

## **Liberdade religiosa e ecumenismo**

### **Caminho realizado e perspectivas para o terceiro milénio**

A questão da liberdade religiosa está no cerne da preocupação ecuménica, e o progresso do movimento ecuménico tem sido, de facto, um dos elementos determinantes no reconhecimento cada vez mais amplo do direito à liberdade religiosa. Na consciência disso, o presente estudo entende-se como uma reflexão, em diversos registos, à volta da relação estreita que existe entre liberdade religiosa e ecumenismo. Numa primeira parte procura-se mostrar essa interdependência, tomando como ponto de partida a Declaração sobre a liberdade religiosa do Concílio Vaticano II e os desenvolvimentos do ecumenismo no pós-Concílio. Uma segunda parte, mais voltada para tarefas e perspectivas de futuro, pergunta-se por alguns critérios fundamentais que devem presidir à cooperação ecuménica na perspectiva do respeito integral e cada vez mais profundo da liberdade religiosa.

Antes, porém, há duas observações prévias a fazer, com significado também para a compreensão correcta do texto que se segue. Em primeiro lugar anota-se que se trata de uma reflexão de ordem sistemática, concretamente na perspectiva de uma teologia fundamental e ecuménica. A preocupação prioritária vai, pois, para aspectos da razoabilidade e da credibilidade da fé, por um lado, e, por outro, para dimensões de um diálogo ecuménico que procura caminhos de maior fidelidade ao Evangelho. Visa-se, assim e principalmente, apresentar elementos de uma criteriologia básica em ordem ao discernimento das complexas questões que se colocam no âmbito da liberdade religiosa. Numa segunda observação pretende-se lembrar que a questão da liberdade religiosa não pode ser considerada simplesmente em abstracto, antes é indispensável uma

consciência profunda da historicidade real do problema<sup>1</sup>. De facto e como é sabido, o simples reconhecimento constitucional do direito à liberdade religiosa, por mais importante que seja, não esclarece de uma vez por todas a forma como o Estado se relaciona com as confissões religiosas existentes na sociedade, o modo como se avaliam os factores e condicionamentos de ordem histórica, social, cultural, etc., que caracterizam cada situação. De resto, não pode ignorar-se a multiplicidade de situações que se verificam a nível mundial, uma multiplicidade que questiona sempre de novo qualquer pretensão de análise meramente teórica do problema. Nesta ordem de ideias, a preocupação por uma criteriologia fundamental que prevalece no presente estudo não ignora a necessidade de um confronto com a realidade concreta, nem ilude a complexidade que esse confronto inevitavelmente envolve.

## **1. A liberdade religiosa no contexto do ecumenismo pós-conciliar**

### **1.1. A Declaração conciliar como realização duma esperança ecuménica**

A aprovação pelo Concílio Vaticano II da Declaração sobre a liberdade religiosa — e assim o reconhecimento do direito, baseado na dignidade da pessoa humana, ao exercício privado e público, individual e comunitário da religião (ou à ausência desse exercício) segundo os ditames da própria consciência — representou, sem dúvida, um marco no diálogo entre a Igreja católica e as outras

---

<sup>1</sup> “O que é a liberdade religiosa, não deve ser resolvido a priori ou em abstracto”: J.C. MURRAY, *Le problème de la liberté religieuse au Concile*, in J. C. MURRAY – E. SCHILLEBEECKY – A. F. CARRILLO DE ALBORNOZ – P.-A. LIÉGÉ, *La liberté religieuse, exigence spirituelle et problème politique*, Paris 1965, 31 (alguns dos contributos aqui publicados encontram-se também em: *Catolicismo e liberdade. A consciência individual, critério inviolável*, Petrópolis 1971). Compreende-se assim também o juízo de A. HENSE, segundo o qual as questões respeitantes à regulamentação jurídica do relacionamento entre o Estado e as Igrejas constituem, “perante o pano de fundo do seu desenvolvimento histórico e face às transformações sociológico-religiosas em curso, um âmbito jurídico teoreticamente muito interessante”: *Flexible Kontinuität. Neuere Veröffentlichungen zum deutschen Staatskirchenrecht*, in Herder Korrespondenz 51 (1997) 136.

confissões cristãs. Do lado não católico fazia-se da aprovação de um documento que reconhecesse o direito à liberdade religiosa “uma condição de todo o ecumenismo e um critério da sinceridade de toda a intenção ecuménica”<sup>2</sup>. Uma tal iniciativa, na medida em que permitia a superação de muitos preconceitos e a eliminação de acusações mútuas (de resto, nem sempre injustificadas!), era vista na altura como algo que constituía mesmo “a pedra de toque do diálogo ecuménico”<sup>3</sup>. “É completamente evidente — escrevia pouco antes da aprovação do texto conciliar um especialista no tema — que uma declaração clara e sem ambiguidades do Concílio do Vaticano sobre a liberdade religiosa será duma importância crucial para definir a posição da Igreja católica romana para com os não-católicos. Todo o ‘avanço’ ecuménico da Igreja católica será totalmente desprovido de fruto e de significado real enquanto a Igreja não tiver declarado de maneira clara e oficial que tenciona respeitar a liberdade dos outros crentes, mesmo se tiver o poder ou a ocasião de agir de outro modo, e que ela condena a intolerância, a perseguição, a discriminação por motivos de crença religiosa”<sup>4</sup>. Compreende-se assim que o efeito imediato da aprovação do texto conciliar — um passo de alcance epocal em termos de pensamento católico, pelo que significou de cesura relativamente à tradição magisterial anterior<sup>5</sup>, mas também pelos horizontes que apontava e

---

<sup>2</sup> P.-A. Liégé, *La liberté religieuse, impératif de la mission*, in J. C. MURRAY — E. SCHILLEBEECKX — A. F. CARRILLO DE ALBORNOZ — P.-A. LIÉGÉ, *La liberté religieuse*, 166 s.

<sup>3</sup> PH.-I. ANDRÉ-VINCENT, *La liberté religieuse, droit fondamental*, Paris 1976, 55.

<sup>4</sup> A. F. CARRILLO DE ALBORNOZ, *La liberté religieuse et le deuxième Concile du Vatican*, in *Lumière et Vie* 69 (1964) 51. O artigo apareceu originalmente em *The Ecumenical Review* 16 (1963-64) 395-405. São de salientar, pela importância ecuménica que tiveram na altura da sua publicação, os seguintes estudos de A. F. CARRILLO DE ALBORNOZ: *Le catholicisme et la liberté religieuse*, Paris 1961; *Bases de la libertad religiosa*, México-Buenos Aires 1964; *La libertad religiosa y el Concilio Vaticano II*, Madrid 1966.

<sup>5</sup> Cf. E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Die Bedeutung der Konzilerklärung über die Religionsfreiheit. Überlegungen 20 Jahre danach*, in *Stimmen der Zeit* 204 (1986) 303. Para se compreender todo o alcance epocal da Declaração conciliar cf. particularmente: J. C. MURRAY, *Le problème*, 9-112, em especial 33-87; J. E. BORGES DE PINHO, *Kirche und politische Gemeinschaft in ökumenischer Perspektive. Ein Vergleich zwischen Verlautbarungen der ökumenischen Bewegung und der römisch-katholischen Kirche (insbesondere von 1937 bis 1966)*,

que iam muito para além da mentalidade então maioritariamente vigente no campo católico<sup>6</sup> — foi a criação de uma base indispensável para um diálogo ecuménico leal e confiante, assente no reconhecimento sem reservas do direito à existência das comunidades de fé não católicas<sup>7</sup>. Do conjunto dos textos conciliares relevantes para esta questão — a Declaração sobre a liberdade religiosa, mas também o Decreto sobre o ecumenismo — podia-se concluir, sem margem para hesitações, que “a liberdade religiosa é e deve ser eminentemente ecuménica, e isto por duas razões principais: a primeira é que não pode haver ecumenismo verdadeiro sem liberdade religiosa; e a segunda é que esta liberdade deriva necessariamente do ecumenismo”<sup>8</sup>.

Importa assinalar que, para além do próprio acontecimento em si e como elemento importante subjacente ao acolhimento que a Declaração conciliar mereceu no mundo não católico, a aprovação da “*Dignitatis Humanae*” significou a confirmação pelo magistério católico que, não obstante possíveis diferenças de acentuação quanto a aspectos de fundamentação teológica<sup>9</sup>, se estava diante e se

---

Münster 1976, 233-253; PH.-I. ANDRÉ-VINCENT, *La liberté religieuse*, 99-152; R. CLAUDE-GÉREST, *La liberté religieuse dans la conscience de l'Église. Des méfiances extrêmes d'hier à la franche acceptation de demain*, in *Lumière et Vie* 69 (1964) 5-35; H. MADELIN, *La liberté religieuse selon Vatican II et la perspective de la laïcité*, in *La Documentation Catholique* 1986 (1989) 589-592. Cf. ainda, embora numa perspectiva mais ampla, J. COMBY, *De l'intolérance à la convivialité religieuse. Histoire d'une transformation*, in *Lumière et Vie* 222 (1995) 5-17.

<sup>6</sup> Isso explicará que este documento conciliar não tenha tido no campo católico e, sobretudo, nas Igrejas de alguns países, a recepção que merecia (não tanto no que se refere à afirmação genérica fundamental do direito à liberdade religiosa, mas sobretudo no que respeita a todas as consequências práticas que decorrem desse reconhecimento). Esta questão da liberdade religiosa constituirá mesmo ainda um dos aspectos da doutrina conciliar menos profundamente assimilados na consciência reflexa de muitos católicos.

<sup>7</sup> E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Die Bedeutung*, 309.

<sup>8</sup> A. F. CARRILLO DE ALBORNOZ, *Vers une conception oecuménique de la liberté religieuse*, in J. C. MURRAY — E. SCHILLEBEECKX — A. F. CARRILLO DE ALBORNOZ — P.-A. LIÉGÉ, *La liberté religieuse*, 188.

<sup>9</sup> Cf. a este propósito J. A. HEBLY, *Religionsfreiheit und der Ökumenische Rat der Kirchen*, in *Ökumenische Rundschau* 32 (1983) 49; H. ZEDDIES, *Religionsfreiheit als Anspruch und Herausforderung der Kirchen*, in *Ökumenische Rundschau* 35 (1986) 390 s.; PH.-I. ANDRÉ-VINCENT, *La liberté religieuse*, 205 ss.

podia partir, desde agora, de uma concepção basicamente comum entre as principais confissões cristãs acerca da liberdade religiosa. De facto, as afirmações e preocupações fundamentais da Declaração conciliar coincidem com as que estão presentes na Declaração sobre a liberdade religiosa aprovada, em 1948, pelo Conselho Ecuménico das Igrejas na sua primeira Assembleia Geral realizada em Amsterdão, o que ressalta com toda a evidência numa comparação entre ambas<sup>10</sup>. A Declaração do CEI toma como ponto de partida a afirmação da liberdade religiosa como um dos direitos humanos fundamentais. Em termos de evolução do pensamento ecuménico sobre esta matéria e na linha do que aconteceria mais tarde no texto conciliar (opção por um conceito de liberdade religiosa como direito social e civil à imunidade de coacção neste domínio), esta Declaração distingue-se precisamente pelo facto de ter acolhido uma concepção mais jurídico-formal de liberdade religiosa (face à tendência anteriormente dominante no campo ecuménico, que privilegiava uma consideração sobretudo teológica do problema), tornando assim possível uma linguagem comum para as Igrejas, a sociedade e o Estado<sup>11</sup>. Nesta ordem de ideias o texto de Amsterdão define a liberdade religiosa como um direito que, “sem consideração da raça, da cor, do sexo, da língua ou da religião e sem prejuízos através de determinações legais ou medidas administrativas”, deve ser reconhecido a cada indivíduo na sociedade bem como aos grupos religiosos, um direito por cuja observância e garantia os poderes públicos têm especial responsabilidade<sup>12</sup>. Mais

---

<sup>10</sup> Cf. *Eine Erklärung über die religiöse Freiheit*, in W. A. VISSER'T HOOFT (ed.), *Die erste Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Amsterdam vom 22. August bis 4. September 1948* (Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan V), Genf 1948, 129-133; O. F. NOLDE, *Religionsfreiheit und verwandte Menschenrechte*, in *Die Kirche und die internationale Unordnung. Ökumenische Studien* (Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan IV), Genf 1948, 168-226; J. E. BORGES DE PINHO, *Kirche und politische Gemeinschaft*, 75-81; A. F. CARRILLO DE ALBORNOZ, *Vers une conception oecuménique*, 179-199.

<sup>11</sup> Cf. J. E. BORGES DE PINHO, *Kirche und politische Gemeinschaft*, 76-81, em particular 77. Quanto aos desenvolvimentos verificados na compreensão ecuménica da liberdade religiosa, cf. H. ZEDDIES, *Religionsfreiheit*, 385-390. Sobre a importância do Conselho Ecuménico das Igrejas nesta matéria da liberdade religiosa cf. P. LANARÈS, *La liberté religieuse dans les conventions internationales et dans le droit public général*, Ambilly-Annemasse 1964, 208 s.

<sup>12</sup> *Eine Erklärung über die religiöse Freiheit*, in W. A. VISSER'T HOOFT (ed.), *Die erste Vollversammlung*, 130.

tarde, numa outra Declaração sobre o tema aprovada pela terceira Assembleia Geral do Conselho Ecuménico das Igrejas em 1961, em Nova Delhi, assinala-se que os cristãos “consideram a liberdade de religião como consequência da criação de Deus, da sua redenção da humanidade em Cristo e da sua chamada aos homens para o seu serviço”, acrescentando-se que, em razão da clara base cristã da liberdade religiosa, estamos diante de um direito que deve ser tido “como fundamental para todas as pessoas em todos os lugares”<sup>13</sup>. Neste contexto de pensamento a Declaração de Nova Delhi conclui: “O reconhecimento da dignidade inviolável e dos mesmos direitos irrenunciáveis de todos os membros da família humana exige que a norma geral aqui declarada encontre realização expressa em qualquer âmbito da sociedade”<sup>14</sup>.

Aliás, o facto de o Concílio ter aprovado um documento sobre a liberdade religiosa cerca de 17 anos depois da Declaração dimanada da primeira Assembleia Geral do Conselho Ecuménico das Igrejas, em Amsterdão, e sobretudo a forma como no texto conciliar se apresentam as perspectivas essenciais sobre a questão colocam-nos diante de uma situação típica de recepção ecuménica, neste caso da Igreja católica romana relativamente ao pensamento já consolidado em termos ecuménicos sobre o assunto<sup>15</sup>. Este facto, nem sempre devidamente reconhecido em todo o seu alcance, confirma, antes de mais, a importância estrutural que cabe à mútua recepção no caminho de aproximação entre as Igrejas. E sobretudo faz ressaltar como, também para os católicos, a inserção no movimento ecuménico mais amplo representa uma ocasião de indispensável aprendizagem, tornando realmente possíveis caminhos de progressão na sua consciência actual da fé e na percepção mais plena da Verdade.

Que com o Concílio Vaticano II se tenha chegado a uma concepção ecuménica basicamente comum do direito à liberdade religiosa (e assim à concomitante superação, a nível dos princípios pelo menos, de um problema pendente no relacionamento entre as Igrejas) explicará, como razão principal, que o tema da liberdade

---

<sup>13</sup> *Stellungnahme zur Religionsfreiheit*, in W. A. VISSER 'T HOOFT (ed.), *Neu-Delhi 1961. Dokumentarbericht über die dritte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen*, Stuttgart 2/1962, n.ºs 2 e 3, 179.

<sup>14</sup> *IB.*, n.º 6, 180.

<sup>15</sup> Cf. J. E. BORGES DE PINHO, *A recepção como realidade eclesial e tarefa ecuménica*, Lisboa 1994, esp. 7-56 e 323-329.

religiosa não tenha merecido uma atenção específica desenvolvida entre os temas de debate ecuménico nos últimos trinta anos<sup>16</sup>. Continuaram a acontecer, é certo, tomadas de posição pontuais sobre a liberdade religiosa, nomeadamente a nível do Conselho Ecuménico das Igrejas e sobretudo em relação com situações concretas problemáticas, mas o tema praticamente desapareceu como objecto de controvérsia ecuménica no campo dos princípios, deixando mesmo de merecer grande atenção em termos de reflexão teórica. Factores vários pesaram indubitavelmente também no facto de ter ocorrido, no âmbito do Conselho Ecuménico das Igrejas, um certo silenciamento progressivo do assunto<sup>17</sup>. Mas, numa perspectiva ecuménica mais ampla, o elemento decisivo foi o facto que o consenso básico atingido a partir do Concílio se mostrou, apesar de toda a complexidade das múltiplas situações concretas, uma base de relacionamento e de reflexão suficientemente consistente. Um consenso que — como é bem sabido — não se resumia à afirmação do direito à liberdade religiosa e seu entendimento fundamental, mas assentava igualmente na maneira diferente — em comparação

---

<sup>16</sup> Isso pode confirmar-se numa rápida consulta a revistas da especialidade, mormente nos últimos 10-15 anos. Verifica-se, assim e por exemplo, que as revistas *Una Sancta*, *Ökumenische Rundschau*, *Studi Ecumenici*, *Catholica*, raramente se debruçaram sobre o tema. A revista *Concilium* dedicou pouco depois do Vaticano II um número monográfico (nº 18) à questão da liberdade religiosa, mas nos anos posteriores não voltou expressamente ao assunto. O mesmo dado ressalta se consultarmos a *Stimmen der Zeit* ou ainda — e o facto é de assinalar porque se trata precisamente de um periódico com um carácter específico de síntese de artigos publicados em várias línguas e considerados mais significativos — a revista *Sellecciones de Teologia*. De resto, é interessante também verificar que, nos balanços feitos mais recentemente acerca do Concílio Vaticano II por parte de autores não católicos, a aprovação da Declaração conciliar sobre a liberdade religiosa não é especialmente posta em relevo entre os elementos de particular significado ecuménico. O que se explicará talvez exactamente porque a questão da liberdade religiosa se tornou já num pressuposto ecuménico óbvio. Cf., a título de mero exemplo, P. RICCA, *A vent' anni del Concilio*, in *Studi Ecumenici* 4 (1986) 357-375; G. LARENZTAKIS, *Das Vatikanum II nach 25 Jahren aus dem Blickwinkel eines orthodoxen Theologen*, in *Catholica* 45 (1991) 214-235.

<sup>17</sup> Entre esses factores podem mencionar-se os seguintes: o receio de defender posições que poderiam parecer reivindicação de privilégios por parte das Igrejas; a influência das tensões políticas registadas no período da guerra fria; o receio de um aproveitamento abusivo para fins políticos de algumas tomadas de posição do Conselho; a influência crescente no CEI das Igrejas do Leste europeu e as inibições que a sua situação causava. Cf. a este respeito J. A. HEBLY, *Religionsfreiheit*, 43-46.

com o período pré-conciliar — como a Igreja católica perspectivava doravante as suas relações com o Estado, superando definitivamente a tese do Estado católico como ideal<sup>18</sup>, e se compreendia a si mesma em relação com as outras Igrejas e Comunidades eclesiais.

## 1.2. Novos pressupostos no relacionamento da Igreja católica romana com as outras confissões cristãs

Nesta nova autocompreensão da Igreja católica e em estreita conexão com a liberdade religiosa — uma conexão porventura não imediatamente perceptível, mas realmente existente em termos de pressupostos eclesiológicos e de visão global do relacionamento inter-eclesial — é aspecto fulcral o facto de o Concílio Vaticano II ter superado a concepção tradicional que identificava pura e simplesmente “Igreja de Jesus Cristo” e “Igreja católica romana”, passando a admitir expressamente a realidade eclesial e o papel salvífico de Igrejas e Comunidades eclesiais existentes fora das fronteiras visíveis da Igreja de Roma. Neste ponto é de importância fundamental o nº 8 da *Lumen Gentium*, que contém, sem dúvida, uma das afirmações eclesiológicas conciliares mais inovadoras e mais cheias de consequências. Depois de falar da única Igreja de Cristo que no Credo confessamos ser una, santa, católica e apostólica, confiada pelo Senhor Ressuscitado a Pedro e aos demais apóstolos, o texto conciliar prossegue: “Esta Igreja, constituída e organizada neste mundo como sociedade, é na Igreja católica que se encontra (*subsistit in Ecclesia catholica*), governada pelo sucessor de Pedro e pelos bispos em união com ele, embora, fora da sua estrutura, se encontrem muitos elementos de santificação e de verdade, que, por serem dons pertencentes à Igreja de Cristo, impelem para a unidade católica”.

Aspecto primordial a reter é o facto de o texto final aprovado pelos Padres conciliares apresentar a forma verbal *subsistit* onde inicialmente estava a forma verbal *est*. Como é sobejamente conhecido, na revisão do esquema sobre a Igreja, realizada entre a sessão de 1963 e a de 1964, foi decidido substituir-se a palavra “est” por “subsistit”, e isto para que a expressão pudesse estar mais de acordo com a afirmação dos elementos eclesiais existentes fora do espaço visível da Igreja católica romana. Positivamente pretende-se assim dizer que a Igreja de Cristo subsiste na Igreja

<sup>18</sup> Cf. J. C. MURRAY, *Le problème*, 61-64 e 95-106; J. E. BORGES DE PINHO, *Kirche und politische Gemeinschaft*, 233-244.

católica com aquela integridade de todas as suas propriedades inalienáveis, com aqueles dons e meios de salvação essenciais com que Cristo integralmente a dotou. Como refere o Decreto sobre o ecumenismo, “só pela Igreja católica de Cristo, que é o meio geral de salvação, pode ser atingida toda a plenitude dos meios salutareis”<sup>19</sup>. Mas — observa justamente F. A. Sullivan — trata-se aqui, naturalmente, da “integridade estrutural ou institucional”, da “plenitude de meios de salvação”, isto é, fala-se da Igreja “como *sacramentum*, não como *res sacramenti*”. Não se exclui, por isso mesmo, “que uma comunidade não católica, na qual talvez haja graves deficiências na ordem do sacramento, possa realizar a *res*, ou seja, a comunhão de vida de Cristo na fé, na esperança e no amor, com maior perfeição que muitas comunidades católicas. Os meios da graça devem ser bem usados a fim de que consigam plenamente o seu efeito, e a posse da plenitude dos meios não dá a garantia de como serão utilizados”<sup>20</sup>. Por outro lado, mas dentro da mesma intencionalidade fundamental, o Decreto “Unitatis Redintegratio” não atribui um valor salvífico apenas aos sacramentos que podem encontrar-se nas comunidades não católicas, mas também a estas Igrejas e Comunidades eclesiais como tais, pois o Espírito Santo serve-se dessas comunidades como meios de salvação<sup>21</sup>. Em síntese, ao adoptar a fórmula “subsistit in”, o Concílio Vaticano II “*quer dizer que só na Igreja católica a Igreja de Cristo continua existindo com aquelas propriedades e aqueles elementos estruturais que não pode perder, enquanto que, ao mesmo tempo, o Concílio reconheceu que fora da Igreja católica não há simplesmente ‘elementos eclesiais’ mas ‘Igrejas particulares’, nas quais se constrói a Igreja de Deus graças à celebração da eucaristia, e*

<sup>19</sup> UR 3.

<sup>20</sup> F. A. SULLIVAN, *El significado y la importancia del Vaticano II de decir, a propósito de la Iglesia de Cristo, no “que ella es”, sino que ella “subsiste en” la Iglesia católica romana*, in R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II: balance y perspectivas. Veinticinco años después*, Salamanca 1987, 612.

<sup>21</sup> “Também não poucas acções sagradas da religião cristã são celebradas entre os nossos irmãos separados. Por vários modos, conforme a condição de cada Igreja ou comunidade, estas acções podem realmente produzir a vida da graça. Devem mesmo ser tidas como aptas para abrir a porta à comunhão da salvação”. E o texto conciliar prossegue: “Por isso, as Igrejas e comunidades separadas, embora creiamos que tenham defeitos, de forma alguma estão despojadas de sentido e de significação no mistério da salvação. Pois o Espírito de Cristo não recusa servir-se delas como de meios de salvação cuja virtude deriva da própria plenitude de graça e verdade confiada à Igreja católica”: UR 3.

*há também comunidades eclesiais que são análogas às Igrejas particulares, enquanto que a única Igreja de Cristo está de algum modo presente e operante nelas para a salvação dos seus membros*<sup>22</sup>.

A importância decisiva destas perspectivas conciliares é confirmada pela recepção que delas é feita na Encíclica “*Ut Unum Sint*”. Logo a seguir a uma citação do Decreto sobre o ecumenismo, com a sua referência aos múltiplos bens presentes nas outras Igrejas e Comunidades eclesiais e às acções sagradas que nelas são celebradas e que podem mesmo produzir a vida da graça, a “*Ut Unum Sint*” sublinha: “Trata-se de textos ecuménicos da maior importância. Para além dos limites da comunidade católica, não existe o vazio eclesial. Muitos elementos de alto valor (eximia), que estão integrados na Igreja católica, na plenitude dos meios de salvação e dos dons de graça que a edificam, acham-se também nas outras Comunidades cristãs”<sup>23</sup>. Uma afirmação que, logo no número seguinte, nos aparece ainda mais explícita no seu sentido e nas suas consequências: “Os elementos desta Igreja, já presente, existem, incorporados na sua plenitude, na Igreja católica e, sem tal plenitude, nas outras Comunidades, onde certos aspectos do mistério cristão têm sido, por vezes, mais eficazmente manifestados”<sup>24</sup>. Assim, ao mesmo tempo que se exprime a convicção da presença na Igreja católica da plenitude dos meios de salvação<sup>25</sup>, reafirma-se também a consciência católica “de ter recebido muito do testemunho, da procura e mesmo até da maneira como foram sublinhados e vividos pelas outras Igrejas e Comunidades eclesiais certos bens cristãos comuns”<sup>26</sup>.

Não obstante a recepção e a confirmação feitas pelo magistério pontifício dos indicativos deixados pelo Concílio neste ponto, há

<sup>22</sup> F. A. Sullivan, *El significado*, 607. Cf. ainda particularmente 613-616.

<sup>23</sup> UUS 13, que cita UR 3 (*Apelo à unidade dos cristãos. Carta Encíclica Ut Unum Sint do Santo Padre João Paulo II sobre o empenho ecuménico*, Lisboa 1995).

<sup>24</sup> UUS,14. Noutra passagem retoma-se a mesma ideia básica para fundamentar, a partir deste reconhecimento dos elementos salvíficos que se encontram nas outras Igrejas e Comunidades eclesiais, a própria tarefa ecuménica: “Como bens da Igreja de Cristo, por sua natureza impelem para a restauração da unidade. Daí resulta que a procura da unidade dos cristãos não é um acto facultativo ou oportunista, mas uma exigência que dimana do próprio ser da comunidade cristã” (nº 49).

<sup>25</sup> Cf. UUS 86.

<sup>26</sup> UUS 87.

que reconhecer que esta nova consciência eclesiológica na maneira de situar a Igreja católica entre as outras confissões cristãs tem encontrado e continua a experimentar dificuldades tanto em termos de afirmação teológica como de consequências práticas. A história da interpretação destas afirmações conciliares não é totalmente pacífica, ela tem sido mesmo acompanhada de alguns recuos e receios, e o processo de reflexão eclesial posto em marcha pelo Concílio neste ponto está ainda longe de ter atingido aquela maturidade teológico-dogmática que a nuclearidade eclesiológica da questão merece e a urgência da tarefa ecuménica exige<sup>27</sup>. De qualquer forma — e isso é reconhecido também por autores não católicos — foi colocado aqui “um novo fundamento ecuménico”<sup>28</sup> e estamos diante de um processo de revisão eclesiológica irreversível. A Igreja católica pós-conciliar sabe que a função de representação eclesial de Cristo por parte das Igrejas cristãs não está isenta de descontinuidades, que nas circunstâncias actuais de ruptura da unidade a sua existência real é necessariamente uma existência em configuração fragmentária, que ela própria não pode mais assumir uma atitude de auto-suficiência eclesiológica exclusivista, que a sua pretensão de catolicidade não pode ser pensada e vivida à margem do contributo e dos valores existenciais das outras Igrejas e Comunidades eclesiais<sup>29</sup>.

Por esta via da reflexão sobre a identidade da Igreja católica no seu relacionamento com as outras confissões cristãs, o Concílio colocou, pois, um dos fundamentos essenciais para que o reconhecimento do direito à liberdade religiosa encontrasse um enquadramento eclesiológico mais adequado e pressupostos de mentalidade mais abrangentes, nomeadamente no que se refere à aceitação das consequências que resultam para a Igreja do facto de ela se situar dentro dum Estado democrático numa sociedade pluralista. Uma transformação que se percebe melhor se se tiver

---

<sup>27</sup> Cf., além do texto já citado de F. A. SULLIVAN, particularmente os seguintes contributos: G. PATTARO, “*Ecclesia subsistit in Ecclesia catholica*”, in *Studi Ecumenici* 4 (1986) 27-58; J. WILLEBRANDS, *La signification de “subsistit in” dans l’ecclésiologie de communion*, in *La Documentation Catholique* 1953 (1988) 35-41; A. HOUTEPEN, *La realtà salvifica di una comunione imperfetta. Il “subsistit in” in LG 8 e UR 3*, in *Studi Ecumenici* 11 (1993) 157-175.

<sup>28</sup> G. LARENTZAKIS, *Das Vatikanum*, 235.

<sup>29</sup> Cf. H. WAGNER, *Einheit der katholischen Kirche in “fragmentarischer Gestalt”?*, in *Ökumenische Rundschau* 25 (1976) 371-381. Cf. ainda CH. DUQUOOC, *Du dialogue inter-religieux*, in *Lumière et Vie* 222 (1995) 72.

presente como, na visão pré-conciliar, se partia da doutrina tradicional do primado da verdade relativamente à liberdade e da tese de que só a verdade tem direitos, isto é, só a Igreja Católica os possui enquanto única verdadeira Igreja de Cristo<sup>30</sup>. Ao reconhecer que fora da Igreja católica não existe o vazio eclesial — para utilizar a expressão, já citada, de João Paulo II na “Ut Unum Sint” — a Igreja católica desiste da sua pretensão de ter a posse exclusiva da verdade em todos os seus aspectos e de ser a única mediação do acontecimento cristão, ela mostra-se assim disponível para aceitar o facto do pluralismo confessional cristão e para perspectivar um modo diferente de se situar numa sociedade onde coexistem outras confissões cristãs e até outras religiões. A Igreja católica romana não é mais a “societas perfecta” que exclusivamente dialoga e se confronta com o Estado numa dada sociedade, mas é sempre também uma comunidade de pessoas entre outros grupos e comunidades que convivem numa mesma sociedade, que actuam conjuntamente no mesmo espaço social-público. A aceitação desta realidade não era fácil em muitas sociedades de maioria católica no tempo do Concílio, e para muitos continua a ser difícil assumir existencialmente todas as circunstâncias e consequências do pluralismo que o reconhecimento do direito à liberdade religiosa pressupõe<sup>31</sup>.

### **1.3. Ecumenismo e condições de realização prática da liberdade religiosa**

O percurso do movimento ecuménico no pós-Concílio permitiu desenvolver e amadurecer elementos vários — em termos de convicções, de valores, de comportamentos práticos — que caracterizam as actuais relações interconfessionais e que, não envolvendo embora em linha directa e imediata a questão da liberdade religiosa, constituem, no entanto, um clima e um conjunto de pressupostos essenciais em ordem a uma concretização efectiva desse direito fundamental. Enquanto elementos fulcrais no relacionamento mútuo entre as diversas confissões cristãs e como

---

<sup>30</sup> Cf. W. SEIBEL, *Von der Toleranz zur Religionsfreiheit*, in *Stimmen der Zeit* 213 (1995) 73. Cf. também J. E. BORGES DE PINHO, *Kirche und politische Gemeinschaft*, 243 s.

<sup>31</sup> Cf. J. E. BORGES DE PINHO, *Kirche und politische Gemeinschaft*, 219-222, esp. 221 s. Cf. ainda 355.

impulsos de avanço nessas relações eles representam — e aqui sublinho apenas quatro grandes aspectos — dimensões determinantes também para a questão prática da liberdade religiosa, em particular porque revelam uma nova atitude, dentro da qual é possível reconhecer melhor, mais plenamente, aquele direito.

Um primeiro elemento — algo genérico embora, mas rigorosamente basilar — é a convicção de que o movimento ecuménico actual é *fruto da acção do Espírito*, constituindo-se assim não só em acontecimento epocal — e, de certa forma, independentemente já de toda a evolução que se vier a verificar — na história do cristianismo neste final do segundo milénio, mas também em dado irreversível de uma consciência cristã que procura ser o mais possível fiel ao Evangelho. A afirmação conciliar dessa presença e acção do Espírito<sup>32</sup> é retomada de forma constante e premente na “*Ut Unum Sint*”, podendo mesmo dizer-se que a referência ao Espírito e sua acção transcendente na Igreja e no mundo é a ideia-chave que impregna a encíclica (em mais de um terço dos números do documento fazem-se referências ao Espírito Santo!)<sup>33</sup>. Uma transcendência da acção do Espírito que os católicos descobrem na vida dos membros das outras Igrejas e Comunidades eclesiais<sup>34</sup>. Uma transcendência do poder do Espírito que se revela de modo particular como capacidade de vencer barreiras criadas pelos homens, o que se manifesta de forma expressiva e concreta — e esta é uma pertinente intuição do magistério pontifício mais recente — na presença universal dos mártires e dos santos nas diversas Igrejas e Comunidades eclesiais: “Visto que, na sua infinita misericórdia, Deus pode tirar o bem até mesmo das situações que ofendem o seu desígnio, podemos então descobrir que o Espírito fez com que as oposições servissem, em algumas circunstâncias, para explicitar aspectos da vocação cristã, como sucede na vida dos santos”<sup>35</sup>. É nos frutos desta acção do Espírito que os cristãos conseguem captar o muito de comum que já os une, e isso como convicção e impulso basilares de todo o movimento ecuménico. E esta consciência da presença viva e actuante do Espírito Santo nas outras Igrejas é também a base mais consistente para o

---

<sup>32</sup> Nesse sentido aponta todo o Decreto sobre o ecumenismo, logo a partir do seu nº 1.

<sup>33</sup> Cf. a este propósito J. M. TILLARD, *Du décret conciliaire sur l'œcuménisme à l'Encyclique Ut unum sint*, in *La Documentation Catholique* 2124 (1995) 901.

<sup>34</sup> Cf. UUS 48.

<sup>35</sup> UUS 85.

desenvolvimento de uma teologia das “Igrejas irmãs”<sup>36</sup> e do próprio modelo de unidade a que, nesta mesma linha de pensamento e de acção, se pretende dar concreta configuração histórica. A esta luz, no reconhecimento do direito à liberdade religiosa não está simplesmente em jogo a tolerância de uma realidade totalmente negativa, mas uma consciência renovada de tudo quanto positivamente já une os cristãos e, sobretudo, o respeito profundo por opções existenciais das quais não está ausente a presença e acção do Espírito.

Nesta consciência e como fruto exteriormente mais visível do ecumenismo nas últimas décadas aparece o *desenvolvimento do diálogo a todos os níveis*, e em particular o diálogo teológico entre as grandes famílias confessionais. A visão pós-conciliar do ecumenismo é a de um amplo e permanente diálogo, um diálogo que abrange todas as dimensões do viver eclesial, um diálogo que assenta na capacidade de escutar o que cada uma das Igrejas tem a dizer às outras na busca de uma maior fidelidade ao Evangelho, um diálogo que é a atitude essencial do próprio ecumenismo: “É preciso passar — exorta a “*Ut Unum Sint*” — de uma posição de antagonismo e de conflito para um nível onde um e outro se reconheçam reciprocamente como parceiro. Quando se começa a dialogar, *cada uma das partes deve pressupor uma vontade de reconciliação no seu interlocutor, de unidade na verdade*”<sup>37</sup>. E com uma insistência que não pode deixar de ser sublinhada, a mesma encíclica, depois de lembrar que o diálogo se tornou “*uma expressa necessidade, uma das prioridades da Igreja*”<sup>38</sup>, destaca a importância vital que cabe ao diálogo ecuménico em ordem a um conhecimento mais verdadeiro e a uma apreciação mais justa e mais completa da doutrina e da vida de cada Comunhão<sup>39</sup>. E, de facto, não podem deixar de assinalar-se neste contexto os imensos progressos, verdadeiramente impensáveis há umas décadas atrás, que foram conseguidos no pós-concílio no âmbito do diálogo teológico, permitindo que se tivesse passado de uma amálgama, mais ou menos indiferenciada, de questões de controvérsia a um conjunto de problemas nucleares, de certa forma relacionados entre si como focos principais da divisão doutrinal que persiste. Numa passagem que vale a pena destacar pelo que significa

---

<sup>36</sup> Cf. UUS 55 — 58.

<sup>37</sup> UUS 29.

<sup>38</sup> UUS 31.

<sup>39</sup> Cf. UUS 32, que cita UR 4.

de síntese magisterial acerca dos principais problemas de divisão confessional, a “Ut Unum Sint” aponta cinco grandes temas que se torna necessário ainda aprofundar para se alcançar um verdadeiro consenso de fé: 1) as relações entre Escritura e Tradição; 2) a Eucaristia em todas as suas dimensões; 3) a Ordem como sacramento e o ministério tripartido; 4) o Magistério da Igreja e sua autoridade; 5) a Virgem Maria, Mãe de Deus e Ícone da Igreja<sup>40</sup>. Nesta busca de um consenso fundamental na fé, o diálogo ecumênico aparece, então, como indispensável exame de consciência pessoal e eclesial<sup>41</sup>, como interpelação a descobrir o centro da fé (hierarquia das verdades), como necessidade de discernir entre o que é essencial e o que é secundário em termos de vivência e de expressão da fé, como desafio a reler o patrimônio cristão à luz do nuclear do Evangelho, como busca incondicional e permanente da Verdade. O respeito prático da liberdade religiosa não pode acontecer sem esta capacidade constante de diálogo em busca da verdade mais plena e como reconhecimento da nuclearidade que essa atitude de espírito tem de encontrar na consciência de cada crente.

Nesta ordem de ideias é preciso sublinhar o que significa o *dinamismo de busca de verdade* presente tanto no esforço ecumênico como no respeito pela liberdade religiosa. Na sua mais profunda intencionalidade, o ecumenismo é acolhimento das riquezas do outro e a disponibilidade para a correção dos próprios limites a partir da percepção dos valores do outro, e isto como dimensão essencial do caminhar ecumênico enquanto busca exigente e constante da verdade. Este ponto da consciência católica é também claramente retomado na “Ut Unum Sint”: “O amor à verdade é a dimensão mais profunda de uma autêntica procura da plena comunhão entre os cristãos. Sem esse amor, seria impossível enfrentar as reais dificuldades teológicas, culturais, psicológicas e sociais que se encontram ao examinar as divergências. A esta dimensão interior e pessoal está inseparavelmente associado o espírito de caridade e de humildade: caridade para com o interlocutor, humildade para com a verdade que se descobre e que poderia exigir revisão de afirmações e de atitudes”<sup>42</sup>. A mesma ideia fundamental é sublinhada pela encíclica num outro lugar,

<sup>40</sup> Cf. UUS 79.

<sup>41</sup> Cf. UUS 34.

<sup>42</sup> UUS 36

ressaltando-se a “graça de verdade” que o ecumenismo representa: “Uma das vantagens do ecumenismo é que, por seu intermédio, as Comunidades cristãs são ajudadas a descobrir a insondável riqueza da verdade. Também neste contexto, tudo aquilo que o Espírito opera nos ‘outros’ pode contribuir para a edificação de cada comunidade, e, de certo modo, para a instruir acerca do mistério de Cristo. O ecumenismo autêntico é uma graça de verdade”<sup>43</sup>. Mas esta relação íntima do ecumenismo com a verdade — e a “Ut Unum Sint” lembra-o expressamente<sup>44</sup> — tem por pressuposto o reconhecimento de que a busca da verdade deve ser feita de acordo com as exigências da dignidade da pessoa humana e na plena consciência de que, em última análise, a verdade só se impõe pela sua própria força. Retoma-se assim a convicção conciliar de que o reconhecimento do direito à liberdade religiosa e seus pressupostos é condição fundamental para que o homem possa ter acesso à verdade de acordo com a sua inviolável dignidade. “Não contra a verdade, mas sim por causa da verdade, para que o indivíduo a possa captar em liberdade e aderir a ela em conformidade com a sua convicção, existe liberdade religiosa como direito”<sup>45</sup>. O reconhecimento da liberdade no plano jurídico (imunidade de coacção em matéria religiosa) não elimina a pergunta pela verdade, antes esta pergunta permanece como horizonte e orientação da liberdade subjectiva, mas, de facto, ela só pode ser humanamente respondida em liberdade pessoal inalienável.

Finalmente, salienta-se como pressuposto ecuménico importante, fomentador de respeito pela liberdade religiosa, a consciência crescente de que a unidade a construir entre as Igrejas não pode deixar de ser uma *unidade na diversidade*. Trata-se aqui de acolher o dado elementar — não compreendido por uma qualquer mentalidade uniformista ou monolitista — que a diversidade enriquece a Igreja na sua realidade vivencial e na sua capacidade de cumprir a

---

<sup>43</sup> UUS 38. Cf. ainda n<sup>os</sup> 79; 39 e 60.

<sup>44</sup> Cf. UUS 3 e 32

<sup>45</sup> E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Die Bedeutung*, 309. Sobre a relação entre liberdade religiosa e a obrigação de aderir à verdade, cf. ainda: P. A. LIÉGÉ, *La liberté religieuse*, 168; A. F. CARRILLO DE ALBORNOZ, *Vers une conception oecuménique*, 195 s.; PH.-I. ANDRÉ-VINCENT, *La liberté religieuse*, esp. 51-54 e 232 s.

sua missão<sup>46</sup> ou, dito de outro modo, que a complementaridade vivida através do intercâmbio de dons entre as Igrejas “torna fecunda a comunhão”<sup>47</sup>. A percepção de que a unidade a realizar é uma “unidade na legítima diversidade”<sup>48</sup> permite compreender que a busca de comunhão entre as Igrejas não se enquadra em exigências maximalistas de um consenso total na linguagem e nas expressões da fé<sup>49</sup>, mas assenta nos critérios e nas exigências daquela unidade visível que, num processo de diálogo e de descoberta recíproca, deve ser considerada simultaneamente “necessária e suficiente”<sup>50</sup>. O verdadeiro espírito ecuménico está consciente de que tradições diferentes, precisamente ou sobretudo na medida em que representam experiências e intuições diversas do mistério cristão, devem ser englobadas, dentro de uma tensão dialéctica de complementaridade, na Igreja una a construir como e quando a graça de Deus e a disponibilidade dos homens a tornar possível. A liberdade religiosa só pode ser verdadeiramente respeitada em ligação estreita com esta consciência cultural ecuménica de uma Igreja una como diversidade reconciliada, capaz não só de tolerar diferenças legítimas mas também de captar os valores de realização existencial humana e cristã contidos nessas diferenças.

## 2. Tarefas e perspectivas de futuro

Nesta segunda parte trata-se de sublinhar algumas tarefas prioritárias comuns que se apresentam às Igrejas em ordem a uma realização mais efectiva e profunda da liberdade religiosa, no desenvolvimento de um espírito verdadeiramente ecuménico. Como se referiu no início, a concentração da análise em termos de critérios

---

<sup>46</sup> É a convicção de que “a legítima diversidade não se opõe de forma alguma à unidade da Igreja, antes aumenta o seu esplendor e contribui significativamente para o cumprimento da sua missão”: UUS 50.

<sup>47</sup> UUS 57.

<sup>48</sup> UUS 54.

<sup>49</sup> Há que distinguir entre intencionalidade fundamental da fé e sua expressão: “É certamente possível testemunhar a própria fé e explicar a sua doutrina de um modo que seja correcto, leal e compreensível, e simultaneamente tenha presente tanto as categorias mentais, como a experiência histórica concreta do outro” — UUS 36.

<sup>50</sup> UUS 78.

fundamentais não significa ausência de sentido da historicidade do problema, ignorando-se assim a indispensável atenção que sempre deve ser prestada à diversidade das situações e sua complexidade.

## 2.1. O lugar da religião no Estado secular

Olhando já para a realidade actual, mas tendo em vista sobretudo elementos previsíveis de evolução futura, a questão da liberdade religiosa numa perspectiva ecuménica aparece cada vez menos como um problema a dirimir entre as principais confissões cristãs — onde isso acontece ainda, tal dever-se-á principalmente à permanência de mentalidades ou de factores sociopolíticos do passado! — e cada vez mais como a tarefa de se reflectir em comum sobre o lugar da religião na sociedade, sobre o papel que cabe (deve caber) à religião num Estado que se entende (e se entenderá previsivelmente ainda mais no futuro) como secular. Não obstante todas as questões interconfessionais que possam ainda surgir neste campo, importa ter clara consciência de que é este o horizonte determinante de reflexão a merecer concentração de esforços no sentido de uma resposta cristã comum.

Neste domínio da atitude do Estado face ao fenómeno religioso, é necessário reconhecer, antes de mais — e não é inútil lembrá-lo perante possíveis retrocessos de mentalidade ou de prática — o significado histórico que tem e o progresso cultural que representa — basta recordar as situações, passadas ou actuais, das “religiões de Estado” — o Estado secular. Com isso não se trata de consagrar como absoluto e em todos os seus aspectos o desenvolvimento que tem marcado o espaço ocidental, como se estivéssemos diante do último estágio possível de evolução nesta matéria. Muito menos significa isso aceitar os pressupostos de um Estado laicista que, em razão de uma concepção ideológica, negativa, da laicidade, propugne uma separação total e sem qualquer relacionamento (possível ou desejável) entre Estado e religião (e Igrejas), pelo que tudo é orientado, em última análise e de forma clara ou subreptícia, no sentido do afastamento da religião da vida pública. Em contrapartida, o Estado secular de que aqui se fala como expressão do desenvolvimento da comunidade política moderna é principalmente neutro do ponto de vista religioso-ideológico. Isto é, a atitude a assumir pelo Estado nesta matéria não tem qualquer tendência prévia anti-religiosa, antes supõe uma abertura de princípio ao significado da religião e às suas potencialidades, sem que,

no entanto, o Estado se identifique com uma convicção religiosa concreta ou se deixe apropriar por ela para fins especificamente religiosos<sup>51</sup>. Trata-se, pois, de uma “neutralidade aberta”<sup>52</sup>, positiva, uma neutralidade que está estruturalmente ligada ao reconhecimento — constitucional, legislativo e prático — da liberdade religiosa como direito inviolável da pessoa humana e dos grupos religiosos numa sociedade: “Uma ordem política que reconhece a liberdade de religião como princípio constitucional próprio já não engloba em si mesma a religião. Ela já não se comporta para com a religião como seu necessário fundamento e já não procura a sua própria legitimação na religião. Nesta ordem a religião tem a possibilidade do desenvolvimento na e a partir da convicção dos que a ela aderem, carece no entanto — na perspectiva da ordem política — de necessidade. Ela já não é a base sobre a qual o Estado e as Igrejas indubitavelmente assentam e em relação à qual se reportam quando agem em colaboração mútua ou enfrentam conflitos”<sup>53</sup>. Em síntese, um ponto de partida essencial neste campo é a percepção da realidade e da tarefa próprias do Estado moderno, obrigado constitucionalmente à salvaguarda dos direitos humanos fundamentais de todos os cidadãos.

Mas, assente isto, é preciso sublinhar logo também que, com o reconhecimento e a defesa da secularidade do Estado e sua consequente neutralidade religioso-ideológica, não está dito tudo quanto é necessário para se formular positivamente o papel da religião na sociedade e a atitude que o Estado deve tomar, em correspondência com as exigências inerentes a um respeito efectivo (não meramente formal ou legal) do direito à liberdade religiosa. O princípio da neutralidade, da não confessionalidade, como norma orientadora para a definição do relacionamento do Estado com as comunidades religiosas “não significa a indiferença religiosa do Estado, mas simplesmente a não identificação do Estado com uma determinada orientação religiosa”<sup>54</sup>. Pressupõe-se assim uma atitude positiva do Estado face ao lugar da religião na sociedade, concedendo-lhe espaço livre de desenvolvimento, e isso como condição para que seja efectiva e plenamente respeitado o direito à

---

<sup>51</sup> Cf. E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Religion im säkularen Staat*, in *Universitas* 51 (1996) 991.

<sup>52</sup> Cf. P.-A. LIÉGÉ, *La liberté religieuse*, 174-177.

<sup>53</sup> E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Religion*, 991 s.

<sup>54</sup> A. HENSE, *Flexible Kontinuität*, 137.

liberdade religiosa. Nesse sentido, e depois de lembrar que pertence a qualquer autoridade civil “tutelar e promover os direitos humanos invioláveis”, afirmava já a Declaração “Dignitatis Humanae” que cabe ao poder civil “assegurar eficazmente, por meio de leis justas e outros meios convenientes, a tutela da liberdade religiosa de todos os cidadãos, e proporcionar condições favoráveis ao desenvolvimento da vida religiosa, de modo que os cidadãos possam realmente exercer os seus direitos e cumprir os seus deveres, e a própria sociedade beneficie dos bens da justiça e da paz que derivam da fidelidade dos homens a Deus e à sua santa vontade”<sup>55</sup>.

Sem dúvida que não é fácil formular teoricamente de forma positiva ou definir uma vez por todas, independentemente das situações concretas, em que consistem essas “condições favoráveis ao desenvolvimento da vida religiosa” de que fala o texto conciliar. É consensual que se trata do fomento do direito à liberdade religiosa, tanto nas suas dimensões individuais como comunitárias, não propriamente da religião em si mesma ou da verdade religiosa como tal, objectivos esses que não cabem na tarefa própria do Estado<sup>56</sup>. É também claro, por outro lado, que a separação da Igreja (das Igrejas) do Estado não deve ser entendida como um “princípio de luta” entre duas sociedades ou dois poderes, antes só se pode realizar adequada e correctamente num espírito de mútua colaboração. É igualmente ponto assente que a afirmação da incompetência do Estado em matéria religiosa não deve ser entendida como equivalente a uma atitude de pura e simples ignorância do facto religioso, pois o Estado constitucional moderno não pode autodispensar-se da sua responsabilidade de “reconhecer, garantir, proteger e promover” o direito à liberdade religiosa das pessoas e dos grupos<sup>57</sup>. Assim, e não obstante todas as dificuldades de concretização existentes neste campo (é impossível definir medidas concretas, válidas para todas as situações!), importa sublinhar que essa atitude positiva passa, antes de mais e basilaramente, pelo

---

<sup>55</sup> DH 6.

<sup>56</sup> Cf. J. E. BORGES DE PINHO, *Kirche und politische Gemeinschaft*, 247 s.

<sup>57</sup> “Não é exacto dizer pura e simplesmente que o Estado é incompetente em matéria religiosa, como se tratasse aí de uma espécie de princípio supratemporal, derivado de qualquer lei eterna. A fórmula exacta é que o Estado, nas condições presentes do crescimento da consciência pessoal e política, não é competente em relação à religião senão para uma coisa, a saber: reconhecer, garantir, proteger e promover a liberdade religiosa do povo. Está aí toda a extensão da competência do Estado constitucional contemporâneo”: J. C. MURRAY, *Le problème*, 47.

reconhecimento explícito e isento de preconceitos (no fundo, produto de visões limitadas do humano) do facto religioso enquanto expressão legítima de liberdade pessoal inalienável e da transcendência que ele, em toda a sua realidade, envolve relativamente ao Estado e ao mundo do Estado<sup>58</sup>. Uma atitude positiva que implica também a atenção concreta às condições — de ordem jurídica, educativa, financeira, de presença na opinião pública, etc. — que permitam efectivamente realizar a liberdade religiosa. O decisivo aqui é superar definitivamente concepções fechadas da laicidade (mais rigorosamente, de um certo laicismo, por vezes presente mesmo quando aparentemente se defende o direito à liberdade religiosa!), incapazes de admitir que neste domínio — como lembra o texto conciliar — se deve reconhecer a cada pessoa o espaço mais amplo possível de liberdade para o cumprimento dos seus direitos e dos seus deveres<sup>59</sup>. Trata-se de entender, em termos culturais e de consenso básico no âmbito de cada sociedade, que o Estado não garante a liberdade religiosa apenas pelo facto de não proibir o seu exercício ou de simplesmente não intervir neste campo, mas que é fundamental também assegurar e fomentar as condições que permitam a plena efectivação deste direito, propiciar meios para que as pessoas e os grupos possam cumprir o mais cabalmente possível os deveres e as potencialidades que decorrem da sua convicção religiosa.

Nesta exigência de uma atitude positiva do Estado face à religião, de sensibilidade aberta aos valores contidos no factor religioso, é essencial perceber que não se trata de impor ao Estado algo que é alheio às suas próprias funções e obrigações estruturais, mas que o que está em causa é também a criação das condições de que, afinal, o Estado secular necessita para o cumprimento mais adequado e completo das suas tarefas. É importante ter consciência de que, enquanto ideologicamente neutro, o Estado secular não pode criar ou garantir por si mesmo a base e os critérios irredutíveis dos seus valores, os fundamentos irrecusáveis para as responsa-

<sup>58</sup> “Reconhecer o facto religioso, tal é a exigência fundamental através da qual ‘o Estado laico’ poderá reconhecer realmente a liberdade religiosa. O facto religioso em toda a sua realidade envolve uma transcendência em relação ao Estado e ao mundo do Estado. No facto religioso, o Estado reconhece o que o ultrapassa, e ele reconhece-o nas pessoas. Observar este facto é o primeiro mandamento que se impõe a todo o Estado e o salva do totalitarismo”: PH.-I. ANDRÉ-VINCENT, *La liberté religieuse*, 228.

<sup>59</sup> Cf. DH 7.

bilidades e obrigações que lhe são exigidas no que se refere, por exemplo, ao respeito efectivo dos direitos humanos, à convivência pacífica na sociedade, ao uso responsável e solidário da liberdade por parte dos cidadãos<sup>60</sup>, aos elementos indispensáveis de consenso sobre as questões controversas que se levantam a cada momento. É neste pano de fundo que a pergunta pelo papel da religião, sua função cultural, seu significado para a fundamentação e a afirmação dos valores, é (cada vez mais) irrecusável. A consciência das catástrofes que marcaram a moderna história da liberdade e a discussão actual sobre os problemas do viver em sociedade legitimam mesmo a pergunta “se a razão, com a perda crescente de influência da tradição cristã, tem suficiente força de convicção e de motivação para assegurar a pretensão de liberdade e dignidade da pessoa em toda a sua incondicionalidade”<sup>61</sup>. Os sinais apontam, de facto, em sentido contrário, e vai mesmo crescendo a convicção de que uma sociedade não pode viver humanamente sem que o espaço público seja atravessado por questões que as consciências, e só elas, têm que resolver, pelo que — sublinhe-se mais uma vez — a referida neutralidade do Estado não pode ser entendida como “o vazio de um meio social asséptico”<sup>62</sup>. Percebe-se, assim, a relevância fulcral que têm as questões respeitantes às deficiências de cultura religiosa numa sociedade, às raízes últimas de uma moral comum, aos fundamentos convincentes de uma solidariedade capaz de renúncia, ao sentido irrecusável de uma liberdade moralmente responsável e comprometida com o outro. Trata-se de questões que, afinal e em última análise, perguntam pelo serviço que os cristãos, as Igrejas, as religiões podem e devem prestar aos seus concidadãos e às sociedades de que fazem parte.

Neste contexto de reflexão, não pode certamente ignorar-se que, tanto ao longo da história como nos tempos mais recentes, sempre de novo têm sido atribuídas à religião determinadas funções no interesse da conservação e da fundamentação interior da própria comunidade política, nomeadamente uma função de tipo inte-

---

<sup>60</sup> Cf. H. J. POTTMEYER, *Das Evangelium der Freiheit und der freiheitliche, säkulare Staat*, in *Stimmen der Zeit* 213 (1995) 760.

<sup>61</sup> *IB.*, 759. Cf. G. SIEGWALT, *Le christianisme et le discours inter-religieux: Vérité et tolérance*, in *Lumière et Vie* 222 (1995) 49 s.

<sup>62</sup> A ideia e a expressão retiro-as de um artigo de GASTON PIÉTRI, publicado em *La Croix*, l'Événement sob o título *La neutralité et ses illusions*, mas do qual já não me é possível indicar as referências exactas.

gradador-legitimador pela mediação e transmissão de um consenso básico no que respeita a valores que devem ser respeitados por todos na sociedade. O que inevitavelmente coloca à consciência dos cristãos e das Igrejas a questão de saber se não haverá aí também apropriações abusivas da religião e das comunidades religiosas, riscos de uma instrumentalização que não salvaguarda a identidade da própria fé e a autenticidade da missão eclesial. A resposta não é fácil nem meramente teórica, ela tem de ser encontrada em cada situação histórica: “Cada religião e comunidade religiosa tem de responder a esta questão por si mesma, de acordo com o conteúdo da sua fé e da sua mensagem. Ela não pode deixar que a resposta lhe seja imposta pelo Estado ou pela sociedade, doutro modo ela perde a sua incomensurável posição e é reduzida a um factor de integração da ordem estatal”<sup>63</sup>. Mas se é verdade que a resposta tem de ser dada por cada Igreja, numa leitura responsável e crítica, à luz do Evangelho, das circunstâncias em que se situa, ela não deve ser menos também objecto de um esforço de discernimento comum, em diálogo ecuménico. Isto é, as Igrejas cristãs têm de enfrentar em conjunto a tarefa de redescobrir qual o seu papel no Estado e na sociedade, qual o contributo que são chamadas a dar para a construção do viver humano comunitário, sabendo que é decisivamente desse modo que a religião será também reconhecida na sua dimensão potenciadora do Humano na sociedade.

## 2.2. Credibilidade na defesa do direito à liberdade religiosa

Na sua exigência de que o Estado assuma uma atitude positiva na concretização o mais ampla possível do direito à liberdade religiosa, as Igrejas cristãs têm de ter em conta, e como pressuposto fundamental, a questão da credibilidade com que se apresentam, em geral e especialmente neste aspecto da reivindicação e defesa da liberdade religiosa. Aliás, o papel que a religião e, em particular, as Igrejas podem desempenhar na sociedade está em relação muito estreita com a credibilidade com que elas conseguem afirmar, na prática, o seu direito à liberdade religiosa em todas as suas consequências.

Neste ponto, e como atitude de prévia e indispensável auto-crítica, não pode deixar de partir-se dum sincero reconhecimento

---

<sup>63</sup> E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Religion*, 997.

dos erros e dos pecados do passado. Os factos de intolerância, de ruptura da unidade, de absolutizações da própria experiência social, cultural e religiosa, de incapacidade de enfrentar em comum as interpelações da verdade, não podem ser vistos como meros acidentes de percurso, reprováveis mas já definitivamente ultrapassados, ou como restos de mentalidades que marcaram certos períodos históricos mas que estão já praticamente em vias de desaparecer. Por mais que factores sociais, culturais, políticos, etc. possam ter estado em jogo nessas situações de ruptura, importa reconhecer, sem rodeios, quanto a credibilidade das Igrejas e do próprio cristianismo tem sido e continua a ser posta em causa por esses acontecimentos e suas consequências e tomar consciência de que um novo ponto de partida só é possível com base numa atitude de espírito completamente diferente, de autêntica e profunda conversão. Na Carta Apostólica “Tertio Millenio Adveniente” João Paulo II lembra, por isso, que os pecados que “*prejudicaram a unidade querida por Deus para o seu Povo*” se contam entre aqueles que exigem dos cristãos maior empenho de penitência e conversão<sup>64</sup>. E recorda como os pecados contra a unidade têm sido acompanhados também, ao longo da história, pela incapacidade de os católicos assumirem uma atitude de tolerância que respeite o caminho de cada pessoa em busca da verdade: “Outro capítulo doloroso, sobre o qual os filhos da Igreja não podem deixar de reflectir com espírito aberto ao arrependimento, é a condescendência manifestada, especialmente nalguns séculos, perante *métodos de intolerância ou até mesmo de violência no serviço à verdade*”. É certo que — como se anota logo de seguida — um juízo histórico correcto não pode prescindir da consideração dos condicionamentos culturais da época nem dos múltiplos motivos que convergiam frequentemente para criar premissas de intolerância. “Mas — prossegue o papa — a consideração das circunstâncias atenuantes não exonera a Igreja do dever de lastimar profundamente as fraquezas de tantos filhos seus, que lhe deturparam o rosto, impedindo-a de reflectir plenamente a imagem do seu Senhor crucificado, testemunha insuperável de amor paciente e de humilde mansidão. Desses momentos dolorosos do passado deriva uma lição para o futuro, que deve induzir todo o cristão a manter-se bem

---

<sup>64</sup> TMA 34 (*Às portas do terceiro milénio. Carta Apostólica Tertio Millenio Aveniente do Sumo Pontífice João Paulo II ao episcopado, ao clero e aos fiéis sobre a preparação para o jubileu do ano 2.000*, Lisboa 2/1996).

firme sobre aquela regra áurea ditada pelo Concílio: 'a verdade não se impõe de outro modo senão pela sua própria força, que penetra nos espíritos de modo ao mesmo tempo suave e forte'<sup>65</sup>.

Nesta ordem de ideias, que coloca em primeiro plano a questão da credibilidade do que se afirma e se exige, é claro que a reivindicação da liberdade religiosa por parte das Igrejas nunca pode ser desligada do respeito dos outros direitos humanos, e isso tanto mais quanto é convicção crente que nela está, simultaneamente, a raiz e o ponto crítico de verificação de todos os outros direitos<sup>66</sup>. A reivindicação de liberdade religiosa só é crivelmente defensável na medida em que se trata de uma pretensão que tem validade para todos as pessoas e agrupamentos na sociedade e no Estado, o que pressupõe — como é óbvio — que as Igrejas vêem a liberdade religiosa em indissolúvel ligação com a liberdade de consciência e que, por isso mesmo, a exigência de liberdade *para* a prática da religião não pode deixar de vir também acompanhada da aceitação serena e respeitosa da liberdade *de* não ter religião para todos quantos, à luz da sua consciência, assim o decidam. A questão fundamental que aqui se coloca é, pois, a da sensibilidade das diversas confissões cristãs (e religiões) à efectiva vigência — na sociedade em geral, mas antes de mais dentro do seu próprio espaço — de todos os direitos humanos e, de modo muito particular, da liberdade de consciência. Se é certo que a afirmação do direito à liberdade religiosa não se situa no mesmo registo da liberdade de consciência dentro da vida de uma comunidade religiosa da qual se faz parte por adesão livre, facto é também que há uma relação íntima entre ambas e que, na sua própria identidade, o cristianismo não pode deixar de ser, sempre e em todas as suas expressões, uma afirmação radical de liberdade<sup>67</sup>. Uma coerência tanto na afirmação dos princípios como, sobretudo, nos comportamentos práticos é aqui decisiva: não se pode defender com todas as consequências o direito à liberdade religiosa e, ao mesmo tempo, ignorar completamente, como se fosse assunto irrelevante ou completamente alheio àquele, a forma como se permitem, acolhem e respeitam

<sup>65</sup> TMA 35.

<sup>66</sup> Assim também, e como exemplo, A. N. MARINOS, *Religiöser Pluralismus und seine Grenzen im modernen Staat. Verfassungsrechtliche Perspektiven*, in *Una Sancta* 45 (1990) 75. Cf. ainda M. E. MARTY, *Les dimensions religieuses des droits de l'homme*, in *Conscience et liberté* 51 (1996) 28-36.

<sup>67</sup> Cf. P.-R. CREN, *La liberté de l'acte de foi*, in *Lumière et Vie* 69 (1964) 49 s.

outras opiniões dentro de uma comunidade eclesial<sup>68</sup>. Nenhuma comunidade religiosa pode, pois, autodispensar-se de se questionar neste aspecto, fazendo um exame de consciência o mais profundo e honesto possível às formas como se vive em concreto o respeito pelos direitos humanos e pela liberdade de consciência no seu seio. A Igreja católica — é preciso reconhecê-lo sem tergiversações — deve assumir com toda a seriedade este questionamento: desde logo porque, dada a novidade da doutrina conciliar sobre a liberdade religiosa, é de admitir a necessidade de um período de tempo relativamente longo para que as mentalidades realmente mudem e sejam internalizados outros parâmetros de juízo e de acção; por outro lado, porque alguma conflitualidade existente no confronto da Igreja com a história moderna da liberdade contribuiu para que, no espaço católico, tenha havido alguma dificuldade em assimilar a afirmação dos direitos humanos em todo o seu alcance.

Na mesma linha da indispensável credibilidade na afirmação da liberdade religiosa é fundamental superar uma certa duplicidade de critérios que frequentemente se manifesta na forma como se explicitam as consequências deste direito. Certamente que a concretização de todas as implicações da liberdade religiosa faz emergir elementos de ordem histórica, sociológica, cultural, jurídica, etc., que necessariamente estão sempre envolvidos na sua realização numa dada sociedade. Por isso mesmo, iludir a historicidade que acompanha esta questão, atribuindo exclusiva validade a soluções abstractamente deduzidas, conduziria inevitavelmente a que não se captasse de forma correcta a realidade em todos os seus aspectos. E certamente também que a exigência legítima de igualdade (entre as Igrejas e entre as religiões) não pode significar um simples igualitarismo que desconhecesse diferenças inegáveis, ignorasse os elementos que caracterizam uma dada situação e impossibilitasse o normal desenvolvimento de especificidades religiosas realmente existentes<sup>69</sup>. Mas, tido isso em conta, é indispensável superar todo o risco de discriminação, mesmo que — tem de se reconhecer — não seja pacífico e dependa sempre também do grau de abertura às pretensões do outro avaliar em concreto se, onde e em que medida há ou não situações reais de discriminação. De qualquer modo, tem de estar fora de qualquer dúvida que se

<sup>68</sup> Cf. E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Die Bedeutung*, 310. Cf. a este propósito J. E. BORGES DE PINHO, *A recepção*, 302-312.

<sup>69</sup> Cf. A. HENSE, *Flexible Kontinuität*, 137.

respeita positivamente a igualdade jurídica de todos os cidadãos, que se procura afincadamente um tratamento o mais possível equitativo dos indivíduos e das comunidades quando está em causa a sua atitude elementar de visão do mundo<sup>70</sup>. E exige-se sobretudo que se supere de vez a tendência a funcionar segundo uma contraditória duplicidade de critérios: uma maneira de ver as coisas, em termos de exigências fundamentais, se uma dada confissão cristã ou uma dada religião é minoria numa sociedade; uma outra maneira de analisar a situação se essa mesma confissão cristã ou religião está em maioria ou conta privilegiadamente com algum apoio estatal. Neste domínio da discriminação em matéria religiosa e da duplicidade de critérios, é evidente que há ainda um longo processo de desenvolvimento cultural a fazer-se.

De resto, nesta questão da credibilidade e como pano de fundo mais amplo de reflexão, não podem ignorar-se os indicativos deixados pelo Concílio Vaticano II, os quais talvez não tenham ainda sido completamente assimilados no espírito global católico. Na “*Dignitatis Humanae*”, a posição privilegiada que possa caber à Igreja num Estado tradicionalmente católico não encontra uma legitimação de princípio e sem quaisquer reservas, mas é vista como uma situação resultante de circunstâncias especiais, que não pode trazer consigo a limitação da liberdade religiosa de outros: “Se, em razão das circunstâncias particulares de diferentes povos, se atribui a determinado grupo religioso um reconhecimento civil especial na ordem jurídica, é necessário que, ao mesmo tempo, se assegure a todos os cidadãos e comunidades religiosas o direito à liberdade em matéria religiosa”<sup>71</sup>. Como consequência lógica desta maneira de ver, acentua-se ao mesmo tempo que “a autoridade civil deve tomar providências para que a igualdade jurídica dos cidadãos — a qual também pertence ao bem comum da sociedade — nunca seja lesada, clara ou larvadamente, por motivos religiosos, nem entre eles se faça qualquer discriminação”<sup>72</sup>. E é na mesma linha de pensamento, embora noutro contexto de reflexões, que o Concílio exprime a consciência de que a liberdade de que a Igreja necessita para cumprir a sua missão segundo o Evangelho não corre riscos apenas no Estado totalitário ou inimigo da religião, que não

---

<sup>70</sup> Cf. S. TROIANOS, *Die Religionsfreiheit in den völkerrechtlichen Verträgen*, in *Una Sancta* 41 (1986) 62.

<sup>71</sup> DH 6.

<sup>72</sup> ID. Cf. a este propósito E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Die Bedeutung*, 307.

respeite os direitos dos indivíduos e dos grupos religiosos, mas também em situações que tradicionalmente são marcadas por um clima de convivência simpática do Estado com a Igreja ou que favorecem mesmo ligações demasiado estreitas entre a Igreja e o Estado<sup>73</sup>. Por isso mesmo o Concílio quis deixar claro, na Constituição Pastoral “Gaudium et Spes”, que a Igreja “não coloca a sua esperança nos privilégios que lhe oferece a autoridade civil; mais ainda, ela renunciará ao exercício de alguns direitos legitimamente adquiridos, quando verificar que o seu uso põe em causa a sinceridade do seu testemunho ou que novas condições de vida exigem outras disposições”<sup>74</sup>. Mesmo que frequentemente sejam abusivas as alusões generalizadas e demasiado rápidas aos chamados “privilégios” da Igreja católica e se bem que um tratamento diferenciado de uma Igreja (por razões de tradição histórica, de representatividade, de peso cultural, de serviço público, etc.) não signifique necessariamente discriminação das outras, é iniludível que não se devem esquecer as recomendações do Concílio neste aspecto e que importa ouvir com abertura de espírito evangélico as interpelações nelas contidas.

Neste ponto, aliás, a Igreja é chamada sempre de novo, por razões de autenticidade e de credibilidade da sua missão, a superar quaisquer tentações de triunfalismo institucional ou de prepotência meramente numérica e social que a levassem a esquecer a sua vocação quenótica, por mais difícil que esta seja de realizar, e a buscar modalidades de presença e acção no mundo impulsionadas pela busca de crescente fidelidade aos sinais do Espírito<sup>75</sup>. É, em última análise, a tarefa de superar definitivamente o paradigma da cristandade constantiniana, com a sua pretensão de poder e a sua auto-suficiência institucional, e de redescobrir o que caracteriza

---

<sup>73</sup> P.-A. Liégé exprimia assim, na altura do Concílio, a sua desconfiança relativamente a toda a ideia de um “Estado cristão”, mesmo renovado: “Como poderia o Estado cristão não violar a distinção entre o que é de Deus e o que é de César? Como poderia ele aceitar a distinção entre o erro e os que se encontram no erro, entre a verdade e os que aderem em consciência a esta verdade? Como poderia ele deixar a Igreja à sua transcendência, a fê cristã à sua interioridade, a missão à sua paciência, os costumes evangélicos à sua pureza de coração, os poderes da Igreja à sua pobreza, o triunfo cristão à sua esperança?”: *La liberté religieuse*, 173.

<sup>74</sup> Cf. GS 76. Cf. a este propósito J. E. BORGES DE PINHO, *Kirche und politische Gemeinschaft*, 231.

<sup>75</sup> Cf. as reflexões de M. MARTIN-GRUNENWALD, *Christianisme: le témoignage de la kénose*, in *Lumière et Vie* 222 (1995) 31 s.

mais profundamente o estilo evangélico: “Nós somos de novo reenviados ao evangelho como oferta: esta é espiritual, e não é senão por si mesma que ela se impõe ao homem e às instituições, isto é, somente pela autoridade espiritual que lhe é inerente”<sup>76</sup>.

### 2.3. A questão dos limites ao exercício da liberdade religiosa

Um terceiro âmbito de interrogações que se colocam às Igrejas tem a ver com a questão das possíveis restrições ao exercício do direito à liberdade religiosa. Uma questão que assume particular importância e exige cuidado discernimento dado o amplo fenómeno do pluralismo religioso a que crescentemente se tem vindo a assistir<sup>77</sup>, uma realidade que surge também acompanhada do risco de que a “configuração religiosa” — através de expressões diversificadas, algumas mesmo de ordem para-religiosa — seja abusivamente utilizada para práticas que podem pôr em causa direitos inalienáveis dos indivíduos e valores fundamentais do viver em sociedade. A complexidade deste pluralismo religioso — um fenómeno de difícil previsão em termos de evolução sociológica, multifacetado no que respeita à aplicação de uma criteriologia teológica e praticamente insolúvel em termos de pura regulamentação jurídico-estatal — não só impede qualquer pretensão de se conseguir clarificar as situações concretas de uma forma linear e absoluta, como exige por parte das Igrejas um grande esforço no sentido de se encontrar critérios elementares de discernimento e de acção.

Como ponto de partida nesta matéria — e esse é um consenso ecuménico inequivocamente estabelecido pelo menos desde a Declaração conciliar — as Igrejas cristãs não podem deixar de sublinhar a incapacidade do Estado para discernir a verdade religiosa, antes de mais em razão da própria especificidade interior e livre dos actos religiosos, mas também em consequência da própria finalidade essencial do Estado, a qual se centra estruturalmente na preocupação pelo bem comum temporal. Mesmo diante de abusos que se possam verificar na prática da liberdade religiosa, importa reter que a liberdade de convicção não é susceptível de ser avaliada

<sup>76</sup> G. SIEGWALT, *Le christianisme*, 47.

<sup>77</sup> Algumas reflexões sobre esta problemática em relação com a liberdade religiosa podem encontrar-se em G. DAL FERRO, *Libertà religiosa ed intransigenza delle sette*, in *Studi Ecumenici* 7 (1989) 9-24, esp. 16 ss.

por qualquer poder público, ou seja, vale aqui radicalmente “o princípio da indisponibilidade jurídica da liberdade pessoal no que respeita à religião”<sup>78</sup>. Por outro lado — e não é inútil lembrá-lo perante velhas e novas tendências a esperar do Estado aquilo que ele não pode nem deve dar — importa também não esquecer que a ordem jurídica que regula a convivência numa sociedade e que compete ao Estado fazer observar não é primariamente “uma ordem de virtude e de verdade, mas uma ordem de paz e de liberdade”<sup>79</sup>. Assim e por mais que, em determinadas situações concretas, uma perspectiva de intervenção estatal se apresente às Igrejas como a solução mais imediata e eficaz, elas têm, definitivamente, de fugir à tentação de esperar simplesmente do Estado a definição do que seja uma confissão ou uma seita, do que seja uma “boa” ou uma “má” religião, com os modos de agir consequentes a uma tal pretensão<sup>80</sup>.

Desta convicção de que os poderes públicos não têm competência para decidir sobre a verdade religiosa, decorre necessariamente uma visão restritiva quanto ao papel e aos poderes do Estado neste âmbito. Nesse sentido, o consenso ecuménico referido — de resto, em consonância fundamental com a consciência jurídica internacional predominante sobre a questão — afirma que o Estado só pode intervir quando estão em causa exigências essenciais da “ordem pública”, insistindo-se ao mesmo tempo em que a aplicação prática deste critério marcadamente jurídico — por exemplo, através de uma medida de ordem legislativa ou uma intervenção de tipo policial, considerada necessária para proteger a ordem pública — não pode ocorrer de forma arbitrária<sup>81</sup>. Por isso

<sup>78</sup> E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Die Bedeutung*, 306. Traduzo por “indisponibilidade” a palavra alemã “Unverfügbarkeit”, de difícil tradução neste contexto.

<sup>79</sup> IB., 308.

<sup>80</sup> Cf. A. F. CARRILLO DE ALBORNOZ, *La liberté religieuse*, 65.

<sup>81</sup> “No que diz respeito à liberdade religiosa, quatro condições são requeridas: que a violação da ordem pública seja realmente séria; que a intervenção legal e policial seja realmente necessária; que se esteja atento ao carácter privilegiado da liberdade religiosa; que a regra da jurisprudência da sociedade livre seja estritamente observada, isto é: tanta liberdade quanto possível, tanta coacção quanto necessária. De resto, os pontos de casuística que podem surgir pedem um contínuo diálogo entre os poderes públicos e a consciência pessoal e política dos cidadãos, na intenção de encontrar soluções justas”: J. C. MURRAY, *Le problème*, 50. Na mesma linha de protecção contra qualquer arbitrariedade, também S. TROIANOS sublinha que o direito internacional se limita a demarcar a fronteira que o legislador nacional não pode ultrapassar na introdução de restrições ao uso

mesmo, já na Declaração conciliar se precisava que a “ordem pública”, que o Estado deve proteger contra um eventual abuso no exercício do direito à liberdade religiosa, é uma ordem da justiça e da prioridade da pessoa, cujos elementos essenciais consistem na garantia dos direitos dos cidadãos, na manutenção da paz pública e na protecção da moralidade pública. Lembrava-se assim — e é de assinalar, pelo esforço de rigor numa matéria reconhecidamente delicada, a complexidade do próprio texto conciliar — que a protecção a assegurar pelo poder civil contra os abusos que, sob o pretexto da liberdade religiosa, se poderão verificar “não se deve fazer de modo arbitrário, ou favorecendo injustamente uma parte; mas segundo as normas jurídicas, conformes à ordem objectiva, postuladas pela tutela eficaz dos direitos de todos os cidadãos e sua pacífica harmonia, pelo suficiente cuidado da honesta paz pública, que consiste na ordenada convivência sobre a base duma verdadeira justiça, e ainda pela guarda que se deve ter da moralidade pública. Todas estas coisas são parte fundamental do bem comum e pertencem à ordem pública”<sup>82</sup>. Deste conjunto de precisões decorre inequivocamente que, em casos de conflito neste campo, uma intervenção do Estado se deve limitar ao mínimo necessário<sup>83</sup> e só se justifica perante a existência de um perigo claro e presente, não podendo basear-se apenas na simples suspeita da eventualidade desse perigo<sup>84</sup>. Na consciência do carácter particularmente sensível da liberdade religiosa, o princípio orientador nesta matéria, como o faz de forma notável a Declaração conciliar, é, pois, a perspectiva de se salvaguardar o mais amplamente possível a liberdade das pessoas e dos grupos: “De resto, deve manter-se o princípio de assegurar a liberdade integral na sociedade, segundo o qual se há-de reconhecer

---

a liberdade religiosa.”Essa fronteira é de duas espécies. Por um lado, são indicados exhaustivamente os objectivos permitidos na regulamentação dos limites. São eles a protecção a) da segurança pública, b) da ordem pública, c) da saúde pública, d) da moral pública e e) dos direitos fundamentais e liberdades de outros. Por outro lado, não se deixa à avaliação livre do legislador nacional a escolha das medidas a tomar. Nomeadamente, ele só pode tomar aquelas medidas que aparecem como necessárias para atingir os fins acima apontados no quadro da ordem jurídica em vigor numa sociedade democrática”: *Die Religionsfreiheit*, 63. Cf. ainda A. F. CARRILLO DE ALBORNOZ, *La liberté religieuse*, 63 ss.

<sup>82</sup> DH 7.

<sup>83</sup> Cf. J. C. MURRAY, *Le problème*, 48 ss; J. E. BORGES DE PINHO, *Kirche und politische Gemeinschaft*, 249 s.

<sup>84</sup> Cf. A. N. MARINOS, *Religiöser Pluralismus*, 73.

ao homem o maior grau possível de liberdade, só restringindo esta quando e na medida em que for necessário”<sup>85</sup>.

Firmemente assente esta criteriologia básica, é indispensável, todavia, avançar um pouco mais na tarefa de discernimento que aqui é exigida pelas manifestações diversificadas e até contraditórias do pluralismo religioso actual, uma tarefa da qual nem as comunidades religiosas nem o Estado se podem simplesmente autodispensar. De uma forma ou de outra, perante aspectos mais de ordem teórica ou situações mais de ordem prática, surge, inevitavelmente e pelo menos de quando em vez, a necessidade de se clarificar se se trata de um modo de agir que é exercício legítimo da religião e, por isso mesmo, merece à partida a protecção devida ao direito à liberdade religiosa ou se estamos diante de uma utilização abusiva da “configuração religiosa”, eventualmente mesmo diante de algo que, sob a capa do religioso, se revela manifestamente desumano ou até anti-humano. É certo que, como já foi referido, a pretensão de se encontrar, de forma acabada e indiscutível, uma definição objectiva do que é uma confissão religiosa ou uma seita é excessiva face à especificidade e à complexidade do problema. Mas também é verdade que não se pode deixar de colocar a questão dos critérios que devem permitir delimitar juridicamente o que é uma confissão ou comunidade religiosa, formulando alguns requisitos mínimos indispensáveis para que o correspondente reconhecimento jurídico pelo Estado de direito democrático, com todas as consequências que isso comporta, aconteça com equidade e razoabilidade social. É, sem dúvida, um processo de discernimento que exige muita delicadeza e bom senso, de modo a que não se fira o carácter inalienável da liberdade de convicção das pessoas, mas é uma tarefa que pode ter algum êxito em termos jurídico-práticos.

Pressuposto básico para uma definição correcta da configuração jurídica das confissões religiosas é que essa tarefa de discernimento se realize numa atitude de sincero respeito pelos direitos fundamentais das pessoas e das comunidades, num profundo sentido de justiça e num espírito de abertura ecuménica, superando meras atitudes defensivas provocadas pelo medo (talvez em consequência de se pretender esconder as próprias fraquezas) e procurando uma objectividade que tome como ponto importante de referência a razoabilidade do senso comum. As próprias confissões cristãs não

---

<sup>85</sup> DH 7.

devem reacear envolver-se nessa indispensável tarefa de discernimento (eventualmente mediante a sua participação em Conselhos consultivos ou deliberativos sobre a matéria), e isso também com base na convicção legítima de que o diálogo ecuménico e inter-religioso, dentro do debate mais amplo que tem de existir na sociedade, pode e deve ser um impulso privilegiado para a verdade e eficácia desse processo de clarificação. Por isso mesmo, as comunidades religiosas que de alguma forma se auto-excluem desse diálogo e suas exigências quotidianas manifestam indícios que não podem deixar de ser tidos em conta no juízo quanto à sua autenticidade religiosa e à legitimidade das suas pretensões numa sociedade democrática. Um processo de clarificação deste tipo, sendo embora marcado por uma certa provisoriedade (é pretensioso querer chegar-se aqui a conclusões absolutamente definitivas, mesmo no que diz respeito ao campo legislativo), permitirá certamente que se façam também juízos mais criteriosos e adequados sobre as atitudes, os valores e os métodos envolvidos na realidade em questão.

De resto, no discernimento que aqui lhes é pedido, as Igrejas cristãs não podem deixar de se sentir interpeladas pelo abuso e até pela deturpação do “religioso” que vai acontecendo com demasiada frequência na sociedade em geral, nas religiões em particular e mesmo até no seu próprio seio. Há frequentemente um certo “fetichismo” do religioso, como se a religião fosse um fim justificado por si próprio, como se o religioso valesse só pelo facto de o ser. Esquece-se assim que a experiência religiosa, pela sua pretensão de absoluto, corre também facilmente o risco de se colocar na fronteira do fanatismo e ilude-se o facto que os sistemas religiosos não estão imunes ao perigo de se fecharem sobre si próprios, passando ao lado de valores humanos fundamentais. Na perspectiva evangélica, a religião nunca pode ser considerada um fim em si mesma, a sua autenticidade é nuclearmente atravessada pela radicalidade última do verdadeiro amor a Deus e ao próximo (Mt 22, 34-40; Mc 12, 28-31), a sua qualidade crente não pode ser avaliada à margem do autenticamente humano (Mc 2, 27). Ao contrário do que muitas vezes espontaneamente se pensa, a identidade nuclear da fé cristã traz consigo elementos de forte crítica religiosa, o cristianismo pode ser mesmo caracterizado como “religião” e “anti-religião”, como a “religião da saída da religião”<sup>86</sup>.

<sup>86</sup> CF. M. MARTIN-GRUNENWALD, *Christianisme*, 29 s.

## 2.4. A questão do proselitismo como obstáculo à liberdade religiosa

Entre as dificuldades que surgem à plena concretização prática do direito à liberdade religiosa, e não sem relação com aspectos decorrentes do pluralismo religioso acabado de referir, continua a ser tema de preocupação ecuménica a questão do proselitismo, ou seja, daquele modo de agir que utiliza meios abusivos e humana e cristãmente menos correctos para propagar ou até tentar impor a outros a própria convicção religiosa<sup>87</sup>. Em concreto, emerge aqui a tarefa de um indispensável discernimento entre o dever de testemunho cristão, que decorre da dimensão missionária da fé, e o respeito que é necessário ter pela liberdade de consciência dos outros<sup>88</sup>. Trata-se de um problema que não é novo na história das relações ecuménicas, mas que adquiriu renovada importância na actualidade. “Esta questão do proselitismo e da evangelização legítima — descreve o primeiro documento preparatório da segunda Assembleia Ecuménica Europeia, realizada em Junho passado, em Graz — é uma das dificuldades maiores. Ela é ainda

---

<sup>87</sup> Nos tempos mais recentes e em especial no moderno movimento ecuménico o termo adquiriu uma conotação negativa, “quando é usado para os esforços de cristãos no sentido de favorecer uma conversão de membros de outras comunidades cristãs. Tais actividades podem ser realizadas de forma clara ou às escondidas. Elas podem ser desenvolvidas por motivos baixos ou com meios desonestos, que ferem a consciência da pessoa humana. Mesmo quando brotam de boas intenções, são, em princípio, um menosprezo da realidade cristã das outras Igrejas ou da sua respectiva práxis pastoral” : *Die Herausforderung des Proselytismus und die Berufung zu gemeinsamem Zeugnis. Ein Studiendokument der Gemeinsamen Arbeitsgruppe des Ökumenischen Rates der Kirchen und der römisch-katholischen Kirche*, in *Ökumenische Rundschau* 45 (1996) n° 18, 483 s. O documento apresenta também uma descrição das algumas dessas actividades caracterizáveis como proselitistas: n°s 19 e 20, 484.

<sup>88</sup> Sobre a distinção e mesmo oposição entre “proselitismo” e “testemunho”, cf. *Rapport définitif sur le témoignage chrétien, le prosélytisme et la liberté religieuse dans la structure du Conseil oecuménique des Églises*, in J. C. MURRAY — E. SCHILLEBEECKX — A. F. CARRILLO DE ALBORNOZ — P.-A. LIÉGÉ, *La liberté religieuse*, 202-218, esp. 204-208. Com inegável pertinência A. F. CARRILLO DE ALBORNOZ denuncia um uso pejorativo e apenas dirigido aos outros da palavra “proselitismo”: “Nós denunciemos e condenamos o uso desta palavra para designar pejorativamente e com reprovação nos outros *exactamente a mesma actividade* que nós chamamos entre nós, com reverência, ‘a obrigação sagrada de proclamar a Palavra de Deus’”: *Vers une conception oecuménique*, 190.

aumentada pelo desequilíbrio entre Igrejas maioritárias e minoritárias, ou entre Igreja de Estado e outras Igrejas no interior de um mesmo país”<sup>89</sup>. Depois de se perguntar como podem as Igrejas abordar este problema num espírito ecuménico, de modo que a unidade da Igreja não seja ainda mais afectada, o mesmo texto alude expressamente à situação experimentada nos últimos tempos pelas Igrejas do Leste europeu: “Em particular na Europa oriental, as Igrejas vêem os representantes e as representantes de novos movimentos religiosos importunar os seus fiéis com uma propaganda prolífica e com a miragem de vantagens materiais para os incitar a ‘converter-se’. Mas certas Igrejas e sociedades missionárias ocidentais, que tinham desde há muito tempo estabelecido relações fraternas com as Igrejas da Europa oriental graças ao movimento ecuménico, multiplicam presentemente as suas actividades missionárias na Europa de leste. Este zelo é muitas vezes percebido pelas Igrejas históricas destes países como uma agressão”<sup>90</sup>. Estamos, pois, diante de um problema que causa tensões difíceis e dolorosas entre as Igrejas, que condiciona os caminhos de busca da plena unidade visível entre os cristãos, que afecta as respostas necessárias à exigência de um testemunho cristão comum no mundo, que provoca enfim uma perda de credibilidade no anúncio cristão do amor universal de Deus.

É convicção cristã comum que o direito à liberdade religiosa não pode deixar de incluir a liberdade de testemunho religioso, como expressão que naturalmente decorre da responsabilidade crente de anunciar Jesus Cristo em todas e quaisquer circunstâncias<sup>91</sup>. Os caminhos de aproximação ecuménica, que constituem um grande sinal e uma enorme esperança do nosso tempo, não

---

<sup>89</sup> *Réconciliation, don de Dieu et source de vie nouvelle. Deuxième Rassemblement Oecuménique Européen — Graz, 23-29 Juin 1997. Document de Travail (Premier projet), Octobre 1996, n° 38, 13.*

<sup>90</sup> *IB.*, n° 39, 13. A questão do proselitismo está também de algum modo relacionada com o chamado “uniatismo”, um problema que tem estado ultimamente na ordem do dia do diálogo entre católicos e ortodoxos. Cf. *Der Uniatismus — eine überholte Unionsmethode — und die derzeitige Suche nach der vollen Gemeinschaft*, in *Una Sancta* 48 (1993) 256-264; M. BASARAB, *Uniatismus und Proselytismus auf der Tagesordnung des internationalen katholisch/orthodoxen Dialogs*, in *Una Sancta* 45 (1990) 321-323.

<sup>91</sup> “A nossa intenção natural de não ‘fazer proselitismo’ não impede ou não limita a nossa responsabilidade cristã essencial de pregar Jesus Cristo sempre e em toda a parte”: A. F. CARRILLO DE ALBORNOZ, *La liberté religieuse*, 61.

significam a desistência da obrigatoriedade de um testemunho crente da própria convicção, a partir da experiência confessional que dá identidade concreta ao existir dos cristãos. “Na crescente *koinonia* ecuménica — assinala justamente um documento recente do Grupo Comum de Trabalho entre a Igreja Católica e o Conselho Ecuménico das Igrejas — deve haver também uma possibilidade de testemunhar o Evangelho uns aos outros em fidelidade à sua própria tradição e às próprias convicções. Um tal testemunho recíproco poderia enriquecer-nos e desafiar-nos a renovar o nosso modo de pensar e a nossa vida, e isso sem polémica relativamente àqueles que estão numa outra tradição”<sup>92</sup>. Percebe-se bem que não pode haver um testemunho cristão comum convincente se não tiver por base esse dinamismo missionário enraizado na própria experiência crente, a partir do contexto confessional concreto que cada um vive.

Mas com a mesma convicção com que acentua a necessidade do testemunho da própria fé, o pensamento verdadeiramente ecuménico rejeita também o proselitismo enquanto preversão do testemunho religioso pelo uso de processos incorrectos e não evangélicos com o objectivo de forçar alguém a mudar de convicção religiosa. Se o ecumenismo como busca comum da verdade pede um claro testemunho daquilo em que se acredita, “ele pede também que o testemunho da sua própria fé seja acompanhado pelo mais profundo respeito das convicções de outrem, pelos seus direitos, pela sua liberdade e a sua dignidade”<sup>93</sup>. Pressupondo modos de agir que comportam alguma forma de coacção, de tentativa desonesta ou menos leal de persuasão, pretendendo assim de algum modo impor aos outros a verdade pela força, o proselitismo pode atingir a liberdade de religião das pessoas ou pretender manipulá-las<sup>94</sup>, em última análise ele “representa um uso não cristão da força em matéria religiosa”<sup>95</sup>. O já referido documento do Grupo Comum de Trabalho Igreja Católica/Conselho Ecuménico das Igrejas é, por isso mesmo, peremptório ao recusar “qualquer violação da liberdade de religião e todas as formas de

<sup>92</sup> *Die Herausforderung des Proselytismus*, n° 11, 482.

<sup>93</sup> A. F. CARRILLO DE ALBORNOZ, *Vers une conception oecuménique*, 190.

<sup>94</sup> *Die Herausforderung des Proselytismus*, n° 16, 483.

<sup>95</sup> J. C. MURRAY, *Le problème*, 51. Cf. H. KLAUKTE, *Anmerkungen und Fragen zum Referat von N. A. Marinos*, in *Una Sancta* 45 (1990) 77.

intolerância religiosa, bem como qualquer tentativa de impor aos outros uma fé ou uma práxis religiosa ou de manipulá-los em nome de uma religião ou de colocá-los sob pressão”<sup>96</sup>. Na mesma linha de pensamento, ao interrogar-se na sua parte conclusiva sobre as tarefas pastorais que impendem sobre as Igrejas como interpelação resultante do fenómeno das seitas e dos novos movimentos religiosos, o mesmo documento ecuménico considera necessário que os cristãos reflectam mais conscientemente sobre o modo “como podem reagir em termos pastorais, mas também de forma decidida a práticas religiosas forçadas levadas a cabo por pessoas ou grupos que não respeitam o princípio da liberdade religiosa”<sup>97</sup>.

É claro que não basta simplesmente condenar, mesmo que em comum, o proselitismo, para que as dificuldades realmente existentes sejam definitivamente superadas, e seria também ilusório pensar-se que os problemas concretos por ele causados ou fomentados possam ser resolvidos a nível de mera legislação civil<sup>98</sup>. Fundamental para uma melhoria da actual situação e verdadeiramente promissor em termos de futuro é aqui o desenvolvimento, por parte dos cristãos e qualquer que seja a sua pertença confessional ou o seu enraizamento cultural, de uma mentalidade verdadeiramente ecuménica, aberta a todas as consequências que a liberdade do acto de fé, a liberdade de consciência e o direito à liberdade religiosa implicam. Nessa ordem de ideias não pode deixar de ser um dado indiscutível e um sinal irreversível de uma consciência amadurecida do ponto de vista humano e cristão a convicção de que têm de ser definitivamente abolidos na tarefa evangelizadora quaisquer métodos contrários ao respeito que merece o acto livre que é o reconhecimento da verdade, isto é, métodos que não passem pelo convite, pela proposta, pelo testemunho sereno da palavra e da vida, pelo diálogo acerca da Verdade maior que sempre de novo nos interpela<sup>99</sup>. Desse modo, procurando ultrapassar o proselitismo mas sem cair numa

---

<sup>96</sup> *Die Herausforderung des Proselytismus*, n.º 15, 483. Cf. também *Der Uniatismus*, n.º 25, 261.

<sup>97</sup> *Die Herausforderung des Proselytismus*, n.º 32, 487.

<sup>98</sup> Cf. J. C. MURRAY, *Le problème*, 51; A. F. CARRILLO DE ALBORNOZ, *Vers une conception oecuménique*, 191.

<sup>99</sup> Cf. E. SCHILLEBEECKX, *La notion de vérité et la tolérance*, in J. C. MURRAY — E. SCHILLEBEECKX — A. F. CARRILLO DE ALBORNOZ — P.-A. LIÉGÉ, *La liberté religieuse*, 150.

atitude de indiferença missionária que contradiria a própria fé — ou, dito de forma positiva, redescobrimdo a diferença entre evangelização legítima e proselitismo —, o autêntico testemunho cristão não pode deixar de acontecer no respeito mútuo, na transparência de processos, na capacidade de dizer-se uns aos outros a verdade no amor, no espírito da tolerância divina como única possibilidade de autêntica busca de Deus<sup>100</sup>.

Para que isso seja realidade quotidiana, para que essa nova mentalidade se confirme e se desenvolva, há, sem dúvida, muitas iniciativas a empreender e inúmeros passos práticos a dar, tanto no aspecto individual como ao nível do comportamento das Igrejas. A superação profunda de mentalidades proselitistas tem de passar por programas adequados de formação cristã e ecuménica, por atitudes de efectiva abertura à realidade eclesial realmente existente num determinado espaço geográfico, pelo esforço de compreensão da história na perspectiva da outra Igreja, pelo cuidado em não deturpar a realidade das outras Igrejas. E em ordem a essa indispensável mudança de mentalidades não menos importantes são as diversas iniciativas concretas — de oração em comum, de cultura espiritual, de diálogo teológico, de pastoral missionária, de acção caritativa — que um verdadeiro ecumenismo, na consciência do muito de comum que já une os cristãos, deve suscitar<sup>101</sup>. Fundamental é, no entanto, a reflexão conjunta que os cristãos não podem deixar de fazer — sob pena de porem em causa a sua própria credibilidade — sobre o serviço que são chamados a prestar aos homens e à sociedade em que se inserem, um serviço que tem de deixar transparecer em todos os momentos e em quaisquer circunstâncias a força misericordiosa e reconciliadora do plano salvífico de Deus a favor da humanidade e de toda a criação.

## 2.5. Espírito ecuménico e futuro da liberdade religiosa

Num texto escrito pouco antes da aprovação da Declaração “*Dignitatis Humanae*” e ao concluir uma panorâmica sobre a questão da liberdade religiosa, P.-A. Liégé considerava não ser temerário afirmar que, “se a liberdade religiosa progredisse seriamente no mundo, nomeadamente pelo zelo da Igreja Católica, a

---

<sup>100</sup> Cf. G. SIEGWALT, *Le christianisme*, 59.

<sup>101</sup> Várias sugestões neste domínio encontram-se no já citado documento *Die Herausforderung des Proselytismus*, nos 31-37, 486-488.

esperança missionária desta última encontrar-se-ia fortalecida: algumas hipotecas seriam levantadas; o problema religioso seria melhor colocado; um clima mais amplo de busca religiosa encontraria condições para se instaurar; diálogos tornar-se-iam possíveis; a dignidade do homem beneficiaria com isso; as exigências da fé e da vida evangélica impor-se-iam mais imperiosamente no seio das comunidades cristãs; a Igreja teria ocasiões inéditas de manifestar a originalidade do seu Evangelho<sup>102</sup>. Ainda que marcado pelo entusiasmo do momento que então se vivia e por um optimismo que o tempo posterior não viria completamente a confirmar (até porque estavam e estão em causa profundas mudanças de mentalidade e comportamentos bem concretos!), este texto contém, todavia, sinais daquela esperança evangélica que a afirmação conciliar da liberdade religiosa suscitou, ao reconhecer-se inequivocamente uma condição essencial de reencontro ecuménico e de convivência humana mais de acordo com parâmetros de uma autêntica humanidade. É nessa ordem de ideias que, a concluir esta reflexão e tanto em termos de relacionamento entre Igrejas cristãs como numa perspectiva interreligiosa, se assinala a importância de algumas atitudes fundamentais que, brotando de um espírito verdadeiramente ecuménico, possibilitem um crescimento na consciência e na prática do direito à liberdade religiosa, com todas as consequências que isso implica.

Como exigência básica de um espírito ecuménico e condição elementar de respeito pela liberdade religiosa apresenta-se a capacidade de *reconhecer o outro no seu ser diferente*<sup>103</sup>. Trata-se de uma exigência que cada vez mais emerge como tarefa sócio-cultural, religiosa e política de importância central a nível de cada nação e no âmbito mundial, e que, conseqüentemente, representa uma tarefa prioritária para as Igrejas tanto no seu relacionamento mútuo como na sua própria vida interna. Em causa está, aliás, algo que toca no cerne da experiência cristã: o verdadeiro e profundo acolher do outro no seu ser diferente é um impulso nuclear e originariamente cristão, um impulso que tem a sua raiz mais profunda no mandamento evangélico do amor ao próximo, já que, à luz do Evangelho (cf. particularmente Lc 10, 25-37), o outro que me interpela como próximo é o “estranho”, o desconhecido, o da outra religião. O ecumenismo manifesta-se assim e fundamen-

<sup>102</sup> P.-A. LIÉGÉ, *La liberté religieuse*, 178.

<sup>103</sup> Cf. J. E. BORGES DE PINHO, *A recepção*, 219-223.

talmente, tanto a nível pessoal como eclesial, como capacidade de acolher aquilo que é diferente da nossa própria experiência, a atitude ecuménica é o reconhecimento e a valoração do diverso como necessário para a própria existência<sup>104</sup>. Só nesta atitude interior de abertura é possível ultrapassar o medo que o outro e sua diferença suscita, reconhecer a complementaridade que ele representa, descobrir a legitimidade e os valores da sua específica situação.

Nesta mesma ordem de ideias, o reconhecimento efectivo da liberdade religiosa depende da *capacidade de tolerância e de diálogo* que as Igrejas e os homens de boa vontade forem capazes de viver. Não se trata aqui, evidentemente, da perspectiva pré-conciliar de uma tolerância assente nos critérios do mal menor<sup>105</sup>, mas sim daquela maneira de estar e de valorar as coisas que constitui não só um princípio central de acção sócio-política no moderno Estado constitucional, mas também um elemento indispensável para uma convivência humana pacífica numa sociedade pluri-cultural e pluri-religiosa<sup>106</sup>. O que está em causa é a necessidade de se fomentar, cada vez mais e de modo positivo, todo um estilo de relacionamento humano e cristão que, sabendo reconhecer a diversidade realmente existente e a riqueza que tal comporta, seja capaz de compreender as atitudes dos outros, de perceber o lugar estrutural que o diálogo ocupa neste contexto e de desenvolver todas as potencialidades que dele resultam como caminho indispensável de busca comum da verdade. Esta atitude de tolerância não significa, aliás, indiferença ou demissão perante as exigências da verdade, mas — e isto representa um horizonte qualitativamente novo na maneira de colocar os problemas da unidade dos cristãos, do diálogo interreligioso e do próprio diálogo humano em geral — é a consequência existencial e prática da firme convicção de que “a verdade sem o amor é um fanatismo e o amor sem a verdade um conformismo”: “A verdadeira tolerância — sublinha ainda G.

<sup>104</sup> Cf. B. FORTE, *Il trattato di ecclesiologia. Una impostazione ecumenica*, in *Studi Ecumenici* 6 (1988) 164.

<sup>105</sup> Cf. J. E. BORGES DE PINHO, *Kirche und politische Gemeinschaft*, 235-244.

<sup>106</sup> Cf. W. SEIBEL, *Von der Toleranz*, 73; H. KÜNG, *Le Christ, la lumière et les autres lumières: De la problématique des religions mondiales et de l'ethos mondial*, in *Lumière et Vie* 222 (1995) 42. Numa perspectiva mais ampla de reflexão cf. ainda J. COMBY, *De l'intolérance*, 5-17; E. SCHILLEBEECKX, *La notion de la vérité*, 113-153.

Siegwalt — não brota da indiferença, mas do respeito, do respeito de Deus, antes de mais, que faz chover sobre os bons e os maus (estando assente que não nos cabe a nós decidir quem são uns e quem são os outros) e na casa do qual há muitas moradas; do respeito pelo outro, em seguida, não sendo o outro um objecto a converter mas um sujeito com quem conversar, portanto, um sujeito de palavra com quem dialogar, estando assente que o diálogo é uma busca, uma busca da verdade, da do outro, da minha, de Deus, uma busca no amor, porque a verdade não existe doutro modo, de acordo com a palavra de Ef 4, 15: ‘Sede verdadeiros no amor’<sup>107</sup>. A esta luz, as Igrejas são interpeladas a desenvolver a sua capacidade de diálogo — nos diversos registos que tal comporta — como busca comum da verdade e encontro com o outro, procurando agir hoje criativamente na fidelidade à tradição, mas sabendo também deixar serena e esperançosamente à história de fé do futuro aquilo que hoje ainda não se deixa captar com indiscutível nitidez ou não se consegue decidir com suficiente maturidade. Por aqui se vê igualmente como, na questão da liberdade religiosa e na reflexão sobre o seu futuro, se está a tocar nos pressupostos elementares da convivência quotidiana, nos fundamentos de uma democracia pluralista, nos pressupostos de uma mentalidade planetária capaz de encontrar um novo e duradouro “ethos” mundial.

Neste espírito de tolerância e de diálogo, a prática efectiva da liberdade religiosa em todas as suas consequências supõe uma mais decidida *atitude de abertura à verdade das outras religiões*. Isto exige, particularmente da parte da consciência católica e da tradição que a caracteriza, a necessidade de superar um certo “eclesiocentrismo” na sua maneira de pensar e de agir. Um eclesiocentrismo — deve reconhecer-se — que, às vezes e na prática dos crentes, degenera mesmo numa certa “patologia da introversão”<sup>108</sup>, perdendo-se assim o sentido do que é verdadeiramente fundamental e decisivo no testemunho do Evangelho no mundo de hoje. No entanto, é bem sabido que a Igreja não pode entender o seu papel mediador, de sacramento (sinal e instrumento) da oferta salvadora de Deus aos homens, senão à luz da mediação de Cristo e em subordinação a ela, uma mediação que é de serviço e não de anexação, uma

<sup>107</sup> G. SIEGWALT, *Le christianisme*, 58 s.

<sup>108</sup> J. M. GONZALEZ RUIZ, *L' Église, peuple de Dieu dans le monde*, in *Lumière et Vie* 73 (1965) 76.

mediação que se torna efectivamente presente e actuante ao longo da história pelo Espírito, o verdadeiro agente que possibilita uma relação salvífica com Deus pela participação no Mistério de Cristo. É em razão desta presença actuante do Espírito de Cristo que o ecumenismo das Igrejas cristãs não pode deixar de estar estruturalmente aberto ao ecumenismo das religiões e da universalidade do Humano, o que coloca também em primeiro plano a questão do contributo positivo que as religiões podem e devem dar para a descoberta do Mistério de Deus, para a captação do sentido da vida humana e, assim também, para a humanização deste mundo. O respeito pela liberdade religiosa exigirá uma atenção cada vez maior às religiões não cristãs, à necessidade de se ultrapassar quaisquer discriminações ainda existentes neste campo, à profundidade e sabedoria nelas contidas, aos valores de percepção de Deus que nelas possam estar presentes<sup>109</sup>. “A ausência de abertura face à verdade das outras religiões faria da fé cristã uma simples fé particular com uma pretensão totalitária mas que, posta de lado esta pretensão, não teria nenhum alcance universal. A fé cristã seria, então, uma religião sectária: o totalitarismo e o sectarismo implicam-se sempre um ao outro”<sup>111</sup>.

Nesta mesma perspectiva e como elemento integrador do próprio diálogo interreligioso, há que tomar mais apurada consciência do papel que o cristianismo, em geral, e as Igrejas cristãs, em particular, podem e devem desempenhar em ordem a

<sup>109</sup> Cf. J. DORÉ, *La présence du Christ dans les religions non-chrétiennes*, in *Salmaticensis* 42 (1995) 336. Cf. ainda 337 ss.

<sup>110</sup> Cf. U. KÜHN, *Grundprobleme einer Theologie der Religionen*, in *Una Sancta* 45 (1990) 48-62 (aqui, de modo particular, 60); G. DAL FERRO, *La libertà religiosa*, 22 s. Entre a imensa literatura existente sobre o diálogo interreligioso cf., a título meramente indicativo: H. DÖRING — P. SCHMIDT-LEUKEL, *Interreligiöser Dialog als ökumenisches Problem*, in *Catholica* (1990) 221-241; P. SCHMIDT-LEUKEL, *Worum geht es in der “Theologie der Religionen”?*, in *Internationale Katholische Zeitschrift “Communio”* 25 (1996) 289-297; H. BÜRKLE, *Die neuen Religionen als Thema der Theologie*, in *Stimmen der Zeit* 204 (1985) 327-338; ID., *Das Absolute im Absents. Zu einer “Regelwidrigkeit” pluralistischer Religionstheologien*, in *Internationale Katholische Zeitschrift “Communio”* 25 (1996) 310-321; J. B. LOTZ, *El cristianismo y las religiones no-cristianas en su relación con la experiencia religiosa*, in R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II, 905-919*; R. SCHWAGER (ed.), *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie*, Freiburg-Basel-Wien 1996.

<sup>111</sup> G. SIEGWALT, *Le christianisme*, 52.

fazer ressaltar a *dimensão libertadora da experiência religiosa*, pondo assim também em marcha um processo de novidade recriativa em todas as religiões. É, em última análise, a tarefa de viver e de perceber em todas as suas conseqüências a experiência religiosa como abertura radical ao Mistério de Deus, manifestando de forma inequívoca a sua autenticidade e validade humanas. O que passa decisivamente pelo reconhecimento da profundidade inesgotável desse Mistério fundante do viver humano, pela capacidade de se exprimir na experiência religiosa um autêntico e progressivo crescimento em termos de humanidade, pelo contributo prático que dela resulta para a superação de todo e qualquer espírito de intolerância e de fundamentalismo. Para ser definitivamente eliminada a raiz da intolerância e da intransigência fundamentalista, que tantas vezes têm vigorado no relacionamento entre religiões e entre as próprias Igrejas cristãs, é indispensável que o diálogo interconfessional e interreligioso ajude a perceber, tanto ao nível existencial como em termos de compreensão racional, a ambivalência que estruturalmente afecta a religião, ao trazer consigo a pretensão de uma relação com o Último que a torna frequentemente em exigência absolutista e fanatismo cego, incapazes de captar pressupostos elementares e irrecusáveis da consciência moderna. Na medida em que as Igrejas cristãs traduzirem com credibilidade a sua vocação de serviço à luz do Evangelho e vencerem a tentação do triunfalismo exclusivista, elas poderão ajudar as outras religiões a entrar mais serenamente na modernidade, superando integristas, percebendo melhor o sentido humano do religioso, propondo assim também à humanidade um rosto mais autêntico do divino<sup>112</sup>.

Percebe-se então como um diálogo ecuménico e interreligioso honesto e exigente é uma condição indispensável para que as Igrejas e as religiões lancem um olhar lúcido sobre a sua própria prática e verifiquem se a ligação ao Último que elas proclamam e pretendem realizar é verdadeiramente respeitadora de Deus e do homem, é realmente fomentadora de morte ou de vida<sup>113</sup>. Para os cristãos — e aqui se insere o desafio permanente que o respeito incondicional pela liberdade religiosa constitui — é a interpelação a perceber, uma vez por todas, que o Mistério cristão na sua totalidade só é

<sup>112</sup> Cf. M. MARTIN-GRUNENWALD, *Christianisme*, 32.

<sup>113</sup> Cf. CH. DUQUOC, *Du dialogue interreligieux*, 72-75, particularmente 75.

verdadeiramente acessível numa certa relativização de todas as pretensões humanas de verdade, na superação de todo e qualquer radicalismo fanático, pois o que verdadeiramente importa na experiência religiosa é, afinal, essa abertura incondicional ao Mistério sempre maior do Deus de amor que não cessa de interpelar cada homem no segredo insondável do seu coração. A Igreja não é, não pode ser senão “a humilde testemunha do Deus Amor, como Cristo, batendo incessantemente à porta, mas nunca a forçando. Se ela deve anunciar, a tempo e a contratempo, a Boa Nova, sem a qual nenhum homem pode entrar na verdade e na liberdade definitivas, ela não o pode fazer senão na doçura e na persuasão, sabendo que ela não é, no seu plano ministerial, senão a mediadora do encontro da liberdade divina com a liberdade humana. Proclamando, face ao mundo, o imperativo da liberdade religiosa, a Igreja não fará senão testemunhar o que ela deve ter mais a peito, porque é o próprio centro da mensagem evangélica: o Senhor dos homens é o ‘*Logos da liberdade*’ (santo Ireneu)”<sup>114</sup>.

JOSÉ EDUARDO BORGES DE PINHO

---

<sup>114</sup> P.-R. CREN , *La liberté*, 50.