



## Considerações sobre a Igreja Católica Romana e a evolução de sua compreensão sobre os direitos humanos <sup>1</sup>

Considerations about the Roman Catholic Church and the evolution of its comprehension on the Human Rights

Rodrigo Coppe Caldeira\*

### Resumo

O objetivo central do artigo é apresentar alguns aspectos históricos sobre as relações entre a Igreja Católica Romana e os denominados “direitos humanos”. A Igreja, uma das instituições que mais sentiu os impactos da ascensão e consolidação do Estado liberal moderno, visto que não só sua doutrina era combatida, mas também e principalmente seu poder temporal, posicionou-se inicialmente de forma bastante crítica em relação aos “novos direitos” que surgiam, contrapostos a uma visão de mundo marcada particularmente pela noção de que a ordem social deveria refletir a política e juridicamente a ordem divina. Ao analisar algumas obras escritas no período imediato da Revolução Francesa (1789) e alguns documentos pontifícios do século XIX e XX, é possível observar que, desde a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* de 1789 até o pontificado de João XXIII, emergiram novas interpretações dos direitos humanos, um dos pontos fundamentais no qual a Igreja passa a dialogar com a modernidade política. Tendo isso em vista, o artigo, num primeiro momento, abordará, a partir de uma perspectiva de longa duração, as raízes filosóficas do direito subjetivo, base fundamental do direito à liberdade de consciência e o contexto do surgimento do Estado liberal. Num segundo, as relações entre o catolicismo e os direitos humanos, os antagonismos e as aproximações, partindo de uma análise dos documentos magisteriais e também de obras de teólogos católicos que já naquele período buscavam pontes entre seus artigos e alguns pontos da doutrina cristã.

**Palavras-chave:** Igreja Católica Romana. Humanismo moderno. Estado liberal. Direitos humanos.

### Abstract

The main objective of the article is to present some of the historical aspects about the relations between the Roman Catholic Church and the denominated "human rights". The Church, one of the institutions that most felt the impacts of the rise and the consolidation of the modern liberal state, since not only its doctrine was opposed, but also and especially its temporal power, initially posited itself in a very critical way related to the "new rights" that were arising, opposed to a worldview marked particularly by the notion that the social order should politically and judicially reflect the divine order. Analyzing some works written in the immediate period of the French Revolution (1789) and some papal documents of the nineteenth and twentieth centuries, it is possible to observe that, since the *Declaration of the Rights of Man and Citizen* of 1789 until the pontificate of John XXIII, new interpretations of human rights have emerged, which was one of the fundamental points for the Church begin to dialogue with political modernity. With this in view, the article will, firstly, address the philosophical roots of subjective law from a long-term perspective, the fundamental basis of the right to freedom of conscience and the context of the emergence of the liberal state. Secondly, the relations between Catholicism and the human rights, antagonisms and approximations, starting from an analysis of the magisterial documents and also from works of Catholic theologians who already at that time sought bridges between their articles and some points of Christian doctrine.

**Key words:** Roman Catholic Church. Modern humanism. Liberal state. Human rights.

---

Artigo submetido em 07 de agosto de 2017 e aprovado em 23 de setembro de 2017.

<sup>1</sup> Este texto se baseia em trechos de comunicação apresentada no congresso da ANPTECRE em 2015.

\* Doutor em Ciência da Religião (UFJF), professor do PPG em Ciências da Religião da PUC Minas, membro Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) e do Conselho de Ensino, Pesquisa e Extensão (CEPE) da PUC Minas. País de Origem: Brasil. E-mail: rodrigocoppe@gmail.com

## Introdução

Um dos temas recorrentes nos debates da Ciência política, da filosofia do direito e da sociologia atualmente é aquele que trata do lugar da religião no espaço público, seu campo de atuação, seu lugar institucional nos Estados ocidentais contemporâneos. Refletindo sobre o processo de secularização e o “fim da metafísica”, e os seus inúmeros reveses, como algumas das conseqüências desse processo, alguns pensadores (BÖCKENFÖRDE, 2010; HABERMAS, 2007) debruçaram-se sobre as questões mais candentes relacionadas à temática do papel das tradições religiosas nos Estados democráticos. Algumas dessas questões giram em torno das relações entre a modernidade e os seus fundamentos mais centrais, como o princípio da laicidade e a própria história do Ocidente, assinalada indelevelmente pela tradição judaico-cristã. Também, e particularmente, se concentraram em torno das “fontes do direito” (TIERNEY, 1982; BOBBIO, 2006), da legitimidade do poder estatal, da solidariedade entre os cidadãos das sociedades liberal-democráticas (RAWLS, 2016; RORTY, 2007).

O surgimento dos chamados “direitos humanos” pode ser compreendido como um momento de inflexão do projeto moderno, realizando o “princípio rousseauiano da absolutização da liberdade” (BOURGEOIS, 1990, p. 12), levando assim novos desafios à perspectiva antropológica cristã<sup>2</sup>. Com a ascensão e consolidação do Estado moderno burguês e dos ideais iluministas franceses, o direito passa a buscar novas fontes, alheias ao influxo religioso.

Como uma das matrizes do mundo ocidental tem sua origem no cristianismo, particularmente em sua vertente católica-romana, reflete-se também sobre as relações entre a Igreja Católica Apostólica Romana e a modernidade.

---

<sup>2</sup> Compreende-se aqui como antropologia cristã uma descrição sobre o ser humano que tem como um de seus fundamentos a denominada Teologia da Queda e todas as conseqüências que dela advém, como por exemplo, a compreensão de liberdade e autonomia como valores que estão ligados à verdade revelada por Jesus Cristo (DIRSCHERL, 2014). Além disso, liga-se também à compreensão de que o estado de pecado, em que toda a humanidade está mergulhada, “significa que nenhum ser humano pode desenvolver, por si mesmo, uma iniciativa livre para recuperar a constituição original do ser humano na graça” (MÜLLER, 2014, p. 109), contrapondo-se claramente à concepção iluminista da capacidade natural do ser humano de alcançar a perfeição” (MÜLLER, 2014, P. 113).

Como a instituição religiosa se posicionou frente aos direitos humanos nos momentos em que eles “nasciam”? Quais elementos de base, constitutivos a eles, colocam em xeque a doutrina antropológica católica em vigor? De que maneira ela se “recompôs” e se adaptou frente às profundas mudanças políticas trazidas pelo projeto de modernidade política?

O debate em torno das relações entre a Igreja romana e os direitos humanos faz parte de mais um capítulo da história contemporânea em que se compreende os movimentos e a plasticidade da instituição religiosa na busca de afirmar sua plausibilidade num mundo que se transforma vertiginosamente.

A partir de uma perspectiva histórica de longa duração, que toca o humanismo renascentista e o pensamento liberal, passando pelos posicionamentos do magistério católico moderno e contemporâneo frente aos “novos direitos” e por parcelas da intelectualidade católica no pós-1789, que visava realizar uma síntese entre eles e a tradição cristã, o artigo deseja, de modo geral, realizar um exercício teórico-ensaístico com o intuito de avançar algumas hipóteses, apontando para possíveis caminhos de investigação sobre o tema em questão.

## 1 Igreja, humanismo moderno e liberalismo

A separação das esferas religiosa e política no âmbito da formação do Estado moderno pode ser considerada como uma das facetas mais importantes do processo de secularização, como demonstra Max Weber em sua *Sociologia do Direito*<sup>3</sup> (1999, p. 1-153). Sua concretização histórica está intimamente relacionada à história judaica-cristã no Ocidente e ao seu desenvolvimento político-religioso.<sup>4</sup> Fenômeno unicamente presenciado no Ocidente europeu. Malgrado as contradições do processo e seus resultados, que se constituem para além das relações entre Estado e Igreja (TAYLOR, 2010), essa diferenciação tornou-se

---

<sup>3</sup> Para as relações entre cristianismo e a tradição jurídica ocidental, veja também Berman (1983).

<sup>4</sup> Veja também a noção de desencantamento do mundo, corriqueiramente confundida com secularização: Schluchter (2015, p. 33-56).

indiscutível como princípio e valor das democracias liberais contemporâneas. Uma série de eventos exigiu que a Igreja se reposicionasse no tabuleiro político: o fim da cristandade no século XVI levado a termo pela Reforma Protestante; o surgimento de Estados confessionais, envolvidos em fratricidas guerras religiosas; a consolidação dos Estados liberais no século XIX na Europa, muitos deles assinalados por tentativas de enfraquecer a influência do poder religioso; a emergência do fato da pluralidade; e o ideal de liberdade de consciência e de tolerância. Isso quer dizer que ela passou, não sem traumas, por um processo de distensão com os valores modernos, mitigando suas pretensões sociais hegemônico-universalistas<sup>5</sup>, porém, sem deixar de proclamar a sua verdade. No entanto, antes que esse reposicionamento adquirisse uma faceta institucional, especialmente no Concílio Vaticano II (1962-1965), a hierarquia católica oitocentista fechou-se progressivamente, lançando anátemas contra esses valores que se espalhavam velozmente, sobretudo pelos novos meios de comunicação emergentes que passavam a ter papel central na formação das consciências.

O contexto histórico europeu entre o século XVIII e o XIX é marcado por profundas e recorrentes convulsões revolucionárias. Tais convulsões não se restringem ao além-mar. O ímpeto com que as ideias liberais se espalham causa impactos decisivos também nas colônias europeias na América, levando, com seu ideal de liberdade, a impulsos rebeldes contra a ordem estabelecida pelo pacto colonial (NOVAIS, 2005, p. 23-44), como por exemplo no Brasil, e o movimento de independência nas treze colônias norte-americanas. A difusão das ideias liberais, impulsionadas pela “influência oculta das minorias” (RÉMOND, 2015, p. 145), de todo tipo de sociedades secretas que se moviam em função da queda do Antigo Regime e seus sustentáculos – Igreja e monarquia absoluta – teve papel considerável ao levar as massas às sublevações recorrentes. O liberalismo, como um conjunto de doutrinas políticas, tem suas raízes no pensamento europeu do século XVII. Surgiu na Inglaterra com as lutas que culminaram na Revolução

---

<sup>5</sup> Como afirma Sloterdijk (2016, p. 167), “essa opção não exige nada além da passagem do universalismo militante para um aparente universalismo civilizado – um movimento mínimo que faz toda a diferença”.

Gloriosa de 1688, que levaria conseqüentemente a construção de um sistema político calcado na tolerância religiosa e no governo constitucional, além de uma autoridade política dividida, por isso, limitada.

Merquior (2014) afirma que a ideia de autonomia é central no pensamento liberal, caracterizando-se por quatro elementos: liberdade de opressão como interferência arbitrária; liberdade de participar na administração dos negócios da comunidade; liberdade de consciência e de crença; liberdade de aspirar a viver como nos apraz. A liberdade de consciência e de crença tem no período da Reforma Protestante uma de suas primeiras reivindicações, já que defendia a liberdade de dissidência da Roma papal. Segundo Merquior (2014, p. 48), a Reforma inaugurou a idade do pluralismo religioso, que foi mais tarde “secularizado no moderno direito de opinião, tal como refletido na liberdade de imprensa e no direito à liberdade intelectual e artística”. A emergência e consolidação do pensamento liberal é um dos capítulos do que foi chamado por Paul Hazard (1994) como a “crise da consciência europeia”, em seu livro seminal de 1934.

É especialmente em torno da questão da liberdade de consciência como um dos direitos humanos <sup>6</sup> e a centralidade da concepção de autonomia, que as principais rugas doutrinárias entre a Igreja e os valores modernos se constituíram. Na França, onde surgem os *Direitos universais do Homem e do Cidadão* (1789), tanto os direitos humanos quanto o chamado Iluminismo são corriqueiramente associados como oposição à religião em geral e ao cristianismo em particular. <sup>7</sup> São

---

<sup>6</sup> Escreve o Artigo 10 e 11, respectivamente, a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* de 1789: “Ninguém deve ser perturbado por suas opiniões, até mesmo religiosas, desde que a manifestação delas não conturbe a ordem pública estabelecida por lei”; “A livre comunicação dos pensamentos e das opiniões é um dos direitos mais preciosos do homem; portanto, todo cidadão pode falar, escrever e imprimir com liberdade, salvo quando claramente abusa dessa liberdade nos casos determinados pela lei”. (BRANDÃO, 2007). Para uma história crítica dos direitos humanos veja Hunt (2009) e Israel (2011).

<sup>7</sup> Deve-se esclarecer que se fala a partir da perspectiva francesa. Por ter havido ampla influência do pensamento francês no Brasil, geralmente, quando se trata o Iluminismo, toma-se o conceito como fenômeno francês, sendo ele assinalado por perspectiva antirreligiosa e anti-cristã. No entanto, pode-se falar em variadas manifestações iluministas, que além do francês também tem seus congêneres na Grã-Bretanha e também nos Estados Unidos da América, cada qual com suas características próprias e nem todos marcados pelo espírito anti-religioso como o francês. Como ensina Himmelfarb (2011, p. 34), tanto no Iluminismo britânico quanto no norte-americano, “a religião foi uma aliada, não uma inimiga”. No caso dos EUA, como apontou Alexis Tocqueville em sua obra máxima, *A democracia na América*, “os americanos confundem tão completamente em seu espírito o cristianismo e a liberdade que é quase impossível fazer-lhes conceber um sem a outra” (TOCQUEVILLE, 1987, p. 226). Além do mais, a ideia corrente de que o século XVIII europeu foi “Era da razão”, antinômica à “era da religião” é objeto de controvérsias. Veja, por exemplo, o estudo clássico Becker (2003).

vistos geralmente como um momento do processo de secularização e sua ênfase na razão humana, a primazia da individualidade, a ciência e o ceticismo (CURRAN, 2003a, p. 38).

A afirmação dos direitos humanos era acompanhada de um amplo movimento anticlerical. Como afirmava o filósofo Stuart Mill em meados do século XIX, a edificação e consolidação de um Estado liberal, independente de todas as opiniões e crenças, não poderia ser obtida sem que fosse aplicado um programa anticlerical. Segundo ele, o anticlericalismo foi a origem de uma solene proclamação da liberdade de consciência e da afirmação da laicidade do Estado e dos serviços públicos (MILL *apud* POULAT, 1987, p. 37).

Numa perspectiva de longa duração, pode-se conjecturar que a questão de fundo em que o tema da relação entre a Igreja Católica, liberalismo e os direitos humanos está situada é aquela das controvérsias em torno do *humanismo* – associado aos debates filosófico-teológicos em torno da natureza <sup>8</sup> humana. A constituição do que se denomina *humanismo moderno* teve sua aparição embrionária no medievo europeu, a partir do século XIII, com o desenvolvimento de uma reflexão que visava encontrar na constituição ontológica do homem capacidades e virtualidades inerentes, em contraposição ao paradigma agostiniano da insuficiência, hegemônico no Ocidente europeu. <sup>9</sup> Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) é um de seus representantes mais notáveis. <sup>10</sup> Numa das partes de sua obra máxima, *Oratio*, que mais tarde passou a ser conhecida como *De Hominis Dignitate*, Pico della Mirandola dava o tom ao humanismo renascentista nascente: *O summam Dei patris liberalitatem, summam et admirandam hominis felicitatem! cui datum id habere quod optat, id esse quod velit.* (“Ó suma liberdade

<sup>8</sup> Para uma breve reflexão filosófica e teológica sobre o conceito de natureza veja OTTO (1966).

<sup>9</sup> Segundo Vaz (2002), “a doutrina de Santo Agostinho impõe-se sem discussão como norma universal da teologia na Idade Média. Ela foi como que institucionalizada, como objeto de ensino, pela estrutura e conteúdo da *Summa Sententiarum* de Pedro Lombardo. Convém, no entanto, distinguir um agostinismo fundamental, comum a todas as escolas teológicas, uma utilização crítica de várias teses de Santo Agostinho em Tomás de Aquino, um agostinismo oficial em Egídio Romano e na ordem agostiniana, e um neo-agostinismo franciscano que se forma a partir da reação antiaristotélica de Boaventura e dos franciscanos” (p. 48-49). Para um primeiro entendimento da constituição e a evolução da ideia de pecado original – conceito central na antropologia agostiniana – veja Sesboüe (2003).

<sup>10</sup> Além dele, pode-se citar Marsílio Ficino (1433-1499) e Erasmo de Rotterdam (1466-1536).

de Deus pai, ó suma e admirável felicidade do homem! ao qual é concebido obter o que deseja, ser aquilo que quer”) (MIRANDOLA, 2008, p. 57).<sup>11</sup>

O humanismo renascentista<sup>12</sup> marcou indubitavelmente a constituição do que foi mais tarde batizado como *modernidade*, tornando-se um de seus principais centros gravitacionais, antecipando teses e expressões filosóficas que os séculos vindouros testemunhariam.<sup>13</sup> Deve-se primeiramente constatar que “sua consistência filosófico-histórica é, antes de tudo, uma polêmica acerca da ‘natureza humana’ [...] de uma discussão acerca da consistência da vontade humana, isto é, sua autonomia e validade [...]” (PONDÉ, 2009, p. 90). A perspectiva humanista calca-se, de certa forma, na ideia de que o homem é capaz de galgar na dimensão natural da existência uma perfeição possível, construída livremente e pelas suas próprias mãos. Tal perspectiva associa-se ao surgimento e desenvolvimento do subjetivismo moderno e do individualismo liberal, desatando-o progressivamente nos séculos vindouros da tutela de um Deus, que teria nos dado um mundo acabado, o qual se deveria descobrir suas premissas para, conformando-se a elas, estar mais próximos da perfeição que ele mesmo revelou.<sup>14</sup>

---

<sup>11</sup> Deve-se lembrar que um dos aspectos centrais no pensamento de Martinho Lutero, qual seja, aquele da completa indignidade do homem, que o faz “rejeitar a ideia otimista de um homem apto a intuir e seguir as leis de Deus – concepção essa essencial para os tomistas –, e a retornar à insistência com que, séculos antes, santo Agostinho tratara, com não pouco pessimismo, da natureza decaída do homem” (SKINNER, 1996, p. 286), é uma clara reação àquela perspectiva humanista. Para Lutero, “nossas vontades permanecem sempre escravizadas ao pecado. Somos tão ‘corruptos e afastados de Deus’ que não nos resta qualquer esperança de jamais querer ‘coisas que agradem a Deus ou que Ele queira’ [...] ‘nada possamos fazer, afora coisas contrárias e más’” (SKINNER, 1996, p. 287). O que Lutero “faz questão de negar é a definição erasmiana da liberdade da vontade em termos de ‘um poder da vontade humana capacitando o homem a se dedicar às coisas que conduzem à salvação eterna’, concebendo assim que a “impotência do homem é de tal ordem que ele jamais pode nutrir a esperança de salvar-se mediante seus próprios esforços” (SKINNER, 1996, p. 288). Lutero publica sua doutrina anti-humanista e ultra-agostiniana do homem em 1525 com o título *A servidão da vontade* ou *Da vontade cativa*. Para Skinner (1996), a compreensão anti-humanista luterana tem como precursores duas correntes tardo-medievais: a *devotio moderna* (movimento místico promovido pela Irmandade da Vida Comum na Alemanha e Países Baixos), tendo como um de seus principais representantes o devoto Gerard Groote (1340-1384) e a *via moderna*, que teve início nos princípios do século XIV, surgindo como “reação consciente contra a *via antiqua* dos tomistas, com sua convicção de que tanto a razão quanto a fé concorrem para compreendermos os desígnios de Deus” (p. 305).

<sup>12</sup> Sabe-se das inúmeras expressões do humanismo renascentista entre o século XIV e XVI. Para uma introdução de alguns de seus principais representantes veja CASSIRER; KRISTELLER; RANDALL JR (1959). Uma perspectiva de longa duração – as relações entre humanismo renascentista, Iluminismos e modernidade – também pode ser encontrada em TODOROV (2002).

<sup>13</sup> Para Pico della Mirandola, “o homem é a única criatura que é liberada da natureza determinante. Ele é que cria a natureza. Ele é autor, projeto de si mesmo. Há aqui uma inesperada antecipação da tese sartriana de que a existência precede à essência, naturalmente em sentido cristão. Para Sartre [...] a condição de o homem ser projeto de si mesmo é que Deus não exista; para Pico della Mirandola, como para os existencialistas cristãos atuais, se o homem é projeto de si mesmo, é porque assim foi privilegiado por Deus” (NOGARE, 1985, p. 64).

<sup>14</sup> De que maneira a emergência do humanismo renascentista relaciona-se com o vindouro ateísmo militante moderno é uma questão a ser explorada. Veja De Lubac (1992); Minois (2014).

O humanismo moderno tem ao fundo uma concepção e valorização da humanidade como capacidade de autonomia. O homem se pensa como a fonte de suas representações e de seus atos, como o seu fundamento e sujeito ou ainda como o seu autor. É o homem que não espera mais receber suas normas e suas leis nem da natureza das coisas (Aristóteles), nem de Deus, mas que se funda ele mesmo a partir da sua razão e da sua vontade, não tendo outro legislador além de si mesmo; “assim o direito natural moderno será ele um direito subjetivo, posto e definido pela razão humana (racionalismo jurídico) ou pela vontade humana (voluntarismo jurídico)”<sup>15</sup> (RENAUT, 1989, p. 53).

Muitos iluministas, acreditando que o ser humano é capaz de pensar, julgar e agir por ele mesmo, tendiam a retomar e a seguir o ensinamento essencial dos humanistas (LEGROS, 1990, p. 57). Buscavam destruir a tradição (particularmente a eclesial e seus dogmas) e reconstruir a ordem social e jurídica sobre a base da subjetividade, do poder que detém cada homem de se tornar sujeito – de conquistar sua autonomia, de fundar ele mesmo aquilo que o define como propriamente humano (LEGROS, 1990, p. 55). Tudo isto prescindindo do Deus cristão e sua Igreja. Desta forma, a “ideologia dos direitos do homem se constituem em ruptura com os princípios católicos e não poderia ser de outra forma” (POULAT, 1987, p. 49).<sup>16</sup>

“Como pronunciar a palavra ‘homem’ sem postular uma antropologia, isto é, uma filosofia?”, questiona Gouhier (2005, p. 17), segundo o qual o humanismo é “um misticismo da nobreza humana” (RANAUDET *apud* GOUHIER, 2005, p. 17). Falar em direitos humanos é, em último grau, assumir que os seres humanos têm propósitos e fins específicos, o que aponta conseqüentemente a elevação de uma concepção de natureza humana. Ao pronunciar o conceito *direitos humanos*, que se relaciona intimamente com a reflexão secular em torno do *direito natural*, está

---

<sup>15</sup> “Ainsi le droit naturel modern sera-t-il un droit subjectif, posé et défini par la raison humaine (rationalisme juridique) ou par la volonté humaine (voluntarisme juridique)”

<sup>16</sup> “l’idéologie des droits de l’homme s’est constituée en rupture avec les principes catholiques et il ne pouvait en être autrement.” (POULAT, 1987, p. 49)



necessariamente se postulando uma antropologia. Como corrobora Fukuyama (2003, p. 116), em “qualquer discussão séria sobre direitos humanos deve se fundar, em última análise, em alguma compreensão dos fins ou propósitos humanos, que por sua vez, repousam sempre sobre uma concepção de natureza humana”. No espaço e contexto em que nascem como discurso político, na França revolucionária e seu furor anticlerical e anticristão, estes direitos surgem pensados como antagônicos à religião e a Deus, desenlaçando um novo conceitual antropológico que o afastará progressivamente da perspectiva católica oficial.

Posteriormente ao evento da ciência moderna, o direito secularizado irá repudiar a concepção cristã de natureza elaborado pelo pensamento escolástico na esteira de Aristóteles. Esta concepção repousava sobre uma metafísica que encontrava em Deus seu último fundamento e sua causa primeira. A ciência experimental se desenvolve ao contrário – *etsi Deus non daretur* (como se Deus não existisse) – e o novo direito se apoia sobre o contrato da sociedade, associação livremente consentida, pacto-aliança de vontades racionais. Por fim, aponta para um horizonte no qual o direito já não está mais ligado a uma dimensão transcendente, mas cerrado na imanência. Certamente sem se abster de uma metafísica, mesmo que sem Deus.<sup>17</sup> Assim, nesse esforço de construção científica e jurídica, emergiria um ser humano novo: o indivíduo autônomo e sua consciência, mestre de si mesmo, de seus julgamentos e de suas decisões. (POULAT, 1987, p. 52).

Uma perspectiva teórico interessante é aquela que advoga que as origens dos direitos humanos encontra sua primeira formulação no conceito de direitos naturais subjetivos na filosofia nominalista medieval. O *scholar* francês Michel Villey (2007) contrasta a ideia moderna de direitos naturais subjetivos com a

---

<sup>17</sup> Como afirma Sloterdijk (2016, p. 171), “o Iluminismo, tornando-se mais consciente de si, não só se distanciou dos monoteísmos historicamente formados, mas ele próprio produziu um monoteísmo de nível superior, no qual alguns artigos de fé universais obtiveram validade dogmática. Entre estes estão a unidade do gênero válida *a priori*, a irrenunciabilidade do Estado de direito, a vocação do ser humano para a dominação da natureza, a solidariedade com os desfavorecidos e a exclusão da seleção natural no caso do Homo sapiens. ‘Iluminismo’ nada mais é que a designação comum para o concílio literário permanente, no qual esses artigos são deliberados, promulgados e defendidos contra hereges” (SLOTERDIJK, 2016, p. 171).

antiga tradição de um direito natural objetivo. Ele assinala que a frase latina *ius naturale* tradicionalmente significou “o que é naturalmente justo”. Por outro lado, um direito natural subjetivo seria algo bem diferente. Para ele, um direito subjetivo é uma faculdade, uma habilidade, uma liberdade para agir, ou mais especificamente, “o poder do indivíduo”. Ainda segundo Villey, o maior inovador, o revolucionário que criou a doutrina dos direitos subjetivos, foi o franciscano do século XIV, Guilherme de Ockham.<sup>18</sup> Para ele, Ockham defendeu que apenas entidades individuais tem existência real, levando à constituição de uma teoria política individualista, além de associar dois conceitos ao mesmo tempo, *ius e potestas*, direito e poder – (TIERNEY, 2004, p. 3-4).<sup>19</sup> Como afirma Culleton (2011, p. 14),

uma constante no mundo moderno, o individualismo é herança do nominalismo. Responde a uma determinada concepção metafísica, aquela que trata da substância individual e segundo a qual o objeto da consciência é o próprio indivíduo, ponto de partida de toda a doutrina moderna.

Em regime de cristandade, em que se articulam o espiritual e o temporal na realidade histórica, toda liberdade era um bom valor, favor, dom de Deus. Não um dom da natureza, inerente ao indivíduo e fonte de direitos. (POULAT, 1987, p. 55).

O indivíduo compreendido como unidade social, defendido pela doutrina liberal, era entendido por parcela significativa da hierarquia católica como a porta aberta à heresia, ao livre exame, à anarquia intelectual e moral, à negação do princípio segundo o qual “o erro não tem direitos”, a indiferença em matéria de religião. É contra esse estado de coisas que Roma, no século XIX, através de seu magistério<sup>20</sup> pontifício, vai reagir de maneira contundente, buscando preservar sua compreensão do direito natural ligada à verdade revelada e atacando as novas doutrinas. E no século XX, de maneira crescente, se distanciará do milenar ideal de cristandade, aproximando-se das ideias de direitos humanos e da democracia.

---

<sup>18</sup> Veja também MCGRADY (2006, p. 63-94).

<sup>19</sup> Para uma perspectiva histórica veja também Tierney (2008, p. 89-103).

<sup>20</sup> Cf Sullivan (1993).

## 2 Catolicismo e direitos humanos: dos antagonismos aos ensaios de aproximação

Por vezes, as compreensões sobre as relações entre catolicismo e liberalismo, particularmente no que tange à problemática dos direitos humanos, são pouco críticas e dadas a fórmulas já consagradas e pouco nuançadas como, por exemplo, a ideia de mútua exclusão. Este tipo de perspectiva acontece, por exemplo, quando se busca cerrar todo um pontificado sob um rótulo – geralmente advindo do mundo político, como progressista ou conservador/reacionário –, sem buscar os vários tons de cinza interpretativos que se encontram entre o preto e o branco.

A hierarquia da Igreja romana, durante a emergência e consolidação do Estado moderno, não foi capaz de reconhecer como valor quaisquer aspirações dos movimentos liberais como verdadeiramente humanas e legítimas. Certamente que se pensarmos no Magistério eclesiástico do século XIX, as reações contra o liberalismo e a ideia moderna de direitos humanos são contundentes. Os ataques deferidos contra a instituição pelos revolucionários e a índole laicista que frequentemente os moviam também devem ser levados em conta no processo de auto-isolamento da instituição. No entanto, diferenciações devem ser feitas. A primeira delas diz respeito à evolução dessa compreensão que marcou toda a história da Igreja contemporânea – é possível observar uma evolução do magistério eclesiástico em torno do tema dos direitos humanos, particularmente o direito à liberdade religiosa. A segunda se relaciona ao fato de que essa evolução não se dá apenas no âmbito magisterial, podendo ser encontrada entre alguns intelectuais católicos desde o período imediato pós-Revolução Francesa. Deve-se lembrar, por exemplo, que um amplo segmento de católicos, na Europa continental e no Reino Unido, moveram-se em direção de uma síntese entre os valores cristãos e os liberais, gerando reações condenatórias de Roma.

## 2.1. A intelectualidade católica em busca do diálogo com o liberalismo

Pode-se citar como um primeiro exemplo da busca desta síntese o debate em torno da possibilidade da educação católica. Ela passou a ser defendida por alguns expoentes do pensamento católico oitocentista recorrendo-se aos valores proclamados pela Revolução Francesa, aceitos e invocados para a defesa da liberdade da instituição nas novas configurações políticas emergentes – sinais da emergência dos assim chamados “católicos pela moderna liberdade” (MENOZZI, 2012, p. 57).

Em 1830 já se pode encontrar certas posições que se contrapunham ao consenso “Deus *versus* direitos humanos”. Félicité de Lamennais e os redatores do periódico *L’Avenir*, por exemplo, estavam persuadidos de que os indivíduos, a família e os povos possuem direitos de liberdade que tinham sido, por seu turno, produzidos pela irrupção do cristianismo na história. Todo um esforço hermenêutico é despendido em função de encontrar nos ideias revolucionários elementos cristãos. Estes direitos, enquanto religiosamente fundados, eram anteriores a qualquer reconhecimento estatal (MENOZZI, 2012, p. 46). As doutrinas do grupo do *L’Avenir* não agradava Roma, e sem citá-lo expressamente, as condenou na encíclica *Mirari vos arbitramur*, de 1832, assinada pelo papa Gregório XVI. É o início da história do fracasso das tendências liberais no seio do catolicismo (LACOSTE; BRESSOLETTE, 2014, p. 1021). A encíclica condena Lammenais, particularmente a ideia de liberdade de consciência, na qual o papa vê um delírio decorrente do indiferentismo (DENZINGER, 2007, 2730-2732).

Um dos maiores esforços em colocar em diálogo a cultura católica e o liberalismo no século XIX e seus “direitos humanos” veio do padre Félix A.Ph. Dupanloup. Em 1845, envolvido com a luta pela garantia da educação confessional, declarava que os princípios e as liberdades proclamadas pelos revolucionários deveriam não só serem aceitos pelos católicos como por eles proclamados (MENOZZI, 2012, p. 51). Para ele, os direitos humanos, terminariam com a

proclamação dos “direitos de Deus”. As liberdades proclamadas, segundo Dupanloup, colocavam a Igreja em melhor condição de perseguir seus objetivos.

Outros pensadores também caminharam na mesma direção, como o teólogo francês Henri Maret, que especialmente no periódico *L'Ère nouvelle* – que se empenhava em sustentar os nexos entre cristianismo e democracia moderna – defendia que a soberania, o sufrágio universal, a liberdade e a igualdade no plano civil e político tinham suas raízes nas Escrituras. (MENOZZI, 2012, p. 53). Os produtos da revolução, como os direitos humanos, eram inseridos numa longa duração e compreendidos como produtos da história cristã, mesmo que indiretos.<sup>21</sup>

Na área britânica podemos citar John Emerich Edward Dalberg-Acton, o Lord Acton. Refletindo sobre os conceitos de indivíduo, Estado, sociedade e liberdade, Acton buscou suas articulações particularmente a partir da história e da religião. Assim, num de seus importantes ensaios, *História da liberdade no cristianismo* (publicado originalmente em 1877), defendeu a ideia de que a liberdade religiosa teria sido o grande sonho dos cristãos nas eras de Constantino e Valentiniano, testemunhando as eras seguintes “o protesto dos homens determinados em prol da liberdade de consciência” (ACTON, 2014, p. 89).

Por faltar uma doutrina ou uma afirmação clássica do que seria um “catolicismo liberal”, Steinfels (1994) sugere cinco pontos para uma sua possível caracterização: a) recusa de uma condenação em bloco da Revolução Francesa e suas consequências; b) crença de que as mudanças não fazem parte de um momento excepcional, mas o centro da vida moderna, defendendo assim a ideia de que a Igreja poderia abraçar esta condição como uma oportunidade; c) católicos liberais tinham uma quase ilimitada confiança no poder da verdade; d) Insistência na autonomia das esferas da atividade humana – política, religiosa, científica;

---

<sup>21</sup> As relações entre cristianismo e modernidade ocidental vêm sendo objeto de inúmeros estudos e reflexões. O debate em torno do processo de secularização, em seus vários níveis, do desencantamento do mundo e do princípio da laicidade tocam necessariamente a história e a herança cristã no Ocidente. Há uma originalidade no projeto de modernidade ou a secularização significa a “preservação de pensamentos, sentimentos ou hábitos de origem bíblica que se segue à perda ou atrofia da fé bíblica?” (STRAUSS, 2016, p. 95). Friedrich Nietzsche, por exemplo, ao analisar o que chamou de “moral de rebanho” dizia que “o movimento democrático vai herdando o movimento cristão” (NIETZSCHE, 2009, p. 113).

e) tendência a tentar minimizar as implicações de suas atitudes no interior da vida da Igreja, o que não poderia ser evitado.

## 2.2. A evolução na compreensão do Magistério pontifício

Não obstante os esforços hermenêuticos de pensadores cristãos – leigos e religiosos – em compreender a história da revolução e dos direitos humanos como resultados propriamente da história do cristianismo<sup>22</sup>, o papado continuou firme na compreensão de que eles eram degenerescências e que deveriam ser combatidos pelos católicos. Como esclarece Villey (2007, p. 136), “o papado, até época muito recente (salvo erro, até João XXIII), permaneceu constante em sua atitude de hostilidade aos ‘direitos humanos’”. Contudo, a força da nova configuração política e as possíveis hermenêuticas desenvolvidas por aqueles pensadores pressionavam a instituição em vista de novas posições.

Assim sendo, além das mudanças políticas e culturais, que levaram as sociedades ocidentais a se liberarem da tutela eclesial, os esforços em colocar em diálogo a Igreja e os valores modernos nascentes evoluiu e se aprofundou <sup>23</sup>, levando também o magistério a reconsiderar lentamente suas posições em torno das matérias e a oferecer uma compreensão em movimento sobre os direitos naturais.

O pontificado de Leão XIII é considerado um importante momento das relações entre a Igreja e a modernidade política. Foi nele que se observa um engajamento da instituição na luta anti-escravagista (encíclica *Catholicae Ecclesiae*, 1890), o reconhecimento dos direitos sociais dos trabalhadores (encíclica *Rerum novarum*, 1891) e também uma aproximação a outros temas candentes como a questão do direito natural. Ao tratar do tema, o papa Pecci afirmava na encíclica *Immortale Dei* (1885) que as “liberdades modernas eram princípios e

---

<sup>22</sup> Tal perspectiva também é seguida por autores contemporâneos como René Rémond. Cf Rémond (2005).

<sup>23</sup> Veja, por exemplo, o surgimento e a emergência da “democracia cristã” no final do século XIX, que teve como objetivo principal responder aos desafios modernos. Cf Levant (2013, p. 369-372).

bases de um novo direito”, antitético ao direito natural (MENOZZI, 2012, p. 71), e que não era aceitável uma organização jurídica baseada nos direitos à liberdade, igualdade e soberania popular em quanto fruto de uma autoproclamação do homem (encíclica *Humanum genus*, 1884). A recusa da nova metafísica fica evidente: só a lei natural proclamada anteriormente por Deus, não como definição humana. Mesmo recusando peremptoriamente o jornaturalismo iluminista e suas consequências, Leão XIII também possibilita uma pequena abertura ao dizer em sua encíclica *Libertas* (1888) que não é lícito invocar liberdade de pensamento, de imprensa e de ensinamento, mas que tais liberdades podem ser toleradas, dentro de certos limites, quando se exigem causas justas.<sup>24</sup>

É com a encíclica *Rerum novarum* que Leão XIII dá passos importantes na aproximação com os direitos do homem, e isto num campo específico, qual seja, o econômico e social. Convidava os católicos a se moverem no terreno político e a estruturarem a vida social tendo como base os direitos naturais, o que não significava uma aceitação destes direitos em base jusnaturalista. O direito à propriedade privada, por exemplo, é entendida como a base da convivência civil, como prevista pelo Autor da natureza (MENOZZI, 2012, p. 81). A família é entendida como detidora de direitos anteriores à própria sociedade civil e independente do Estado, que teria o dever de apenas tutelá-la. O direito de associar-se também é compreendido como natural pela encíclica, tendo também o Estado o dever de garanti-lo e tutelá-lo.

É no entre guerras, com a emergência dos fascismos e do comunismo estalinista, que uma nova fase das relações entre Igreja e os direitos humanos irá surgir,<sup>25</sup> isto devido ao fato de que o totalitarismo colocava em cheque o controle

---

<sup>24</sup> “[A Igreja], ao não reconhecer direito senão ao que é verdadeiro e honesto, não se opõe, contudo, à tolerância, da parte dos poderes públicos, em relação a algumas situações contrárias à verdade e à justiça, para evitar um mal maior ou conseguir ou conservar um bem maior” (DENZINGER, 3251); “Do que foi dito segue-se, pois, que não é lícito, de modo algum, pedir, defender ou conceder a liberdade de pensar, de escrever, de ensinar, como tampouco a indiscriminada liberdade de culto, em como outros tantos direitos que a natureza teria dado ao homem. Pois, se verdadeiramente a natureza os tivesse dado, existiria o direito de deturpar o domínio de Deus, e a liberdade humana não poderia ser contida por lei alguma. Do mesmo modo segue-se que esses tipos de liberdade decerto podem ser tolerados, mas com determinados limites, a fim de que não degenerem em arbitrariedade e insolência...” (DENZINGER, 3252).

<sup>25</sup> Uma aproximação interessante sobre as relações do cristianismo com os totalitarismos pode ser lida em: Chaunu (2008).

eclesiástico da lei divina e natural (MENOZZI, 2012). A oposição de Pio XI aos totalitarismos traz novos debates internos sobre a questão dos direitos humanos, naturais e também do lugar da Igreja na esfera pública moderna. O papa admite a defesa dos “direitos inalienáveis dados por Deus contra o abuso de poder” na encíclica *Mit brennender sorge* de 1937. A defesa de Pio XI dos direitos dos trabalhadores (encíclica *Quadragesimo anno*, 1931), e da educação cristã na juventude (encíclica *Divini illius magistri*, 1929) – que se chocava com a pretensão fascista de domínio total do Estado e da vida – chamava atenção para a categoria de lei natural, de direitos da pessoa que o Estado deveria respeitar e proteger. O papa retomava a categoria de lei natural, mas insistia que a determinação concreta destes direitos era reservada à Igreja: não se reivindicava a defesa da esfera de autonomia de cada homem, mas a autoridade da Igreja em estabelecer as formas jurídicas que deveriam permear a sociedade, cristianamente ordenada (MENOZZI, 2012, p. 122). Lembra-se também da encíclica *Non abbiamo bisogno*, de 1931, em que o papa defende a liberdade de consciência frente ao fascismo, reconhecendo que se falava sobre a “verdadeira liberdade de consciência” e não a licença para refutar o reconhecimento das leis de Deus (CURRAN, 2003b, p. 177). Outros documentos do pontificado de Pio XI também trazem referências a questão em perspectiva semelhante.<sup>26</sup>

Sob Pio XII (1939-1958), o tema dos direitos humanos também é recorrente. Os horrores dos campos de concentração e da morte em massa clama por posições magisteriais. A luta em torno dos totalitarismos continua, particularmente o soviético, que emerge como uma das grandes potências no período. Pacelli observa que a Igreja não era de todo em contradição com a democracia, “o sistema de governo mais compatível com a dignidade e liberdade dos cidadãos” (LEVANT, 2013, p. 370). Em sua encíclica programática, *Summi pontificatus* (DENZINGER, 2007, 3780-3786), de 1939, o papa retoma a questão da lei natural, defendendo a

---

<sup>26</sup> Pode-se elencar os seguintes documentos pontifícios emanados por Pio XI, além dos citados acima, em que aparecem as questões em torno da lei natural e dos direitos humanos: *Casti connubii* (1930); *Divini redemptoris* (1937), *Firmissimam constantiam* (1937). Os três documentos tinham uma característica comum: frente à hegemonia do nazismo, do bolchevismo e do laicismo, denunciavam nestas modalidades diversas a negação dos direitos de Deus e da Igreja (MENOZZI, 2012, p. 129).



tese de que os diferentes males que se abatem nas sociedades tem como fonte primeira a “negação e repulsa de uma norma universal da probridade moral [...] (DENZINGER, 2007, 3780), lei esta que se “apoia, como em seu fundamento, em Deus, criador onipotente e Pai de todos, que é tanto legislador supremo e absoluto” (DENZINGER, 2007, 3781).

Não obstante a permanência da defesa de que Deus é o fundamento da lei natural, Pio XII, em radiomensagem no Natal de 1944, insiste sobre a dignidade dos seres humanos e num sistema de governo que seria mais em acordo com ela e com a liberdade (CURRAN, 2003b, p. 177). Pacelli compreende ser a democracia a melhor forma de organização social. Porém, sua ideia de “sã democracia”, é aquela “fundada sobre os princípios imutáveis da lei natural e das verdade reveladas”, que correspondendo “à dignidade humana, possa, em harmonia com a lei natural e com os desígnios de Deus, manifestados na Revelação, chegar a dar resultados benéficos” (Papa Pio XII, 1943, p. 102). A democracia assim era aceitável à medida em que subordinasse suas normas jurídicas à ordem moral estabelecida por Deus – que o cristianismo fosse seu fundamento (MENOZZI, 2012, p. 140).

Segundo o jesuíta John Courtney Murray (1964, p. 545), que terá grande influência nos trabalhos do futuro concílio e sua discussão sobre a liberdade religiosa <sup>27</sup>, Pio XII avança em relação ao magistério de Leão XIII na compreensão sobre o Estado e sua relação com a dignidade da pessoa humana, à medida que abandona a concepção ética leonina, para quem não há diferença entre sociedade e Estado (exceto na *Rerum novarum*), sendo o último responsável em guardar e proteger as massas em cada aspecto da vida. Ao enfatizar a liberdade e a dignidade dos indivíduos, Pacelli aceita uma ideia de Estado limitado – Estado constitucional moderno – como uma esfera social que tem a função de defender os direitos dos seres humanos.

---

<sup>27</sup> Veja GRANFIELD (1989, p. 194-204).

É com o papa João XXIII (1958-1963) que se observa uma mudança mais evidente e profunda em relação à compreensão magisterial sobre os direitos humanos. Na encíclica *Pacem in terris* (DENZINGER, 3955-3997) de 1963, a Igreja reconhecia pela primeira vez os direitos fundamentais da pessoa humana, fazendo eco à *Declaração Universal dos Direitos Humanos* proclamada pela ONU em 1948. O papa reverberava alguns desses direitos, ao falar em favor do direito à vida, à integridade física, aos recursos correspondentes a um digno padrão de vida (DENZINGER, 2007, 3958), de livremente investigar a verdade, de dentro dos limites da ordem moral e do bem comum, manifestar e divulgar sua opinião e cultivar qualquer arte (DENZINGER, 2007, 3959). Além disso, afirma de maneira corajosa e inédita 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 professar a religião privada e publicamente” (DENZINGER, 2007, 3961). O reconhecimento da liberdade de consciência era claramente uma ruptura com o magistério ordinário de Gregório XVI e de Pio XI, que pregavam que liberdade de consciência era delírio (DENZINGER, 2007, 2730) e que o romano pontífice não deveria e poderia se reconciliar com o liberalismo (DENZINGER, 2007, 2980).

Numa primeira leitura, o texto não parece colocar em questão a tradição precedente: várias citações dos ensinamentos de Pio XI e Pio XII recordavam que os direitos que regulavam a vida social (liberdade de reunião, participação na vida pública, liberdade de expressão etc.) se fundamentavam na natureza humana desejada e criada por Deus. Não reservava à autoridade eclesiástica a sua interpretação última, mas sua reivindicação aparecia subjacente na tessitura do texto (MENOZZI, 2012, p. 190).

A pergunta de fundo, que gira em torno da afirmação da encíclica de que “pertence ainda aos direitos da pessoa a liberdade de prestar culto a Deus, de acordo com os retos ditames da própria consciência” (DENZINGER, 2007, 3961), era a seguinte: se fazia de fato referência neste trecho à liberdade religiosa que tem cada homem de recorrer com subjetiva retitude à sua consciência ou, ao contrário,

à liberdade de que gozava somente os homens da Igreja? No plano privado, o círculo próximo a João XXIII dizia que a intenção do documento era ir em direção ao reconhecimento de um direito subjetivo, mesmo se o texto oficial da *Pacem in terris* remetesse à encíclica *Libertas praestantissimum* (DENZINGER, 2007, 3245-3255) de Leão XIII, em que o reconhecimento da tolerância do erro se conjugava à proclamação que só a verdade tinha direitos (MENOZZI, 2012, p. 191).<sup>28</sup> O texto gerou inúmeras interpretações, em que este ou aquele aspecto era destacado a fim de corroborar posições políticas e eclesiais particulares.<sup>29</sup> Para Poulat (1987, p. 110), por exemplo, ao analisar a encíclica, a verdade católica permanecia a verdade católica, sem concessão ao indiferentismo e ao relativismo.

As linhas abertas por Roncalli influenciaram profundamente os trabalhos do Concílio Vaticano II (1962-1965), especialmente com a declaração sobre a liberdade religiosa *Dignitatis humanae* (DENZINGER, 2007, 4240-4245)<sup>30</sup>, um texto fundamental para o *aggiornamento* da Igreja e a constituição pastoral sobre a Igreja no mundo contemporâneo *Gaudium et spes* (DENZINGER, 2007, 4301-4345). De fato, era uma mudança significativa em vista do magistério antiliberal do século XIX. Com eles, a Igreja superava a tradição secular que reservava a garantia dos direitos civis só aqueles que professassem a verdade que proclamava. Segundo avaliação de Joseph Ratzinger,

se se procura um diagnóstico global do texto, se poderia dizer que ele é (junto dos textos sobre a liberdade religiosa e sobre as religiões do mundo) uma revisão do *Syllabus* de Pio IX, uma espécie de contra-syllabus [...] expressa a intenção de uma reconciliação oficial da Igreja com a nova época estabelecida a partir do ano de 1789” (RATZINGER, 1982, p. 426-457).

---

<sup>28</sup> Segundo Menozzi (2012, p. 191), o mestre do *Sacro Palazzo*, o dominicano Mario Luigi Ciappi, receioso com uma ruptura com a doutrina tradicional, teria conseguido duas modificações significativas no texto oficial: o trecho que dizia que o homem tinha o direito de seguir no culto de Deus “a própria consciência”, presente no texto preparatório, vinha substituído por “reta consciência”; e a liberdade do homem em difundir suas convicções religiosas vinha acompanhada de indicação de um limite que tocava a autoridade eclesial: a obrigação da conservação da ordem moral.

<sup>29</sup> Uma reflexão sobre a recepção de documentos pontifícios pelas igrejas particulares e pelos diferentes grupos no interior do catolicismo pode seguir o caminho aberto pelas pesquisas em torno da recepção do Concílio Vaticano II. Veja Caldeira (2015, p. 93-115).

<sup>30</sup> Sobre esta declaração conciliar veja: Scatena (2013, p. 75-86); Scatena (2003).

É preciso salientar, no entanto, que a compreensão da Igreja em torno dos “direitos humanos” não é uma aceitação direta e sem nuances. A aceitação de tais direitos é sempre compreendida dentro de uma perspectiva antropológica e teológica que retorna a Deus.<sup>31</sup> Como diz Roncalli na própria *Pacem in terris*, à autoridade, “é lógico que ela recebe sua capacidade de obrigar da ordem moral, a qual, por sua vez, tem a Deus como princípio” (DENZINGER, 2007, 3980).

O papa Paulo VI, em discurso no final do Vaticano II, disse que a Igreja do concílio se virou para o homem, mas isto não significava que ela teria cedido ao antropocentrismo, ao contrário (MOELLER, 1968, p. 213). Os direitos humanos aceitos são situados, desta forma, dentro da perspectiva que compreende a lei natural como criação de Deus, e não a partir de uma autoproclamação humana, que reivindicaria uma centralidade do sujeito como emanador e destino do direito.

### Considerações finais

Se a aceitação pela Igreja, a partir do pontificado de João XXIII e da declaração *Dignitates humanae*, da ideia de direito subjetivo e de tudo o que encarna em nível onto-antropológico, é alvo de controvérsias entre correntes que interpretam os movimentos de distensão entre o catolicismo contemporâneo e a modernidade, um ponto pode ser afirmado: *au minimum*, a Igreja romana, com os passos dados pelos pontífices contemporâneos, renunciou ao ideal de Estado confessional, adotando uma concepção moderna e liberal de organização estatal<sup>32</sup> (POULAT, 1987, p. 111). Nas declarações *Dignitates humanae* e *Nostra Aetate*, por exemplo, nota-se esta modificação de forma significativa: o regime de cristandade não é mais compreendido como um modelo ideal de organização social. A

---

<sup>31</sup> Para a questão dos direitos humanos na constituição pastoral *Gaudium et spes*, veja HAMEL (1988, p. 479-495).

<sup>32</sup> Em seminário das Nações Unidas (ONU) sobre tolerância e liberdade religiosa ou de convicção (1984), a Santa Sé, convidada, enviou o padre francês René Coste, professor do Instituto Católico de Tolouse, sugerirá privilegiar o artigo 18 da Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948), retomando-a numa convenção que estipularia que ‘o direito à liberdade de pensamento, de consciência e de religião (...) implica a liberdade de mudar de religião ou de convicção’. Tal perspectiva vinha de encontro àquela resolvida pelo Concílio Vaticano I (1869): “pois os que receberam a fé sob o magistério da Igreja, jamais poderão ter justa razão de alterar ou por em dúvida esta mesma fé” (DENZINGER, 3014) (POULAT, 1987, p. 111).

confirmação lenta e progressiva desta perspectiva, mesmo não sendo uma concessão ao indiferentismo e ao relativismo, já que a verdade católica resta verdade católica (POULAT, 1987, p. 110), gerou algumas reações que se sentem ainda hoje.<sup>33</sup>

O discurso do magistério contemporâneo sobre a modernidade política, no entanto, resta inacabado, por que parece não articular de modo satisfatório – se é possível chegar a algum tipo de equilíbrio – a coexistência de dois dados aparentemente contraditórios: a possibilidade da autonomia da vida coletiva, com o enterro do princípio de que “o erro não tem direitos”, e a aspiração persistente de uma ordem cristã, que passe pela evangelização das culturas.<sup>34</sup>

Se naqueles anos de 1960 nota-se de maneira mais evidente o fim de uma tradição, percebe-se nas décadas seguintes a persistência de um modelo que se calca, entre outras, em tese inegociável: de que a religião não é um tema do mundo privado, assim sendo, apenas uma questão de consciência individual. (POULAT, 1980, p. 290).

Destarte, não obstante a resolução em torno das relações entre Igreja e Estado tenha dado passo fundamental a favor da liberdade religiosa, e no âmbito teológico reflexões foram realizadas entre os teólogos do pluralismo religioso<sup>35</sup>, a relação entre a instituição e a sociedade pluralista continua precisando de maiores clarificações. (HOLLENBACH, 1988). O que é aprofundado drasticamente com a emergência das *políticas do reconhecimento* (TAYLOR, 1994). Desde por volta do início dos anos 1990, uma nova onda de busca por representação e reconhecimento por grupos identitários varre o mundo ocidental – *políticas de identidades*. A democracia se vê à frente de novas demandas de reconhecimento, o que se desenvolve *pari passu* ao surgimento e a consolidação da teoria multiculturalista como política de alguns Estados ocidentais.

---

<sup>33</sup> No próprio desenrolar do concílio Vaticano II, nos debates em torno da questão da liberdade religiosa, houve forte reação da minoria conciliar organizada pelo *Coetus Internationalis Patrum*. Veja em Caldeira (2011).

<sup>34</sup> PAWLIKOWSKI, 2005.

<sup>35</sup> Veja Sullivan (2012, p. 68-95).

A partir das novas configurações da subjetividade contemporânea que emergem com as revoluções culturais de 1968 <sup>36</sup>, e que terão plena potência com o fim do chamado “socialismo real”, novas reivindicações são colocadas aos poderes constituídos dos Estados liberais. Como mais um capítulo da história moderna da emancipação – antropocentrismo – buscam reconhecimento para além da tolerância, desejando aceitação e a liberdade de se afirmarem publicamente (PARECK, 2000). Tais buscas se dão, inclusive e especialmente, no âmbito dos direitos humanos, que passam a ser alargados indefinidamente. O próprio conceito de tolerância passa por reconfigurações semânticas, designando não mais a “aceitação da existência de diferentes visões” para a “aceitação de diferentes visões” (CARSON, 2012). O que leva à Igreja e sua mensagem a novos desafios para a sua presença no espaço público na contemporaneidade.

## REFERÊNCIAS

- ACTON, Lord. **Ensaio**. Uma antologia. Rio de Janeiro: Topbooks, 2014.
- BECKER, Carl L. **The Heavenly city of the Eighteenth-century philosophers**. 2<sup>a</sup> ed. Yale: Yale University Press, 2003.
- BERMAN, Harold J. **Law and revolution**. The formation of the Western Legal Tradition. Cambridge: Harvard University Press, 1983.
- BRANDÃO, Adelino. **Os direitos humanos**. Antologia de textos históricos. São Paulo: Landy, 2007.
- BOBBIO, Norberto. **O positivismo jurídico**. Lições de filosofia do direito. São Paulo: Ícone, 2006.
- BÖCKENFÖRDE, E.-W. **Cristianesimo, libertà, democrazia**. Brescia: Morcelliana, 2007.
- BÖCKENFÖRDE, E.-W. **Diritto e secolarizzazione**. Dallo Stato moderno all’Europa unita. Roma-Bari: Laterza, 2010.

---

<sup>36</sup> Ao analisar o contexto cultural pós-1968, Charles Melman (2008, p. 43) diz: “Temos, efetivamente, a possibilidade de transformar, de modificar as leis como quisermos? Parece suficiente uma maioria parlamentar, um movimento popular, modas éticas para que interditos e limites caiam [...] e possamos, na corrente de nossas aspirações, nos deixar ir buscar tranquilamente essa satisfação. No entanto, não parece que possamos assim modelar o mundo, como aconselham certas filosofias [...] quaisquer que sejam as leis em vigor, há em algum lugar alguma coisa que faz com que disposições não possam assim ser ultrapassadas simplesmente pelo fato de nosso querer, de nossa coragem, de nossa vontade”.

BOURGEOIS, Bernard. **Philosophie et droits de l'homme**. De Kant a Marx. Paris: PUF, 1990.

CALDEIRA, R. Coppe. O concílio Vaticano II como objeto do historiador. In: BRANDÃO, Sylvana; CABRAL, Newton Darwin de Andrade. **História das religiões no Brasil**. Recife: Carpe Diem; Associação da Imprensa de Pernambuco, 2015, p. 93-115.

CALDEIRA, R. Coppe. **Os baluartes da tradição**. O conservadorismo católico brasileiro no Concílio Vaticano II. Curitiba: CRV, 2011.

CARSON, D. A. **The intolerance of tolerance**. Cambridge; Grand Rapids: Eerdmans, 2012.

CASSIRER, Ernest; KRISTELLER, Paul Oskar; RANDALL JR, John Herman. **The Renaissance philosophy of man**. Chicago: University Chicago Press, 1959.

CHAUNU, Jean. **Le paradigme totalitaire**. Christianisme et totalitarismes en France dans l'entre-deux-guerres (1930-1940). Tome II. Paris: François-Xavier de Guibert, 2008.

CULLETON, Alfredo. **Ockham e a lei natural**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011.

CURRAN, Charles E. Churches and human rights: from hostility/reluctance to acceptability. In: CURRAN, Charles E. (edited by). **Change in official catholic moral teachings**. New York/Mahwah: Paulist Press, 2003a, p. 38-61.

CURRAN, Charles E. The changing anthropological bases of catholic social teaching. In: CURRAN, Charles E. (edited by). **Change in official catholic moral teachings**. New York/Mahwah: Paulist Press, 2003b, p. 171-194.

DE LUBAC, Henri. **Il drama dell'umanesimo ateo**. Milano: Jaca Book, 1992.

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

DIRSCHEL, Erwin. Pecado original. In: BEINERT, Wolfgang; STUBENRAUCH, Bertram (editado por). **Novo léxico da teologia dogmática católica**. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 373-376.

GOUHIER, Henri. **L'anti-humanisme au XVIIe siècle**. Paris: Vrin, 2005.

GRANFIELD, Patrick. American theologians, 'Dignitates humanae' and Paul VI. In: Paolo VI. **Colloquio Internazionale di studio**. Roma, 22-23-24 settembre, 1989, p. 194-204.

FUKUYAMA, Francis. **Nosso futuro pós-humano**. Consequências da revolução da biotecnologia. Rio de Janeiro: Rocco, 2003.

HABERMAS, J. **Entre naturalismo e religião**. Estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

HAMEL, Édouard. Fondements biblico-théologiques des droits de l'homme dans le prolongement de la constitution "Gaudium et spes". In: LATOURELLE, René (dir.). **Vaticano II**. Bilan et perspectives. Vingt-cinq ans après. (1962-1987). Montréal/Paris: Bellarmin, Du Cerf, 1988, p. 479-495.

- HAZARD, Paul. **La crise de la conscience européenne**. Paris: Fayard, 1994.
- HEFT, James L; O'MALLEY, John (edited by). **After Vatican II**. Trajectories and hermeneutics. Cambridge/Grand Rapids: Eerdmans, 2012, p. 68-95.
- HIMMELFARB, Gertrude. **Os caminhos para a modernidade**. Os iluminismos britânico, francês e Americano. São Paulo: É Realizações, 2011.
- HOLLENBACH, David. **Justice, Peace and human rights**: american catholic social ethics in a pluralistic context. New York: Crossroad, 1988.
- HUNT, Lynn. **A invenção dos direitos humanos**. Uma história. São Paulo: Cia das Letras, 2009.
- ISRAEL, Jonathan. **Democratic Enlightenment**. Philosophy, revolution, and Human rights 1750-1790. New York: Oxford University Press, 2011.
- LACOSTE, Jean-Yves; BRESSOLETTE, Claude. Liberalismo. In: LACOSTE, Jean-Yves. **Dicionário crítico de teologia**. São Paulo: Loyola; Paulinas, 2014, p. 1019-1023.
- LEGROS, Robert. **L'idée d'humanité**. Introduction à la phénoménologie. Paris: Grasset & Fasquelle, 1990.
- LEVANT, Gweltaz Caouissin-Marie. Démocratie chrétienne. In: DICKÈS, Christophe et al. **Dictionnaire du Vatican et du Saint-Siège**. Lonrai: Robert Laffont, 2013, p. 369-372.
- MCGRADE, Arthur Stephen. Right(s) in Ockham. A reasonable vision of politics. In: KORKMAN, Petter; MÁKINEN, Virpi. **Transformations in Medieval and Early-Modern rights discourse**. Dordrecht: Springer, 2006, p. 63-94.
- MELMAN, Charles. **O homem sem gravidade**. Gozar a qualquer preço. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2008.
- MENOZZI, Daniele. **Chiesa e diritti umani**. Bologna: Il Mulino, 2012.
- MERQUIOR, José Guilherme. **O liberalismo**. Antigo e moderno. São Paulo: É Realizações, 2014.
- MINOIS, Georges. **História do ateísmo**. São Paulo: Unesp, 2014.
- MOELLER, Charles. Le renouveau de la doctrine de l'homme. (p. 213) In: BERTRAND, Guy-M.; SHOOK, Laurence K. **La théologie du renouveau**. Montréal/Paris: Les Éditions Fides; Les Éditions du Cerf, 1968, p. 211-247.
- MÜLLER, Gerhard Ludwig. **Dogmática católica**. Teoria e prática da teologia. Petrópolis: Vozes, 2014.
- MURRAY, John Courtney. The problem of religious freedom. **Theological Studies**, Baltimore, n. 25, 1964, p. 503-575.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal**. Petrópolis: Vozes, 2009.



NOGARE, Pedro Dalle. **Humanismos e anti-humanismos**. Introdução à antropologia filosófica. Petrópolis: Vozes, 1985.

NOVAIS, Fernando A. Colonização e Sistema Colonial: discussão de conceitos e perspectiva histórica. In: NOVAIS, Fernando A. **Aproximações**. Estudos de História e historiografia. São Paulo: Cosac Naify 2005, p. 23-44.

OTTO, S. Nature. In: FRIES, H. (dir.). **Encyclopédie de la foi**. Tome III. Paris: Les Éditions du Cerf, 1966, p. 189-199.

PARECK, Bhikhu. **Rethinking multiculturalism**. Cultural diversity and political theory. London: Macmillan Press, 2000.

PAWLIKOWSKI, John T. **Gaudium et spes and Dignitatis humanae**: are they in conflict: reflections in light of the current controversy regarding catholicism and politics. 2005. Disponível em: <<https://goo.gl/wFvRL3>>. Acesso em: 8 jul. 2017.

PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni. **Discurso sobre a dignidade do homem**. Lisboa: Edições 70, 2006.

PIO XII, Papa. Alocução ao Sacro Colégio “Ditadura e democracia”, 24 de dezembro de 1943. In: CHINIGO, Michael (ed.). **Pio XII e os problemas do mundo moderno**. São Paulo: Melhoramentos, 1957, p. 98-102.

PONDÉ, Luiz Felipe de Cerqueira. **Do pensamento no deserto**. Ensaios de filosofia, teologia e literatura. São Paulo: Edusp, 2009.

POULAT, Émile. **Liberté, laïcité**. La guerre de deux Frances et le principe de la modernité. Paris: Du Cerf, 1987.

POULAT, Émile. **Une Église ébranlée**. Changement, conflit et continuité de Pie XII à Jean-Paul II. Tournai: Casterman, 1980.

RATZINGER, Joseph. **Les Principes de la Theologie Catholique**. Esquisse et Materiaux. Paris: Tequi, 1982.

RAWLS, John. **O liberalismo político**. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

RÉMOND, René. A laicidade. In: RÉMOND, René (org.). **As grandes descobertas do cristianismo**. São Paulo: Loyola, 2005.

RÉMOND, René. **O Antigo Regime e a Revolução**. 1750-1815. Rio de Janeiro: Apicuri, 2015.

RENAUT, Alain. **L'ère de l'individu**. Paris: Gallimard, 1989.

RORTY, Richard. **Contingência, ironia e solidariedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

SCATENA, Silvia. Genesi e recezione della ‘Dignitatis Humanae’. In: FOGLIADINI, E. (a cura di). Religioni, libertà, potere. **Atti del Convegno internazionale filosofico-teologico sulla libertà religiosa**. Milano, Università Cattolica del Sacro Cuore e Università degli Studi, 16-18 ottobre, 2013, p. 75-86.

- SCATENA, Silvia. **La fatica della libertà**. L'elaborazione della dichiarazione 'Dignitates humanae' sulla libertà religiosa del Vaticano II. Bologna: Il Mulino, 2003.
- SCHLUCHTER, Wolfgang. O desencantamento do mundo: a visão de modernidade em Max Weber. In: **O desencantamento do mundo**. Seis estudos sobre Max Weber. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2015, p. 33-56.
- SESBOÛÉ, Bernard (dir.). **História dos dogmas**. O homem e sua salvação. (séculos V – XVII). São Paulo: Loyola, 2003.
- SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. São Paulo: Cia das Letras, 1996.
- SLOTERDIJK, Peter. **O zelo de Deus**. Sobre a luta dos três monoteísmos. São Paulo: Unesp, 2016.
- STEINFELS, Peter. The failed encounter: the catholic church and liberalism in the nineteenth century. In: DOUGLASS, R. Bruce; HOLLENBACH, David (eds.). **Catholicism and liberalism**. Contributions to american public philosophy. New York: Cambridge University Press, 1994.
- STRAUSS, Leo. **Uma introdução à filosofia política**. Dez ensaios. São Paulo: É Realizações, 2016.
- SULLIVAN, Francis A. **Il magistero nella Chiesa Cattolica**. Assisi: Cittadella, 1993.
- SULLIVAN, Francis A. Vatican II and the postconciliar magisterium on the salvation of the adherents of other religions. In: HEFT, James L; O'MALLEY, John (edited by). **After Vatican II**. Trajectories and hermeneutics. Cambridge/Grand Rapids: Eerdmans, 2012, p. 68-95.
- TAYLOR, Charles. The politics of recognition. In: GUTMAN, Amy (edited by). **Multiculturalism**. Examining the politics of recognition. Princeton: Princeton University Press, 1994, p. 25-73.
- TAYLOR, Charles. **Uma era secular**. São Leopoldo: Unisinos, 2010.
- TIERNEY, Brian. Natural law and natural rights. In: ALEXANDER, Frank S.; WITTE, John (edited by). **Christianity and law**. An Introduction. New York: Cambridge University Press, 2008, p. 89-103.
- TIERNEY, Brian. **Religion law and the growth of constitutional thought**. 1150-1650. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- TIERNEY, Brian. The ideia of natural rights – Origins and persistence. **Northwestern Journal of International Human Rights**, Chicago, v. 2, Issue 1, article 2, 2004, p. 1-13. Disponível em: <<http://scholarlycommons.law.northwestern.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1005&context=njhr>>. Acesso em: 22 maio 2017.
- TOCQUEVILLE, Alexis de. **A democracia na América**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1987.

TODOROV, Tzetvan. **Imperfect Garden**. The legacy of humanism. Princeton: Princeton University Press, 2002.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Raízes da modernidade**. Escritos de Filosofia VII. São Paulo: Loyola, 2002.

VILLEY, Michel. **O direito e os direitos do homem**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

WEBER, M. Sociologia do Direito. In: WEBER, M. **Economia e Sociedade**. Brasília: UNB, 1999, p. 1-153.