa-se tanto no âmbito individual quanto no social (Téllez, 2012).

No âmbito individual, a liberdade religiosa concerne a um elemento essencial do ser humano, que se submete a norma suprema, que é a lei divina, concebida como eterna, objetiva e universal, que dirige o mundo inteiro e as vias da humanidade. O próprio Deus interpela o ser humano, em sua consciência, que é o seu espaço sagrado de diálogo com Deus, para que conheça essa lei ou propriamente busque a verdade imutável, que remete à dignidade da pessoa humana. Em sua condição de pessoa, que tonifica a sua natureza social, o ser humano é imbuído de consciência, é livre e responsável para exercer a religião na busca da verdade. Por isso, a liberdade religiosa é liberdade de consciência, acolhimento à própria interpelação divina, impulso para encontrar espaço que possibilite a experiência do encontro com a verdade (*Dignitatis Humane*, n. 3).

No âmbito social, a liberdade religiosa é intrínseca às comunidades religiosas, que exprimem a postulação da natureza do ser humano e das próprias religiões, que se organizam em sistemas religiosos e, por conseguinte, se constituem-se do direito à imunidade em relação à violência e a coerção, que impede o respectivo ensinamento religioso (*Dignitatis Humanae*, n. 4). Ainda nesse âmbito, a Declaração realça o direito da liberdade religiosa da família, em sua condição de “sociedade que goza de direito próprio e primordial”. Por isso, a família possui o direito de desenvolver a educação religiosa, sob a responsabilidade dos pais e considerando a relevância da formação religiosa na vida humana, pois nela acentua-se a transcendência da vida humana, que repercute nos valores morais e na efetividade da ética no convívio humano (*Dignitatis Humanae*, n. 5).

Para ser efetivada, a liberdade religiosa necessita ser salvaguardada tanto por cada pessoa humana, que possui simultaneamente o direito de tê-la e vive-la quanto o dever de zelar para que esse direito não seja tolhido e nem agredido, quando pelo “poder civil”, que há de tutelar e promover os direitos dos seres humanos (*Dignitatis Humanae*, n. 6). Por isso, essa efetivação está relacionada ao princípio moral da responsabilidade pessoal e social, que encontra eco nas ações pessoais e grupais e, sobretudo no ordenamento jurídico que tutela do bem comum, denotativo da “autêntica paz pública que é orientada para a convivência na vera justiça, e obrigatória custódia da moralidade pública” (*Dignitatis Humanae*, n. 7). Resulta então, a necessidade de educar, segundo princípios morais, ao exercício da genuína liberdade, que requer a luz da verdade, para que as atividades sociais sejam levadas a cabo com profunda responsabilidade pessoal e social. É nesse espírito de articulação entre liberdade e responsabilidade que a liberdade religiosa dignifica a pessoa humana.

A segunda parte da Declaração apresenta a liberdade religiosa à luz da revelação divina, que remete também à dignidade da pessoa humana, já que o próprio Cristo respeitou a liberdade dos seres humanos ao interpelar à fé na palavra de Deus (*Dignitatis Humanae*, n. 9). Nesse sentido, a interpelação requer uma resposta humana que seja marcada por ato livre em professar e viver a fé, sem qualquer coerção e com espírito aberto a adesão racional e livre (*Dignitatis Humanae*, n. 10).

Apropriando-se teologicamente da revelação articulada à criação, a Declaração afirma que o ser humano é criatura divina, constituída de liberdade que o dignifica como pessoa e que Cristo, em sua cruz, operacionalizou a redenção, “com a qual conquistou aos homens a salvação e a verdadeira liberdade”. Ainda que Cristo tenha testemunhado a verdade e a oferecido à humanidade, não quis impô-la a ninguém,

nem mesmo aos seus apóstolos, que ao escutá-lo, creram Nele e o seguiram com total liberdade. E, com liberdade, anunciaram e testemunharam o evangelho, interpelando as pessoas à conversão, respeitando a consciência de cada ser humano. Em consonância com a constituição *Gaudium et Spes*, a Declaração explicitou ser a consciência o “núcleo mais secreto e sacrário” (*Gaudium et Spes*, n. 16) do ser humano, em que se acentua Deus como autoridade fundamental da vida humana (*Dignitatis Humanae*, n. 11).

Ao declarar a liberdade religiosa fundamentada na dignidade humana e na revelação divina, a Igreja manifesta-se fiel à verdade evangélica, seguindo a Cristo e aos apóstolos, mostrando-se guardiã da verdade revelada e livre para levar a cabo a sua condição de “sacramento universal de salvação” (*Lumen Gentium*, n. 1). Por isso, a Igreja é livre diante dos poderes públicos em relação ao ordenamento civil, mostrando sua “autoridade espiritual”, fundada por Cristo Senhor, que lhe proporciona viver na sociedade civil professando livremente a fé assumida. Com a sua liberdade de fé, a Igreja reconhece a liberdade religiosa, como expressão da liberdade de consciência, denotativa da dignidade da pessoa humana e, por conseguinte há de ser reconhecida, com o devido ordenamento jurídico, como “um direito a todas as pessoas e a todas as comunidades” (*Dignitatis Humanae*, n. 13).

Em sua liberdade, a Igreja realiza a sua missão em anunciar, ensinar e testemunhar a salvação, propiciando que a verdade revelada seja conhecida pelos seres humanos. Essa missão implica que a Igreja seja fiel a Cristo, declarando e confirmando os princípios da ordem moral e que assegurem os direitos da pessoa humana, dentre os quais, a liberdade religiosa, com liberdade de consciência (*Dignitatis Humanae*, n. 14).

Em sua conclusão, a Declaração afirma que a Igreja há de empenhar-se que haja “eficaz tutela jurídica e que sejam respeitados os fundamentais deveres e direitos dos homens referentes à livre expressão da vida religiosa na sociedade” (*Dignitatis Humanae*, n. 15).

Conclusão

Ao final deste texto urge a necessidade suscitar um conjunto de elementos conclusivos, possibilitando a abertura ao aprofundamento do tema da liberdade religiosa e seu respectivo debate. Objetivou-se descrever analiticamente as tensões presentes no tema da liberdade religiosa, desenvolvido na Declaração *Dignitatis Humanae*, do Concílio Vaticano II. Para atingir esse objetivo, levantou-se um conjunto de heranças pré-conciliares que denota tensões na relação entre Igreja e modernidade, mas gradativamente um processo que possibilitou um tratamento explícito da liberdade religiosa durante o evento conciliar. Em seguida, foram apresentados, mediante a descrição analítica da preparação e dos dois primeiros períodos do Concílio, os debates e os passos para o florescimento de um esquema específico sobre a liberdade religiosa, em que se mostrasse articulada com o ecumenismo, a relação do cristianismo com outras religiões, a relação da Igreja com o mundo contemporâneo, o conceito de revelação, evidenciando maturidade do tema. Descreveram-se analiticamente ainda os dois últimos períodos do Concílio, em que o debate tornou-se mais acirrado, as posições mais claras e a expressiva votação que aprovou a Declaração *Dignitatis Humanae*, trazendo à tona a liberdade religiosa com fundamentação antropológica e teológica. Ao final, apresentou-se sinteticamente a liberdade religiosa segundo a estrutura da referida Declaração, explicitando o diálogo da Igreja com a modernidade, por se tratar de um tema filosoficamente próprio da modernidade, a sua dupla dimensão de liberdade individual e social e a revelação divina como sustentação fundamental da legitimidade da liberdade religiosa.

Diante do exposto, inferem-se quatro conclusões. A primeira é que o tema da liberdade religiosa no Concílio Vaticano II é, por sua própria constituição ontológica, marcado por tensões entre a apologética

eclesial e a modernidade. No entanto, a apologética é um elemento constitutivo tanto da Igreja quanto da teologia, por definir-se genericamente como explicação das razões de se crer e de constituição da Igreja. E toda apologética, assim compreendida, fundamenta-se na tradição da revelação fundante, que em sua movimentação histórica, atualiza a revelação na contemporaneidade histórica. Nesse sentido, a apropriação da tradição não se fixa em posições tradicionalistas, mas torna a *arché*, que é a própria revelação fundante, uma revelação continuada em movimento de assumir a epocalidade histórica em que está inserida. Por isso, a liberdade religiosa emergiu no interior de um contexto de heranças pré-conciliares, tanto no âmbito dos debates e embates do magistério eclesiástico com a modernidade, quanto no da renovação teológica.

A segunda conclusão é que o Concílio Vaticano II, ainda que originalmente possa ter parecido uma surpresa eclesiológica, tornou-se um evento dinâmico, com um horizonte de nova relação da Igreja com a modernidade, sem que isso significasse mudança abrupta, mas que se manifestou como um evento com tensões e com a gradualmente consolidação da perspectiva dialógica dessa nova relação. Por isso, o tema da liberdade religiosa emergiu do bojo do ecumenismo, denotou pluralismo religioso e trouxe à tona um conceito de consciência que se tornou fundamental para ser o espaço da liberdade humana para escolher religião. Desse modo, a liberdade religiosa tornou-se liberdade consciência, sempre inviolável, por ser o “sacrário” do ser humano.

A terceira conclusão é que a liberdade religiosa possui fundamentação na antropologia fundamental, em que o ser humano é sujeito e pessoa, livre e responsável, para que desenvolvendo a sua consciência, seja capaz de escolher a religião, que se torna espaço para a sua experiência de encontro com *divinum* ou *sacro*, que religiosamente denomina-se Deus. Nesse sentido, a liberdade é característica do ser humano e se situa no âmbito de sua consciência, considerado o seu “sacrário” e, por conseguinte, constitui-se inviolável e impassível de coerção ou violência. Ademais, a religião é intrínseca à própria existência humana, configurando-se nas estruturas culturais que exprimem de diferentes modos de experiência religiosa. É dessa experiência que se infere a fundamentação teológica, pois a revelação de Deus é realizada na história humana. A perspectiva cristã é clara nesse ponto: o Verbo se fez carne, habitou o mundo humano, assumiu a historicidade humana com todos os seus dramas e realizou a obra redentora e salvadora, apontando a articulação entre o mistério de Deus – que é um mistério trinitário, marcadamente de *koinonia* – e a história dos seres humanos, com todas as suas marcas de tristeza, angústia, alegria e esperança.

A quarta conclusão é que por ter conotação social, a liberdade religiosa é um direito individual e social, exigindo que o Estado a tutele, garantindo a sua efetividade no convívio social. Essa posição da Declaração da *Dignitatis Humanae* se abre a laicidade do Estado, propicia o reconhecimento do pluralismo religioso e impulsiona ao diálogo inter-religioso e ao diálogo social, em que a “correlação polifônica” exprime não apenas a diversidade religiosa, mas o que é o seu espírito: a liberdade religiosa como enaltecimento da dignidade da pessoa humana, teologicamente concebida como “imagem e semelhança de Deus”. Dignidade essa, que não foi acentuada e exaltada sem tensões, mas que essas tensões exprimem fundamentalmente que a liberdade religiosa é a mais excelsa liberdade que o ser humano possa exercer.

Colaboradores

Os autores colaboraram igualmente na análise e interpretação dos dados, revisão e aprovação da versão final do artigo.

Referências

- Alberigo, G. *História dos Concílio Ecumênicos*. São Paulo: Paulus, 1995b.
- Alberigo, G. L'annuncio del concilio. Dalle sicurezze dell'arroccamento al fascino della ricerca. In: Alberigo, G. (org.). *Storia del Concilio Vaticano II* (1). Il cattolicesimo verso una nuova stagione. L'annuncio e la preparazione. Bologna: Il Mulino, 1995a. p. 19-70.
- Alberti, V. La Dignitatis Humanae e la nuova laicità oltre la rivoluzione e la contrarivoluzione. *Anuario de Historia de la Iglesia*, v. 21, p. 303-320, 2012.
- Baum, G. A Modernidade: perspectiva sociológica. *Concilium*, v. 244, n. 6, p. 8-16, 1992.
- Bento XVI, Papa. *Texto inédito do Papa Bento XVI publicado por ocasião do 50º aniversário do Concílio Vaticano II*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2012. Disponível em: https://www.vatican.va/special/annus_fidei/documents/annus-fidei_bxvi_inedito-50-concilio_po.html. Acesso em: 9 jun. 2023.
- Caldeira, R. C. *Os baluartes da tradição: o conservadorismo católico brasileiro no Concílio Vaticano II*. Curitiba: CRV, 2011.
- Denzinger, H. *Enchiridion Symbolorum*. Definitiorum et declarationum de rebus fidei et morum. Bologna: Edizioni Dehoniane, 1995.
- Dupuis, J. *O cristianismo e as religiões: do desencontro ao encontro*. São Paulo: Loyola, 2004.
- Favretto, A. *Liberdade religiosa na Declaração Dignitatis Humanae*. Contexto, gênese temática e debate. São Paulo: Pluralidades, 2022.
- Gibellini, R. *La Teologia del XX secolo*. Brescia: Queriniana, 1992.
- Gonçalves, P. S. L. O espírito da *Theologia Mundi* do Concílio Vaticano II e sua incidência na Teologia Latino-americana e Caribenha. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, v. 29, n. 99, p. 124-159, 2021.
- Gonçalves, P. S. L.; Favretto, A. B. A liberdade religiosa na Declaração *Dignitatis Humanae*: elementos para uma nova teologia das religiões e para uma inserção da religião no espaço público. *Atualidade Teológica*, v. 20, n. 54, p. 664-685, 2016.
- João XXIII, Papa. *Carta Apostólica Dada em Forma de Motu Proprio Supremo Dei*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1960. Disponível em: http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/apost_letters/1960/documents/hf_j-xxiii_apl_19600605_superno-dei_sp.html. Acesso em: 20 jun. 2023.
- Kloppenburger, B. *Concílio Vaticano II* (2). Petrópolis: Vozes, 1963.
- Kloppenburger, B. *Concílio Vaticano II* (3). Petrópolis: Vozes, 1964.
- Kloppenburger, B. *Concílio Vaticano II* (4). Petrópolis: Vozes, 1965.
- Kloppenburger, B. *Concílio Vaticano II* (5). Petrópolis: Vozes, 1966.
- Libânio, J. B. *Teologia da revelação a partir da Modernidade*. São Paulo: Loyola, 1992.
- Lima Vaz, H. C. Religião e Modernidade Filosófica In: Bingemer, M. C. L. *O impacto da modernidade sobre a religião*. São Paulo: Loyola, 1992. p. 83-107.
- Martina, G. *História da Igreja*. De Lutero a nossos dias: a era contemporânea. São Paulo: Loyola, 2014. v. 4
- Martina, G. *História da Igreja*. De Lutero a nossos dias: a era do liberalismo. São Paulo: Loyola, 2005. v. 3.
- Martins, A. M. Recepção em Portugal das Cartas Encíclicas sobre o Liberalismo: Mirari vos, Quanta cura e Immortale Dei. *Lusitania Sacra*, n. 1, p. 41-80, 1989.
- O'Malley, J. W. *O que aconteceu no Vaticano II*. São Paulo: Loyola, 2014.
- Pareyson, L. *Verdade e Interpretação*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- Paulo VI, Papa, Declaratio de libertate religiosa *Dignitatis Humanae*, in *Actas Apostolicae Sedis*, v. 58, p. 929-941, 1966. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_po.html

- Paulo VI, Papa. Constitutio dogmática de Ecclesia *Lumen Gentium*. *Actas Apostolicae Sedis*, v. 57, p. 5-67, 1965. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html
- Paulo VI, Papa. Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis *Gaudium et Spes*, in *Actas Apostolicae Sedis*, v. 58, p. 1025-1115, 1966. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html
- Paulo VI, Papa. Declaratio de Ecclesia habitudine ad religiones non-christianas *Nostra Aetate*, in *Actas Apostolicae Sedis*, v. 58, p. 740-744, 1966. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_po.html
- Paulo VI, Papa. Decretum de Oecumenismo *Unitatis Redintegratio*, in *Actas Apostolicae Sedis*, v. 57, p. 90-107, 1965. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_po.html
- Paulo VI, Papa. Constitutio dogmática de divina revelatione *dei Verbum*. *Actas Apostolicae Sedis*, v. 58, n. 1, p. 817-836, 1966. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_po.html
- Peukert, H. Crítica filosófica da Modernidade. *Concilium*, v. 244, n. 6, p. 25-36, 1992.
- Pio XII, Papa. *Radiomensagem na Solenidade de Pentecostes – 50º Aniversário da Carta Encíclica “Rerum novarum” de Leão XIII*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1941. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/pius-xii/pt/speeches/1941/documents/hf_p-xii_spe_19410601_radiomessage-pentecost.html. Acesso em: 20 jun. 2023.
- Rahner, K. *Hörer des Wortes*. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie. Sämtliche Werke. Benziger: Herder, 1997.
- Rahner, K. *Nuovi Saggi* V. Roma: Paoline, 1975.
- Ratzinger, J. O que mantém o mundo unido. Fundamentos morais pré-políticos de um Estado liberal. In: Schüller, F. (org.). *Dialética da Secularização*. Sobre razão e religião. Aparecida: Ideias & Letras, 2007. p. 59-90.
- Souza, N.; Gonçalves, P. S. L. *Catolicismo e Sociedade Contemporânea*. Do Concílio Vaticano I ao contexto histórico-teológico do Concílio Vaticano II. São Paulo: Paulus, 2013.
- 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.
- Zagheni, G. *A Idade Contemporânea*: curso de história da Igreja. São Paulo: Paulus, 1999.
- Zubiri, X. *Sobre la Religión*. Madrid: Alianza Editorial, 2017.

Como citar este artigo/How to cite this article

Gonçalves, P. S. L.; Favretto, A. B. Tensões em torno da liberdade religiosa: análise histórico-teológica da declaração *Dignitatis Humanae*. *Reflexão*, v. 48, e238720, 2023. <https://doi.org/10.24220/2447-6803v48a2023a8720>