

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

PUC-SP

Roberto de Almeida Gallego

O Sagrado na Esfera Pública: Religião, Direito e Estado Laico

MESTRADO EM DIREITO

SÃO PAULO

2010

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

Roberto de Almeida Gallego

O Sagrado na Esfera Pública: Religião, Direito e Estado Laico

MESTRADO EM DIREITO

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para a obtenção de grau de Mestre em Filosofia do Direito, sob a orientação do Professor Doutor Cláudio de Cicco.

SÃO PAULO

2010

BANCA EXAMINADORA

Ao Rodrigo, meu filho, com amor.

AGRADECIMENTOS

Ao estimado Professor Doutor Cláudio de Cicco, pelos ensinamentos e pela fraternal generosidade.

Aos meus familiares, pela compreensão de um destino.

Ao Centro de Estudos da Procuradoria Geral do Estado de São Paulo, pelo tão necessário aporte material.

“Se hoje cada vez mais juristas se voltam para a filosofia é em parte por angústia. Pois podemos perguntar-nos se a espada que separou o direito da religião não tinha gume duplo. Embora esse corte possa evitar excessos, é suscetível de favorecer outros”.

Norbert Rouland, *Nos Confins do Direito*, p. 65.

“Os homens temeram os deuses antes de aprenderem a temer as leis.”

Kurt Latte, *Heiliges Recht*

Resumo

O presente trabalho tem por objetivo estudar a relação entre religião, direito e comunidade política no passado e na contemporaneidade. Neste sentido, almeja-se demonstrar que, ao menos no sentido de instauração de uma ordem mínima em uma coletividade humana, o direito parece ter sempre existido. A pesquisa tenta, ainda, focar os aspectos antropológicos, históricos, filosóficos e políticos da cumplicidade entre religião, direito e comunidade política no correr dos séculos. Busca-se, ademais, descrever o processo de secularização que, ao menos no Ocidente, acabou por determinar a separação entre as esferas religiosa e temporal, com o surgimento do denominado Estado laico, trazendo a lume alguns posicionamentos sociológicos e filosóficos acerca de tal fenômeno. Neste contexto, cuida-se de delinear o *status* canônico e o *status* civil das relações entre religião e Estado, descrevendo o tratamento que a Igreja confere a tal problemática, assim como alguns diversos tipos de laicidade praticados por nações ocidentais. Por fim, especula-se acerca do lugar a ser ocupado pela religião no estado democrático de direito e as contribuições que o pensamento religioso possa dar ao efetivo perfazimento da justiça e à dignidade do homem nos tempos atuais.

Palavras-chave: religião, direito, secularização, Estado laico.

Abstract

The purpose of this work is to study the relationship between religion, law and political community in the past and in the present. We therefore seek to demonstrate that with regard to the establishment of a minimum order within a human community, the rule of law seems to always have existed. This research paper also aims to focus on anthropological, historical, philosophical and political aspects of the interrelationship between religion, law and political community over the centuries. Furthermore, we seek to describe the secularization process which, at least in the Western world, has become a determining factor for the separation between the religious and the temporal spheres which led to the emergence of the so-called secular state, bringing to light some sociological and philosophical positions on this phenomenon. Within this context, we attempt to outline the canonical and the civil status of the relationship between religion and the State by describing how the Church addresses such issue. We also outline some of the various types of laicity adopted by Western nations. Finally, this paper speculates about the place to be occupied by religion in a democratic rule of law and the contributions that the religious thought can make to perfecting justice and to human dignity in the present times.

Key words: religion, law, secularization, secular state

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	12
2 PROLEGÔMENOS ACERCA DA RELAÇÃO ENTRE RELIGIÃO E ESTADO.....	19
2.1. ANTROPOLÓGICOS.....	19
2.1.1. O SAGRADO E A ORDEM.....	19
2.1.2. <i>HOMO RELIGIOSUS</i> E <i>HOMO JURIDICUS</i>	23
2.2. HISTÓRICOS.....	26
2.2.1. DIREITO E RELIGIÃO ENTRE OS POVOS ANTIGOS: TRAÇOS GERAIS.....	26
2.2.2. DIREITO E RELIGIÃO NA GRÉCIA.....	29
2.2.3. DIREITO E RELIGIÃO EM ROMA E NA PASSAGEM PARA A CRISTANDADE.....	37
2.2.4. DIREITO E RELIGIÃO NA IDADE MÉDIA.....	46
2.2.5. DIREITO E RELIGIÃO NO BRASIL COLÔNIA.....	57
2.3. FILOSÓFICOS.....	61
2.3.1. SANTO AGOSTINHO.....	61
2.3.2. JOHN LOCKE.....	67
2.3.3. JACQUES MARITAIN.....	71
2.4. POLÍTICOS.....	75
2.4.1. CONSTANTINO	75
2.4.2. O GHIBELINISMO	77
2.4.3. REGALISMO.....	79

2.4.4. TEORIAS RELATIVAS À POTESTADE DA IGREJA.....	80
2.4.5. ABSOLUTISMO.....	80
2.4.6. HUMANISMO.....	83
3 A SECULARIZAÇÃO E A RELIGIÃO NO ESPAÇO PÚBLICO.....	87
3.1. SECULARIZAÇÃO: ABORDAGENS DISTINTAS SOBRE O FENÔMENO.....	87
3.2. A “DIALÉTICA DA SECULARIZAÇÃO”: O PAPEL DA RELIGIÃO EM UM MUNDO SECULARIZADO, SEGUNDO JÜRGEN HABERMAS E JOSEPH RATZINGER (PAPA BENTO XVI).....	100
4 ABORDAGEM JURÍDICA.....	107
4.1. O ESTADO LAICO.....	107
4.2. OS SISTEMAS DE RELAÇÃO ENTRE ESTADO E RELIGIÃO.....	122
4.2.1. SISTEMAS CONFSSIONAIS.....	122
4.2.2. SISTEMAS DE SEPARAÇÃO.....	124
4.2.3. SISTEMAS DE COORDENAÇÃO.....	125
4.3. <i>STATUS</i> CANÔNICO.....	125
4.3.1. BREVES NOÇÕES ACERCA DO DIREITO CANÔNICO.....	126
4.3.2. ALGUMAS CONSIDERAÇÕES A RESPEITO DAS RELAÇÕES ENTRE E IGREJA E ESTADO À LUZ DO “DUALISMO CRISTÃO”: A CONSTITUIÇÃO CONCILIAR <i>GAUDIUM ET SPES</i>	127

4.3.3. OS PRINCÍPIOS JURÍDICOS QUE DEVEM REGER AS RELAÇÕES ENTRE IGREJA E ESTADO, SEGUNDO O DIREITO CANÔNICO.....	130
4.3.3.1. PRINCÍPIO DA INDEPENDÊNCIA JURÍDICA.....	130
4.3.3.2. PRINCÍPIO DA INCOMPETÊNCIA RECÍPROCA....	132
4.3.3.3. PRINCÍPIO DA COLABORAÇÃO.....	138
4.4. STATUS CIVIL.....	140
4.4.1. FRANÇA.....	141
4.4.2. ESTADOS UNIDOS DA AMÉRICA.....	145
4.4.3. BRASIL.....	151
5. OS CONFLITOS E SUA POSSÍVEL SOLUÇÃO.....	160
5.1. CONFLITOS POR OPOSIÇÃO.....	160
5.2. CONFLITOS POR OMISSÃO.....	163
5.3. CONFLITOS POR IDEOLOGIA.....	166
5.4. A POSSÍVEL SOLUÇÃO: UMA LAICIDADE “POSITIVA” E CRIADORA, EXPRESSÃO DE UM HUMANISMO INTEGRAL.....	170
6. CONCLUSÃO.....	176
7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	180

1. INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem, como justificativa, por um lado, os cada vez mais comuns embates, amplamente noticiados pela mídia, entre religião e Estado laico e, por outro, a escassa pesquisa desenvolvida, em solo pátrio, sobre tal importante e atual temática, bem como acerca das relações imemoriais entre religião e direito.

De fato, todas as vezes em que visão religiosa e políticas de estado se opõem, no trato de questões sensibilíssimas como aborto, eutanásia, utilização de células-tronco embrionárias, etc., a sociedade passa a discutir, com mais ardor mas, normalmente sem maior aprofundamento, qual o possível papel a ser desempenhado pela religião no estado de direito contemporâneo, vigente, ao menos, nas democracias ocidentais.

Exemplo candente deste estado de coisas é a imensa repercussão alcançada pelo recente e triste caso da menina estuprada pelo padrasto em Pernambuco e que culminou na excomunhão dos envolvidos no aborto dos gêmeos que ela carregava em seu ventre. Mais uma vez, diante de um dilema ético terrível, exemplificador da condição agônica e trágica do ser humano, o que se viu, no mais das vezes, foi um antagonismo beligerante, emocional e raso em idéias, entre partidários do denominado “Estado laico” e aqueles que se diziam religiosos, particularmente católicos. Não há solução fácil para um caso como esse, como bem ponderou o filósofo Luiz Felipe Pondé, em recente e seminal artigo publicado na mídia escrita (PONDÉ, 2008, p. E10). Referido articulista observa que para alguns, ainda partidários de um iluminismo radical, presunçoso e anacrônico, “o mundo só terá paz quando o último rei for

enforcado nas tripas do último papa”. Ao contrário, diz ele, “a Igreja exerce hoje um (solitário) papel essencial como instituição que relativiza as obviedades modernas, entre elas o de nos lembrar da desumanização silenciosa do feto que opera no fundo dos argumentos pró-aborto”. Malgrado isso, assume o filósofo, corajosamente, que, se a estuprada fosse sua filha e ela, por conta de sua frágil estrutura corporal de menina de nove anos, corresse risco de morrer, optaria – dolorosamente – pelo aborto, sem buscar eufemismos para o fato de que, ao salvar uma vida, estar-se-ia extinguindo outra. Certos desafios que a vida traz aos seres humanos não admitem simplificações rasteiras. Daí decorre que a religião – enquanto grande sistema doador de sentido, portador de ancestral reflexão sobre a condição humana -, não pode ser alijada do palco de discussões do estado democrático de direito, sob pena de mergulharmos em um fundamentalismo laico tão ou mais pernicioso do que o principal alvo de sua ira, qual seja, o propalado “obscurantismo religioso”.

Isto porque se o Estado brasileiro é laico, não lhe cabendo, por conta disso, abraçar qualquer confissão religiosa, a população que o constitui não o é, sendo alimentada, ainda hoje, por valores de matriz religiosa.

Ademais, parece oportuno observar que, no preâmbulo da Carta Constitucional de 1988, consta a afirmação de que os deputados constituintes estavam então a promulgar, sob a proteção de Deus, a nova Constituição da República Federativa do Brasil. A presença, no preâmbulo da Carta, de tal invocação, apenas está a robustecer o quanto já dito: embora o Estado seja laico, os deputados, na condição de representantes do povo brasileiro, cuidaram de expressar, em tais significativas palavras, o sentimento religioso da maioria da população brasileira.

A temática da secularização está na ordem do dia, tanto no nível erudito, quanto na esfera do viver cotidiano. No recente ano de 2007, o famoso pensador da cultura Charles Taylor fez publicar, em língua inglesa, um colossal e já tornado clássico estudo sobre tal fenômeno, intitulado “A secular age”. Pouco tempo antes, em 2005, a prestigiosa revista francesa “Archives de philosophie du droit”, dedicou todo o seu tomo 48 ao tema da laicidade.

Diversos líderes políticos e religiosos mundiais têm buscado refletir sobre o tormentoso tema da relação entre religião e Estado (compreendido, neste, por óbvio, o seu arcabouço jurídico), cogitando acerca da possibilidade da construção de um novo patamar na interação entre ambas. Neste sentido, a posição adotada pelo ex-primeiro-ministro britânico Tony Blair, em palestra proferida, em dezembro de 2008, na Universidade de Yale e reproduzida pela mídia escrita, no sentido da necessidade de se buscar uma conciliação entre religião e política, com vistas à disseminação da paz e da prosperidade no mundo. O político britânico se penitencia de sua posição anterior, pela qual postulava que a globalização era um processo que não contemplava valores. Sua atual percepção é de

a fé e seus valores são muito importantes. Sua integração definirá de modo crucial as perspectivas de sucesso, de prosperidade e de coexistência pacífica da sociedade global em que vivemos (BLAIR, 2008, p. A 19).

Neste diapasão, alinhava, ele dez importantes conclusões a respeito desta problemática, a saber:

- 1) a fé religiosa é muito importante. Gostemos ou não, bilhões são motivados por ela; 2) A fé não está em declínio. Poderá estar em declínio em alguns lugares, mas não no mundo todo. Em algumas partes está em ascensão; 3) A fé religiosa pode atuar de modo positivo, apoiando, por exemplo, as Metas de Desenvolvimento do Milênio

estabelecidas pela ONU para reduzir a pobreza e permitir o avanço do desenvolvimento. Ou pode atuar de modo negativo, com o extremismo; 4) A globalização está criando sociedades multiconfessionais; 5) Para funcionar com eficiência, a globalização precisa de valores como confiança, fé, abertura e justiça; 6) A fé não é o único meio, mas é importante para proporcionar estes valores, quando a própria fé se abre e não se fecha; quando se baseia na compaixão e na ajuda aos outros e não numa identidade única; 7) Para que a globalização possa prosperar, precisamos de capital social – a confiança recíproca para que possamos confiar no futuro. O capital espiritual é uma parte importante do capital social; 8) Mas, em uma era de globalização e de sociedades multiconfessionais, a criação do capital exige não apenas tolerância, mas também o respeito pelas pessoas de outras confissões; 9) O elemento fundamental do respeito é a compreensão e, portanto, a necessidade de apreender e educar-se a respeito da fé e das tradições do outro; 10) A religião organizada deveria apoiar este processo e permitir por meio dele a evolução da fé de modo que ela seja uma força positiva, construtiva e progressista (BLAIR, 2008, A 19).

Outro líder que, recentemente, retomou, com ênfase, a influência da fé na política, foi o Presidente da França, Nicolas Sarkozy, quando da visita, em dezembro de 2008, do Papa Bento XVI àquele país. Sarkozy, no referido encontro, enfatizou a necessidade do estabelecimento de um novo relacionamento entre Igreja e Estado, que ele denominou “laicidade positiva”. Esta, diferentemente do laicismo jacobino - defensor da total exclusão da religião do espaço público -, reconhece como legítima a participação desta, no âmbito do debate público e democrático de temas assaz espinhosos como aqueles ligados à genética, dentre outros. Segundo o presidente francês, seria loucura privar-se das religiões, destacando, ainda, as inegáveis raízes cristãs da França. Já o Papa Bento XVI destacou o papel insubstituível da religião, em um mundo dominado pela ciência e a técnica, “para formar as consciências e pediu um lugar para a fé nas decisões públicas, reafirmando a contribuição que ela pode dar à criação de um consenso ético fundamental na sociedade” (O ESTADO DE SÃO PAULO, 2008, a).

Descumpra olvidar, ainda, que, aos 13/11/2008, o Estado brasileiro firmou acordo com a Santa Sé, outorgando-lhe reconhecimento jurídico formal e, por extensão, clarificando questões como a liberdade religiosa e a não discriminação de religiões (O ESTADO DE SÃO PAULO, 2008, b). Mais uma vez, o que se tem em mira, aqui, é a denominada “laicidade positiva” consubstanciada: a) pelo reconhecimento das competências legítimas e diversas da Igreja e do Estado; b) pela não exclusão, da esfera pública, da religião e do pensamento religioso; c) pela não imposição, de uma ideologia oficial, à consciência privada dos cidadãos; d) pela não discriminação destes em razão de sua tendência ou prática religiosa.

Tais observâncias têm o objetivo de evitar a deletéria atuação de um dogmatismo às avessas, ou um “dogmatismo laico”, intolerante com qualquer forma de fé e arredo à idéia de que a religião possa ocupar um lugar no espaço público. Como afirma Carlos Alberto di Franco:

O Estado é laico, mas não é ateu. O laicismo militante pretende ser a “única verdade” racional, a única digna de ser levada em consideração na cultura, na política, na legislação, no ensino, etc. Por outras palavras, o laicismo é um dogmatismo secular, algo tão pernicioso quanto o clericalismo do passado (DI FRANCO, 2009, p. A2).

A presente pesquisa almeja lançar dois olhares sobre os laços que unem direito e religião. O primeiro olhar volta-se ao passado e busca esboçar os limites de tal relação em chaves antropológica, histórica, filosófica e política, bem como o processo de secularização que culminou na construção jurídica que é o denominado “Estado laico”. O segundo olhar tem em mira o presente e ousa especular acerca do futuro: através dele, buscar-se-á analisar as relações entre religião e Estado na contemporaneidade, perquirindo acerca do possível

lugar daquela no cenário do estado de direito contemporâneo e no âmbito de uma ulterior ordem em que referidas esferas possam conviver mais harmoniosamente e contribuir para o bem comum.

A partir, pois, de tais linhas de orientação, este trabalho se estrutura da forma a seguir delineada.

Primeiramente, busca-se disponibilizar, ao leitor, alguns aportes antropológicos, históricos, filosóficos e políticos acerca das relações entre religião e comunidade política. Neste diapasão, sustenta-se que o homem é, a um só tempo, naturalmente inclinado à especulação religiosa e predisposto a viver em uma comunidade política: daí porque *homo religiosus* e *homo juridicus*, sendo que estas duas instâncias guardam, entre si, um anseio comum pela ordem, já que ao ser humano repugna a idéia de caos. Em seguida, tenta-se fornecer, ao leitor, alguns elementos tocantes à aludida interface entre religião e Estado na Antiguidade, alinhavando alguns traços do fenômeno detectados no mundo greco-romano, na passagem para o Cristianismo, na Idade Média e no período colonial brasileiro. Segue-se o alinhavo de alguns pontos principais dos pensamentos de Santo Agostinho, John Locke e Jacques Maritain acerca de tal problemática, bem como uma abordagem, de natureza política, da questão.

Em seguida, tenta-se descortinar alguns dos principais posicionamentos dos estudiosos acerca do processo de secularização que teve lugar no Ocidente, bem como se trata de comentar o célebre colóquio havido entre o filósofo Jürgen Habermas – o último representante da Escola de Frankfurt, defensor da modernidade e do iluminismo, bem como articulador de uma teoria

que advoga o consenso lingüístico como maneira de enfrentar os problemas da sociedade - e o então Cardeal Joseph Ratzinger, hoje Papa Bento XVI – para o qual a sociedade se funda em elementos pré-políticos e o aludido “consenso lingüístico” não é operativo no mundo real.

Na seqüência, tenta-se realizar uma abordagem jurídica do fenômeno das relações entre religião e comunidade política, trazendo a baila o status canônico – isto é, o modo como a Igreja apreende e regula a questão -, e o status civil – qual seja, o modo como o Estado enfrenta o problema, trazendo, a título de exemplo, os tipos de laicidade reinantes na França, nos Estados Unidos da América e no Brasil.

Por fim, busca-se realizar uma generalização acerca das espécies de conflito entre as duas esferas – reputando-os por oposição, omissão e ideologia -, bem como propor uma possível solução para os mesmos, a saber, uma laicidade “positiva” ou criadora, expressão de um “humanismo integral”.

Espera-se, desta forma, contribuir, ainda que de maneira singela, para o incremento da reflexão, em nosso país, acerca de tão importante e atual problemática.

2. PROLEGÔMENOS

2.1. ANTROPOLÓGICOS

2.1.1. O SAGRADO E A ORDEM

O sagrado¹, na clássica definição de Rudolf Otto (1992, passim), é o *mysterium tremendum et fascinans*, o mistério profundo que, a um só tempo, inspira, naquele que o vivencia, terror e maravilhamento. *Hieros*, no mundo grego, *sanctus*, no universo latino, *kadosh*, na tradição hebraica, o sagrado designa aquilo que é separado da mundanidade, em oposição ao profano, que, por sua vez, é o que se posta “fora do templo”.

O ser humano apreende o sagrado como algo que o ultrapassa, o transcende e do qual ele se vê como dependente. A emoção religiosa, com efeito, caracteriza-se pelo recolhimento solene e pelo arrebatamento. Tal é o propalado “sentimento do estado de criatura”, qual seja, “o sentimento da criatura que se abisma no seu próprio nada e desaparece perante o que está acima de toda a criatura” (OTTO, 1992, p. 19).

Entretanto, o sagrado não apenas impacta o mundo interior daquele que o experimenta; ele era, aos olhos dos nossos ancestrais, - e continua sendo aos olhos de muitos de nossos contemporâneos - também, o elemento estruturador do universo, a garantia da manutenção da ordem cósmica.

¹ Aquilo que diz respeito ao divino, à religião, aos ritos e aos cultos; também aquilo que é venerável, santo. Não nos deteremos, aqui, na análise da controvérsia que grassa no seio das Ciências da Religião acerca da validade do conceito “sagrado” enquanto categoria universal do universo religioso, porquanto se trate de um embate muito específico entre aqueles que pregam a *empíria* no estudo das religiões e os fenomenólogos da religião.

De fato, ao ser humano parece sempre ter repugnado a falta de sentido, a ausência de ordem, daí porque seja recorrente, na mitologia dos povos, uma cosmologia ou uma cosmogonia. Na precisa lição de Langer:

[o homem] pode adaptar-se, de alguma forma, a qualquer coisa que sua imaginação possa enfrentar, mas ele não pode confrontar-se com o Caos...Nossos bens mais valiosos são sempre os símbolos de orientação geral na natureza, na terra, na sociedade e naquilo que estamos fazendo (Langer apud GEERTZ, 1989, p. 73).

A mesma idéia é expressa por Alain Supiot:

A vida dos sentidos se mescla no ser humano a um sentido da vida, ao qual ele é capaz de se sacrificar, dando assim à sua morte uma razão. Vincular um significado a si mesmo e ao mundo é vital para não soçobrar no absurdo, ou seja, para tornar-se e permanecer um ser de razão (SUPIOT, 2007, p. VI).

De fato, segundo Clifford Geertz,

há pelo menos três pontos nos quais o caos – um tumulto de acontecimentos ao qual faltam não apenas interpretações, mas interpretabilidade – ameaça o homem: nos limites de sua capacidade analítica, nos limites de seu poder de suportar e nos limites de sua introspecção moral (GEERTZ, 1989, p. 73).

Vale dizer: as aterradoras garras do sem sentido se postam ora nos limites cognitivos do homem, ora nas razões para ele suportar suas limitações e as desditas que o mundo lhe apresenta, ora, finalmente, na tentativa de encontrar a forma mais sábia e adequada de viver com seus semelhantes. O *niilismo* sempre está a assolar o mundo profano, haja vista a relatividade e a dispersão que são características deste último. Assim, desde tempos imemoriais, o sagrado tem sido, nas variadas civilizações, o verdadeiro organizador do mundo e da vida. Não era, de fato, ao menos aos povos

antigos, possível, fundar a existência na inconstância e na ausência de centralidade próprias do mundo profano. Daí porque, como argutamente assinalado por ELIADE (1992, p. 26), “a manifestação do sagrado funda ontologicamente o mundo”.

Realmente, as diversas culturas expressaram, com nomes diferentes, a mesma ânsia por organização e sentido (cf. CALLOIS, 1979, p. 23-25). Desta forma, o *rta* é, na Índia védica, a expressão da ordem universal, assim como a deusa *Themis*, na Grécia, é a portadora das leis imprescritíveis, maiores do que aquelas escritas pelo homem e, como tal, asseguradoras da harmonia cósmica. Semelhantemente o *fas*, entre os povos latinos.

O sagrado, enquanto elemento estruturador de todas as coisas, remanesce sempre preservado da desordem, da desagregação, da entropia, ensejando o aparecimento, no seio das sociedades, de desdobramentos morais e jurídicos, quais sejam, os ritos (observâncias) e os interditos (proibições).

Fustel de Coulanges bem anotou o papel extraordinário desempenhado pelas crenças dos povos antigos – *in casu*, dos gregos e romanos –, a partir da família, na elaboração das leis e das instituições daqueles povos. Assim:

Mas, se ao lado destas instituições e destas leis colocarmos as crenças, os fatos tornar-se-ão mais claros e a sua explicação apresentar-se-á por si mesma. Se, remontando às primeiras idades desta raça, isto é, ao tempo em que este povo fundou as suas instituições, observamos a idéia então concebida do que fosse o ser humano, de vida, de morte, de segunda existência, do princípio divino, notamos uma íntima relação entre estes juízos e as regras antigas do direito privado, entre os ritos derivados destas crenças e as suas instituições políticas.

O confronto entre crenças e leis mostra-nos como esta religião primitiva constituiu as famílias grega e romana, estabeleceu o

casamento e a autoridade paterna, fixou os seus graus de parentesco, consagrou o direito de propriedade e o direito sucessório. Esta mesma religião, depois de haver espalhado e aumentado a família, estabeleceu uma associação maior, a cidade, e governou-a na mesma disciplina que a da família. Da família provieram, portanto, todas as instituições, assim como todo o direito privado dos antigos...”. (COULANGES, 2004, p. 3-4).

O espaço profano é o reino do devir, da inconstância, da relatividade, da dispersão e, como tal, não conta com um centro, um ponto fixo capaz de conferir estabilidade ao mundo. É imperioso, pois, que, através de uma hierofania qualquer, o universo adquira forma e sentido. Sem o sagrado, a vida se perde no *caos*, não encontra terreno firme para enraizar-se. Como bem assevera J. Ries (cf. RIES *apud* CHIAPPINI, 2006, p.1), o sagrado é a existência real, a estrutura fundamental das coisas; é o que está em conformidade com o cosmos, o arcabouço fundamental de tudo. Não bastasse ser a estrutura, o sagrado é o elemento estruturador da vida, haja vista o seu poder inigualável de emprestar valor e significado à existência e mobilizar os seres humanos em sua direção e de acordo com os preceitos que dele emanam.

Destarte, o sagrado é uma realidade fundamental da existência, porquanto se mostre o centro estruturador da pessoa e do mundo, em meio à dispersão caótica da existência profana. As diversas religiões - enquanto expressões particulares do sagrado -, são portadoras de nítida atividade criadora - quase demiúrgica -, porquanto efetivamente tenham o condão de erigir sociedades e civilizações a partir do seu capital simbólico e seu arcabouço de valores que julgam extrair da experiência do sagrado que as funda. De fato,

a religião é sociologicamente interessante não porque, como o positivismo vulgar a colocaria, ela descreve a ordem social (e se o faz é de forma não só muito oblíqua, mas também muito incompleta), mas porque ela – a religião – modela, tal como o fazem o ambiente, o poder político, a riqueza, a obrigação jurídica, a afeição pessoal e um sentido de beleza (GEERTZ, 1989, p. 87).

2.1.2. *Homo religiosus e homo juridicus*

De todo modo, é esta inclinação humana ao sagrado que, para muitos estudiosos, faz, do homem, um animal naturalmente voltado para a transcendência: é o denominado *homo religiosus*.

Os traços que este animal assaltado pela ânsia de um sentido maior para a existência deixou pela história foram muitos e bem diversificados, a saber:

vestígios arqueológicos, inscrições rupestres, pinturas, desenhos, esculturas; lugares de oração, grutas, santuários e templos; ritos de iniciação, ritos de passagem, ritos funerários; mitos cosmogônicos, mitos de origem, mitos de fundação, mitos escatológicos; inscrições, orações e hinos; rituais e livros sagrados; sacrifícios, gestos e atitudes dos orantes; procissões, peregrinações e grandes celebrações em louvor da divindade (RIES, 2008, p. 15-16).

O fato é que a percepção do sagrado acaba por impactar, fortemente, o universo cognitivo (razão e emoção) daquele que o vivencia, modelando, via de consequência, o seu comportamento no mundo. No nível coletivo e, por sua vez, permeado por circunstâncias históricas e culturais, o sagrado propicia o surgimento das religiões, as quais, por seu turno, formatam, em grande medida, o comportamento de uma coletividade, influenciando, poderosamente,

as instituições jurídicas engendradas e adotadas por este agrupamento humano. Ainda segundo Julien Ries,

...graças à visão de mundo que uma religião propõe, o *homo religiosus* se situa no cosmos e na sociedade, especificando sua relação com a divindade. Seu pensamento e sua inserção no mundo desembocam em um comportamento existencial específico. Assim, toda religião é um fenômeno histórico, vivido por homens e mulheres em um contexto social, cultural, histórico, econômico e lingüístico preciso. Toda religião é vivida em um contexto social e individual e ocupa um lugar no espaço e no tempo (RIES, 2008, p. 17).

O direito, por seu turno, guarda, em sua pretensão de organizar a sociedade, evidente semelhança com o sagrado. Todavia, seria possível falar-se em um *homo juridicus*, assim como se afirma existir um *homo religiosus*? Em outras palavras, seria lícito dizer que o animal humano se define não só pela sua ânsia pelo transcendente, mas, também, pela situação jurídica que lhe atribui a sociedade no seio da qual vem ele a nascer?

A resposta parece ser afirmativa já que, se o sagrado confere sentido ao mundo, certo é, também, que o mundo – leia-se, aqui, uma dada sociedade – já recebe aquele que nasce em seu seio com um determinado “crédito de sentido”, que antecede, até mesmo, a percepção daquele como indivíduo.

Como assevera Alain Supiot:

Mas, antes mesmo de ter, pela palavra, acesso à consciência de seu ser, todo recém nascido terá sido nomeado, inserido numa filiação: ter-lhe-á sido atribuído um lugar numa cadeia de geração. Pois foi antes mesmo de termos podido dizer “eu” que a lei fez de cada um de nós um sujeito de direito. Para ser livre, o sujeito de direito deve primeiro estar vinculado (*sub-jectum*: lançado embaixo) por palavras que o prendam aos outros homens (SUPIOT, 2007, p. VII).

Observa o mesmo autor que o ser humano é um animal metafísico, premido entre a sua constituição biológica (que o faz habitar o mundo das sensações) e sua capacidade de simbolizar, de dar significado à sua própria existência. Para habitar tal universo dos signos, o ser humano lança mão da linguagem e esta, por sua vez, pressupõe a interação com outros seres humanos. Direito e palavra aqui se unem, já que é por palavras que o recém-nascido é acolhido em determinada comunidade humana e escapa do que o grego denominava *idiotia*, o fechamento em si próprio (*idios* = o que está restrito a si mesmo).

A sociedade, pois, recebe o seu novo integrante no âmbito de uma estrutura jurídica que, por sua vez, se organiza na linguagem e, portanto, no universo simbólico, sendo que este se encontra impregnado – ainda que de modo inconsciente -, de conteúdos religiosos.

Por conseguinte, não bastasse a já referida função estruturadora do sagrado em tempos passados, é forçoso reconhecer que mesmo os ditos estados laicos contemporâneos não se mostram isentos de conteúdos religiosos e indemonstráveis sob o prisma empírico. No dizer de Supiot:

Afinal de contas, nenhum Estado, nem sequer aqueles que se proclamam absolutamente laicos, poderia manter-se sem mobilizar certo número de crenças fundamentais, que escapam a qualquer demonstração experimental e determinam sua maneira de ser e de agir (SUPIOT, 2007, p. XVIII).

Na raiz de proceder parece estar o horror humano ao caos, ao sem sentido, à vacuidade de significado. Tanto que o dogmatismo é mais natural, no exercício do pensamento, do que o ceticismo. Alexis de Tocqueville, com sua

habitual acuidade, já afirmava no século XVIII, ao analisar a nascente democracia estadunidense, que

as crenças dogmáticas podem mudar de forma e de objeto; mas não se poderia fazer que não houvesse crenças dogmáticas, ou seja, opinião que os homens recebem em confiança e sem discuti-las (TOCQUEVILLE, 2005, L.2, p 518).

Não queremos, porém, com isso afirmar que a percepção do sagrado nasça desta necessidade humana de ordem, o que implicaria em esposar a posição materialista segundo a qual o cérebro humano cria o fenômeno religioso. O sagrado, a nosso ver, é da ordem do mistério e, como tal, ultrapassa as fronteiras do querer humano, o que, entretanto, não invalida a afirmação de que o sagrado, expresso nas mais diversas religiões, tem o poder de organizar o mundo e emprestar-lhe significado, bem como de que, desde tempos imemoriais, alguma ordem jurídica em sentido amplo e estritamente ligada à percepção do que jaz além do profano, esteve presente nas comunidades humanas.

2.2. HISTÓRICOS

2.2.1. DIREITO E RELIGIÃO ENTRE OS POVOS ANTIGOS: TRAÇOS GERAIS

O sagrado, apreendido e cultuado no âmbito das famílias antigas, foi o embrião do direito, muito mais do que a imposição de condutas, a alguns, pela força de outros. Nesse sentido, o pensamento de Fustel de Coulanges:

Ora, parece-nos um erro grave atribuir-se assim à força a origem do direito. Veremos, além disso, como a autoridade paternal, ou a marital, longe de ter sido causa principal, foi, ela mesma, efeito; derivou da religião e por esta foi estabelecida: não foi, pois, o principal elemento constitutivo da família.

....

A religião fez com que a família formasse um corpo nesta e na outra vida. A família antiga é assim associação religiosa, mais do que associação natural (COULANGES, 2004, p. 36-37).

Referido autor bem anotou o papel extraordinário desempenhado pelas crenças dos povos antigos – *in casu*, dos gregos e romanos –, a partir da família, na elaboração das leis e das instituições daqueles povos. Assim:

Mas, se ao lado destas instituições e destas leis colocarmos as crenças, os fatos tornar-se-ão mais claros e a sua explicação apresentar-se-á por si mesma. Se, remontando às primeiras idades desta raça, isto é, ao tempo em que este povo fundou as suas instituições, observamos a idéia então concebida do que fosse o ser humano, de vida, de morte, de segunda existência, do princípio divino, notamos uma íntima relação entre estes juízos e as regras antigas do direito privado, entre os ritos derivados destas crenças e as suas instituições políticas.

O confronto entre crenças e leis mostra-nos como esta religião primitiva constituiu as famílias grega e romana, estabeleceu o casamento e a autoridade paterna, fixou os seus graus de parentesco, consagrou o direito de propriedade e o direito sucessório. Esta mesma religião, depois de haver espalhado e aumentado a família, estabeleceu uma associação maior, a cidade, e governou-a na mesma disciplina que a da família. Da família provieram, portanto, todas as instituições, assim como todo o direito privado dos antigos...”. (COULANGES, 2004, p. 3-4).

A religião, portanto, a partir do culto familiar, moldou as cidades. E cada cidade, ou comunidade humana, tinha como caráter idiossincrático fundamental seus deuses e seus ritos religiosos. A Antiguidade conheceu, portanto, uma visão monista da religião, no qual crença e poder político formavam uma

tessitura única, embora o grau de influência daquela sobre este experimentasse gradações.

De fato, tal concepção monista da religião, reinante entre os povos antigos antes do advento do cristianismo, expressava-se, ora pela hierocracia - o poder do sagrado -, no bojo da qual a religião era, a um só tempo, o estofamento fundamental e o fim da sociedade, ora enquanto manifestação do poder civil, situação esta em que, embora absolutamente relevante para a sociedade, não condicionava a estrutura desta, porquanto fosse uma das expressões desta; neste caso, o poder religioso era uma manifestação do poder civil (cf. BUSSO, 2000, p. 38).

Em ambas as situações, “não havia distinção entre política e religião: ou se fazia da religião a idéia principal do Estado, ou era, ela, instrumento para fins políticos” (BUSSO, 2000, p. 38).

Com o advento e a consolidação do Cristianismo, o monismo reinante nas sociedades antigas cedeu passo ao dualismo, à percepção de que, enquanto o controle das coisas terrenas pertence ao poder político vigente, à Igreja toca o controle das coisas espirituais.

O denominado “princípio dualístico” tem inspiração evangélica: em Mt. 22, 21, Jesus recomenda que se dê a César o que é de César, e a Deus, o que é de Deus; já em Jo 18, 28-37, quando Pilatos pergunta a Jesus se Ele era o Rei dos Judeus, Jesus lhe responde ponderando que Seu Reino não é deste mundo. O cristão, assim, haveria que distinguir entre soberania temporal e soberania espiritual, bem como habituar-se à difícil situação de ser, a um só tempo, habitante de duas cidades, a celestial e a terrena.

2.2.2. DIREITO E RELIGIÃO NA GRÉCIA

Embora, até o período helenístico, os habitantes do que hoje conhecemos por Grécia, não distinguissem bem entre tempo histórico e tempo mítico, a pesquisa histórica tem, em geral, dividido (com certo artificialismo próprio de todo o esforço de periodização histórica) em oito períodos a cronologia de ocupação humana naquele território. Assim, diz-se que, desde épocas recuadíssimas até cerca de 5.000 a.C, teve lugar o Paleolítico, do qual há raros registros. De 5.000 a.C. até por volta de 2.500 a.C, estendeu-se o denominado período Neolítico, o qual parece ter abrigado, ao menos no Mediterrâneo Oriental, populações que cultuavam uma divindade feminina retratada, em estatuetas, com seios fartos e ancas largas, como que a simbolizar a fertilidade da vida. Por volta de 2.000 a.C. houve uma intensa movimentação de tribos em uma vasta área, situada entre a Europa e a Ásia, ao sul Rússia atual, sendo que uma leva dirigiu-se ao Vale do Indo (os arianos ou *kurgas*), submetendo as populações locais – os *drávidas*, povo de tez escura, nariz afilado e que falava um língua aglutinante; outra leva – os ancestrais dos celtas - rumou para o Oeste e se estabeleceu em diversos pontos da Europa atual; já a terceira leva ultrapassou os Balcãs e penetrou no que atualmente denominamos Grécia. A ocupação da antiga Hélade ocorreu, em momentos sucessivos, por hordas de tribos diferentes, como os aqueus, os jônios, os eólios e os dóricos. Como as primeiras tribos invasoras não conheciam o ferro, o período compreendido entre pouco mais de 2.000 a.C. e 1.100 a.C, foi denominado “Período do Bronze”. Ocorre que, por volta de 1.100 a.C., o território grego é invadido pelos dóricos, uma sociedade fortemente

militarizada que supostamente já conhecia, à época, a metalurgia do ferro. Os dóricos submeteram a civilização micênica, erigida, séculos antes, pelos aqueus, e se fixaram no Peloponeso, dando origem à famosa Esparta. Pouco propensos ao intercâmbio com outros povos e não conhecendo técnicas de navegação, os dóricos promoveram como que um “fechamento” da Grécia, que perdurou por cerca de quatrocentos anos (até mais ou menos 800 a.C) e ficou conhecido como “Período das Trevas”. Todavia, no início do século IX a.C., por obra dos fenícios – povo que habitava o Líbano atual e que fundou, séculos depois, Cartago, no Norte da África -, grandes inovações movimentaram o Mediterrâneo. Isto porque os fenícios propagaram, nas vastas regiões que seus navios puderam alcançar, a escrita fonética, a moeda e a letra de câmbio, facilitando, imensamente, com isso, as trocas comerciais e culturais. Na Grécia, este novo cenário propiciou, por um lado, o registro, por escrito, de tradições orais muito antigas, o surgimento de poetas fundamentais para a formação do homem grego, como Homero e Hesíodo e, do ponto de vista social, o aparecimento dos embriões das *poleis* ou cidades-estado. Este período, compreendido entre 850 a.C. e 500 a.C. recebeu o nome de “Período Arcaico”. Sucedeu-o o período de esplendor máximo do mundo grego, seja na filosofia, na política e na arte, por tal razão denominado “Período Clássico” (500 a.C. a 390 a.C). Já a partir da metade do século IV a.C., a Grécia é submetida pelas tropas macedônicas, chefiadas por Felipe. Morto este, assume o trono seu filho, Alexandre, aluno de Aristóteles e grande admirador da cultura grega, o qual se lança à conquista do Império Persa, chegando até a Índia, lá fundando um enclave grego, a Bactria. Tal período, denominado “Helenístico”, se estende até 31 a.C., quando as tropas de Cleópatra – rainha egípcia de sangue

macedônico – e Antonio são derrotadas na batalha naval do *Actium*, pela armada de Otávio, com o que tem início o denominado “Período Romano” da história grega.

Com efeito, a partir, supostamente, de uma cultura matriarcal (ou, para alguns, matrística²) cujos últimos ecos foram sentidos em Creta, até a derrota de Cleópatra – a rainha egípcia de sangue macedônico – e Marco Antonio, para Otávio, na célebre batalha naval do *Actium*, o mundo grego legou ao Ocidente a filosofia, a democracia e uma rica mitologia, dentre outras conquistas de um legado extraordinário.

A rica mitologia grega é uma das chaves através da qual é possível aferir um notável liame entre religião e justiça no universo helênico. De fato, ao menos três deusas, no panteão grego, tinham relação direta com a justiça, realizando um contraponto para o *nomos*, a lei humana.

De fato, *Têmis*, uma das esposas de Zeus, personificava as leis imprescritíveis, eternas, da justiça emanada dos deuses. A própria etimologia guarda um sentido profundo: o radical “*temi*”, de origem micênica, traduz a idéia de “limite” e também de “colocar como norma”. Ora, a idéia de limite e de seu contrário, a desmedida – a *hybris* -, é de capital importância na cultura grega e permeia toda a tragédia, porquanto o não reconhecimento dos próprios limites atraía, para o presunçoso, a ira dos deuses.

² Tal corrente apregoa que, no matriarcado, o poder é exercido pela mulher e não pelo homem, figurando, ela, no topo de uma hierarquia permeada pelo princípio da dominação tal qual no patriarcado; por esta razão tal forma de poder é também conhecido por ginecocracia. Já a noção de “cultura matrística”, mais recente, implicaria no exercício do poder através da colaboração e não da subordinação; trata-se, assim, de uma “horizontalização” no exercício do poder que arqueólogos como Marija Gimbutas e pensadores de diversas áreas como Humberto Maturana e Riane Eisler, por exemplo, sustentam ter existido, na Europa neolítica, e no Vale do Hindu. Estariam a corroborar esta hipótese, as escavações realizadas nas cidades de Mohenjo-Daro e Harappa, no atual Paquistão, bem como na de Çatal-Hüyük, na Turquia e, ainda, na de Achilleion, em Creta, por exemplo.

Outra deusa implicada com o problema da justiça é *Diké*, uma das *Horas*, filha de *Zeus* e de *Têmis*. Também chamada de *Auxo* – “a que provoca o crescimento” – atuava com suas irmãs *Eunomia* ou *Talo* – “a boa ordem que faz brotar” – e *Irene* ou *Carmo* – “a paz associada à distribuição dos frutos”. Também, aqui, um profundo significado é outorgado, para a vida dos homens em sociedade, a partir do mundo do mito: a justiça é a boa ordem que faz brotar, que provoca o crescimento e que dá frutos, sendo que a distribuição adequada de tais frutos é asseguradora da paz.

A justiça, no mito grego, é tão importante, que *Zeus*, o principal integrante do panteão helênico, não age inteiramente a seu talante, mas sustentado por *Têmis* e *Diké*:

Em todo caso, *Zeus* atua com a assistência dos poderes supremos de *Themis* e *Diké*, aspectos distintos de uma *ratio* que aparece como justiça e que, para inserir-se na lógica do sistema politeísta, se apresenta sob um aspecto personificado e com uma história própria, um mito, ainda que seja uma história puramente essencial (COLOMBO *apud* RIES, 1997, p. 212).

Não bastasse, *Nêmesis* é outra deusa atuante na promoção da justiça, sendo seu papel mais impiedoso e inflexível do que aqueles desempenhados por *Têmis* e *Diké*: de forma implacável, faz os arrogantes se curvarem e retornarem ao seu *metron*, à sua medida, aos contornos que ousaram, em um arroubo de jactância e descaso com os deuses e demais seres humanos, ultrapassar.

Nomos, como se disse, era a lei humana, laica. A idéia de limite, porém, de matriz religiosa, está aqui presente, agora com uma roupagem secular. No dizer de Gilissen (2003, p. 75-76), “o *nómos* é, sobretudo, o meio de limitar o

poder da autoridade, porque a liberdade política consiste em não ter que obedecer senão a lei”.

A mitologia, como sabemos, é, antes de tudo, uma tentativa de organização do mundo e da vida, eis que o ser humano pode tolerar tudo, menos o caos, a ausência de ordem e sentido. E as mitologias de todos os povos indo-europeus, dentre os quais o grego, têm verdadeira obsessão pela ordem, a *rita* do mundo védico. Entretanto – e esta idéia se nos afigura fundamental – sabiam, aqueles povos, que o impulso regressivo, a ameaça de retorno ao Caos poderia ser, no máximo, administrada, mas nunca totalmente vencida pelo homem. Veja-se, por exemplo, a batalha entre Zeus e Tifon, o maior dos monstros da mitologia grega, pelo controle do Universo. Tifon é o representante do não-ser, da desordem e da dispersão; após sangrenta luta, Zeus não o mata, mas o imobiliza sob o Vesúvio. Também assim Hércules, ao combater a Hydra de Lerna: o herói logra decepar e queimar os tentáculos do monstro, mas não consegue fazer o mesmo com a cabeça principal da repulsiva criatura. E o que faz ele, então? Imobiliza, temporariamente, a cabeça principal da Hydra sob uma pedra. A mensagem é clara: vícios individualmente considerados podem ser combatidos pelo homem, mas a matriz dos vícios, isto é, a tendência de regressão ao Caos, jamais pode ser, por ele, superada inteiramente, daí porque, a um só tempo, é preciso que cada um conheça as suas sombras, e a sociedade tenha um regramento. Mais uma vez, aqui presente, a ligação entre religião e direito no mundo antigo.

Demais disso, é preciso observar que o propalado isolacionismo das *poleis* gregas, se é devido, em alguma medida, ao relevo acidentado da antiga Hélade, mais ainda o é às idiossincrasias religiosas de cada cidade-estado.

Com efeito, era a religião – mais do que qualquer outra instituição – o amálgama de um povo, e o centro irradiador dos valores de uma comunidade.

De fato,

Toda cidade tinha em volta do seu território uma linha de limites sagrados – o horizonte de sua religião nacional e dos seus deuses. Para além dessa fronteira, reinavam outros deuses e praticava-se outro culto (COULANGES, 2004, p. 221).

(...)

Entre duas cidades vizinhas existia algo mais intransponível do que a montanha: a série de limites sagrados, a diferença de cultos e, ainda, a barreira que cada cidade levantava ao estrangeiro e os seus deuses (COULANGES, 2004, p.222).

E isto porque a cidade grega, para definir-se enquanto singularidade dentre as demais, apela a registros da ordem do sagrado, tais como mitos fundadores, deuses protetores e heróis de uma linhagem que remontava ao passado mítico daquela coletividade.

Neste panorama, a complexidade da tessitura social tem, como ponto irradiador, o sagrado. Como pondera Ileana Chirassi Colombo,

(...) se é verdade que, como se tem observado muitas vezes, a cidade grega ignora a contraposição sagrado-profano, isto é, a oposição entre religioso e laico, também é verdade que seus espaços e seus ritmos, os modos básicos de organização social e econômica, a orientação dos comportamentos, tudo isto que une distintas comunidades entre si e, nas comunidades, os indivíduos em particular, e, entre os indivíduos, os homens e as mulheres, sobre a base de um sofisticado sistema estabelecido de relações culturais entre as classes, tudo esta determinado por uma série de variantes que podem, globalmente, referir-se à ampla esfera do sagrado. E é precisamente o conjunto de tais variantes com este tipo de referência que produz o simbólico, confere identidade a esta cultura em seu conjunto (Colombo *apud* RIES, 1997, p. 208).

No que concerne à aplicação do direito, a tradição grega, desde o período arcaico, apresentou algumas características próprias que a distinguia do “fazer jurídico” dos povos vizinhos, notadamente a apresentação de uma queixa ou de um libelo, pelo queixoso, não ao rei, mas a um juiz ou um grupo de juízes, em um espaço público, aberto. Embora seguisse um rito específico, o processo judicial não tinha tanto do formalismo ocorrente no âmbito de outras civilizações contemporâneas. Os juízes chegavam a um veredicto, mais por sua livre convicção do que pelo exame de provas ou pela observância de procedimentos formais instrutórios. Tratava-se de uma incomum combinação entre legislação escrita e procedimentos orais, o que, como bem aponta Michael Gagarin (2005, p. 94) refletia a inclinação grega ao debate público, que veio a influenciar o procedimento dinâmico e participativo de resolução de disputas encontradiço, por exemplo, na Atenas do Período Clássico.

Entretanto, é curioso observar, com Robert Parker (PARKER *apud* GAGARIN; COHEN, 2005, p. 61), que decisões, quer fossem acerca de matéria religiosa, quer tocassem a assuntos “laicos”, eram tomadas e aplicadas pela mesma sistemática de colegiados. Não havia, em outras palavras, um Conselho para aplicar leis relativas às “coisas de Deus” e outro para dirimir litígios acerca das leis tocantes às “coisas dos homens”. Tanto assim é que Sócrates foi julgado e processado por um desses Conselhos de cidadãos, o qual o condenou à morte por impiedade e corrupção da juventude. A impiedade era, em suma, o delito de ofensa aos deuses, seja pelo roubo aos templos, a perturbação dos festivais religiosos, o não pagamento de fundos de natureza religiosa ou, como no caso de Sócrates, a introdução de novos deuses ao panteão da *polis*.

Diante de tal horizonte, mostra-se seguro afirmar que os atenienses (e estamos a nos referir a eles, neste momento, tendo em mente, sobretudo, o julgamento de Sócrates) não conheciam a liberdade de pensamento ou a tolerância religiosa, nos moldes atuais. “A liberdade de discurso, para um ateniense, significava o direito de o homem pobre se fazer ouvir tal qual o rico, jamais uma licença para a impiedade” (PARKER *apud* GAGARIN; COHEN, 2005, p. 67). Havia, certamente, variados grupos, em Atenas, que professavam religiões privadas, sem serem molestados pelo aparato repressivo da cidade-estado. Entretanto, se a prática religiosa por seus integrantes professada passasse a ser vista, pela *polis*, como perigosamente inovadora em relação à religião oficial, tal comportamento era desencorajado e, rotineiramente, o líder da “nova religião” era processado por impiedade.

Tem-se entendido que tal comportamento se justificava, aos olhos dos habitantes das *poleis*, seja pelo temor de a condescendência com atos de impiedade atrair, para toda a coletividade, a ira dos deuses tutelares, seja pela necessidade de proteger a cidade contra impurezas de qualquer matiz.

Cada cidade-estado consultava os seus deuses-tutelares, através dos respectivos oráculos, sendo que, uma vez proferida por estes, o almejado vaticínio, este era acatado pela comunidade. Entretanto, era a assembléia que decidia se um determinado oráculo seria consultado e, em caso positivo, o que seria indagado do deus que lá se manifestava. Isto é, cabia, à assembléia, escolher, precisamente, qual pergunta seria formulada ao oráculo, sendo que o deus consultado se manifestava dentro dos limites de tal questionamento. Além disso, a cidade legislava sobre a proteção dos santuários, a manutenção da boa ordem nos festivais e os sacrifícios realizados à expensas dos cidadãos.

2.2.3. DIREITO E RELIGIÃO EM ROMA E NA PASSAGEM PARA A CRISTANDADE

Consoante já afirmado, os estudos antropológicos e históricos parecem corroborar a tese segundo a qual o direito antigo agregava, em um mesmo cenário, prescrições civis, religiosas e morais.

Inobstante isso, costuma-se afirmar que, dentre todos os povos antigos, os romanos é que mais teriam caminhado no intuito de dotar o direito de uma maior autonomia em relação à religião e à moral.

Ainda assim, a relação entre religião, direito e política era estreita, no mundo romano, como se a vida do Estado dependesse, efetivamente, de uma aliança com os deuses.

Segundo a tradição, Roma foi fundada no século VIII a.C., mas, por muito tempo, os elementos latinos se mesclaram com os de origem etrusca, em uma estreita simbiose que forjou o espírito romano.

Dentre os aportes de origem etrusca, à civilização romana, o mais relevante talvez tenha sido a religião. Segundo Marta Sordi,

(...) a religião é certamente o aspecto mais importante da herança etrusca. E não me refiro somente à importância que a Etrúria teve na personificação, com a mediação grega, das forças divinas da religião romana mais antiga, nem à importância que teve, para os romanos, desde a época arcaica até a Antiguidade tardia, da *Etrusca Disciplina* como religião pública do povo romano, mas sim ao núcleo mais profundo desta religião, que, a meu ver, está constituído pela idéia de *pax deorum* e da concepção sagrada da história (SORDI *apud* RIES, 1997, p. 284).

Segundo, ainda, o magistério da referida autora,

A locução *pax deorum*, conservada, ordinariamente, em sua forma arcaica *pax divom* ou *pax deum*, é certamente antiga e está, talvez, na origem mesma do conceito de paz. A raiz *pag* ou *pak*, a mesma de *pangere*, é um *unicum* entre as raízes que, nas demais línguas indo-européias, deu origem ao conceito de paz e parece estar relacionada com o uso, que Lívio diz ser de origem etrusco (VIII,7) e cuja presença é encontrada em Volsini, no templo de Nortia, de *pangere clavum*: um rito que, segundo a *lex vetusta* recordada por Cincio, o qual cita Lívio (ibid.), o *praetor maximus* devia cumprir, anualmente, pelos idos de setembro, fincando um prego na *cella* de Minerva do templo Capitolino e que servia para contar os anos (SORDI *apud* RIES, 1997, p. 284/285).

Ora, a *pax deorum*, em síntese, era uma postura de aliança com a divindade, ou uma política agradável à divindade, uma vez que, sendo a religião romana inseparável da política, não era crível, ao romano, que o Estado pudesse subsistir sem o amparo dos deuses.

Entretanto, a *pax deorum* não deve ser entendida como uma geometria utilitarista e banalmente instrumental, mas, em verdade, como o verdadeiro elemento unificador da religião romana e, por extensão, da vida política do Lácio.

Parece possível afirmar, pois, que o orgulhoso Estado romano repousava sobre uma intuição profundamente religiosa e de surpreendente humildade: a salvação do Estado depende de tal aliança com os deuses, porquanto o homem dependa, radicalmente, destes.

As obrigações religiosas, no âmbito da *pax deorum*, eram tão importantes para o Estado, que a sua não correta observância era capitulada, como crime, pelo direito, estando, aqueles que houvessem praticado a *negligentia deorum*, sujeitos a duras penas.

Catástrofes naturais, derrotas militares, desditas de toda ordem eram, costumeiramente, atribuídas à incúria e à desídia no trato com os deuses. Curiosamente, se os plebeus e os cristãos, por exemplo, sofreram perseguições porque acusados de negligenciar suas obrigações para com os deuses romanos e, com isso, atrair eventos danosos para o Estado, a *pax deorum* também contribuiu para o descobrimento do princípio da liberdade religiosa. Isto porque tendo, o romano, consciência de sua incapacidade para conhecer todos os deuses integrantes dos diversos panteões, a perseguição de um culto estrangeiro poderia ter o condão de desrespeitar os direitos de um deus desconhecido e, com isso, romper, tragicamente, a aliança humano-divina. Além disso, no direito da divindade, de ser adorada como lhe aprouver, fundava-se o se cada indivíduo de adorá-la segundo sua consciência.

Isto levou o Imperador Galério, em 311, a dar a lume o Edito de Serdica, restituindo liberdade de culto aos cristãos perseguidos, o mesmo ocorrendo com o Edito de Milão, de 313, o qual tornou, o cristianismo, uma religião lícita nos limites do Império.

É interessante notar que, enquanto os gregos elegeram o conhecimento como máxima virtude, os romanos moldaram uma *virtus* de natureza política, uma moralidade cívica, que, a todo tempo, se cruzava com a religião. As práticas religiosas eram uma forma de conhecer a justiça dos deuses:

A religião – escreve Meslin – é o intercâmbio de práticas pelas quais o homem romano reconhece o *ius* dos deuses, e é este intercâmbio incessante de prestações recíprocas, entre o homem e os deuses, que constitui a originalidade da experiência religiosa romana (SORDI *apud* RIES, 1997, p. 299/300).

A simbiose entre religião, política e moral pública era tão evidente na civilização do Lácio que o “santo” romano não era um sábio ou um messias, mas um *rector civitatis*, alguém que, no trato da *res publica*, tivesse exercido bem, neste mundo, a sua missão social e política, considerado, este *múnus*, a manifestação mais elevada da moralidade humana diante dos deuses.

Certo é que, a partir das Leis das Doze Tábuas (cerca de 450 a.C), dá-se uma progressiva distinção entre religião (*fas*), moral (*mores*) e direito (*jus*).

Neste sentido, enquanto *Fas* era a instância reguladora das relações entre os deuses do panteão romano, *Mores* era o regramento dos comportamentos realizado pela sociedade, vale dizer, regras sociais que não emanavam do Estado, mas que, ainda assim, gozavam de sanção jurídica, e *Jus* era o regramento social emanado do Estado, por suas leis, que gozavam da sanção estatal.

Tais distinções não invalidam, entretanto, o solo único de todas elas: a *pax deorum*, repousando, esta, na percepção da existência entre o entre o ser humano e a divindade, bem como da dependência do Estado, para com os deuses.

A religião em Roma, como, em geral nos demais povos da Antiguidade, era considerada um sentimento nacional privativo que distinguia um povo de outro, uma *res publica*, em estreita simbiose com as instituições políticas e, como tal, ocupante de um *locus* privilegiado no âmbito social. Por seu didatismo, vale reproduzir a síntese de Marino Kuri, acerca de tal temática:

Impossível dissociar a religião do homem romano, quer esteja inserido na massa informe da plebe, quer guindado ao mais alto cargo da Magistratura. Mesmo com o desaparecimento dos Reis, que englobavam o *imperium* e as funções de *Pontifex Maximum*, a religião continuou presente na República. Embora separados o *jus* (“o que a cidade permite que se faça; o domínio dos homens”) e o *fas* (“aquilo que é permitido pela religião; o domínio dos deuses”), o caráter religioso da cultura romana é uma constante. No Império, Augusto, recolhendo o espólio político de Júlio César, construiu a Pax Romana – que durou quarenta anos e em cujo período ocorreu a transição para a Era Cristã, via instituições religiosas – catalisando para si os sentimentos religiosos do povo a ponto de permitir a deificação do imperador, fato este que, algumas décadas após, foi pretexto para ensopar de sangue cristão o solo de Roma. É que, ao longo de toda a história de Roma, a criação e o aperfeiçoamento das instituições religiosas e das instituições civis correram paradas: ao lado das magistraturas republicanas (Consulado, Pretoria, Edilidade), mantiveram-se e aperfeiçoaram-se os Colégios Sacerdotais (o Pontifical, com flâmides e vestais; o Augural, para perquirir o futuro; o dos Setênvrios, para as cerimônias populares dos banquetes sagrados) e as Confrarias (a do Palatino, a do Quirinal, dentre outras). Apesar de independentes, quanto a ritos e carga coativa, determinados atos religiosos e determinavam atos civis necessitavam, para sua eficácia plena, da concomitante atividade de seus oficiantes: tal ocorria nas festas-sacrifícios do calendário anual, na consulta aos auspícios sobre a oportunidade de determinada empreitada de riscos, ocasiões em que magistrado e sacerdote oficiavam conjuntamente. O que ocorreria com o Cônsul, ocorria com o Pretor, com o Edil, e, até os comandantes das legiões desempenhavam, *intra corpus*, funções sacerdotais. De mais a mais, o romano, do nascimento à morte, era envolvido pela áurea religiosa: enquanto sob a autoridade paterna, assistia às cerimônias relativas ao culto dos deuses domésticos e aos antepassados, oficiadas pelo *pater familias*, erigido, para tais eventos, em sacerdote; quando adulto, passava a oficiante das mesmas cerimônias, no recesso do lar que instituiu (KURY in CÍCERO, 1998, p. 37-38).

Este caráter exclusivista e nacionalista da religião romana, usual entre os povos da Antiguidade antes da chegada do Cristianismo, é bem apontado por Ariel David Busso:

Cada religião era específica de um povo determinado, diferenciando-se entre si. Tal caráter “nacionalista” da religião não permitia, de nenhuma maneira, que alguém pudesse eleger uma crença religiosa própria e distinta da nação à qual

pertencia. Ao lado de tal pensamento, também se vedava a existência de uma religião que fosse válida para todos. A exclusão era tanto na concepção universal quanto na pessoal, e consistia na participação, dos cidadãos, exclusivamente nos ritos religiosos da *civitas*, porquanto se tratasse da estreita relação existente entre a pessoa, como cidadão e como membro da vida comunitária.

Esta singularidade transformava a religião em um fato estritamente político e não em algo pertencente à consciência, tal qual considerado atualmente. Isto era notável porque a pertença a uma religião correspondia ao poder político. A concepção religiosa pré-cristã era essencialmente monista, portanto, o poder político representava o elemento unificador de toda a atividade humana. A religião era a expressão heterônoma do poder político (BUSSO, 2000, p. 37-38).

Tal estado de coisas começou a ser alterado com a propagação, nas fronteiras do Império Romano, do Cristianismo. Se antes, na vigência do já referido monismo, as leis da religião eram também as leis da *civitas*, agora – com o Cristianismo – opera-se uma cesura entre ambas as leis. Se, por um lado, tal fenômeno empresta, à religião, uma dimensão de interioridade antes desconhecida ou, ao menos, rejeitada, traz consigo, também, os ônus da opção entre leis ou disposições muitas vezes antagônicas.

Realmente,

(...) O “princípio dualístico” foi fundado sobre uma disparidade de valores, sobre uma desigualdade de poderes que criará, no correr dos séculos, notáveis motivos de fricção entre a Igreja e o poder civil (BUSSO, 2000, p. 41).

A denominada “concepção paulina do poder”, formulada por Paulo de Tarso (5-67 d.C), judeu convertido ao Cristianismo após a experiência singular que vivenciou no caminho de Damasco se assenta nas referidas exortações evangélicas, retomando a distinção entre o Reino de Deus e o governo da cidade e lhe dando uma coloração inédita.

Com efeito, autor de treze epístolas que escreveu, proclamou, pela primeira vez, a superioridade da ordem divina sobre a ordem terrena. Malgrado isso e mesmo paradoxalmente, sua “teoria política” concita, os cristãos, a obedecer, sem reservas, o poder civil.

Em sua Epístola aos Coríntios, Paulo advoga a superioridade da justiça cristã sobre a mosaica, revelada por Moisés, por ser, aquela, uma justiça universal, aplicável a todos os seres humanos, independentemente de origem ou condição social.

Na Epístola aos Romanos, Paulo sustenta que, estando Deus na origem de tudo, todo poder é, necessariamente, obra de Deus, disto decorrendo inexistir poder temporal que não proceda Dele.

Nesta esteira, Paulo não está a argumentar em prol de uma submissão das autoridades temporais à Igreja, mas, sim, do dever de obediência, por parte dos cristãos, às autoridades constituídas. Isto porque, se os cristãos devem obedecer absolutamente a Deus, também devem obedecer aos seus governantes, já que todo poder provém de Deus³.

Em suas Cartas, Pedro, o Apóstolo, não discrepa de tal entendimento, sustentando, tal como Paulo, a submissão dos cristãos às autoridades civis⁴.

³ Cada um se submeta às autoridades constituídas, pois não há autoridade que não venha de Deus, e as eu existem foram estabelecidas por Deus. De modo que aquele que se revolta contra a autoridade, opõe-se à ordem estabelecida por Deus. E os que se opõem atrairão sobre si a condenação. Os que governam incutem medo quando se pratica o mal, não quando se faz o bem. Queres então não ter medo da autoridade? Pratica o bem e dela receberá elogios, pois ela é instrumento de Deus para te conduzir ao bem. Se, porém, praticares o mal, teme, porque não é à toa que ele traz a espada: ela é instrumento de Deus para fazer justiça e punir quem pratica o mal. Por isso, é necessário submeter-se não somente por temor ao castigo, mas também por dever de consciência. É também por isso que pagais impostos, pois os que governam são servidores de Deus, que se desincumbem com zelo do seu ofício. Dai a cada um o que lhe é devido: o imposto a quem é devido; a taxa a quem é devida; a reverência a quem é devida; a honra a quem é devida” (Rom. 13, 1-7).

⁴ “Sujeitai-vos a toda instituição humana por causa do Senhor, seja ao rei, como soberano, seja aos governadores, como enviados seus para a punição dos malfeitores e para o louvor dos que fazem o bem, pois esta é a vontade de Deus que, fazendo o bem, tapeis a boca à ignorância dos insensatos.

Entretanto, o cristão não está obrigado a respeitar as ordens da autoridade que estejam em confronto com a vontade de Deus. É o que se depreende da postura de Pedro e João, quando instados, pelo Sinédrio, a não pregar: há que, primeiro, obedecer a Deus e, depois, aos homens.⁵

O “dualismo cristão” ensejou, desde então, atritos com o Império Romano, que era monista.

Neste diapasão, parece possível afirmar que o início das relações entre o Cristianismo e o Estado se dá em 311 d.C., através do Edito de Galério, por meio do qual a religião cristã passou a ser tolerada em todo o Império Romano. Antes de tal ato político, o cristianismo era uma religião perseguida e sem voz, inexistindo, até então, entre ela e o Império Romano, qualquer tipo de diálogo capaz de ensejar a realizar de tratativas ou acordos. Com o Edito de Galério, o Cristianismo deixa a clandestinidade e arrefecem as perseguições contra os cristãos.

Entretanto, foi somente com o Edito de Milão, promulgado por Constantino em 313 d.C., que o Cristianismo se tornou uma religião lícita, isto é, passível de ser praticada, em condições de igualdade com as outras religiões, nas fronteiras do Império Romano.

O Edito de Milão ensejou uma progressiva cristianização da sociedade, não só no nível da população em geral, mas, também, no da consciência daqueles que governavam a sociedade. Tal período ficou conhecido como “era

Comportai-vos como homens livres, não usando a liberdade como cobertura para o mal, mas como servos de Deus. Honrai a todos, amai os irmãos, temei à Deus, tributai honra ao rei” (1 Pedro, 13-17).

⁵ “Julgai se é justo, aos olhos de Deus, obedecer mais a vós do que a Deus. Pois não podemos, nós, deixar de falar das coisas que vimos e ouvimos” (Atos, 4, 19-20). E, ainda: “É preciso obedecer antes a Deus do que aos homens” (Atos, 5, 29).

constantiniana”, caracterizando-se pelo mútuo apoio entre sistema político e religião cristã.

De fato, o Imperador Constantino, assim como seus sucessores, fez editar uma série de leis que culminaram por favorecer a disseminação do Cristianismo por todo o Império Romano, tais como aquelas que apoiaram a afirmação da autoridade episcopal, a liberação, dos clérigos, do serviço militar, e a faculdade concedida aos fiéis cristãos de realizarem doações *causa mortis* à Igreja, bem como – e principalmente – o combate às heresias. No dizer de Ariel David Busso:

Talvez o exemplo mais concreto resulte da resolução tomada por Constantino com relação aos hereges, dispondo que os privilégios concedidos às religiões deviam ser unicamente a favor dos *catholicae tantum legis observatoribus*, isto é, aos seguidores do catolicismo. Isto demonstra não somente que o cristianismo já era considerado “católico”, universal, mas também que se estava impondo um novo e diverso conceito em matéria de liberdade e religião in *sensu latu*. Os hereges deviam ser discriminados diante das leis do Estado, enquanto este se transformava no guardião secular da doutrina cristã. A heresia, fato tipicamente religioso, passava a ser, também, um fato político (BUSSO, 2000, p. 44).

Poucos anos depois, em 325 d.C., Constantino convocou o primeiro Concílio Ecumênico da Igreja, o de Nicéia. O tema discutido no Concílio era essencialmente teológico – a condenação do arianismo⁶ -, mas, ao ser convocado pelo Imperador, sinalizava o poder de resguardo que este deveria ter com relação ao poder espiritual.

⁶ Um sacerdote de Alexandria, de nome Ário (morto em 336 d.C) negava a eternidade do *Logos*, asseverando ter havido um tempo em que este – o *Logos* – não existia. A consequência desta afirmação era a de que o Logos, não tendo coexistido, desde o início, com o Pai, era uma simples criatura, divina tão somente pela graça. O Logos, para Ário, não era Deus por natureza, e se diferenciava das demais criaturas somente porque as procedia em tempo e grau. O Concílio houve por bem declarar expressamente que o Filho é da substância do Pai, “Deus de Deus, Luz da Luz, Deus verdadeiro de Deus verdadeiro; gerado, não criado, consubstancial ao Pai”. O Concílio de Nicéia, de 325 d.C., também fixou a data da Páscoa, a saber, o primeiro domingo após a primeira lua cheia da primavera.

Durante o reinado de Constantino, a Igreja passou a se organizar em função do aparato burocrático do Império Romano e, sob a influência de tal Imperador, experimentará o fenômeno do cesaropapismo, a saber, a influência do poder temporal sobre o poder espiritual.

Já em 389 d.C., o Imperador Teodósio promulga o Edito de Tessalônica, tornando o Cristianismo a religião oficial do Império.

2.2.4. DIREITO E RELIGIÃO NA IDADE MÉDIA

Diz-se, usualmente, que a Idade Média teria tido início, em 476 d.C., com a deposição do último imperador Romano, Rômulo Ausgústulo, por Odoacro, rei dos hérulos, ou mesmo antes, em 395 d.C., com a divisão do Império em Ocidental e Oriental, e se desenvolvido por cerca de um milênio, até a conquista de Constantinopla, em 1453, pelos turcos seldjúcidas, liderados por Maomé II, ou, para alguns, até a descoberta da América, em 1492.

A expressão “Idade Média”, *medium tempus* ou *media tempora* - explica-nos Jacques Le Goff (2008, p. 27) -, foi utilizada, por primeira vez, pelos humanistas do século XIV, no sentido pejorativo de “alguma coisa que havia chegado ao fim”.

A má fama de tal período histórico foi incrementada pelos iluministas do século XVIII, sobretudo Voltaire, para quem o medievo havia sido uma grande noite, o último grau de uma barbárie inominável, a época por excelência do obscurantismo religioso e intelectual.

Entretanto, de um tempo a esta parte, por conta de estudos mais aprofundados e imparciais, tem havido algo como uma reabilitação da Idade

Média, vista, agora, como, simultaneamente uma época trevosa e resplandecente, parteira de muitos dos institutos que temos atualmente, como as universidades e o Estado moderno.

Com efeito:

A Idade Média teve uma grande aspiração pela natureza, pela paz, pela razão; e foi, ao mesmo tempo, um período de violência, em particular através da existência endêmica da guerra – ainda que a guerra, na Idade Média, embora carregasse em si muita destruição e infelicidade, não chegasse a fazer muitos mortos. E era submetida à regulamentação: os homens, os teóricos da época se referiam, de maneira praticamente constante, à concepção de Santo Agostinho, autorizando apenas a guerra justa, quer dizer, a guerra contra os infiéis, ou contra os cristãos injustos; o príncipe é o único qualificado para declarar e fazer cessar a guerra, o que, aliás, favoreceu a construção do Estado Moderno, a partir do século XIII; por fim, mesmo na guerra justa, Agostinho recomendava misericórdia com o inimigo (LE GOFF, 2008, p. 32).

Entretanto, o traço distintivo da Idade Média, para além dos preconceitos e julgamentos apressados, parece ter sido o predomínio de um pensamento religioso, que desconhecia, em grande medida o que, nos dias de hoje, conhecemos como “laicidade”.

Neste sentido, ainda uma vez, o magistério de Jacques Le Goff:

Enfim, na Idade Média, e isso é que é determinante, havia um predomínio do pensamento religioso. A Bíblia permanece como o texto de referência explicando o universo e a sociedade e regulando os comportamentos culturais, políticos e sociais. O que chamamos de “economia” na Idade Média se reduz a princípios religiosos e morais, camuflando a autonomia crescente desse domínio de atividade. Os objetivos perseguidos são o justo preço e a boa moeda. A monarquia cristã é uma instituição sagrada e o rei é, em primeiro lugar, o defensor da fé. O santo, que o é cada vez mais pelas virtudes do que pelos milagres, permanece como modelo humano superior, ainda que apareçam modelos mais ou menos laicizados: o bravo e o *prud’homme*⁷.

⁷ O radical “prud” deriva do radical francês antigo “preu”, que, modernamente, resultou em “preux”, que significa bravo, valente. Entretanto, o *prud’homme*, não era apenas o bravo, o corajoso, mas também o cortês.

A grande diferença, creio, entre mentalidades medievais e mentalidades modernas está na ausência, na Idade Média, de um sentimento (e de práticas) de laicidade – ainda que a distinção entre clérigos e leigos seja essencial, mas também religiosa (LE GOFF, 2008, p. 34-35).

A despeito, porém, do “dualismo cristão” e do predomínio do pensamento religioso, a Idade Média veio a conhecer diversas querelas entre o poder religioso e o poder secular, entre o Papa e o Imperador, ou o rei:

Trata-se, nesse caso, do grande conflito da Idade Média, mas um conflito de teólogos, de sábios, de juristas. Os fiéis o interpretam, antes, segundo a Bíblia, como o conflito do profeta e do rei: testemunham nisso as advertências que Natã não pára de dirigir a Davi. Resta sempre uma dimensão política, acredito, mal percebida, por que o imperador e o papa estão muitíssimo longe do dia-a-dia da vida.

Em compensação, as delicadas questões entre o rei e o bispo são parte da paisagem cotidiana. Não nos esqueçamos nunca de que o Papa é, mais claramente do que hoje, sentido como o bispo de Roma e que a noção de imperador não tem o sentido que lhe dava a Antiguidade. O imperador romano-germânico é rei em suas terras, como o rei de França se diz imperador de seu reino. A ideologia imperial, a despeito de suas pretensões universais, quase não se distingue, na prática, da ideologia real.

A luta do trono e do altar e a delimitação das competências do espiritual e do temporal, também crescem nos espíritos medievais. Reforma e Contra-Reforma, aliás tudo que farão é tornar o enfrentamento mais agudo, sem verdadeiramente resolvê-lo. Mais uma vez, será preciso esperar os anos 1850 para que os termos do antagonismo se desloquem e se resolvam, como se sabe, ao longo do século XX.

Passados cinqüenta anos, a maneira pela qual estão postos os problemas políticos e religiosos não é a mesma. As recentes discussões apaixonadas sobre A tentação de Cristo, de Scorsese, ou sobre o “véu islâmico” [na França] são a melhor prova disso: os conceitos, ainda vivos no início do século XX, não mais parecem apropriados aos debates de hoje. Fala-se de integrismo ou de antifanatismo e de laicismo onde antes se falava de blasfêmia, de heresia, ou, em plena atualidade, sobre a “natureza” do Cristo. Os valores espirituais e os valores temporais não mantêm o mesmo relacionamento aos quais a Idade Média nos tinha habituado (LE GOFF, 2008, p. 82-83).

Realmente, se doutrinariamente o cristianismo apregoava o dualismo, distinguindo o que era devido ao César, daquilo que era devido a Deus, no

plano fático tal distinção não logrou verificar-se com clareza, sendo rotineira a confusão entre o religioso e o político. Como acentua Olivier Nay,

(...) a sociedade medieval não considera a vida terrestre fora da vontade divina. A representação da ordem social decorre inteiramente da visão cristã de um universo submisso à onipotência de Deus. O político e o religioso se confundem amplamente ao ponto de o papa sonhar com um papel temporal e os reis mais poderosos se verem muitas vezes como representantes de Deus. O grande paradoxo da história medieval é, contudo, que essa intimidade entre os laços entre religioso e político coabita sempre com a idéia teológica de uma separação infinita entre o espiritual e o temporal. Será preciso esperar os últimos séculos da Idade Média para que essa idéia comece a exercer efeitos concretos ao contribuir para o nascimento de estados “secularizados” (literalmente, que estão “no século”, quer dizer, na vida profana) (NAY, 2007, p. 73).

A teoria agostiniana das “duas cidades” - a cidade de Deus e a cidade dos homens -, foi, por exemplo, interpretada pelo Papa Gelásio I (492-496), como uma confirmação da supremacia do poder pontifício sobre o poder dos reis e isto porque os bispos – ou, por extensão, os representantes do clero, inclusive o Papa -, teriam que responder, perante o Tribunal de Deus, pelos próprios reis.

Ao assim interpretar a teoria das “duas cidades”, o Papa Gelásio I acabou por elaborar uma doutrina política que prevaleceria pelos oito séculos seguintes. Segundo ela, a autoridade dos papas (*auctoritas*) é superior ao poder dos reis (*potestas*).

O Papa Gregório Magno (590-604) acolheu plenamente esta tese, ponderando, ademais, que a legitimidade do poder de um rei não derivava do sangue, mas, sim, de suas verdadeiras intenções. Sendo assim, se o rei perdesse de vista o bem comum e renegasse os princípios cristãos, a Igreja teria o direito de reputar ilegítima a sua permanência no trono.

O “agostinismo político”, desde os séculos V e VI, parecia referendar a tese de que o poder secular deveria restar sob a autoridade da Igreja; neste diapasão, caberia aos reis cuidar da edificação de uma ordem política apta a consumir a vontade de Deus neste mundo.

Assim, embora a Igreja, aparentemente, gozasse de um braço secular para a disseminação dos valores cristãos pelo mundo, tal estado de coisas propiciou a percepção, por parte de muitos reis, de que estariam eles a serviço direto da obra de Deus, como que ungidos por Ele. Os reis mais poderosos passam a considerar a si mesmos como “vigários de Cristo” e protetores da Cristandade, o que os faz exercer, em alguns casos, uma tutela política sobre as autoridades religiosas. É o caso do *Rex Sacerdos* ou Rei Sacerdote, investido, pela sagração⁸, de uma função sagrada, uma missão superior que lhe era dada por Deus.

Ao Rei Sacerdote atribuíam-se poderes sobrenaturais, inclusive de curar as moléstias de seus súditos, pelo simples toque físico. É a figura do Rei Taumaturgo que conhecerá ampla aceitação na França dos Capetos e na Inglaterra dos Plantagenetas.

Neste período, os poderes seculares do rei eram justificados por uma rica simbologia religiosa, no que veio a se chamar “doutrina da potência régia”, uma verdadeira “teologia do governo”, por meio da qual é destacada a condição singular do monarca enquanto, a um só tempo, sacerdote e lugar-tenente de Deus na Terra. Chega-se a afirmar, então, que assim como Cristo tem duas naturezas, o rei possuía dois corpos, um perecível e outro eterno:

Uma das mais importantes inovações argumentativas é a noção da transferência de “corpo místico” da Igreja para a

⁸ Foram sagrados como “reis sacerdotes”, por exemplo, Pepino, o Breve, em 751 d.C., Carlos Magno, em 800 d.C. e Oto I, em 962 d.C.

coroa real. Consiste em enunciar que o rei, a exemplo de Cristo, possui dois “corpos”. Um é natural e mortal, submetido ao peso da infância e da velhice; o rei o possui por natureza. O outro corpo está dissociado da pessoa física do rei; é um corpo imortal, “eterno e sagrado”, que encarna o reino inteiro. Graças a essa teoria dos dois corpos do rei, a monarquia é simbolicamente chamada a perpetuar-se e nunca morrer. Ela se torna uma instituição eterna, que sobrevive à personalidade mutável dos reis...” (NAY, 2007, p. 85-86).

Nestas condições, o secular e o religioso se fundem na figura do rei, como se o “corpo místico” da Igreja passasse para a figura do monarca.

Tal situação atinge o seu ápice quando, em 962 d.C., Oto I é sagrado imperador do Império Sacro Germânico e revive a tradição romana de o Imperador reunir, em sua pessoa, a autoridade suprema, mesmo quanto aos assuntos religiosos. Oto I vê-se como vigário de Cristo e braço forte de Deus na Terra, o “bispo dos bispos”, com poder não só sobre a esfera secular, mas também sobre o clero. Em seu reinado, pois, fundem-se as duas esferas, no que se passou a denominar “visão cristocêntrica do poder imperial” (cf. NAY, 2007, p. 86).

O século X é quase trágico para a Igreja. Na então Germânia, os cleros locais passam para o controle de Oto I. Surge a figura dos “condes-bispos” que não mais reconheciam o poder do Papa. Na França ocidental, os bispados e a maioria dos mosteiros passam para o controle dos senhores feudais. Em Roma, poderosas famílias disputam o poder e enfraquecem ainda mais a influência do Sumo Pontífice. Todo este conjunto de fatores faz com que o Papa, em 962, tenha que se colocar sob a proteção do Imperador do Sacro Império. Uma parte do clero, para sobreviver – e quiçá, devido também à corrupção dos costumes, para enriquecer -, entrega-se à prática da *simonia*⁹ e

⁹ A compra e venda de cargos próprios da hierarquia da Igreja, bem como de objetos sagrados.

há um reflorescimento dos costumes pagãos em razão direta do enfraquecimento da Igreja.

Tal estado de coisas perdurará por cerca de um século, até o advento da denominada “Reforma Gregoriana”, levada a cabo pelo Papa Gregório VII.

O embrião da aludida reforma foi o movimento de autonomia e resistência ao poder temporal levado a efeito pela poderosa ordem dos monges beneditinos de Cluny, que, embora criada, em 910, por um nobre e não um religioso – o Duque Guilherme da Aquitânia -, foi abraçada por Roma em 932. A ordem de Cluny controlava diversos mosteiros e, por sua organização e capacidade centralizadora, foi a única instituição que logrou resguardar sua autonomia frente aos poderes dos senhores detentores do poder secular local.

A Reforma Gregoriana iniciou-se, em verdade, com o Papa que antecedeu Gregório VII (1073-1085), Leão IX (1049-1054). Este último promove a realização de Sínodos e Concílios em Roma, com o fito de reafirmar, enfaticamente, o poder da Igreja acerca da doutrina do Cristianismo, bem como condenar a submissão dos clérigos aos príncipes. Ao lado disso, a Igreja começa a sofrer uma reestruturação administrativa que previa, dentre outras providências, a partir de 1059, a escolha do Papa por um colégio cardinalício e não mais pelo Imperador.

Eleito Papa em 1073, Hildebrando, um antigo monge da Abadia de Cluny, torna-se Gregório VII e, desde logo, proíbe a simonia, bem como depõe todos os bispos que haviam sido investidos, nesta condição, pelos príncipes locais. Reprova, também, o casamento e o concubinato, por parte dos religiosos (o “nicolaísmo”), estabelecendo o estrito celibato para os padres.

A principal medida tomada por Gregório VII para recuperar a autonomia da Igreja, das garras do poder temporal, foi proibir, sob pena de excomunhão, a investidura leiga, isto é, a sagração de bispos pelo senhor feudal local, sob o argumento de que tal prática feria de morte a divisão dos poderes religioso e secular, de matriz evangélica e explicitada por São Paulo. Firma-se, assim, a distinção entre a investidura espiritual do bispo (que é uma prerrogativa do Papa e que, portanto, ficou conhecida como “investidura pelo báculo e pelo anel) e a investidura temporal do mesmo bispo (que é uma prerrogativa do senhor local e que estabelece, através do juramento formal, a relação de vassalagem).

O Papa Gregório VII anunciou a propalada reforma através de um documento, de sua lavra, contendo vinte e sete sentenças que destacam, sobretudo, a supremacia do poder papal (a *plenitudo potestatis*) sobre os demais poderes eclesiásticos – os diversos bispados antes submetidos aos senhores feudais locais – e, até mesmo, sobre o imperador e os reis. O Papa, assim, tinha não só o poder de livrar, os seus súditos, da subordinação religiosa ao chefe secular respectivo, mas, inclusive, de depor o Imperador quando este agisse em dissonância com o ideário cristão.

Este agigantamento do poder do Papa preocupava-se, porém, em não trair a concepção agostiniana das “duas cidades”. A tese engenhosa sustentada por vários doutores da Igreja, do século XI é que o Papa, na condição de vigário de Cristo, recebia o seu poder diretamente de Deus, enquanto que o poder do rei derivava de um acordo celebrado entre ele e seus súditos; sendo assim, o poder do Papa era qualitativamente superior ao poder dos reis.

No âmbito desta quase “teocracia pontifícia” é elaborada, por Bernardo de Claraval (1090-1153), a doutrina das “duas espadas”, segundo a qual o mundo seria governado por duas espadas – o poder temporal e o poder espiritual -, sendo que o Papa, pela alta missão que lhe cabe realizar, se posta acima das potestades temporais, detendo, destarte, ambas as espadas.

Com efeito, na visão de Bernardo, o Sumo Pontífice

certamente não tem vocação para reinar como um soberano temporal, mas tem o direito de intervir nos assuntos seculares desde que a lei cristã ou os interesses eclesiásticos estejam ameaçados pelos atos insensatos de um rei ou de um senhor. O Papa possui, ao mesmo tempo, “os direitos do Império terrestre e os do Império celeste”. “Ele está acima da lei”. Domina, na ordem dos fins, o poder secular. Este último é apenas “um dos ofícios da Igreja” (NAY, 2007, p. 90).

Segundo Bernardo - talvez o maior artífice da hierocracia medieval -, a primeira espada deve ser manejada pelo braço do sacerdote, ou, em sentido estrito, pelo do Papa; já a segunda, pelo braço do soldado, ou mais especificamente, do príncipe, mas sob a delegação e o controle do Sumo Pontífice.

Este aumento do poder papal foi marcado pela célebre “querela das investiduras”, entre o Papa Gregório VII e o imperador germânico Henrique IV. Após a publicação do *Dictatus Papae* proibindo a investidura leiga e declarando sem valor as anteriormente realizadas, Henrique IV, vendo afequenoado o seu poder, depõe o Papa em 1075. Gregório VII, em contrapartida, o excomunga (1076). Não mais contando com boa parte dos bispos do seu Império, Henrique assume a condição de penitente, perante Gregório, no castelo de Canossa (1077), recebendo, então, do Sumo Pontífice, a absolvição por seu ato anterior. De volta à Germânia, Henrique restabelece sua autoridade em confronto com Roma e é novamente excomungado (1080). Malgrado isso, faz eleger outro

Papa que acaba por assumir o lugar do anterior, mercê do apoio militar do Imperador. O enfrentamento, nos anos seguintes, longe de arrefecer, acirra-se, sem que qualquer dos contendores consiga, de forma cabal, impor-se ao outro. Em 1122, com a Concordata de *Worms*, o Papa restabelece sua autoridade sobre os bispos, recorrendo, novamente, à tese da distinção entre a investidura concedida pelo clero e o juramento prestado ao chefe secular, no caso, o Imperador, o que teve o condão de, a um só tempo, reafirmar o “dualismo cristão”, e retirar, do Imperador, qualquer prerrogativa espiritual.

Entretanto, a disputa entre o papado e o Imperador, agora com um viés mais político, torna a eclodir, desta vez na Itália, com a disputa entre guelfos e gibelinos.

Na Inglaterra, o arcebispado de Cantuária, Thomas Beckett (1164-1170) é assassinado por seu empenho em livrar, a justiça eclesiástica, do poder real.

Na França, entre 1302 e 1303, o rei Felipe, o Belo, e o Papa Bonifácio VII, se antagonizam por conta da recusa, deste último, em aceitar a imposição de taxas ao clero, com o escopo de financiar os empreendimentos bélicos do primeiro. Como resultado, Bonifácio VII proclama a Bula *Unam Sanctum* (1302), em que, retomando Gelásio I e Bernardo de Claraval, declara que, sendo, a Igreja, a representante única de Deus neste mundo, os poderes seculares deviam a ela se sujeitar.

O sistema hierocrático sofre um grande revés após o pontificado de Bonifácio VIII, com a decadência de Avignon (1303-1378) e a progressiva afirmação dos poderes seculares frente à Igreja, por conta da consolidação das monarquias nacionais permeadas pela idéia de soberania absoluta. Os poderes

do Papa são contestados e toma corpo o anseio por reformas no interior da Igreja, mudanças, estas, que virão posteriormente, com o Concílio de Trento.

Nos dois séculos posteriores, intelectuais e teólogos do porte de Marsílio de Pádua e Guilherme de Occam tecem críticas ao poder do papado e à influência deste sobre o poder temporal.

Marsílio de Pádua (1278-1343), em sua obra “*Defensor Pacis*” (1324), sustenta que a hierarquia eclesiástica era uma instituição humana, não divina, e, sendo assim, a Igreja não tinha qualquer poder de jurisdição e governo, razão pela qual os sacerdotes somente poderiam recebê-lo do Estado, este, sim, o único soberano, independente e doador de poder segundo sua conveniência. Aduz, ainda, que, uma vez ordenados, os sacerdotes eram investidos do poder de consagrar a Eucaristia e absolver os pecados dos fiéis, não tendo, todavia, nenhum poder sobre estes últimos, já que a instância única de poder era o Príncipe (cf. PRIETO, 2005, p. 33). Ele, nascido no seio de uma família guelfa, refuta a *plenitudo potestatis* do Papa e abraça a causa do Imperador, ponderando que

como “ministro de Deus na Terra”, o príncipe tem vocação, de fato, a reinar ao mesmo tempo sobre seus súditos como sobre os clérigos da Igreja. Sua missão é garantir o bem-estar do seu reino, defender a paz e ajudar os cristãos a conseguir a sua salvação. Os sacerdotes são seus ministros; o ofício deles consiste simplesmente em garantir o culto e o ensino da palavra de Cristo. Marsílio toma assim o contrapé do pensamento agostiniano, ou seja, rejeita em bloco o modelo dualista que opõe potestas e auctoritas. Para ele, o mundo social é uma totalidade. O príncipe cristão dispõe de todos os poderes. O clero, ao contrário, é apenas uma “parte” que coabita com outras ordens (a parte governante, os ofícios, os talentos). Este esquema monista fará com que seu autor seja acusado de heresia e excomungado pelo Papa João XXII. A corte do imperador Luís da Baviera será deste então seu único refúgio (NAY, 2007, p. 124).

Guilherme de Occam (1230-1349), franciscano inglês, por seu turno, criticava a hierocracia argumentando que a vontade de Deus é infinita e onipotente, não sofrendo, pois, qualquer mediação no mundo terreno. Assim, Deus governa o mundo exclusivamente em consonância com sua própria Lei, não tendo confiado à Igreja qualquer poder, tanto que Cristo, o Filho de Deus, jamais almejou ser rei. Pedro, por sua vez, jamais legou, aos bispos de Roma, qualquer “realeza secular”. Neste diapasão, a *plenitudo potestatis* dos Papas, desde Gregório VII, não encontra qualquer respaldo nas Escrituras, sendo, pois, herética.

Guilherme aduz, outrossim, que a autoridade do Papa não é infalível, sendo ele tão somente um pastor incumbido de disseminar a lei evangélica, daí porque lhe falte qualquer poder no que concerne aos assuntos seculares. Diante de tal realidade, o príncipe goza de total autonomia em Relação ao Papa e aos bispos. O poder temporal, embora não seja a expressão de uma ordem divina, é permitido por Deus, tendo em vista a necessidade que a sociedade tem dele.

As ponderações realizadas por Marsílio de Pádua e Guilherme de Occam contribuíram para o arrefecimento do poder papal e a distinção entre as esferas religiosa e secular, ferindo, assim, gravemente, a hierocracia medieval.

2.2.5. DIREITO E RELIGIÃO NO BRASIL COLÔNIA

Duas teses se enfrentam quando se trata de estabelecer o princípio inspirador das conquistas marítimas portuguesas. Uma delas sustenta que o

móvel de tais empreendimentos foi, precipuamente, espiritual, e, secundariamente, comercial; a outra advogada exatamente o contrário.

Costa Brochado (1949, *passim*) argumenta, enfaticamente, em favor do escopo espiritual de tal empreitada, ponderando que o Rei Dom Manuel I era alimentado por um “espírito de cruzada” e um desejo de disseminar o cristianismo entre todos os povos. Pondera, ele, que mencionado regente fora à Ceuta, “pelo serviço de Deus”, e não para abastecer os cofres da Coroa.

No caso brasileiro, o viés religioso da colonização parece ter, de fato, prevalecido sobre o econômico.

Isto porque, durante muitos anos, Portugal não logrou auferir dividendos econômicos com a colonização brasileira: o território era imenso e povoado por populações indígenas hostis, bem como dotadas de hábitos que horrorizavam os colonizadores, tais como a antropofagia¹⁰. Ademais, o índio brasileiro, após aparentemente acolher a pregação dos jesuítas, muito facilmente retornava às crenças e aos hábitos antigos.

Os jesuítas que vieram ao Brasil com a armada de Tomé de Souza estavam investidos, pelo Rei Dom João III, dos poderes necessários para levar a efeito a hercúlea tarefa de cristianizar os “gentios”.

¹⁰ “Pederastas, incestuosos, sodomitas, bestiais, compraziam-se em banquetes de carne humana. Devoravam não só os europeus, mas os próprios compatriotas, costumando engordá-los antes do festim, para o que davam à vítima tratamento requintado, que incluía o prazer de uma moça à escolha dele. Às vezes, estas fêmeas engravidavam do sentenciado, e, se, quando ele era comido, ficava filho dos seus últimos contatos, era a própria mulher que, depois de o parir e cozinhar, dele comia em primeiro lugar. Neste caminho iam tão longe que chegavam a rasgar o ventre das mulheres prenhas para lhes devorarem os filhos, depois de assados” (BROCHADO, 1949, p. 66).

O primeiro bispo do Brasil foi escolhido pessoalmente pelo Rei, o que, desde logo, prenunciava o que se convencionou denominar “regalismo”, isto é, a influência do poder temporal sobre o espiritual.

Tal ascensão do Estado sobre a religião se perfazia, no período colonial brasileiro, sobretudo através de três instrumentos jurídicos: o padroado, o beneplácito e o recurso à coroa.

O padroado era o instituto jurídico por meio do qual alguém, ao fundar, ou prover materialmente, uma igreja ou capela, era investido, pelo Estado, do poder de indicar bispos e arcebispos junto à Igreja Católica Apostólica Romana. O *exequatur*, por seu turno, era um instituto regalista que estabelecia a imprescindibilidade da permissão estatal para a entrada em vigor dos atos emanados das autoridades eclesiásticas. Por fim, o recurso à coroa era um instituto contido na Lei nº. 231, de 1841, que permitia, aos que se sentissem lesados pelas decisões proferidas por tribunais eclesiásticos, invocar a proteção da Coroa ou interpor recurso junto a ela.

As relações entre Igreja Católica e Estado, no Brasil colônia, tinham, como norte, em grande medida, os preceitos contidos nas Ordenações Filipinas, as quais passaram a vigor em 1603, quando Portugal se encontrava sob o domínio da Coroa espanhola (1580 a 1640).

As Ordenações Filipinas sucederam as Ordenações Afonsinas (publicadas entre 1446 e 1447 e consideradas o mais antigo Código europeu) e as Ordenações Manuelinas (publicadas em 1521, por ordem de D. Manuel I, o Venturoso), sendo que, dos cinco livros que a compõem, um deles – o segundo – é dedicado especialmente às relações entre Igreja e Estado, bem como às atribuições do Fisco e aos privilégios de nobreza.

No mencionado Livro II constam, por exemplo, os casos em que clérigos e religiosos teriam que se submeter à justiça secular, consignando-se que, em caso de dúvida, seria competente esta última. O artigo 7º do Título I faz menção explícita ao instituto do padroado, estabelecendo que havendo demanda sobre o Direito do Padroado, o conhecimento da questão caberia ao Juízo Eclesiástico, salvo quando a dúvida fosse entre a Coroa e aqueles que se diziam agraciados pelo instituto, quando, então, seria competente o juízo secular, que assim também o seria no caso de o litígio versar sobre bens.

Se, por vezes, o Estado se torna um braço secular da Igreja, para o cumprimento das deliberações desta, como, por exemplo, para o cabal cumprimento das sentenças e dos mandados emitidos por autoridades eclesiásticas (Título VIII), em outras ocasiões se posta em nítida posição se supremacia, quanto a esta, como na hipótese de a Coroa fazer castigar o condenado pelo Poder Eclesiástico, mas que, a despeito disso, permanecesse sem punição, talvez por inércia ou conivência do poder religioso.

Mas as Ordenações Filipinas não esgotavam, de modo algum, o tratamento da matéria. Havia diversos outros documentos, de índole mais local, que cuidavam, de modo até mesmo mais minucioso do que as Ordenações, da relação entre as duas esferas.

Tais documentos - dentre os quais se sobressaía o “Regimento do Governo Geral do Estado do Brasil dado ao Mestre de Campo Roque de Costa Barreto”, editado em 1677 e vigente até 1806 -, estabeleciam regras exaustivas para o procedimento dos negócios religiosos. Como pondera Roberto Romano,

Previa-se desde o modo a ser empregado na remuneração dos quadros eclesiásticos, até o controle eficaz do culto, por parte

do funcionário civil, o qual deveria acompanhar a ação dos bispos, avisando o governo central de eventuais revoltosos no meio da hierarquia, fornecendo-se à administração local, nessas ocasiões, as regras de comportamento necessárias

Destinada a se mover exclusivamente no plano espiritual, quando não servia, como no caso dos jesuítas, como funcionária do Reino, à igreja estavam proibidas incursões no terreno destinado ao agente secular. E, pelo contrário, caberia ao último velar, mesmo que com “bons modos”, pela “decência do culto divino”, evidente intromissão leiga no domínio do sagrado (ROMANO, 1979, p. 81-82).

Se, no Brasil colônia, o Estado se intrometia em assuntos que tocavam à Igreja, esta, por outro lado, detinham poder no âmbito da educação, da saúde pública, das obras assistenciais e do registro da população (através da lavratura dos assentos de nascimento, batismo, casamento e óbito).

Tal situação equivalia a um encarceramento em uma cela de ouro, na feliz expressão de Magalhães de Azevedo (ROMANO, 1979, p. 83), a uma proteção imobilizadora, e se foi agravando, durante o Império, apesar da confessionalidade do Estado insculpida na Constituição de 1824, até culminar com a “questão religiosa”, em que quase se operou uma ruptura entre a Igreja e a monarquia.

2.3. FILOSÓFICOS

2.3.1. SANTO AGOSTINHO

A teoria política de Santo Agostinho (354-430) está, em grande medida, contida na idéia-força das “duas cidades”: a cidade de Deus, eterna, e a cidade dos homens, contingente e, como tal, destinada ao desaparecimento¹¹.

Célebre é a passagem XIV, 28, da “Cidade de Deus”:

¹¹ Tal constatação se fazia por demais evidente após o saque de Roma, pelos visigodos de Alarico, em 410 d.C.

dois amores fizeram duas cidades: o amor a si até o desprezo de Deus fez a cidade terrestre; o amor a Deus até o desprezo de si fez a Cidade celeste. Uma glorifica-se a si mesma, a outra no Senhor.

Nesta linha, o que define alguém como pertencente à cidade de Deus ou à cidade dos homens é o fim por ele perseguido e ao qual subordina as suas ações: a fronteira entre ambas as cidades é antes devida à virtude – ou à ausência dela – do que a limites físicos. Roma, por exemplo, para Agostinho, teve a marca da grandeza, não da virtude, e por isso sucumbiu.

Observando, ademais, Agostinho, que, na capital do Império Romano, a tutela do Imperador sobre o bispo de Roma era recorrente, bem como que, nas províncias, a Igreja mantinha uma autonomia frágil e apenas relativa, com relação aos poderes temporais locais, trata de defender, na *Civitas Dei*, a independência da Igreja, do poder temporal.

Nada obstante, concita – no que não discrepa de São Paulo - os cristãos a obedecer aos reis, já que, por um lado, todo poder tem origem divina e, por outro, porque, não tendo sabido habitar o paraíso, restaria, ao homem, viver sob a administração de um poder temporal. Com efeito, sendo refém das paixões desde o pecado original, o homem não pode prescindir de uma autoridade terrena que regule a vida em sociedade.

Ocorre que, como todo poder tem origem divina e Agostinho está a considerar, obviamente, o Deus do Cristianismo, o único governo justo seria aquele exercido em consonância com os princípios cristãos, daí porque, em consequência, a Igreja deva ocupar uma posição superior à do Estado.

Em sua “Cidade de Deus”, Agostinho afirma que a vontade má ou pervertida é característica da comunidade terrena (nela prevalece o amor a si mesmo e o esquecimento de Deus), ao passo que a vontade boa é própria da cidade celeste (nesta há somente amor a Deus e olvido de si mesmo).

E porque o ser humano age mal? Porque confunde fruição com uso; Deus somente pode ser fruído¹², jamais usado¹³.

O ser humano erra quando faz uso de algo que somente pode ser fruído (Deus, com fins instrumentais), bem como quando busca fruir algo que somente pode ser passível de uso (as coisas como se estas tivessem *status* divino e pudessem assegurar, ao homem, a real felicidade); os bens são bons apenas na medida em que conduzem a Deus e tão somente Deus deve ser almejado por si mesmo.

Agostinho é cético quanto à possibilidade de o ser humano alcançar a felicidade de acordo com moldes ou construções terrenas.

Isto não quer dizer que o ser humano não seja capaz de agir virtuosamente; são “verdadeiras” as virtudes cuja fonte é o amor a Deus e ao próximo, ao passo que são vícios as disposições de caráter que visam a fins intramundanos.

As “cidades” se dividem também quanto ao alvo buscado por seus “habitantes”: quando o alvo é a paz transcendente somente possível pela fruição de Deus, tem-se a cidade divina; quando o alvo é a acumulação de

¹² A fruição é aqui considerada como a adesão voluntária a um objeto por causa dele mesmo.

¹³ O uso, no mesmo contexto, denota o emprego de algo, para o fim que se deseja, isto é, com escopo instrumental.

bens secundários, utilitários e somente passíveis de uso, tem-se a cidade dos homens.

Agostinho rompe com a tradição política clássica greco-romana, segundo a qual a legitimação da ordem estatal e jurídica adviria do fato de ser, ela, expressão ou imagem da justiça divina; para ele, ao contrário, a ordem jurídica e estatal deriva, simplesmente, de uma aliança de interesses, tidos por vantajosos para os cidadãos de em dado Estado (direito e Estado se legitimam como instrumentos para assegurar interesses); sua visão, neste particular, é próxima do contratualismo moderno.

A cidade de Deus, como já se disse, não é, efetivamente, uma cidade separada à maneira de uma teocracia; ela é, antes, a virtude, em oposição ao vício, sendo que somente nela é possível encontrar a justiça. Embora o seu estado de perfeição somente possa ser obtido na outra vida, aos homens é possível viver virtuosamente neste mundo.

Tal percepção vem ao encontro da tese defendida por Agostinho, no âmbito das objeções do “círculo de Volusiano” ao modo de vida cristão, incompatível, na visão daquele, com o Estado romano. Agostinho rebate esta acusação, precisamente, à luz dos fundamentos sobre os quais repousa uma cidade – no caso Roma -, a saber: a virtude ou o vício:

Sei que V.Exa. sofre as obstinadas contradições de alguns que pensam ou querem que se pense que a doutrina cristã não convém à utilidade do Estado, precisamente porque não querem estabelecer o Estado sobre a firmeza das virtudes e sim sobre a impunidade dos vícios (Ep. 137, n. 20 apud RAMOS, 1984, p. 112).

A mansidão pela qual deve se pautar o seguidor de Cristo não é, ademais, incompatível com o Estado, embora este se mova pelo amor à carne e aos apetites terrenos, já que, sem concórdia, não pode, ele, subsistir. Neste sentido, afirma Agostinho que:

(...) a mansidão e clemência dos ilustres personagens e heróis do povo romano é que deram tanto poder e grandeza à sua cidade. Mas o preceito cristão de não retribuir mal por mal, se obedecido, daria à República um fundamento e uma consagração ainda maiores. De fato, o Estado nada mais é do que “uma multidão de pessoas unidas por um certo vínculo de concórdia”. E que concórdia poderiam inspirar aos romanos os seus deuses, todos discordes entre si? Foi isto mesmo o que aconteceu mais tarde – a saber – a ruína do Estado – com as guerras civis, quando, pouco a pouco, se foram corrompendo os costumes (Ep. 138, n.10 apud RAMOS, 1984, p. 138).

A cidade dos homens é guiada não pelo amor a Deus, mas pelo amor-próprio; vive não segundo o espírito, mas segundo a carne; caracteriza-se pela auto-suficiência e independência da ordem divina; seu modelo é o violento e fratricida Caim, que, à semelhança de Adão, rebelou-se contra Deus.

Entretanto, não há, no mundo, uma discriminação perfeita e evidente entre as duas cidades, já que, embora seja possível avaliar as ações exteriores de uma pessoa, não se pode desvelar sua origem última, no coração do homem: trigo e joio permanecerão juntos até a ceifa final.

Todavia, para Agostinho, embora a sociedade civil siga sendo indispensável para administrar os bens terrenos, assim como também necessária se faça a lei temporal, na medida em que ela predisponha – não mais do que isso – os seres humanos à virtude, somente o membro da cidade de Deus, por conta de uma relação com uma ordem que transcende a esfera política, tem alguma possibilidade de alcançar a paz e a felicidade a qual

aspiram todos os seres humanos; este homem terá uma “dupla cidadania”: viverá na sociedade civil e obedecerá as suas (justas) leis, mas terá amor por Deus e não por si mesmo.

A cidade de Deus não almeja, portanto, substituir a cidade dos homens, embora Agostinho assevere que a esfera política não é capaz de realizar, integralmente, o homem. Assim:

(...) somente como membro da cidade de Deus e em virtude de sua relação com uma ordem que transcende a esfera política, o homem tem alguma possibilidade de alcançar a paz e a felicidade à qual aspiram todos os homens, mesmo os mais perversos. Isto não significa que a cidade de Deus tenha suprimido a necessidade de uma sociedade civil. Seu propósito não é substituir a sociedade civil, mas, sim, complementá-la, ao oferecer, acima dos benefícios por ela oferecidos, os meios para alcançar uma sociedade que é superior a tudo aquilo a qual ela poderia conduzir (FORTIN apud STRAUSS; CROPSY, 2004, p. 197).

Embora a “dupla cidadania” do cristão, como se viu, não implique em um desejo de supressão, da cidade dos homens, por parte da cidade de Deus, a natural prevalência desta sobre aquela, apontaria, ao menos em tese, para a possibilidade de um litígio entre religião e Estado. Entretanto, tal conciliação entre os poderes espirituais e temporais, na visão de Agostinho, é possível quando um cristão aceita um cargo político e o exerce em harmonia com os princípios cristãos e no interesse do bem comum.

Este elogio ao “príncipe cristão” servirá de inspiração para os reis dos séculos vindouros, que buscarão – com maior ou menor sinceridade, e maior ou menor êxito – assegurar, no âmbito dos seus reinos, a satisfação das necessidades materiais e espirituais dos seus súditos.

2.3.2. JOHN LOCKE

A maior contribuição do filósofo inglês John Locke para o enfrentamento da tormentosa questão das relações entre religião e Estado é sua proposta de tolerância entre as aludidas esferas, versada em sua obra “Carta Sobre a Tolerância”¹⁴, escrita entre 1685 e 1689, quando do exílio do filósofo na Holanda.

Onipresente em sua época, o problema da tolerância entre religiões, e entre estas e o Estado, despertava o interesse de filósofos e religiosos como Espinosa, Pierre Bayle¹⁵, Henri Basnage¹⁶, Jean Crell¹⁷ e Charles Le Cène¹⁸. Antes destes, Tomás Morus e mesmo Nicolau de Cusa já haviam tratado do tema.

Durante o período em que viveu na Holanda, Locke entrou em contato com a seita dos “Remonstrantes”, porque o seu anfitrião, naquele país, o médico Egbert Veen, era membro distinto daquela. Os referidos “Remonstrantes” eram adeptos de uma vida segundo os ensinamentos de Cristo e – o que mais impressionou Locke – advogavam que a ninguém era dado condenar ou perseguir quem tivesse convicções religiosas diversas daquela reputada como certa, já que caberia somente a Deus julgar os homens.

¹⁴ A “*Epistola de Tolerantia*” foi publicada, sem nome do autor, primeiramente na cidade de Gouda, em 1689. A autoria da mesma somente pode ser confirmada em 1704, quando da leitura do testamento de Locke, já que, naquele instrumento de declaração de vontade *post mortem*, o filósofo declarava ter partido de sua pena referida Carta.

¹⁵ Cf. a obra “*Pensées diverses écrites a un docteur de Sorbonne, à l’occasion de la comete qui parut au mois de décembre 1680*”, na qual Bayle sustenta que o ateu pode ser ético.

¹⁶ “*Da Tolerância das Religiões*”, de 1684.

¹⁷ “*De la Tolérance dans la Religion ou de La Liberté de Conscience*”, de 1687.

¹⁸ “*Conversations sur diverses Matières de Religion. Oú l’on fait voir la Tolérance que les Chrétiens de differens sentimens doivent avoir les uns pour les autres...Avec un traité de la Liberté de Conscience dédié au Roi de France et à son Conseil*”, de 1687.

Para Locke, a intolerância decorre da confusão entre as esferas religiosa e secular, sendo perniciosa tanto para o indivíduo – porque o afasta da salvação -, quanto para a sociedade – porquanto prejudique o bem público. Segundo ele, o poder do Estado deve se cingir à busca dos interesses civis da coletividade, nada tendo a dizer acerca do anelo de salvação dos indivíduos. Por conseguinte, segundo ele, o dirigente secular – o rei, o príncipe, o magistrado – não tem nenhum poder sobre o recesso íntimo das consciências individuais e, via de consequência, sobre a fé das pessoas. Ligar-se a uma religião, assim, é uma opção individual, imune à coação do Estado. Por outro lado, a autoridade das sociedades religiosas “não se sobrepõe à do Estado nem em termos de instituição, nem de finalidade, nem de meios” (HUISMAN, 2001, p. 611-612).

De fato,

ao examinar a competência do governo civil em matéria religiosa e guiado pela sua concepção de liberdade do juízo, essencial a todo ser humano, toma como ponto de partida a distinção, aparentemente nítida e clara, entre as funções do Estado e da Igreja. Segue-se daí que o direito destas duas instituições – uma referindo-se ao homem e aos seus bens neste mundo, a outra à salvação eterna da sua alma – estão estritamente limitados. Nenhum Estado tem o direito de impor uma fé religiosa; nenhuma igreja – definida como associação livre e voluntária – pode perseguir os adeptos das igrejas rivais. Assim, Locke julga ter estabelecido os fundamentos, ao mesmo tempo teóricos e práticos, da tolerância (KLIBANSKY apud LOCKE, 2002, p. 33).

Ou, nas palavras do próprio Locke:

Parece-me que o Estado é uma sociedade de homens constituída unicamente com o fim de conservar e promover os seus bens civis.

(...) a jurisdição plena do magistrado diz unicamente respeito aos bens civis e que o direito e a soberania do poder civil se

limitam e circunscrevem a conservar e a promover apenas esses bens, e que não devem nem podem, de modo algum, estender-se à salvação das almas.

(...)

A Igreja parece-me ser uma sociedade livre de homens voluntariamente reunidos para adorar publicamente a Deus da maneira que julguem agradável à divindade em vista da salvação das almas.

(...) O fim da sociedade religiosa, como se disse, é o culto público de Deus e, por meio dele, a obtenção da vida eterna; eis os limites que circunscrevem todas as leis eclesiásticas. Nesta sociedade, não se trata, nem se pode tratar de bens civis ou de posses terrenas; não se pode, seja por que motivo for, empregar a força, que é da competência exclusiva do magistrado civil; é do poder deste que depende a propriedade e o uso dos bens exteriores (LOCKE, 2002, p. 92-96).

Enquanto o Estado “nasce da obrigação em que o homem se encontra de obedecer a lei natural e para assegurar a conservação e a integridade de sua vida do seu corpo, da sua liberdade e dos seus bens” (POLIN apud LOCKE, 2002, p. 48), a Igreja é uma sociedade livre, uma *societas spontanea*, que não corresponde nem à necessidade, nem, tampouco, a uma obrigação conforme a lei natural, mas, sim, por livre acordo daqueles que se agregam para professar o que pensam ser a verdadeira religião e o culto agradável à Deus, a fim de assegurar a salvação de suas almas, daí porque a tolerância seja o principal critério da verdadeira Igreja.

Nesta linha de raciocínio,

o Estado e a Igreja existem, pois, sem um laço comum entre si, ou, antes, não deveriam ter qualquer laço comum, se cada qual se ativer, estritamente, ao seu domínio. Dizem respeito ao Estado apenas este mundo e os seus bens; pode apenas agir sobre eles e tem somente o direito de se ocupar deles. A salvação eterna e o cuidado das almas apenas dizem respeito à Igreja; ela unicamente pode agir sobre as almas e apenas tem o direito de se ocupar delas. A tolerância é a consequência direta desta separação, já que cada igreja é independente do Estado e não dispõe de nenhum dos meios

temporais de coação que este pode acionar, já que, por outro lado, o Estado não é abrangido pelo que diz respeito à fé e à salvação das almas, sendo, nesta matéria, tão ineficaz quanto incompetente (POLIN apud LOCKE, 2002, p. 50).

Entretanto, Locke não sufraga a tese de que a tolerância deva se estender a todos os grupos, irrestritamente. Com efeito, não estariam ao abrigo da tolerância, nos moldes *lockeanos*, aqueles que professam um dogma oposto e contrário à sociedade humana e aos bons costumes necessários para conservá-la; os religiosos que atribuem a si mesmos, privilégios no campo civil; aqueles religiosos que passem ao serviço e à obediência de um soberano estrangeiro; os ateus, porque correm a base da permanência da sociedade humana.

Destarte, segundo Locke, para que alguém repouse sob as asas da tolerância dos demais, não pode agir como um agente destruidor da sociedade. Assim, quando a religião atenta contra os pilares naturais da sociedade humana, ameaça os bons costumes, assegura privilégios, ou põe em risco a segurança de uma coletividade, frente a uma potência estrangeira, não pode ser tolerada. Igualmente, não é tributário de tolerância o ateísmo, seja porque, na visão de Locke, a idéia de Deus, embora não inata, se mostre evidente à luz da razão, seja porque, como se viu, a negação da existência de Deus degrada a sociedade, a partir de sua base mais fundamental. Ademais, para ele, a liberdade não é um salvo conduto para se fazer tudo o que se deseja, mas, ao revés, o direito, de cada indivíduo, de realizar a sua natureza humana, sendo isto possível somente no âmbito do estado civil. Neste sentido, todas as ações que se fazem contrárias à existência da comunidade política e à paz civil são

contrárias às leis da natureza – que são leis racionais – e, ato contínuo, ao desejo humano de realização.

2.3.3. JACQUES MARITAIN

A grande empreitada a que se lançou o filósofo neotomista francês Jacques Maritain, no curso de sua longa vida (1882-1973), foi a de compreender o humanismo em nova chave: a valorização do homem sem sua absolutização.

O problema do humanismo clássico – diz-nos ele – não foi o fato de ter sido humanismo, mas, sim, de ter sido antropocêntrico e não teocêntrico.

Maritain, assim, diferencia, claramente, o humanismo teocêntrico, do humanismo antropocêntrico:

Chegamos a distinguir assim duas espécies de humanismo: um humanismo teocêntrico ou verdadeiramente cristão, e um humanismo antropocêntrico, do qual são primeiramente responsáveis o espírito do Renascimento e da Reforma...

Reconhece a primeira espécie de humanismo que Deus é o centro do homem, implica a concepção cristã do homem pecador e redimido, e a concepção cristã da graça e da liberdade de que recordamos os princípios.

Acredita a segunda espécie de humanismo que o homem é ele próprio o centro do homem, e assim de todas as coisas. Encerra uma concepção naturalista do homem e da liberdade.

Se é falsa esta concepção, compreende-se que mereça o humanismo antropocêntrico o nome de humanismo inumano, e deva sua dialética ser encarada como a tragédia do humanismo (MARITAIN, 1962, p. 24).

Ou, ainda:

Diante do humanismo antropocêntrico que caracteriza a modernidade, é necessário refundar o antropocentrismo, não o humanismo: legítima é a valorização do homem, mas não a sua absolutização. O problema, portanto, é conciliar humanismo e cristianismo, propondo um humanismo teocêntrico que é o único verdadeiramente integral e não requer um retorno à Idade Média ou refutar o grandioso e magnífico desenvolvimento das ciências nos últimos séculos. Ao contrário, o verdadeiro problema da época em que entramos (e é o problema que Maritain assumiu) será o de reconciliar a ciência e a sabedoria numa harmonia vital e espiritual (GALEAZZI in MARITAIN, 1999, p. 32).

No âmbito do “humanismo integral”, ou teocêntrico, de Maritain, não há lugar, todavia, para teocracias. Ele preza a separação das esferas religiosa e temporal, mas adverte que, caso se feche ao espiritual, a ordem secular tende a fenecer e morrer:

A autonomia da ordem temporal, como a autonomia da filosofia, é um proveito adquirido no decorrer dos tempos modernos. Mas essa autonomia evita transformar-se num desastre, somente se, longe de ser um divórcio, implica numa reunião orgânica com a ordem espiritual e numa vivificação interna por seu intermédio (MARITAIN, 1999, p. 94).

A vida política da comunidade, ainda mais nos desorientados tempos atuais, não pode prescindir, segundo Maritain, dos aportes advindos da religião, particularmente, do Cristianismo:

(...) a política, por ampla que seja, há nela necessariamente uma parte de arte; é por sua essência um ramo especial da ética, porque está destinada ao bem comum que é um bem essencialmente humano, um bem não só material, mas principalmente moral, que pressupõe a justiça e pede ser durável, por isso deve ser orientado para fomentar no homem o bem e a virtude. E se, por essência, ela é coisa moral, a política exige, dado o estado de fato em que se encontra a

humanidade, ser auxiliada e fortificada a fim de não se desviar, alcançando um ponto suficiente de maturidade de tudo quanto o homem recebe na sua própria vida, da revelação evangélica e da palavra de Deus, que nele opera (MARITAIN, 1999, p. 94-95).

E isto porque o “bem comum político” não se refere, apenas, às necessidades materiais do homem. Diante de tal realidade, faz-se necessário, em prol da integridade do homem, que as duas instâncias – a política e a religiosa – cooperem mutuamente.

Na medida em que a sociedade humana intenta liberar-se da subordinação e proclamar-se o bem supremo, perverte, na mesma medida, sua própria natureza e a idéia de bem comum político. O bem comum da vida civil é um fim último, mas um fim último em sentido relativo, e em certa medida, não um fim último absoluto. Este bem comum está perdido se se fecha em si mesmo, pois está, por sua própria natureza, destinado a incrementar o movimento da pessoa humana até fins mais altos. A vocação da pessoa humana com relação a bens que transcendem o bem comum político está incorporada à essência do bem comum político. Ignorar estas verdades é pecar, a um só tempo, contra a pessoa humana e o bem comum político (MARITAIN, 1997, p. 169).

Diante de tal realidade, faz-se necessário, em prol da integralidade do homem, que as duas instâncias – a política e a religiosa – cooperem mutuamente, já que

(...) por mais claramente distintos que possam ser, a Igreja e o corpo político não podem viver e se desenvolver em isolamento e ignorância recíprocos. Isto seria simplesmente contra natura. Pelo fato de que a mesma pessoa humana é, a um só tempo, membro dessa sociedade que é a Igreja e dessa outra sociedade que é o corpo político, uma divisão absoluta entre estas duas sociedades significaria que a pessoa humana haveria de estar cortada em duas (MARITAIN, 1997, p. 173).

Sem embargo, mantém a distinção evangélica entre as coisas de César e as coisas de Deus, defendendo, todavia, a superioridade qualitativa destas últimas sobre as primeiras, bem como negando que a Igreja tão só integre, semelhantemente a um órgão dentre outros, o corpo político. Assevera ele, ao contrário, que a Igreja se posta sobre o corpo político, não no sentido de que este deva obedecê-la inclusive em matéria temporal, tal qual em uma teocracia, mas, sim, no sentido de que este último deve ouvi-la porquanto a mensagem que ela propaga faça reverberar os ecos do eterno. Assim:

Falamos aqui em presença da distinção fundamental, formulada pelo próprio Cristo, acerca daquilo que é Deus é aquilo que é de César. O advento do Cristianismo significou que a religião escapou das mãos do Estado; romperam-se os marcos terrenos e nacionais em que o espiritual se encontrava encarcerado; sua universalidade, juntamente com sua liberdade, se manifestaram em plenitude. Digamos ainda mais: como esta universalidade da Igreja pôde se manifestar como um sinal de sua superioridade?

Do ponto de vista do bem comum político, as atividades dos cidadãos como membros da Igreja têm incidência neste bem comum; eles e as diversas instituições pelos mesmos mantidas formam parte da sociedade política e da comunidade nacional; neste aspecto e sob este ângulo, pode-se dizer que a Igreja está dentro do corpo político. Porém, este ponto de vista resulta parcial e inadequado. Isto porque, ainda que esteja no corpo político – em todo corpo político – por um número determinado de seus membros e suas instituições, a Igreja enquanto tal, a Igreja em sua essência, não é uma parte, mas o todo; é um reino absolutamente universal que se estende pelo mundo inteiro, e que está por sobre o corpo político, de todo corpo político.

Não há distinção sem uma ordem de valores. Se o que é de Deus é distinto do que é de César, isto quer dizer que é melhor. A distinção entre estas duas ordens, desenvolvendo suas virtualidades no curso da história humana, teve, como resultado, por a claro, a natureza intrinsecamente laica ou secular do corpo político. Não digo que o corpo político seja, por natureza, irreligioso ou indiferente à religião (“laico” e “laicizado”, “secular” e “secularizado” são coisas completamente diferentes); digo que, por natureza, o corpo político, que pertence à ordem natural, não tem que se ocupar mais do que da vida temporal dos homens de seu bem comum temporal. Neste domínio temporal, o corpo político, como disse insistentemente o Papa Leão XII, é plenamente

autônomo; o Estado moderno não está, em sua própria ordem, sob o controle de qualquer autoridade superior. Mas a ordem da vida eterna é, em si mesma, superior à ordem da vida temporal.

(...)

Tiremos da palavra “superioridade” toda conotação acidental de dominação e hegemonia; entendamos esta palavra em seu sentido puro; significa um lugar mais elevado na escala de valores, uma dignidade mais alta (MARITAIN, 1997, p. 172-173).

Este parece ser o cerne do pensamento político de Maritain: a autoridade da Igreja, frente ao Estado, provém dos valores da qual ela é, ao mesmo tempo, depositária e núcleo irradiador. Isto não implica em que ela deva desconhecer ou invadir as competências que são próprias do Estado, mas que, ao contrário, seja o farol capaz de iluminar os passos da comunidade política em meio ao denso nevoeiro do relativismo, do nihilismo e do utilitarismo atuais. Sua influência há de se dar, pois, menos em função do poder social que possa exercer e mais em razão da inspiração vivificante que possa representar ao combalido corpo político.

2.4. POLÍTICOS

2.4.1. CONSTANTINO

Constantino I, “o grande”, foi Imperador Romano entre 324 e 337 d.C. Embora, tal como seu pai, adorasse o deus Sol, mostrou-se tolerante para com os cristãos, tanto que, em 311 d.C., já gozando de alto prestígio em Roma por conta de vitórias militares contra os bárbaros, firmou, com o César Galério, um Edito de Tolerância. Em 312 obteve uma extraordinária vitória contra o perseguidor de cristãos Magencio, após contemplar, no céu, um estandarte

com o monograma de Cristo. Atribuindo, a sua vitória, a uma intervenção sobrenatural, Constantino converteu-se ao Cristianismo. Em 313, deu a lume, juntamente com o Augusto Licínio, o Edito de Milão, o qual ampliava a liberdade de culto concedida aos cristãos, dois anos antes.

Na sua ânsia por dotar, o Império Romano, de uma *ethos* cristão, Constantino levou a efeito um projeto de “cristianização” da vida pública, não só construindo magníficas basílicas, mas, também e sobretudo, realizando intervenções nas sedes episcopais, avocando para si atribuições próprias daquelas e mesmo convocando um Concílio, o de Nicéia, em 325, para combater o arianismo. Almejando tornar-se “bispo de assuntos exteriores”, Constantino “terminou por atribuir-se direitos e deveres internos à vida da Igreja, que até então haviam sido de pura competência eclesial” (CAPIZI apud FARRUGIA, 2007, p. 168), lançando as bases do que, posteriormente, veio a ser denominado “cesaropapismo”, isto é a identificação da Igreja com o Estado e mesmo a submissão desta àquele.

O “cesaropapismo”, com efeito, é uma forma de monismo secular no bojo do qual a autoridade temporal (o Imperador, o César, o Rei) detém poderes plenos sobre a esfera espiritual. Trata-se, assim, da incorporação da instituição religiosa dentro da política religiosa estatal – em um enquadramento histórico, a Igreja submetida ao Imperador.

O termo “cesaropapismo” nasceu tardiamente, em meados do século XVII, no seio da historiografia alemã, e foi cunhado, por esta, com o intuito de caracterizar a política religiosa e eclesiástica de Justiniano I, o qual se via como “o César” e, como tal, se apropriou de direitos próprios da suprema autoridade eclesial, o Papa.

Desde então, o termo tem sido utilizado, sobretudo, para designar as mudanças operadas por Constantino, com a crescente apropriação, por este, de competências exclusivamente eclesiásticas, mas também para caracterizar a querela pelas investiduras, o josefismo do século XVIII, etc. (cf. CAPIZI apud FARRUGIA, 2007, p. 137).

De toda sorte, é possível destacar, como elemento essencial do cesaropapismo,

a tendência da autoridade estatal a impor, por motivos políticos, como obrigatórias, fórmulas de fé ou suas interpretações a respeito destas, isto é, prescrições de natureza diretamente teológica, litúrgica, canonística, pastoral, etc., ignorando a autoridade religiosa competente (CAPIZI apud FARRUGIA, 2007, p. 137).

Nos dias atuais, devido à imprecisão do termo, os especialistas têm preferido utilizar as expressões “igrejismo estatal” ou “estatismo eclesiástico”, para designar o fenômeno de usurpação, por parte da autoridade secular, de competências exclusivas da instância religiosa.

2.4.2. O GIBELINISMO

O assim chamado “gibelinismo” teve lugar na Itália, no seio da “querela das investiduras”, a célebre disputa entre o Papa e o Imperador.

A vitória do papado, em 1122, na Concordata de *Worms*, consubstanciada, principalmente, na retomada de sua autoridade sobre a investidura dos bispos, não logrou evitar que as rugas entre o poder secular e o poder da Igreja tornassem a surgir.

De fato, desta vez o palco das disputas foi a Itália, onde nem o papado e nem, tampouco, o Império, logravam-se fixar-se como força dominante. Os apoiadores do papado receberam o nome de “guelfos”, ao passo que os

simpatizantes do Imperador foram denominados “gibelinos”. A própria identificação dos grupos rivais remonta a uma disputa nascida em terras germânicas: os guelfos eram os membros da casa de *Welf*, capitaneada por duques da Baviera, e os gibelinos eram os integrantes da casa de *Hohenstaufen*, dos duques da Suábia, cujo centro geográfico de poder era o castelo de *Waiblingen*, na Francônia. Os termos *Welf* e *Waiblingen*, ao que consta, ecoaram, por primeira vez, na Batalha de *Weinsberg*, em 1140, na qual o *Waiblingen* Conrado III derrotou o *Welf* Henrique, irmão do rebelde duque da Baviera. Frederico Barba Roxa, sobrinho e sucessor de Conrado, tencionou impor sua autoridade sobre diversas cidades da Itália. Demais disso, pretendia, ele, fazer prevalecer o seu poder sobre o do Papa, nomeando, para tanto, um “anti-papa”. Após arrasar Milão, foi detido pela Liga Lombarda em Legnano, no ano de 1176, sendo, pois, compelido a assinar o Tratado de Paz de Constanza, em 1183, através do qual restava assegurada a liberdade das comunas italianas. Com a morte de Henrique IV, filho e herdeiro de Frederico, irrompeu uma encarniçada luta, na Alemanha e na Itália, pela sucessão deste, entre Felipe da Suábia, irmão de Henrique, e Oto da Baviera. Surge, então, a versão “italianizada”, bem como o significado histórico, das expressões referidas: “Welf” se tornou “guelfo” e passou a designar a burguesia comercial republicada, simpatizante do papado, porque, dentre outras coisas, este favorecia o seu crescimento nas cidades; “Waiblingen”, em italiano, tornou-se “gibelino”, passando a designar a antiga nobreza feudal italiana, formada por linhagens descendentes dos primeiros invasores germânicos e simpatizantes do Imperador, devido a tal ancestralidade teutônica e à promessa deste último,

de os proteger contra o crescente avanço do poder das cidades sobre as vetustas dinastias campesinas.

Após inúmeras batalhas, os guelfos triunfaram sobre os gibelinos. O termo “gibelinismo” passou a designar, desde mencionado conflito, a pretensão de supremacia do poder secular do Imperador romano-germânico sobre o poder papal.

2.4.3. O REGALISMO

Na forma de relacionamento entre Estado e Religião denominada regalismo – o rei, tendo em vista a origem divina e a natureza sagrada de seu poder absoluto -, tinha uma “competência indireta” nos assuntos religiosos e eclesiásticos, na medida em que isso se mostrasse conveniente e apropriado para o bem do seu Reino -, no qual a ordem secular prepondera sobre a religiosa, sem, todavia, contestar seus dogmas.

O regalismo conheceu duas formas principais de atuação: a) o direito de patronato, consistente no direito dos reis de indicar pessoas para desempenhar os principais ofícios eclesiásticos; b) “as liberdades da Igreja Nacional” a denotar uma série de costumes, privilégios e cânones estabelecidos, durante o medievo, para viabilizar a existência das comunidades cristãs mais isoladas e que, séculos depois e já em um contexto bastante diverso, ressurgiram com vistas ao surgimento de um corpo jurídico próprio e semi-autônomo apto a permitir a organização e a vida de cada igreja “local”, com um grau mínimo de submissão ao Papado e um grau máximo de dependência da autoridade política respectiva. Não se tratava de uma heresia teológica, mas, sim,

administrativa (cf. PIETRO, 2005, p. 38). São expressões do regalismo: o galicanismo francês, o febronianismo alemão, o josefinismo austríaco, o regalismo propriamente dito na Espanha e em Portugal e o jurisdicionalismo na Itália.

2.4.4. TEORIAS RELATIVAS À POTESTADE DA IGREJA

Nas denominadas “teses relativas à potestade indireta da Igreja”, sustenta-se o predomínio do universo religioso sobre o secular. Nesta esteira, a Igreja seria superior ao Estado em seus fins e meios, porquanto pertençam, a atuação e o fim precípua da Igreja, à ordem sobrenatural. Em razão de tal supremacia, bem como o fim sobrenatural por excelência (a salvação eterna), a autoridade eclesiástica é tida como possuidora, nas questões temporais, de um poder indireto, na medida exata em que as questões do mundo estão, a rigor, atreladas ao seu fim sobrenatural (cf. PRIETO, 2005, p. 36-37). Referidas teorias foram bem delineadas pelo Concílio de Trento, como reação à Reforma Protestante.

2.4.5. ABSOLUTISMO

O termo “absolutismo” é utilizado, pela pesquisa histórica, para designar uma realidade política bem específica, qual seja a das monarquias européias vigentes nos séculos XVII e XVIII, em especial, a monarquia francesa de Luís XIV, o “Rei Sol”. Entretanto, o termo é anacrônico, porquanto tenha sido utilizado, por primeira vez, no fim da Revolução Francesa, em 1797, com Chateaubriand. No curso do século XIX, o termo foi usado pelos historiadores

liberais, com uma coloração depreciativa, eis que para criticar o autoritarismo da dinastia dos Bourbons e justificar os eventos posteriores.

Doutrinariamente, o absolutismo, embora não tenha um sentido preciso, “designa toda forma de poder concentrado que, baseando-se nele mesmo, é exercido sem divisão” (NAY, 2007, p. 160).

No dizer de Cláudio de Cicco,

O absolutismo não aceitava a soberania parcelada do feudalismo e considerava que somente o rei era detentor de soberania, como chefe do Estado e senhor da nação. Projetava-se inclusive no campo religioso, pela abolição dos privilégios eclesiásticos, e no socioeconômico, pela supressão da maior parte dos privilégios das Corporações de Artes e Ofícios, que na Idade Média formaram poderosas associações de artesãos, inclusive com leis próprias (DE CICCIO, 2006, p. 109-110).

O estofo doutrinário do pensamento absolutista foi forjado, em grande parte, por Nicolau Maquiavel e Jean Bodin.

Maquiavel (1469-1527) sustentava que as realidades políticas se encontram à margem do crivo da moral, bem como que a religião deveria submeter-se à “razão de Estado”. Seu propalado “amoralismo político” radica em uma profunda desconfiança do ser humano, naturalmente mau e resistente a quaisquer tentativas de regeneração; a política, por sua vez, sendo algo do mundo, é o reflexo do homem: ela é dominada pela força, a astúcia e a paixão, não conhecendo a moralidade e a paz.

A religião, para ele, deve submeter-se ao príncipe e a ele servir; este, por sua vez, deve evitar seguir os ensinamentos contidos no Evangelho, eis que potencialmente danosos à sobrevivência da cidade. Assim:

(...) O Príncipe lança um véu de ceticismo sobre o papel da Igreja. É claro, Maquiavel não é anti-religioso. Não pretende destruir a Igreja. Pensa até que a religião pode servir ao poder político com a condição de ser controlada pelo príncipe. Tem, no entanto, uma hostilidade não dissimulada em relação à Igreja Romana (mesmo tendo trabalhado um tempo na Corte do Papa). Esta não encarna a religião. Sujeita às lutas de clãs e às intrigas, ela está afastada da piedade evangélica. Dá o pior dos exemplos porque, ao dividir as cidades italianas, arruína toda possibilidade de unificação política. Maquiavel mostra, igualmente, uma grande desconfiança em relação aos valores morais do Cristianismo (desprezo das coisas do mundo, o perdão dos pecados, a humildade, a generosidade, a entrega de si a Deus e a aceitação do sofrimento). Todos estes valores conduzem, segundo ele, à decadência da cidade. Em suma, Maquiavel olha a religião com desapego. Longe da teologia de seus contemporâneos, ele toma como uma questão social interessante o funcionamento do poder. Noutros termos, a questão do governo não se coloca mais, com ele, em termos religiosos. O político não depende mais do divino. Aí está o fundamento das concepções leigas que se difundirão lentamente na Europa nos séculos seguintes (NAY, 2007, p. 148).

Jean Bodin (1530-1569) tratou do problema da soberania do Estado, apregoando que o poder secular deveria restar completamente imune de qualquer interferência do clero. Seu pensamento tomou vulto em meio às terríveis “guerras de religião”, entre católicos e protestantes, que dilaceraram a França no século XVI.

Tocado pelo massacre da “Noite de São Bartolomeu” (1572), Bodin formula uma teoria do poder político, que repousa sobre a idéia de “potência soberana e absoluta”, já que, para ele, a soberania é a potência absoluta e perpétua de uma República; sendo absoluta, é indivisível e ilimitada e sendo perpétua, é contínua e impessoal. O caráter absoluto da soberania significa que o príncipe pode dar a lei a seus súditos, sem que, para tal, estes tenham que lhe dar o seu consentimento.

2.4.6. HUMANISMO

Entende-se por “humanismo” o movimento filosófico e literário de renovação das artes e da ciência, fulcrado em um renovado interesse pelo pensamento antigo, nascido no século XIV italiano.

Modernamente, o termo “humanismo” é utilizado para designar todas as doutrinas antropocêntricas, isto é, que colocam o homem no centro dos interesses e do pensamento filosófico, mas, na Renascença, “humanista” era, antes de tudo, aquele indivíduo dado ao estudo das “humanidades” à moda dos pensadores da Antiguidade.

De acordo com Nicola Abbagnano, o humanismo, em sua acepção mais universal, é “qualquer movimento filosófico que tome como fundamento a natureza humana ou os limites e interesses do homem” (ABBAGNANO, 2000, p. 518).

Segundo o mesmo autor (cf. ABBAGNANO, 2000, p. 519), as bases fundamentais do humanismo seriam as seguintes:

- a) O reconhecimento da totalidade do homem como ser formado de alma e corpo e destinado a viver no mundo e dominá-lo. Assume grande importância, neste horizonte, não a metafísica de recorte medieval, mas as leis, a medicina e a ética, enquanto ciências afetas ao homem corpóreo; exalta-se a liberdade, a “dignidade” e a “autonomia” do homem, em contraposição à heteronomia e a resignação medievais; vê-se o homem como senhor – e não como agente passivo – do seu destino;

- b) O reconhecimento da historicidade do homem, tanto para uni-lo ao seu passado, quanto para distingui-lo deste último;
- c) O reconhecimento do valor humano das letras clássicas, as quais não tinham um fim em si, mas se destinavam a formar consciências realmente humanas, abertas em todas as direções;
- d) O Reconhecimento da naturalidade do homem, isto é, do fato de o homem estar imerso na natureza e que deve conhecê-la para o seu aperfeiçoamento e sucesso, sem que isso possa ser considerado um pecado.

Os humanistas têm, como norte, o *uomo universale*, o “homem completo” que, mercê do conhecimento, se faz justo, equilibrado e não mais submetido à ordem da Criação, mas livre para consumir todas as suas possibilidades intrínsecas.

Entre os séculos XV e XVI, a Europa conheceu dois humanismos. O primeiro deles, denominado “humanismo cívico”, teve, por objetivo, restabelecer o equilíbrio republicano nas cidades italianas que eram administradas, despoticamente, por poderosas famílias. Este humanismo, de feição política, reclamava o envolvimento dos cidadãos na vida comunitária, como condição para uma existência feliz, e se valia da experiência e da observação para dirimir as questões políticas, desdenhando da autoridade das Escrituras. O segundo deles, conhecido como “humanismo cristão” nasceu no norte da Europa, no século XVI, e se notabilizou pela defesa da tolerância e da paz. Este humanismo, apesar de tributário do pensamento antigo, é todo perpassado por princípios morais e religiosos, sendo, seus representantes mais notáveis, Erasmo de Roterdã (1469-1536) e Tomás Morus (1478-1535).

Em sua obra “Elogio da Loucura” (1509), Erasmo critica a corrupção generalizada que vê em seu tempo, ponderando que os príncipes têm o direito de comandar, mas devem fazê-lo em harmonia com as virtudes cristãs. Não bastasse, reprovava o envolvimento do Papa nas guerras entre potências temporais.

Tomás Morus (1478-1535), em sua célebre “Utopia” retrata uma ilha na qual inexistiam quaisquer fontes de conflito e desigualdade, nem, tampouco, uma religião oficial. Inobstante se espelhe em valores de matriz espiritual, Tomás Morus faz com que a sua sociedade ideal não conte com qualquer religião oficial, embora todos os seus habitantes creiam na existência de um ser supremo, de nome “Mitra”. Em tal comunidade, o Rei seria designado por toda a vida e os padres, eleitos pelo povo, havendo tolerância entre as duas esferas.

No século XX, Jacques Maritain estabeleceu a distinção entre o humanismo “antropocêntrico”, uma espécie de naturalismo que, em sua jactância, despreza os valores sobrenaturais, sobretudo os do cristianismo, e considera o homem como o centro de si mesmo, e o humanismo cristão teocêntrico, ou integral, segundo o qual “Deus é o centro do homem” (MARITAIN, 1962, p. 24) e este último, a um só tempo, pecador e redimido.

Também Henri de Lubac tece críticas ao humanismo antropocêntrico, ao ponderar que, embora o homem seja pecador, sua origem carnal não anula o princípio de grandeza inalienável que lhe é próprio, porque Deus lhe dá uma harmonia superior, ao custo de lutas e rupturas; sendo assim, o drama do

denominado “humanismo ateu” é justamente, o fato de transformar Deus em um antagonista da dignidade humana (cf. LUBAC, 2008, p. 1).

3. A SECULARIZAÇÃO E A RELIGIÃO NO ESPAÇO PÚBLICO

3.1. SECULARIZAÇÃO: ABORDAGENS DISTINTAS SOBRE O FENÔMENO

O termo “secularização” deriva do vocábulo latino *saeculum*, o qual foi utilizado, na *Vulgata*, para traduzir o termo grego *aion*, “século”, “mundo”, no sentido paulino de “domínio do pecado”. Seu oposto simétrico é o *eternum*, o eterno (cf. BEDOUELLE apud LACOSTE, 2004, p. 1629).

Ao que parece, o termo foi primitivamente utilizado para denotar o processo de laicização de um religioso que, após abandonar a sua Ordem, retornou para o mundo, para o século.

Posteriormente, passou a significar, também, o processo de expropriação de bens da Igreja que, assim, passavam para o domínio do Estado, ou, ainda, a transferência de atividades (sobretudo ligadas ao ensino e à saúde), que até então restavam no âmbito da esfera religiosa, para o âmbito do Estado.

A secularização abriga, em seus contornos, a idéia de que o mundo imanente é absolutamente autônomo da religião, compreendendo-se, não mais a partir desta, mas, unicamente, a partir de sua própria imanência.

Em outras palavras, entende-se por secularização a saída de setores inteiros da sociedade e da cultura, do domínio do religioso, mais especificamente da autoridade das instituições religiosas e dos símbolos religiosos (BERGER, 1973, p. 113), ou, dito de outra forma, a transferência de conteúdos, esquemas e modelos religiosos para o campo profano (CATROGA, 2006, p. 17).

Na visão de Danièle Hervieu-Léger, a secularização é, em síntese, o impacto da modernidade em diferentes níveis, dentre os quais o econômico, o político, o intelectual e o simbólico, sobre a religião, ou mais especificamente, sobre a configuração tradicional das relações entre religião e sociedade (cf. HERVIER-LÉGER, 1986, p. 216).

No mesmo sentido se posiciona Fernando Catroga:

Não se errará muito se se defender que o conceito de secularização passou a conotar a perda, nas sociedades modernas ocidentalizadas, da posição-chave que a religião institucionalizada ocupava na produção e na reprodução do elo social e na atribuição de sentido (CATROGA, 2006, p. 62).

A fim de ilustrar tal processo, Jean-Pierre Sironneau se vale do exemplo da posição de grande relevo ocupada pela Igreja Católica da Idade Média Ocidental, que, diferentemente do que ocorre na contemporaneidade secularizada, congregava então

a maior parte das instituições, escolas, universidades, corporações, associações de artistas, etc. e influía diretamente sobre as instituições políticas e militares; a secularização institucional consistirá em tornar tais instituições cada vez mais autônomas, em retirá-las da autoridade eclesiástica (SIRONNEAU apud RIES, 2001, p. 302/303)

De tudo resulta que a secularização pode ser entendida como um processo por meio do qual uma variada gama de domínios da vida e do pensamento abandona as esferas da religião e da metafísica – tributárias de verdades reveladas e universais abstratos -, e passam a se submeter somente ao crivo da razão humana em suas capacidades e limitações específicas.

Max Weber diagnosticou este fenômeno, associando-o ao que ele denominou “desencantamento” do mundo, o qual, por sua vez, dever-se-ia à

racionalização da religião, ocorrida, no mundo ocidental, a partir da atuação dos profetas bíblicos.

Com efeito, em sua clássica obra “A Ética Protestante e o ‘Espírito do Capitalismo’”, Max Weber sustenta que o agir racionalmente metódico dos primeiros capitalistas estadunidenses se encontrava inserido em um processo de secularização, desencantamento e racionalização do mundo, que deitaria suas origens no profetismo bíblico, perpassando o racionalismo grego e atingindo o seu ápice no seio das Igrejas Reformadas do século XVII da nossa era, sobretudo o calvinismo. Segundo ele, tal postura de medição e avaliação escrupulosa das condutas, esta pesagem das ações e dos objetivos segundo a balança do raciocínio com o objetivo de obter algum indício da possível salvação pessoal, foi decisiva no processo de secularização do mundo ocidental.

Ao estudar as religiões orientais, sobretudo aquelas oriundas da China e da Índia, em contraposição ao judaísmo antigo, Weber observou que as primeiras jamais haviam logrado libertar-se, eficientemente, do pensamento mágico, o que, ao revés, teria acontecido, no segundo, por força da atuação dos chamados profetas-emissários, de cepa hebraica. Via de conseqüência, as primeiras teriam permanecido fortemente impregnadas pelo elemento mágico; já no segundo, o denominado pensamento mágico teria dado lugar à elaboração racional de uma religião, fundada na eticização da vida, isto é, no regramento – tanto quanto isto se faz possível – da existência, em atenção a mandamentos entregues aos homens por Deus.

Em uma sociedade “não desencantada” prevaleceria, pois, na visão weberiana, o pensamento mágico. Ora, na visão mágica da realidade há

apenas um mundo, o qual é dotado, todavia, de dois lados, faces ou instâncias: uma visível e habitada pelos seres materiais, e outra invisível, povoada por deuses, demônios e espíritos. Em uma sociedade com tais contornos, não se verifica o abismo ontológico entre Criador e criaturas, entre esfera transcendente e esfera imanente. A superioridade dos ditos “seres espirituais” é apenas relativa, porquanto possam ser estes conjurados ou postos a serviço dos seres humanos, mediante rituais específicos a cargo de um feiticeiro ou xamã. O mundo dominado pelo pensamento mágico é, pois, um mundo de imanência, no qual tudo se desenrola aqui e não em outro lugar; também é um mundo dominado pelo monismo, porquanto haja apenas uma realidade e uma esfera de pensamento. Nele inexiste, tampouco, distinção entre ação e norma, ser e dever-ser, em razão, exatamente, do imanentismo e do monismo.

O pensamento religioso, ao revés, porque dualista, permitiria a intelectualização sublimante e a racionalização ética, o que, via de conseqüência, propiciaria a distinção entre ação e norma, ser e dever-ser, este último sempre coincidindo com a vontade divina. Nele, os ritos mágicos cedem lugar às elucubrações metafísico-religiosas; o esforço racional para compreender e aplicar, no âmbito da vida, os mandamentos divinos, passa a prevalecer sobre o caráter orgiástico e utilitário da magia.

De acordo com Weber, os profetas bíblicos, mais do que exemplos a serem seguidos pelas demais pessoas, eram emissários de Deus, isto é, propagadores dos mandamentos divinos aos homens; na terminologia weberiana, tais profetas seriam emissários, em contraposição aos simples profetas exemplares, existentes também no seio de outros povos que não o judeu.

Com efeito, o que realmente distingue os profetas de Israel dos extrabíblicos é a fé dos primeiros em um só Deus, que com eles fez aliança no Monte Sinai, bem como deles exige fidelidade total, realizando-se, esta, através da conduta moral e religiosa conforme os mandamentos. Destarte, pode-se dizer que a atuação dos aludidos profetas bíblicos se deu dentro dos contornos de um “monoteísmo ético”.

Segundo nos ensina Antonio Flávio Pierucci (2003, p. 179-181), recorrendo ao próprio Weber, distingue-se o profeta exemplar do profeta emissário. A profecia bíblica não é exemplar, mas emissária. O profeta emissário não apenas inspira a outros pelo seu exemplo, mas é um instrumento que anuncia um Deus e a vontade Dele. Tal profeta é encarregado por Deus a exigir dos demais a obediência de um dever ético. Portanto, a profecia emissária anuncia uma doutrina e um mandamento, não magia ou encantamento, estabelecendo, por princípio, uma oposição fundamental entre este mundo e o outro e, assim, separando, de forma indelével, o sobrenatural, da natureza.

Isto porque, se Deus é pessoal e transcendente, não é possível coagí-Lo ou conjurá-Lo pela prática mágica. Por esta visão de mundo, a magia não tem nenhum efeito sobre a salvação de qualquer pessoa; somente a relação especificamente religiosa com o eterno traz a salvação e esta se dá através da observância diuturna dos mandamentos éticos de estrita regulamentação da conduta humana. A prática religiosa se funde com a atividade cotidiana. A salvação, portanto, deixa de depender do ritual, do sacrifício, do êxtase orgiástico e místico e mesmo da ida ao templo, passando a ser tributária de uma conduta reta que tem origem em um coração também reto, de uma vida

santificada sistematicamente e racionalmente em conformidade com a vontade de Deus.

Assevera Max Weber (2004, p. 106-107), que o desencantamento do mundo, vale dizer, a eliminação da magia como meio de salvação, não foi realizado, no âmbito da religião católica, como na religiosidade puritana e, antes dela, na judaica.

Isto porque o católico tinha, à sua disposição e ao seu alcance, a graça sacramental de sua Igreja como meio de compensar as suas próprias insuficiências ou deficiências. O padre era um mago, capaz de realizar o milagre da transubstanciação do pão em carne e da água em vinho; nada obstante, o padre era também capaz de ministrar, ao fiel arrependido e sinceramente contrito, a expiação, insuflando, pois, no coração do penitente, a certeza do perdão e a esperança da graça. O católico, ademais, tem, no horizonte de suas crenças, um pavilhão de santos e anjos, que podem melhor encaminhar as suas preces a Deus. Tem ele, também, a reconfortante face feminina de Maria, a mãe de Cristo, poderosa e amorosa intercessora.

Diversamente, o Deus do calvinismo exigia, dos seus súditos, não boas obras pontuais, levadas a efeito em ocasionais instantes de retidão e piedade, ocorrentes entre dois longos períodos de fraqueza e leviandade; ao contrário, Ele exigia, do crente, uma completa santificação da vida, um *modus vivendi* racionalizado e metódico, que submetia toda a existência deste aos Seus mandamentos.

É curioso notar que, tanto o católico quanto o protestante, em geral, e o calvinista, em particular, demonstravam nítido estranhamento com relação ao

mundo, lugar este negativo, que servia de morada ao mal. Todavia, enquanto o Catolicismo, sobretudo em sua vertente monástica, empreendeu caminho da negação do mundo, o protestantismo lançou-se ao trabalho de dominá-lo, através de ascese ativa intramundana.

Weber notou, com perspicácia, uma notável “afinidade eletiva” ou, talvez, congruência de princípios, entre o calvinismo e o processo de racionalização e desencanto do mundo, bem como com o “espírito do capitalismo”.

Ora, à míngua de práticas mágicas ou, mesmo de sacramentos de efeito soteriológico, como o calvinista saberia se estava salvo ou condenado?

A única maneira de o calvinista se certificar do estado de graça era por meio da vocação (ou chamado: *Beruf*, em alemão; *calling*, em inglês) profissional. De fato, Deus chama os seus predestinados para serem sinais de sua graça. Reputava-se benéfico destarte, o acúmulo de bens, não para o desfrute ou o gozo, mas como sinal da graça, de escolha, por parte de Deus, para a salvação. O trabalho diuturno era para a glória de Deus e não proporcionava a aquisição da graça, que estava nas mãos do Criador; no entanto, o trabalho conferia confiança ao calvinista, em meio à sua angustiante solidão interior. O acúmulo de capital, de modo ascético, no âmbito do trabalho vocacionado, era a única maneira de alguém se certificar de sua salvação. A incerteza da salvação é que obriga o puritano a se dedicar, diariamente, ao trabalho como um dever. Tal trabalho deve ser prestado à conformação racional do cosmos que nos circunda, tendo ele, pois, um objetivo impessoal. Deverá, ademais, destinar-se à utilidade do gênero humano. Uma vez que só é

permitido ao calvinista servir à glória de Deus e não à da criatura, o amor ao próximo se expressa, em primeiro plano, no cumprimento da missão vocacional-profissional, o que lhe empresta contornos de objetividade, impessoalidade e racionalidade. Ora, a racionalidade prática tem o condão de inspirar uma vida metódica, regrada, um cotidiano racionalmente conduzido e absolutamente hostil às chamadas superstições, isto é, aos ritos mágicos de salvação. A repugnância é óbvia: diante da predestinação, não há rito mágico algum capaz de alterar os secretos desígnios de Deus. Nas palavras de Weber (2004, p. 139), “essa racionalização da conduta de vida no mundo, mas de olho no Outro Mundo é o efeito da concepção de profissão do protestantismo ascético”.

Com o passar do tempo, o capitalismo, que brotou do *ethos* puritano, emancipou-se da religião; entretanto, já se mostrava irreversível no Ocidente, a racionalização da vida.

Seriam, pois, sinônimos, na perspectiva weberiana, desencantamento e secularização?

De acordo com Antonio Flávio Pierucci inexistente equivalência entre os vocábulos. *In verbis*:

Ambos os nomes não dizem a mesma coisa, não recobrem a mesma coisa, não tratam da mesma coisa. Para Weber, o desencantamento do mundo ocorre justamente em sociedades profundamente religiosas, é um processo essencialmente religioso, porquanto são as religiões éticas que operam a eliminação da magia como meio de salvação... Secularização, por outro lado, implica abandono, redução, subtração do *status* religioso; é perda para a religião e emancipação em relação a ela (PIERUCCI, 2000, p. 120-121).

Em uma relação *continente-contido*, poder-se-ia afirmar que, em Weber, o processo de racionalização é mais amplo e abrangente do que o desencantamento do mundo e, neste sentido, o abarca. O desencantamento, por seu turno, tem duração histórica mais extensa que a secularização e, sob este prisma, contem-na.

Certo é que Weber distingue os dois processos, reservando o sintagma “desencantamento do mundo” para a antiga luta da religião contra a magia, e o termo “secularização” para o embate da modernidade cultural contra a religião. E a secularização implica, também, em um desencantamento do direito, que passa a não mais admitir formas outras de dirimir conflitos que não a persuasão racional do juiz.

Nas palavras de Pierucci,

a racionalização religiosa, que desencadeia, desdobra e acompanha no Ocidente o desencantamento do mundo, implica ou supõe, mas não se identifica com racionalização jurídica, que de seu lado, perfaz o desencantamento da lei, a dessacralização do direito, e põe de pé o moderno Estado laico como domínio da lei (PIERUCCI, 2000, p. 116-117).

Ora, para Weber, a perda de sentido, ou “efeito *iron cage*” (gaiola de aço) é conseqüência lógica do processo de desencantamento do mundo. É o que a ciência moderna, em última análise faz, ao transformar o mundo em um mecanismo causal, algo desprovido de mistérios insondáveis, e explicável em cada elo causal, mas não no todo. Ela retira o sentido do mundo, sendo incapaz de lhe emprestar outro, em substituição. Este desencanto, esta perda de sentido, não impediria alguém, no entanto, se sentir agente da construção de uma comunidade política mundana, dotada de leis racionais, discutíveis e revisáveis. É a secularização do Estado.

Por último, cabe registrar que o processo de secularização, em Max Weber, não leva ao fim da religião. Ao contrário, a religião nunca se foi, verdadeiramente, da sociedade, mas, tão somente, deixou o *locus* público, para se refugiar na esfera do privado. Cuida-se, deste modo, não da extinção, mas de um realocamento da religião. Ironicamente, assim, o processo secularizador é que vem a permitir o surgimento de múltiplas religiões.

Destarte, ainda que, na perspectiva weberiana, pareçam apontar para o mesmo fenômeno, os processos de secularização e de desencantamento do mundo não são idênticos. Trata-se de conceitos próximos, mas não iguais.

O desencantamento liga-se à eliminação da magia, à desmagificação e à desdivinização do mundo, somente sendo passível de ocorrer em culturas fortemente religiosas. É, portanto, um processo essencialmente religioso, que se consubstancia tanto na desmagificação religiosa como na perda de sentido. Em sentido estrito, se perfaz pela intelectualização religiosa; em sentido lato, pela intelectualização científica.

Já a secularização denota a redução do *status* religioso no meio social. Significa um emancipar-se da religião. É a luta da modernidade cultural contra a religião.

Charles Taylor (2007, *passim*), por sua vez, assevera que a secularização se expressa de três formas principais: pelo embate entre religião e Estado, pela saída de Deus do espaço público, e, por fim, pelas assim denominadas “condições de possibilidade da descrença”.

O embate entre religião e Estado é revestido de maior ou menor intensidade conforme o país estudado e o modelo de relacionamento entre tais

instâncias, pelo mesmo adotado. Na França, nação herdeira de uma hostilidade jacobina com relação à religião, prevalece o modelo excludente, no qual se almeja “limpar” o espaço público de qualquer traço religioso. Já na Inglaterra adota-se o modelo inclusivo, por meio do qual todas as crenças – e sua exteriorização - são toleradas no espaço público, desde que, obviamente, não malfiram a ordem pública.

A saída de Deus do espaço público suscita mais cautela no diagnóstico, porquanto o propalado declínio de algumas religiões tradicionais não esteja a indicar, necessariamente, uma radical perda de religiosidade por parte dos habitantes do Ocidente industrializado, muito embora o ateísmo e o agnosticismo tenham crescido em muitas nações. O que está a ocorrer, no mais das vezes, é, por um lado, uma interiorização das crenças religiosas, no âmbito da qual a freqüência a igrejas e templos perde fôlego em detrimento de uma busca espiritual de contornos mais pessoais, subjetivos e difusos e, por outro, o crescimento do denominado fundamentalismo, como resposta violenta, precisamente, à mundanização da vida.

Por fim, as denominadas “condições de possibilidade da descrença” tocam, sobretudo, àquelas instâncias mundanas que, na percepção do homem contemporâneo, parecem ordenar o mundo e reduzir a entropia – conceito emprestado das ciências duras e que expressa o coeficiente de desorganização de um sistema - da vida sem recorrer a aportes de natureza religiosa. São elas: o conhecimento científico - sobretudo o médico -, e o Estado, enquanto arquitetura jurídica.

Onde reside, atualmente, o “desencantamento do mundo” weberiano proporcionado pela ciência médica e pelo direito? A explicação salta aos olhos de qualquer observador atento: a par de certa percepção acerca dos limites da razão, quando alguém, em nossa época, adoece, aguarda, ao menos no nível racional, que a cura do mal que a fustiga advenha do preparo intelectual e da perícia do médico, assim como de determinada droga exaustivamente pesquisada, não dos supostos dons miraculosos de um ministro religioso qualquer ou de uma beberagem mágica. Apenas quando a medicina não tem mais nada a dizer a respeito de uma moléstia é que, costumeiramente, o doente ou sua família recorrem, em última instância, ao sobrenatural. O direito, por seu lado, com sua capacidade burocrática de organizar o Estado – e, por conseguinte, a vida cotidiana dos cidadãos -, além do fundamental papel de deter o monopólio da violência, empregando-a segundo leis e não de forma arbitrária, cria, nas consciências, ao menos em um primeiro momento, a idéia de que a religião não é necessária para que a sociedade funcione. A vida, neste contexto, é administrada por processos institucionais e gravita em torno de esferas separadas, no bojo de um complexo mecanismo que opera como antídoto ao caos.

É importante observar que nem todos os estudiosos admitem a existência da secularização.

Rodney Stark (2000, p. 41-60), por exemplo, proclama que as mudanças ocorridas no âmbito do Cristianismo Ocidental não servem de alicerce à teoria da secularização. Segundo ele, a tese do declínio religioso no Ocidente não passa de um mito alimentado por outro mito, o da suposta grande religiosidade do homem antigo e medieval.

De acordo com ele, se a participação religiosa das populações do moderno ocidente cristão é baixa em muitas nações, isto não se deve ao processo de modernização, já que, mesmo no passado, esta recalcitrância era recorrente e lamentada por clérigos de diversos rincões da Europa.

Stark observa, por exemplo, que, com a derrocada do comunismo, teve lugar uma grande efervescência religiosa nos países da antes denominada “Cortina de Ferro”, o que comprovaria a hipótese de que Estados repressivos, ao submeterem os seus cidadãos a sofrimentos e privações em escala considerável, acabam por fomentar, nos mesmos, o incremento do impulso religioso, já que, quanto mais reprimida, tanto mais necessária e valiosa, a vivência de uma fé de contornos espirituais.

Segundo ele, não há, por um lado, prova estatística do suposto declínio da participação religiosa, quer nos Estados Unidos, quer na Europa; por outro, a dita “religiosidade subjetiva” - aquela não exteriorizada em cultos e liturgias, mas que circunscreve ao foro íntimo de cada indivíduo -, permanece elevada em muitas nações, decorrendo, tal constatação, de pesquisas realizadas em países tidos como fortemente secularizados, cujos cidadãos, em sua grande maioria, declaram crer na existência de Deus.

Entretanto, segundo nos parece, a admoestação de Stark não logra demonstrar que a secularização seria uma falácia. Isto porque, se é certo que muitos contingentes populacionais, mesmo nos países fortemente impactados pela modernização, permanecem religiosos, também é preciso reconhecer que, na arena pública, deu-se, no correr dos séculos, ao menos no Ocidente, um inegável retraimento da religião, em prol de uma hipertrofia da política e do

Estado, consubstanciado, este, em um aparato burocrático cada vez mais racionalizado e operante em esferas distintas.

3.2. A “DIALÉTICA DA SECULARIZAÇÃO”: O PAPEL DA RELIGIÃO EM UM MUNDO SECULARIZADO, SEGUNDO JÜRGEN HABERMAS E JOSEPH RATZINGER (PAPA BENTO XVI)

Em 19 de janeiro de 2004, realizou-se em Munique, por iniciativa da Academia Católica da Baviera, um já célebre colóquio entre o filósofo Jürgen Habermas e o então Cardeal Joseph Ratzinger, futuro Papa Bento XVI.

Referido debate teve como foco, precisamente, a secularização e o lugar da religião no mundo moderno, ao menos em seu quadrante ocidental.

O diálogo entre Habermas e Ratzinger gravitou em torno das bases morais pré-políticas de um Estado liberal, e o objetivo ao qual deveriam de ater os debatedores era a fundamentação de uma sociedade voltada para a dignidade humana.

A pergunta central, neste horizonte, à luz da temática enfocada, era a seguinte: “O que mantém o mundo unido?”

Para Habermas - o último representante da “Escola de Frankfurt” e um dos arautos da modernidade iluminista -, o que mantém o mundo unido somente pode ser a razão prática de um pensamento secular pós-metafísico.

Já para Ratzinger, o que mantém o mundo unido é a percepção do estado de criatura do ser humano, com relação ao Criador, realidade, esta, anterior a qualquer determinação racional por parte da comunidade.

De acordo com Habermas, a secularização cultural e social deve ser entendida como um processo de aprendizagem de dupla mão, que impõe, tanto às tradições iluministas, quanto às doutrinas religiosas, a reflexão acerca dos respectivos limites. Neste contexto, o liberalismo político é uma justificativa, não-religiosa e pós-metafísica, dos fundamentos do Estado constitucional democrático, o qual, pois, prescinde de explicações cosmológicas ou salvíficas, lastreadas na religião, para existir.

No que concerne à suposta necessidade de elementos pré-políticos no Estado, necessários para legitimar a sua existência, Habermas pondera que os próprios cidadãos, associados em uma comunidade lingüística, é que se dão sua constituição, não se submetendo a um poder de Estado pré-existente, seja a religião ou outro “poder sustentador”, alimentado por alguma substância pré-jurídica, de tal sorte que o vínculo unificador deste Estado não é outro senão a prática comunicativa.

A filosofia, consciente de sua falibilidade e de sua posição no âmbito da diferenciação próprio da sociedade moderna, deve distinguir entre o discurso secular – universalmente acessível – e o discurso religioso – que depende de verdades reveladas -, sem julgar a veracidade ou a falsidade dos conteúdos de matriz religiosa, mas se mantendo disposta a aprender com as tradições religiosas (não no que tange a funções, mas a conteúdos);

A religião¹⁹ – “um desafio cognitivo” para a filosofia - conseguiu manter seu lugar em um ambiente cada vez mais secularizado, porque a secularização

¹⁹ A religião, neste cenário, não é, tão só, um assunto privado. Em sua vasta obra, Habermas, por vezes, argumenta em prol da substituição da religião por uma “ética racional profana” (o ideal seria uma sociedade plenamente realizada em termos comunicativos, os quais se justificariam sem a necessidade de remissão a instâncias transcendentais; isto por haver uma oposição principiológica entre o ‘giro racional da

da sociedade é um processo de aprendizagem complementar. Pressionada pela secularização do conhecimento, a neutralidade do poder do Estado e a liberdade religiosa, a religião se viu instada a desistir do monopólio da interpretação, assim como da normatização da vida.

Segundo Habermas, os cidadãos secularizados não podem contestar, a princípio, o potencial de verdade das cosmovisões religiosas, nem negar, aos seus concidadãos religiosos, o direito de contribuir para os debates públicos servindo-se de uma linguagem religiosa mais acessível publicamente.

De sua parte, o então Cardeal Ratzinger ponderou que o momento histórico atual se caracteriza, por um lado, pela formação de uma sociedade mundial, interdependente e permeável nos mais diversos âmbitos, e, por outro, pelo desenvolvimento do poder, de criar e destruir, do ser humano. Diante desta situação, impõe-se verificar que bases éticas seriam adequadas para este tipo de convivência, na qual releva o controle do poder.

Segundo Ratzinger, a ciência não é capaz de produzir este “*ethos*”, pois uma consciência ética renovada não advirá de debates científicos, muito embora o conhecimento científico tenha contribuído para o desmantelamento das antigas certezas morais. E a filosofia? Cabe-lhe – de acordo com o agora

modernidade’ e a hermenêutica simbólica das religiões); em outras passagens, assevera que alguns dos componentes da religião se conservam, residualmente, no mundo moderno secularizado, já que não há uma liquidação, sem resíduos, da idéia de Deus (haveria elementos, na religião, aptos a aportar alguma luz à sociedade emancipada, no que concerne à ‘substância’ do ser humano; tratar-se-ia, pois, de levar o essencial de sua tradição, que transcende o puramente humano, ao âmbito do profano). A religião, assim, se manteria como: a) uma representação do mundo; b) o núcleo *normativo* da conduta moral; e c) como força unificadora e integradora da sociedade (cf. Juan Antonio Estrada, *Por una ética sin teología*, Madri: Trotta, 2004, passim).

Bento XVI - a responsabilidade de acompanhar, criticamente, as ciências, denunciando as conclusões precipitadas e as certezas aparentes acerca do que é o ser humano, de onde vem, e para que existe. E a política? A função da política é fazer com que o poder seja submetido ao direito, de modo a que possa ser utilizado com sensatez.

De acordo com o então Cardeal Ratzinger, nem tudo pode ser objeto de consenso argumentativo, como propõe Habermas, seja porque, no correr da história, muitas decisões, respaldadas pela “maioria” estavam maculadas por evidente erro, seja porque há valores em si, que decorrem da existência do ser humano e que, como tal, são invioláveis em todos os detentores dessa essência.

Se a religião, de sua parte, é capaz de excessos patológicos, como o fanatismo religioso, a razão também merece desconfiança, haja vista o processo de “coisificação” do ser humano (bombas atômicas, clones) que está a se propagar mundo afora.

Sendo assim, razão e religião devem mostrar, em prol de uma vereda positiva, as limitações de cada qual. A interpretação cristã da realidade continua presente no mundo atual, embora a cultura secular predomine em larga escala.

Ratzinger concorda com Habermas no que concerne à necessidade de que religião e razão, ao perceberem suas limitações específicas, devam se abrir a um aprendizado recíproco. Entretanto, discorda dele quanto à possibilidade de aplicação do “consenso comunicativo”²⁰ mundialmente. Isto

²⁰ Tal proposta, que procura superar as categorias metafísicas tradicionais, acaba por se enredar, ela própria em horizontes metafísicos, haja vista a necessidade da observância de

porque a racionalidade ocidental – que para nós é auto-evidente – não se mostra como tal para todos os habitantes do globo. Não sendo natural para toda a humanidade, não é operacional no todo. O atual Papa pondera que uma eventual fórmula universal, racional, ou ética ou religiosa, que seja aceita por todos e que poderia sustentar o todo, em verdade não existe. De igual modo, o que se convencionou denominar *ethos* mundial continua não se perfazendo no mundo real, circunscrevendo-se, pois, no campo das abstrações.

Ao final do colóquio, as posições de Habermas e Ratzinger parecem convergir quanto à necessidade de razão e religião aprenderem uma com a outra. Neste sentido diz ele que para purificar e reordenar as “patologias da razão” faz-se necessária a “luz divina da razão”; por outro lado, para controlar a *hybris* (a desmedida, a jactância, a arrogância) da razão, é preciso que esta reconheça seus limites e se disponha a aprender com as grandes tradições religiosas da humanidade, já que, de acordo com o então Cardeal, quando a

várias condições – talvez ideais ou próximas disso – para que a dita “razão comunicativa” possa operar do modo “emancipador” que dela se espera. Juan Antonio Estrada (op. cit., passim), por exemplo, pondera que a proposta habermasiana apresenta “sérios déficits” de realização no âmbito das sociedades reais, práticas (é um “irrealismo”, composto de uma simbiose entre idealismo abstrato e logicismo lingüístico). Isto porque a busca do consenso universal pressupõe: a) que o sujeito esteja liberado da ‘falsa consciência’; e b) que o âmbito da discussão não tenha sido penetrado, impactado ou contaminado pelo domínio social constituído; c) só vale o que pode ser argumentado publicamente, com prejuízo de elementos pessoais e subjetivos (ficariam ausentes do discurso os elementos não racionais e as perguntas metafísicas sobre a identidade e o significado último do ser humano); d) verdadeira não é uma afirmação que corresponda a um objeto ou a uma relação real, mas uma afirmação considerada válida em um processo de argumentação discursiva, de modo que a verdade liga-se a procedimentos, não a conteúdos. Ademais, a teoria da ação comunicativa demanda a existência de uma comunidade ideal de comunicação, na qual seja lícito ter quatro expectativas de validade em cada situação de fala, a saber: 1) que os conteúdos transmitidos sejam compreensíveis; 2) que os interlocutores sejam verazes; 3) que os conteúdos proposicionais sejam verdadeiros; 4) que o locutor, ao praticar o ato lingüístico em questão – afirmando, prometendo ou ordenando – tenha tido razões válidas para fazê-lo, isto é, que aja de acordo com normas que lhe pareçam justificadas.

razão se torna completamente “emancipada”, abdica da disposição de aprender e se correlacionar, e se torna destruidora.

A conclusão de Ratzinger aponta no sentido da libertação daquela percepção errônea de que a religião nada teria a dizer ao ser humano atual pelo simples fato de ela contradizer a idéia humanista da razão, do iluminismo e da liberdade. É imprescindível, portanto, a correlação entre religião e razão, para que ambas se reconheçam, se purifiquem e curem, uma a outra, no bojo de uma relação de mútua necessidade.

A mesma percepção foi manifestada pelo já Papa Bento XVI, no discurso proferido, por este, perante a Faculdade de Jurisprudência da *Libera Università Maria SS. Assunta*. Ao receber o título de doutor “honoris causa” por aquela instituição de ensino, Bento XVI sustentou que o propalado “fim da metafísica” traria conseqüências nefastas também ao direito. Isto porque, se se proclama a impossibilidade de a razão encontrar o fundamento metafísico da lei, o Estado passa a se apoiar, apenas, nos valores esposados pela sociedade, na época em questão, e refletidos no “consenso democrático”. Acontece que – segundo afirma o Sumo Pontífice – “a verdade não cria um consenso e o consenso não cria a verdade” (THORNTON; VARENNE, 2002, p. 377-378) – na medida em que a maioria determina o que deve ser reputado bom e justo. Em suma, a lei fica adstrita aos valores da sociedade, em um determinado momento, valores, estes, que, por sua vez, são determinados por uma série de fatores. O “fim da metafísica” traria, assim, a reboque, o positivismo jurídico: à míngua de princípios inspiradores atemporais, vale – e é tido como certo – o que a lei, ou a jurisprudência – dizem que assim é.

O Papa Bento XVI também nomeou, naquela ocasião, um segundo risco à integridade do direito. Trata-se da “dissolução da lei pelo espírito da utopia” (THORNTON; VARENNE, 2002, p. 378), nos moldes das doutrinas marxistas e pós-marxistas. Tal pensamento utópico apregoa que o mundo é mau, sendo que a maldade do qual se reveste ele é fruto da opressão e da falta de liberdade. Sendo assim, este mundo precisa ser substituído por outro, previamente concebido e estruturado segundo os ditames de uma sociedade reputada “justa” pela ideologia “correta”. Neste caso, a fonte da lei também não é metafísica, mas, sim, a “idéia” de uma nova sociedade, esta sim moral e útil para a construção de um “novo mundo”. Também aqui a metafísica perde o lugar, como fonte primordial de um ordenamento jurídico, para o consenso voltado à construção de uma nova realidade. Infelizmente, a história tem mostrado que, neste percurso, barbáries são cometidas e justificadas em nome desta radical transformação do mundo.

4. ABORDAGEM JURÍDICA

4.1. O ESTADO LAICO

O vocábulo “laico” foi forjado ao longo de um extenso percurso histórico, durante o qual seu sentido originário ameahou novos contornos.

Segundo a extensa pesquisa etimológica levada a efeito por Telmo Verdelho (VERDELHO apud CATROGA, 2006, p. 276-284), o substantivo grego *laós*, por sua vez derivado do radical indo-europeu *lei*, teve origem militar, no qual exprimia a relação pessoal de um grupo de homens com um chefe, por consenso mútuo. Neste diapasão, a palavra estaria a designar povo, enquanto povo armado e dirigido por um chefe, no âmbito de uma sociedade guerreira, excluindo, assim, de tais contornos, as crianças – porque ainda não soldados – e os velhos – porque não mais soldados. Deste sentido originário, o vocábulo passou a expressar o povo em geral enquanto indivíduos – geralmente homens – não distinguidos pela atividade ou circunstância ocasional que os congregava.

Tal conceito distinguiu-se tanto do *dêmos* – o povo que ocupava um determinado território por força de uma condição social e não por um elo de parentesco ou uma pertença política -, quanto do *óchlos* – um termo generalizante por excelência, que se aplicava tanto à massa e à plebe, quanto às comunidades de animais e insetos.

Não bastasse, o *laós* também guardava diferenças com o *éthnos*, o agrupamento de pessoas vinculadas, entre si, por laços naturais, uma história comum e um espaço vital próprio, e, ademais, com a *polis*, vale dizer, a comunidade política fortemente assentada em uma constituição civil e jurídica.

Já em Homero, o vocábulo *laós* havia ultrapassado sua primitiva acepção, de coloração bélica, passando a significar que “antes de ser *dêmos* e de se formar como *polis*, o “povo” seria *laós*, base substancial daquelas duas outras expressões” (CATROGA, 2006, p. 277), daí decorrendo que “povo”, enquanto *laós* denotaria os seres humanos que vivem em conjunto, em um determinado momento, irmanados por origem, crenças e aspirações comuns.

A utilização do termo, no âmbito das Escrituras é complexa, daí porque adequada a transcrição da minuciosa análise realizada por Telmo Verdelho e Fernando Catroga, quanto a este particular:

As versões gregas do Antigo e do Novo Testamento registram *laós* e, quando o fazem, o seu uso não é uniforme, embora, na maior parte dos casos, a palavra sirva para qualificar o antigo e o novo povo de Deus, respectivamente. Mas os pagãos são chamados, de um modo geral, de *éthnos* ou *éthné* (no plural). E não deixa de ser sintomático que o conceito que melhor caracteriza a autocompreensão do grego como “homem político”, a *polis*, tenha um lugar muito secundário nos textos bíblicos. Em suma: para assinalarem a aliança entre Israel e Javé, aos tradutores gregos do Antigo Testamento pareceu-lhes mais adequado fazer corresponder a palavra hebraica *am* a *laós*, termo que qualifica Israel como o povo eleito de Deus, freqüentemente em contraste com a palavra hebraica *goy*, usada para denominar os pagãos (*éthné*). Por conseguinte, o que na maior parte dos casos transforma o povo judeu em *laós* é a eleição e a graça de Deus, e não as suas índoles étnicas, naturais ou históricas.

Laós aparece 141 vezes no Novo Testamento. E se, numa delas, é sinônimo de *óchlos*, na maior parte das vezes se refere ao povo judaico. Todavia, em muitos outros passos verifica-se que este título honorífico – ser o *laós* de Deus – foi transferido para os fiéis da Igreja Cristã. Entre os vários *éthné*, Deus escolheu um *laós* para ele. De fato, no grego tardio, *laós*

deu origem a *laikós*, de onde nasceu a expressão latina *laicus* e, em português, leigo e laico (CATROGA, 2006, p. 278-279).

Com o aprofundamento do dualismo entre vida espiritual e vida material, o povo de Deus passará a contar com clérigos e seculares. Nos mosteiros medievais, por exemplo, surge a figura do irmão-leigo ou do irmão-servidor, a quem cabia a realização dos trabalhos próprios do mundo, em apoio aos monges, comprometidos integralmente com a vida espiritual. O leigo, diferentemente do clérigo, era o crente destituído do poder da Igreja.

Modernamente, denomina-se “laico”, o Estado não confessional, isto é, que se mantém equidistante de todas as religiões que grassam em seu território. No dizer de Henri Pena-Ruiz (2003, p. 9), o Estado laico tem, por característica fundamental, o fato de se constituir em um espaço mais além dos particularismos, capaz de abrigar todas as pessoas do povo (o *laos*), em suas idiosincrasias religiosas ou ideológicas.

Depreende-se, daí, duas acepções – uma mais ampla e outra mais restrita – da laicidade do Estado. De fato, tomando por base a etimologia original do vocábulo *laos*, afigura-se lícito dizer que Estado laico é aquele pertencente a toda uma comunidade de indivíduos e não a uma parcela desta. Em sentido menos elástico, Estado laico é, justamente, aquele que não haure o seu fundamento, a sua razão de ser, da religião, justamente por ser separado dela. Deflue, de tais acepções, que o dito “Estado laico” constitui-se de dois elementos: a neutralidade (com relação às confissões religiosas existentes em seu território) e a separação (da religião *lato sensu* considerada).

De fato, segundo Maurice Barbier (1995, p. 86), a laicidade-neutralidade significa “a estrita neutralidade do Estado em matéria religiosa”, o que implica na vedação, a este último, de professar ou privilegiar qualquer religião em particular, pronunciar-se sobre matéria religiosa e conceder ajuda, financeira ou de outro tipo, às religiões. Isto não pode, porém, implicar em um repúdio ou um menoscabo, por parte do poder estatal, com relação às religiões, pois, se este vier a realizar um juízo negativo acerca destas, perderá a tão decantada neutralidade. Daí porque, nos Estados que adotam o sistema de separação, admite-se o instituto da cooperação, por meio da qual ambas as instâncias – poder político e confissões religiosas – unem esforços em prol do bem comum.

Como assevera Jean Rivero (2005, p. 257-264), o Estado laico se caracteriza pela auto-limitação ou a auto-contenção em matéria religiosa, porquanto renuncie, ele, voluntariamente, a ser propagandista de uma fé religiosa determinada. Isto porque a liberdade de opção dos indivíduos reclama que diversas doutrinas possam se lhe apresentar em igualdade de condições, sem que o Estado influencie em tal escolha.

Esta é a primeira significação da laicidade em um Estado liberal: uma limitação voluntária de competência no âmbito do domínio metafísico, o qual é, por ele, deixado à livre exploração por parte das consciências (RIVERO, 2005, p. 259).

Neste sentido, não poderá ser considerado laico, na acepção jurídica do termo, o Estado que não respeite a livre opção religiosa dos cidadãos, impedindo – salvo para garantir a ordem pública – a prática de qualquer fé, ou, ainda, que realize discriminações negativas em função da crença religiosa de

alguém, restringindo, por exemplo, o livre acesso às carreiras públicas por motivo de religião:

Mas se a neutralidade veda, ao Estado, qualquer pressão que poderia determinar a opção por parte de uma consciência, ela também lhe prescreve o respeito às livres opiniões. Liberal, ele aceita as conseqüências da liberdade no âmbito religioso assim como no de outros; a consciência do descrente não tem, aos seus olhos, maior ou menor valor do que a do crente, já que ambas devem ser livremente satisfeitas. Desta forma, não será laico, do ponto de vista jurídico, o Estado que crie obstáculos, nos limites territoriais, à prática de qualquer fé.

(...) Tampouco será laico o Estado que faça derivar, das opções metafísicas de alguém, conseqüências discriminatórias quanto à admissão em empregos públicos (RIVERO, 2005, p. 259).

Entretanto, no âmbito concreto, a observância a tais princípios tem sido tormentosa nas ditas democracias ocidentais. Isto porque, não raras vezes, em nome do “Estado laico”, excluem-se garantias que a lei concede a todos ou se promove uma equalização rasa – certo igualitarismo, ao invés de igualdade - de situações em si diversas. Tal conjuntura, particularmente grave na França, na qual a *laïcité* tem contornos duros, de inspiração nitidamente anticlerical e jacobina, tem merecido a análise de diversos especialistas, assim como da jurisprudência, os quais têm tentado estabelecer regras que explicitem o exato alcance da laicidade, em diversos âmbitos da vida, sobretudo o laboral e o do ensino público.

Na visão do já citado Jean Rivero (2005, p. 263-264), quatro diretivas haveriam de ser observadas, nas relações entre Estado e cidadãos, para a correta aplicação do princípio da laicidade:

- a) Aos agentes públicos e colaboradores do Estado (que atuam por delegação deste) se exige o dever de estrita neutralidade do ponto de vista religioso;
- b) Distinção entre exercício de funções públicas – quando o agente público deve guardar estrita neutralidade religiosa -, e vida privada, quando a ninguém é lícito turbar sua liberdade de consciência e livre manifestação de crença;
- c) A neutralidade religiosa no exercício das funções públicas deve se permear pelo respeito à verdade e pelo bom senso, não devendo, pois, ser ignoradas, mas, sim, tratadas com objetividade;
- d) A não observância da laicidade, isto é, da ausência de neutralidade religiosa, no exercício das funções públicas, não se presume, mas depende, sempre, de prova.

Como se vê, a propalada neutralidade do Estado laico é um problema quiçá insolúvel, porquanto esteja sempre a depender de um equilíbrio fragilíssimo entre liberdade e igualdade.

Na lição de Pierre Caye e Dominique Terré,

A laicidade se define como a neutralidade do Estado com relação à sociedade e as crenças desta. Tal neutralidade não se limita à simples organização da coexistência pacífica das diversas comunidades entre si. Ela significa que o Estado se recusa de remontar o seu poder a qualquer instância fundamental, que não ele próprio. (...) Ao afirmar a laicidade, o Estado instaura o seu poder sobre o vazio e assim afirma a sua mais alta soberania (Caye; Terré; 2005, p. 26).

Realmente, na visão dos referidos autores, a neutralidade não se resume à sua dimensão formal, pelo que se afirma não apenas pela tentativa,

do Estado, de tornar neutro o espaço público (ético e jurídico), interditando favorecimentos a confissões religiosas específicas. Ela implica, também, na despotencialização do espaço político, vale dizer, na suspensão de qualquer referência a um poder fundamental e original – e, portanto, pré-político - que garantiria a existência da sociedade. Isto porque a laicidade é uma concepção política, um empreendimento levado a cabo pelo Estado, na modernidade, que tem, como efeito objetivo, a supremacia do político sobre o religioso, tanto que, mesmo no âmbito da cooperação entre Estado-Igreja, é o primeiro que estabelece as condições em que tal união de forças deverá se realizar.

Esta supremacia do político sobre o religioso é uma questão sensívelíssima, no âmbito da neutralidade que informa o Estado-laico. Não é, de fato, tarefa simples, conciliar a liberdade religiosa – por exemplo, a liberdade de a Igreja emitir juízos de valor em matéria de moralidade e comportamento -, com a submissão, da religião, ao denominado “interesse geral”, cujas diretrizes são firmadas pelo Estado. Os recentes e acalorados debates em torno da utilização de células-tronco embrionárias para pesquisa, bem como acerca do aborto, dentre outros, estão a demonstrar, de forma inequívoca, a extrema dificuldade de tornar operativa – de maneira justa e equilibrada – tal neutralidade do Estado.

Já a laicidade-separação se perfaz pela demarcação de espaços específicos de atuação para o Estado, de um lado, e as confissões religiosas, de outro. Este aspecto constitutivo do Estado laico tampouco está imune a dificuldades no que concerne à sua operacionalização no mundo prático. Isto porque, a rigor, dita separação teria o escopo de impedir que matérias de fundo confessional interferissem nas decisões tomadas pelo Poder Público, o que,

em outra perspectiva, implicaria em confinar as religiões na esfera privada das consciências e lhes negar participação ativa nos assuntos da *ágora*.

É por isso que a laicidade-separação é sempre relativa, pois, se aplicada a plena força, acabaria por extinguir as relações entre Estado e religião, cada qual rigorosamente confinado em suas respectivas esferas de atuação, sem intercambiar com o outro de nenhum modo. Como acertadamente pondera Henry Pena Ruiz (2003, p. 242), “nenhum país corresponde plenamente a um tal ideal [laico]”. De fato, se institucionalizada, em termos ideais, a referida laicidade-separação implicaria em um intragável artificialismo, já que, em verdade, Estado e religiões atuam no mesmo mundo, partilhando interesses comuns quanto a vários assuntos e se dirigindo a seres humanos que são, a um só tempo, cidadãos e crentes.

Sendo, pois, inevitável tal relacionamento, surge, como conseqüência lógica de dito intercâmbio o problema da sobreposição de esferas de poder, já verificado no curso da história. Com efeito, como fazer para que a colaboração entre Estado e religião não se transmude na asfixia de um pelo outro?

Jean Baubérot (1990, p. 92) propõe que, no âmbito da colaboração entre Estado e confissões religiosas, seja realizada uma verificação, pelo primeiro, nas variadas atividades desenvolvidas por estas últimas, apartando aquelas de dimensão religiosa daquelas outras, de feição não confessional, isto é, puramente humanitária. Uma vez estabelecido tal *discrimen*, o Estado aceitaria as confissões religiosas, como parceiras, exclusivamente na execução de atividades filantrópicas, sem qualquer coloração religiosa.

Se, por um lado, tal proposta não afasta a possibilidade de proselitismo – temida por aqueles que não admitem qualquer traço de influência da religião no espaço público -, por outro acaba por circunscrever, as confissões religiosas, a uma condição de simples auxiliares do Estado em tarefas de cunho basicamente humanitário. O cumprimento da “missão” da Igreja - por exemplo, se lhe for retirada a possibilidade de confrontar sua visão de mundo com as políticas públicas do Estado - resta nitidamente dificultado.

Esta é uma questão séria pois a atuação das religiões no seio da sociedade é condição indispensável para a existência da laicidade (negar tal fato é próprio dos regimes totalitários comunistas, não das democracias ocidentais).

O que fazer, então?

Marco Aurélio Lagreca Casamasso assim se manifesta a respeito de tal problemática:

(...) se, por um lado, a laicidade pressupõe a supremacia da política sobre a religião – uma desigualdade -, por outro pressupõe, tanto para o Estado quanto para as confissões religiosas, a possibilidade de uma atuação livre e de uma existência emancipada – uma igualdade. Ainda que seja impossível se chegar a uma harmonia absoluta entre os dois pressupostos, pode-se buscar uma relação mais equilibrada entre ambos. Para tanto, o Estado laico deverá reconhecer e garantir, para os crentes e as confissões religiosas, a mais ampla liberdade possível, sempre dentro dos limites da laicidade (CASAMASSO, 2006, p. 154).

Mas como parametrizar esta “maior liberdade possível dentro dos limites da laicidade”?

O mesmo autor recorre a Henri Pena-Ruiz (2005, p. 145), para tentar superar o impasse, sustentando, tal como o filósofo espanhol, que a intervenção realizada, pelo Estado laico, na religião, deve ser “mínima”. Ocorre que tal “intervenção mínima” não exclui o emprego da força, por parte do Estado, para “impedir que as confissões religiosas violem as leis estatais” (CASAMASSO, 2006, p. 155). A violação às leis é fácil de aferir quando se trata de atos que impliquem em perigo à ordem pública ou ao direito estabelecido, como a prática de rituais com sacrifício humano, ou mesmo, a atuação armada, de uma confissão religiosa, visando a exterminar os integrantes de outra, mas não se mostra tão clara quando, por exemplo, a Igreja católica, no cumprimento de sua missão apostólica e em atenção aos entendimentos conciliares, cuida de criticar políticas públicas tidas como “de saúde pública”, como a distribuição, à população, de uma droga, para alguns, abortiva, como a denominada “pílula do dia seguinte”.

Ainda uma vez parece ser necessário distinguir entre a laicidade em estado puro ou ideal e, portanto, inalcançável, e a laicidade possível. Tal é a síntese do autor referido:

As duas considerações nos permitem avaliar com mais realismo o paradoxo que envolve a permanência da liberdade e da emancipação da religião em um contexto marcado pela incontestada supremacia do poder estatal. Não há, a nosso ver, uma solução para o impasse. E o cenário atual não dá mostras de que a religião poderá se colocar, em um futuro próximo, face-a-face com o Estado, tal como pôde se posicionar a Igreja Católica na Idade Média, por exemplo. Na perspectiva de um mundo fundado sobre os alicerces da modernidade, a religião estará irremediavelmente fadada a se acomodar “no Estado”. Mesmo no caso de um crente ou de uma confissão religiosa poderem contar, quando se sentirem ameaçados por leis estatais, com a proteção de um tribunal internacional, tal como já ocorre hoje na Comunidade Européia, a ascendência do político sobre o religioso tende a manter-se incólume, pois, conforme tem sido em relação aos Estados em particular, é

muito improvável que as religiões consigam se colocar de igual para igual perante uma comunidade de Estados.

Mas se por um lado não há solução para tal paradoxo, há por outro, a possibilidade de atenuar-se os seus efeitos. Esta é, na realidade, uma das chaves para a concretização da laicidade. Logo, pode-se inferir que um Estado laico alcançará a absoluta realização da laicidade na medida em que for capaz de impedir a intervenção das confissões religiosas nos negócios estatais sem a utilização da coação e, conseqüentemente, sem que recorra a nenhum tipo de cerceamento da liberdade religiosa. Como na realidade a laicidade absoluta mostra-se irrealizável, tem-se que o Estado será mais ou menos laico, à medida que for capaz de conjugar a sua separação em relação à religião com o máximo exercício de liberdade religiosa por parte dos crentes e das confissões religiosas (CASAMASSO, 2006, p. 155-156).

O posicionamento do referido autor parece, assim, indicar que, pelo que indicam as circunstâncias atuais, o maior esforço, neste jogo de forças, caberá às confissões religiosas, uma vez que o Estado atual não parece querer abrir mão da hegemonia sobre a religião, que lhe propiciou o advento da modernidade. Nesta linha – uma vez assegurada a liberdade religiosa pelo Estado e a isso ele se propõe – deverão, as confissões religiosas, encontrar o caminho médio que lhes proporcione levar adiante a sua missão sem invadir a competência do Estado nos assuntos que lhe são próprios.

Mais uma vez, não há soluções prontas no horizonte para a superação deste dilema. José Casanova (1994, p. 57), alinhava três condições que, a seu ver, justificam a “desprivatização” da religião, nos tempos atuais, isto é, o retorno desta ao cenário público:

- a) Quando a religião ingressa na esfera pública para proteger não apenas a sua liberdade de religião, mas também todas as formas modernas de liberdades e direitos, bem como o legítimo direito de

existência de uma sociedade civil democrática contra um Estado absolutista e autoritário;

- b) Quando a religião ingressa na esfera pública para questionar e contestar a autonomia absoluta das esferas seculares e sua intenção de se organizar apenas de acordo com os princípios da diferenciação funcional, sem se ater a considerações éticas e morais estranhas a si;
- c) Quando a religião ingressa na esfera pública para proteger o “mundo da vida” tradicional da invasão por parte do Estado, seja pela via administrativa, seja pela via jurídica e, neste processo, promove a discussão acerca do discurso ético atual.

Explicitando tais propostas, José Casanova pondera que:

Em primeiro lugar, a religião deve atuar no sentido da constituição de uma política de liberdades e na ordem social. Em segundo e terceiro lugares, a religião deve servir para mostrar, questionar e contestar os limites desta mesma política liberal e da ordem social. Em suma, a desprivatização da religião deve servir para questionar a validade empírica da tese da privatização da religião na modernidade, e, mais importante, deve compelir a teoria da privatização a questionar seus fundamentos normativos quanto ao modelo liberal da esfera pública e também no que concerne à rígida separação jurídica entre as esferas pública e privada (CASANOVA, 1994, p. 58).

Nestas condições, é mister distinguir, o mais, claramente, a laicidade do laicismo.

A laicidade, no dizer de Antonio Marchionni (2008, p. 298), significa “o ajustamento harmônico entre a visão religiosa e a visão materialista de mundo, na sociedade e no planeta”. O laicismo, por seu turno, aspira à superação da

mentalidade religiosa, pela científica, bem como o banimento da religião do espaço público.

Laicidade, por conseguinte, não é hostilidade e nem mesmo indiferença do Estado com relação à religião. De fato,

a laicidade se configura não em termos de indiferença frente às religiões, mas de garantia do Estado para a salvaguarda da liberdade de religião, em regime de pluralismo confessional e cultural, de tal forma que a atitude laica do Estado-comunidade responde não a postulados ideologizados e abstratos de exterioridade, hostilidade ou confissão do Estado-pessoa ou de seus grupos dirigentes, com respeito a uma religião ou a um credo em particular, mas que também deve ser colocar a serviço das concretas instâncias da consciência civil e religiosa dos cidadãos (MURGOITIO, 2008, p. 276).

Neste sentir, o Estado laico comprometido com a laicidade, ao invés de rejeitar ou tentar suprimir o religioso, considera-o um fato público e, embora não perca de vista a distinção entre o campo religioso e a esfera secular, não desconhece as necessidades espirituais dos seus cidadãos. O Estado laico movido pelos ideais de laicidade, embora não privilegie nenhuma religião específica, não se mostra hostil a nenhum credo, almejando, com os mesmos, manter relação de colaboração de acordo com as especificidades de cada qual. O Estado laico de orientação laicista, por sua vez, ostenta nítida aparência com o Estado ateu: sua preocupação é com a administração das necessidades materiais do homem; a religião, para ele, é assunto exclusivamente privado, um anacronismo que a ciência e o progresso humano se incumbirão de exterminar; ademais, caracteriza-se pela confusão entre o público e o estatal, porquanto não respeite a autonomia do social em sua dimensão religiosa.

Nesta esteira, o magistério de André Ramos Tavares:

O laicismo significa um juízo de valor negativo, pelo Estado, em relação às posturas da fé. Baseado, historicamente, no racionalismo e no cientificismo, é hostil à liberdade de religião plena, às suas práticas amplas. A França, e seus recentes episódios de intolerância religiosa, pode ser aqui lembrada como exemplo mais evidente de um Estado que, longe de permitir e consagrar amplamente a liberdade de religião e o não-comprometimento religioso do Estado, compromete-se, ao contrário, com uma postura de desvalorização da religião, tornando o Estado inimigo da religião, seja ela qual for. Já a laicidade, como neutralidade, significa a isenção acima referida (TAVARES, 2009, p. 606-607).

À luz de tal perspectiva, a fim de que uma verdadeira laicidade tenha condições de aflorar e se desenvolver, é preciso que o Estado – na condição de detentor do poder político-jurídico -, passe a adotar postura menos ressabiada com relação à religião, aceitando – em prol do bem comum – que esta atue na esfera pública, criticando duramente, se o caso, políticas engendradas pelo mesmo Estado, as quais, a pretexto de assegurar autonomia ou emancipação ao ser humano, acabam por solapar a sua dignidade. Cabe ao Estado, ainda, reconhecer que o princípio da separação – que, a rigor, emula o princípio canônico da incompetência recíproca -, não implica em que as religiões fiquem confinadas ao espaço das consciências dos indivíduos, mas também que lhes é dado, em respeito à sua missão e até por sua experiência no trato com o homem, opinar acerca dos destinos da coletividade em que se encontram inseridas.

Esta seria a situação mais condizente com o denominado “estado jurídico de direito”, que, por suas características, se mostra distante do laicismo e próximo da laicidade.

De fato, o Estado Democrático de Direito, como é cediço, se assenta sobre o tripé soberania popular, igualdade e liberdade.

Valendo-se das lições de Klauss Stern, assevera Douglas Yamashita, que

o Estado Democrático de Direito consiste hoje justamente no princípio supremo a ocupar o topo do sistema constitucional interno, é princípio segundo o qual 'o exercício do poder partilhado somente é permitido com fundamento em uma Constituição garantidora dos direitos fundamentais e em leis formal e materialmente constitucionais a fim de assegurar dignidade humana, liberdade, justiça e segurança jurídica'(YAMASHITA, 2005, p. 344).

Esclarece, ainda, tal autor, que o princípio do Estado de Direito tem um aspecto formal e outro material; o primeiro diz com a defesa da segurança jurídica, a observância dos princípios da legalidade genérica e da estrita legalidade tributária, a proteção do ato jurídico perfeito, do direito adquirido e da coisa julgada, dentre outros. Já o segundo tem como escopo a realização da justiça e da liberdade, sem olvidar o respeito ao princípio da igualdade insculpido nos artigos 5º, *caput*, I, 7, XXXIV, 14, *caput*, 37, XXI, 150, II, 196, *caput* e 206, *caput* da Constituição Federal de 1988; dentre os modos de exercício e garantia da liberdade no seio social figura o direito de liberdade de consciência e de crença (art. 5º, VI da Carta Magna).

José Afonso da Silva, por sua vez, nos ensina que:

A democracia que o Estado democrático de Direito realiza há de ser um processo de convivência social numa sociedade justa, livre e solidária (art. 3º, I) em que o poder emana do povo e deve ser exercido em proveito do povo, diretamente ou por seus representantes eleitos (art. 1º, parágrafo único); participativa, porque envolve a participação crescente do povo no processo decisório e na formação dos atos de governo; pluralista, porque respeita a pluralidade de idéias, culturas e etnias e pressupõe assim o diálogo entre opiniões e pensamentos divergentes e a possibilidade de convivência de

formas de organização diferentes da sociedade (SILVA, 1996, p. 120).

O Estado Democrático de Direito é, pois, terreno apropriado para a laicidade, não para o laicismo. O Estado afinado com tal modelo, por um lado abstém-se de adotar uma determinada confissão religiosa como oficial (postura negativa) e, por outro, atua para promover e garantir a liberdade religiosa, interessando-se pela religião enquanto uma dimensão humana relevante que, como tal, tem o direito de se exteriorizar no meio social (postura positiva). A conduta laicista – de tentar circunscrever a religião ao espaço privado das consciências, negando-lhe, *a priori*, qualquer legitimidade para influir nos assuntos da *ágora* – não se coaduna com os princípios informadores de tal modelo de Estado, que o constituinte brasileiro de 1988 houve por bem adotar.

4.2. OS SISTEMAS DE RELAÇÃO ENTRE ESTADO E RELIGIÃO

Hodiernamente, consoante se depreende do magistério de Vicente Prieto (2005, p. 111-117), as relações entre Estado e Religião se dão segundo três paradigmas fulcrados na maior ou menor proximidade entre as duas instâncias referidas, a saber:

4.2.1. Sistemas Confessionais

Neles há assunção e o reconhecimento, por parte do Estado, com maior ou menor intensidade, de uma determinada religião como oficial para comunidade política. A justificativa adotada pelos governos que assim procedem repousa ora no fato da religião reputada oficial ser aquela praticada pela maior parte da população do país, ora na afirmação, por parte do Estado de que a religião por ele reputada oficial é a única verdadeira, merecendo, pois,

por conta de tal superioridade, privilégios e vantagens, por parte do poder político.

No espectro dos sistemas confessionais há gradações, e, por conseguinte, algumas formas mais estritas, e outras mais mitigadas, de confessionalidade. Estados teocráticos²¹, isto é, aqueles nos quais prescrições religiosas tornam-se normas jurídicas, pelo só fato de emanarem do corpo doutrinário da religião oficial, postam-se no primeiro grupo; Estados que, por outro lado, malgrado assumam uma religião como oficial, toleram, em maior ou em menor grau, outras crenças religiosas - como os Estados católicos do passado -, situam-se no outro rol.

Contrariamente ao que se possa pensar, entretanto, não há uma relação direta e inescapável entre Estado confessional e ausência de liberdade religiosa. A Inglaterra é um país de confissão anglicana, a Dinamarca e a Noruega, de confissão luterana, sendo que neles a liberdade religiosa é reconhecida e praticada.

Curiosamente, a confessionalidade do Estado, ao tornar imanentes a transcendência e a incomensurabilidade divinas, acaba nutrindo – muitas vezes sem o perceber – uma perigosa proximidade com a idolatria.

²¹ A Grécia, atualmente, é assim considerada, já que, a Constituição de 1975, em seu art. 3, I, reputa a Igreja Ortodoxa “dominante”; é ela a religião oficial do Estado, dotada de personalidade jurídica de direito público. Embora o art. 13, 1 e 2, daquela Carta, assegure o direito à liberdade religiosa, não se admite o proselitismo; demais disso, a abertura de um local para culta depende da autorização do Ministério da Educação e Cultos, bem como do metropolitano local (cf. PRIETO, 2005, p. 112). Assim também alguns Estados islâmicos e o Vaticano.

4.2.2. Sistemas de separação.

Trata-se daqueles sistemas nos quais os seguintes requisitos estão presentes: a) a não assunção, por parte do Estado, de nenhuma religião, como sendo a oficial da nação; b) o fato de que, neles, as confissões religiosas ostentam o *status* não de pessoas jurídicas de direito público, mas, ao revés, de associações de direito privado, submetidas ao direito comum; c) o reconhecimento pleno do direito de liberdade religiosa. O caso típico é o dos Estados Unidos da América: já na Primeira Emenda, datada de 1791, restou estipulado que o Congresso não poderia promulgar lei alguma que instituísse ou proibisse o culto de uma religião. Os direitos contidos na Primeira Emenda foram robustecidos pela Décima Quarta, surgida logo após a Guerra Civil: nenhum Estado poderia privar qualquer pessoa de vida, liberdade ou propriedade sem determinação judicial e nem, tampouco, deixar de lhe assegurar igual proteção por parte do Direito. No ano de 1940, a Suprema Corte decidiu que a liberdade também estava incluída no rol dos direitos assegurados pelo *Bill of Rights*, que se haviam tornado aplicáveis, nos Estados, por força do advento da 14^a Emenda. Nos Estados Unidos da América prevalece o princípio da separação (*wall of separation*) entre Estado e religião, o que implica na interdição, ao Estado, de favorecer a religião enquanto tal, embora algumas iniciativas sejam aceitas, como a concessão de isenção tributária a entidades religiosas sem ânimo de lucro.

Outro país que adota o sistema de separação é a França, lastreado na legislação de 1905 e de 1915, de inspiração laicista. O México também adota tal sistema.

4.2.3. Sistemas de coordenação.

Os assim chamados sistemas de coordenação apresentam os seguintes traços distintivos: a) a laicidade do Estado, no sentido de que nenhuma confissão religiosa ostenta a condição de religião oficial do Estado; b) o reconhecimento da Igreja Católica como interlocutora qualificada, o que enseja a manutenção de relações de Direito Público entre esta e o Estado respectivo; c) o estabelecimento de acordos, firmados sob a égide das leis de Direito Internacional, entre Igreja e Estado, os quais recebem o nome de concordatas. Este é o sistema vigente em numerosos países europeus, tais como Itália, Espanha, Alemanha, Portugal, Áustria e, em tempos mais recentes, também em países do Leste Europeu, bem como na quase integralidade dos países latino-americanos, além de em Israel e em alguns países muçulmanos.

4.3. STATUS CANÔNICO

Trata-se, aqui, da maneira pela qual a Igreja Católica Apostólica Romana trata a questão das relações entre si e a comunidade política. As bases de tal entendimento advêm do Direito Canônico e, mais especificamente, da Constituição Pastoral do Concílio Vaticano II sobre a Igreja no Mundo de Hoje, denominada *GAUDIUM ET SPES*, bem como da Constituição Dogmática do mesmo Concílio sobre a Igreja, intitulada *LUMEN GENTIUM*.

4.3.1. Breves noções acerca do Direito Canônico

O Direito Canônico²² é o Direito da Igreja. Segundo a lição do Monsenhor Maurílio Cesar de Lima,

(...) desde o século IV designa decisões disciplinares tomadas pelos sínodos ou concílios, em contraposição às deliberações dos Imperadores da época, conhecidas como *nomos* (princípio diretivo, uso com força de lei, regra, prescrição). Portanto, canônico dizia respeito a leis eclesiais e às que fossem ao mesmo tempo eclesiais e civis: chamavam-se *nomocânes* (LIMA, 2004, p. 18).

Tal “fazer jurídico”, por parte da Igreja, tem suas justificativas explicitadas pela Teologia Fundamental. Segundo esta, a Igreja, enquanto organização de feição hierárquico-monárquico e, por outro lado, integrante do Corpo Místico de Cristo, tem poderes legislativos, judiciários e executivos, com a finalidade precípua de guiar e orientar o Povo de Deus para o alcance de sua completa realização.

Na percutiente ponderação de Javier Hervada (2007, p. 29-30):

(...) Por seu lado, a vida cristã, guiada e impulsionada pelas virtudes, tende a se concretizar em obras e no serviço aos demais. E tudo isto dentro de uma rica variedade de vocações pessoais e carismas.

Pois bem, tudo isto reclama uma ordem social que encontre seu adequado equilíbrio. Esta ordem social é o Direito Canônico, que não é uma superestrutura com respeito às raízes sobrenaturais da vida do Povo de Deus, uma vez que delas deriva e é postulado por elas. Como tampouco é – e nem deve ser – uma expressão unilateral da vontade da hierarquia, já que, por força da constituição divina da Igreja, há de ser garantia das esferas de autonomia necessárias para que todos os fiéis participem das tarefas eclesiais. Nem, tampouco, algo que se limite a engendrar deveres de obediência, como também tutela de liberdade e canal para atuação irresponsável.

²² “Canônico é qualificativo que vem de *Canon*, palavra latina recebida do grego *kánon* (régua, guia, norma, critério de medida), equivalente a lei, diretriz, prescrição, emitida pela autoridade social (cf. LIMA, 2004, p. 18).

Entretanto, a necessidade do Direito, no âmbito da Igreja, não deve se traduzir em simples conveniência, por mais intensa que esta seja. A dimensão jurídica é necessária, porque, sem ela, não é compreensível a Igreja tal qual fundada por Cristo. São o próprio cristão e a própria configuração e estruturação da Igreja que, co-naturalmente e dotados de dimensão jurídica, aparecem como exigências inerentes de justiça. A incorporação à Igreja, a posição hierárquica, os mesmos carismas recebidos não se apóiam somente em relações de caridade entre os fiéis, nem em um dever de responsabilidade perante Deus. Integram-se, eles, em relações de solidariedade e serviço, as quais se fundam em exigências relativas à condição do fiel perante os demais membros da igreja e da natureza e função ministeriais (serviço aos demais) da hierarquia; são, portanto, relações com um aspecto de justiça, que postulam, de modo co-natural, uma ordem jurídica.

Disto decorre que a existência de tal dimensão jurídica no Povo de Deus não seja considerada como algo cuja negação implique somente em uma valoração equivocada das circunstâncias (sobre a conveniência ou não de que haja normas jurídicas), mas como uma verdade acerca da natureza do Povo de Deus, constitutiva da mensagem evangélica, cuja negação pode significar negar a própria verdade revelada (HERVADA, 2007, p. 29-30).

4.3.2. Algumas considerações acerca das relações Igreja e Estado, à luz do “dualismo cristão”: a Constituição Conciliar *GAUDIUM ET SPES*

Ao longo da história, a Igreja estabeleceu relações com o poder político, sob inspiração do já referido “dualismo cristão”, o qual apregoa a existência de duas ordens distintas, porém intercambiantes, a saber: a material e a espiritual. A fundamentar este posicionamento está a percepção de que o ser humano, embora um só, transita entre as duas esferas, sendo mister, pois, para o bem da pessoa, que Igreja e poder terreno coexistam em harmonia.

A síntese de tal pensamento pode ser assim expressa:

1. Existem duas sociedades diversas para o desenvolvimento espiritual e temporal da vida humana.

- Ambas possuem autonomia e independência em função dos fins e meios próprios de cada uma.
2. Existem, igualmente, dois centros distintos de poder, duas autoridades, autônomas e independentes, para a vida religiosa e para a vida civil.
 3. Inobstante isso, a pessoa individual, a pessoa humana, não está dividida em dois. É uma única pessoa, que vive em dois planos, sob uma dupla perspectiva. É, pois, uma única vida com dois aspectos distintos (PRIETO, 2005, p. 21).

Tais premissas, hauridas tanto do texto evangélico, quanto da experiência bimilenar da igreja, acabaram por inspirar o Concílio Vaticano II, na elaboração de uma doutrina jurídica orgânica acerca das relações entre Igreja e comunidade política.

Um dos documentos mais importantes gerados no seio do Concílio Vaticano II foi a Constituição Conciliar *GAUDIUM ET SPES*, cujo artigo 76 trata, especificamente, das relações entre Igreja e comunidade política. Em razão da importância de tal texto, pede-se vênia para transcrevê-lo:

É de grande importância, sobre tudo onde está em vigor a sociedade pluralística, ter-se um conceito exato da relação entre comunidade política e Igreja, pra distinguir claramente entre as responsabilidades que os fiéis, individualmente considerados ou associados, assumem, de acordo com sua consciência cristã em nome próprio, enquanto cidadãos, e os atos que põem em prática em nome da Igreja e de sua missão divina em comunhão com os pastores.

A Igreja, que em razão de sua missão e de sua competência, não se confunde de maneira nenhuma com a comunidade política, nem está ligado a nenhum sistema político determinado, é, a um só tempo, sinal e salvaguarda do caráter transcendente da pessoa humana.

A comunidade política e a Igreja são, em seus respectivos campos, independentes e autônomas, uma com respeito à outra. Porém as duas, ainda a título diverso, estão a serviço da vocação pessoal e social dos mesmos seres humanos.

Tal serviço, elas o prestarão com maior eficácia, tanto mais mantenham, entre si, uma colaboração sadia, atenta às circunstâncias dos tempos e lugares.

O homem, com efeito, não está limitado à pura ordem temporal, mas, vivendo na história humana, conserva integralmente sua vocação eterna. Por seu lado, a Igreja, fundada no amor do Redentor, contribui, vigorosamente, para que haja, dentro dos limites de uma nação, e entre as nações umas com as outras, a justiça e a caridade. Com efeito, pregando o Evangelho e ilustrando todos os setores da vida humana com a luz de sua doutrina e o testemunho dos cristãos, respeita e promove também a liberdade política e a responsabilidade dos cidadãos.

Quando os apóstolos e seus sucessores, assim como os colaboradores destes, são enviados para anunciar, aos homens, Jesus Cristo, o Salvador do Mundo, no exercício do seu apostolado se apóiam, eles, sob o poder de Deus, que tantas vezes manifesta a força do Evangelho na fraqueza de suas testemunhas. Convém que aqueles que se consagram ao mistério da palavra divina utilizem os caminhos e meios próprios do Evangelho, que, em muitos pontos, são diversos dos meios apropriados à cidade terrestre.

Certamente as coisas terrenas e aquelas que, na condição humana, transcendam este mundo, estão estreitamente unidas entre si, e a Igreja mesma se vale de instrumentos temporais quando sua própria missão o exige. Sem embargo, ela não deposita suas esperanças nos privilégios que lhe oferece o poder civil; ao contrário, de bom grado renunciará ao exercício de certos direitos legitimamente adquiridos, quando constate que seu uso pode afetar a sinceridade do seu testemunho, ou se novas circunstâncias exigirem novas disposições. Mas sempre, e em todas as partes, é justo que possa pregar, com liberdade, a fé, ensinar a sua doutrina social, exercer, sem obstáculos, sua missão entre os homens e inclusive pronunciar o juízo moral, ainda que quanto aos problemas que tenham conexão com a ordem pública, quando assim o exijam os direitos fundamentais da pessoa ou a salvação das almas, utilizando todos e somente aqueles meios que estejam em conformidade com o Evangelho e se voltem ao bem de todos, segundo a diversidade do tempo e das circunstâncias.

Com uma perfeita lealdade ao Evangelho e ao cumprimento de sua missão no mundo, a Igreja, a quem cabe favorecer e elevar tudo de verdadeiro, bom e belo se encontra na comunidade humana, fortalece a paz entre os homens para a glória de Deus.

Da aludida *GAUDIUM ET SPES* defluem algumas conclusões importantes, a saber: a) o reconhecimento de que a sociedade atual é pluralística; b) a percepção de que a Igreja, seja por conta de sua missão, seja em razão de sua competência, não se confunde com a comunidade política e

nem, tampouco, deve se ligar a um sistema política determinado; c) a constatação de que a Igreja se define por ser salvaguarda e sinal do caráter transcendente da pessoa humana; d) a verificação de que comunidade política e a Igreja são, nas respectivas esferas de atuação, reciprocamente independentes e autônomas, estando, porém, ao serviço e à vocação pessoal e social dos mesmos seres humanos.

4.3.3. Os princípios jurídicos que devem reger as relações entre Igreja e Estado, segundo o Direito Canônico

As diretrizes estabelecidas pela aludida Constituição Conciliar se subsumem em três princípios que, no âmbito do *status* canônico, deverão regular as relações entre Igreja e Estado, a saber: independência jurídica, incompetência recíproca e colaboração.

4.3.3.1. Princípio da Independência Jurídica

Dizer-se que comunidade política e a Igreja são independentes e autônomas, cada uma em seu próprio terreno, inobstante, a títulos diversos, estejam a serviço da vocação pessoal e social do homem, significa que nem a Igreja está subordinada, nos terrenos religioso e moral, à comunidade política e nem esta, tampouco, esta subordinada, nos terrenos político e social, à Igreja. É o que, contemporaneamente, se costuma denominar laicidade do Estado:

A independência e autonomia (também chamada de laicidade do Estado) da comunidade política significa que as realidades temporais são autônomas (...). Contudo, a legítima laicidade do Estado não implica em ignorar o fato religioso na sociedade, justamente porque esta dimensão faz parte essencial da vocação pessoal e social do ser humano (PRIETO, 2005, p. 78).

Igreja e comunidade política são, assim, na perspectiva do Direito Canônico, sociedades de ordens diversas, independentes, autônomas e juridicamente distintas. Talvez o que mais cause desconforto à visão contemporânea de mundo é o fato de que, na perspectiva canônica, tal distinção não é fruto da contingência ou das circunstâncias históricas do mundo atual. Trata-se, ao revés, de uma diferenciação, por assim dizer, ontológica e teleológica, no sentido de que a Igreja é uma sociedade de ordem sobrenatural, cujo escopo precípua é a salvação das almas, e a comunidade política ou o Estado são uma ordem natural, que tem, como norte, a busca do bem comum neste mundo.

Fato é que, no desempenho de sua missão, a Igreja precisa ser livre, entendendo-se, por tal liberdade, justamente, que a atividade por ela desempenhada, e em conformidade com sua própria natureza e estrutura, não possa vir a ser turbada pela normatividade estatal.

O exercício de tal liberdade, contudo, revela-se sobremaneira dificultoso e tormentoso, na contemporaneidade, no âmbito dos princípios morais. Isto porque, reiteradamente, o Estado qualifica como problemas de saúde pública ou como direito de escolha do cidadão – alheios, portanto, à opinião da Igreja -,

questões de moralidade sobre as quais esta reputa, como seu dever, se pronunciar²³.

Isto porque, de acordo com o can. 747 do Código de Direito Canônico, de 1983:

2. Compete sempre e em todo lugar, à Igreja, proclamar os princípios morais, inclusive os referentes à ordem social, assim como emitir juízo sobre quaisquer assuntos humanos, na medida em que o exijam os direitos fundamentais da pessoa humana ou a salvação das almas.

Este dever, na perspectiva canônica, apóia-se no fato de a Revelação Divina destinar-se a todos os homens. Ora, uma vez que a Revelação foi confiada, por Deus, à Igreja, esta tem o poder-dever de proclamá-la a todos os homens, sem que leis civis possam dificultar ou impedir o livre exercício deste *múnus*.

4.3.3.2. Princípio da Incompetência Recíproca

Dispõe, tal princípio, que organização política e organização religiosa são independentes e autônomas entre si, sendo, cada qual, desprovida da competência que é própria à outra. Incompetência, aqui, designa a ausência de jurisdição ou de poder sobre algo.

²³ Tome-se, como exemplo, esta situação real, ocorrida na Espanha, há menos de cinco anos: “Na tradicional oferenda do Apóstolo S. Tiago, a 25 de julho do ano de 2004, o arcebispo de Santiago de Compostela insurgiu-se contra a prevista legalização, por parte do Estado, do casamento entre homossexuais. O Ministro da Justiça replicou imediatamente, exigindo que as autoridades eclesiais não interferissem nas esferas civis, ‘que não são da sua competência’, e que respeitassem as decisões do poder político (cf. SETIÉN, José María. Laicidade do Estado e Igreja. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 2008, p. 23).

Norteadada pela Revelação, a Igreja é competente para disseminar, entre os seres humanos, a “boa nova”. Sua atuação, com relação aos fiéis, abarca as ordens sobrenatural e natural, sendo que, com relação a esta última, lhe é inerente o direito de proferir juízos em matéria de moral.

De fato,

A Hierarquia da Igreja, com a luz da Revelação, ensina a vontade de Deus no que se refere às ordens sobrenatural e natural. Quanto à primeira, não somente ensina, mas também exerce um verdadeiro poder jurídico sobre os fiéis. No âmbito da ordem natural, por outro lado, como já se viu, sua missão não é jurídica. Refere-se, mais apropriadamente, à proclamação de princípios e à eventual proclamação de juízos morais. Não é, pois, competente, para dirigir os assuntos morais com poder jurídico (PRIETO, 2005, p. 95).

Neste particular, as ruzgas com o poder político têm sido cada vez mais freqüentes e ásperas, sobretudo nos Estados que adotam uma postura laicista, tendente a tratar, a religião, como uma questão exclusivamente privada, de foro íntimo e incapaz de influir nos assuntos da *ágora*.

Com efeito, se, em um Estado laico, não é dado, a qualquer religião, elaborar e promulgar leis que submetam toda a comunidade política – já que isto é de competência exclusiva do poder civil -, tal fato não implica em retirar, das instituições religiosas – particularmente da Igreja Católica que, historicamente, está ligada à formação do Brasil e remanesce sendo a religião da maioria da população – o direito de se manifestar sobre matéria moral. Este direito de emitir juízos de valor em sede de comportamento não configura, de modo algum, a invasão, por parte da Igreja, da competência do Estado, mas, tão somente, o exercício do que entende, ela, ser sua missão.

O problema relativo à incompetência recíproca das organizações política e religiosa está diretamente ligado à correta compreensão do que seja a liberdade religiosa.

A Declaração *Dignitatis humanae*, dada a lume em 07 de dezembro de 1965, no âmbito do Concílio Vaticano II, estabelece, de modo solene, o respeito, por parte da Igreja, à liberdade religiosa, reputando-a um direito fundamental da pessoa humana e irrevogavelmente ligado à dignidade desta.

Perpassa, a aludida Declaração, a idéia segundo a qual o homem, inobstante possa vir a fazer mau uso de sua liberdade moral, conserva sua liberdade jurídica de não ser coagido a professar uma determinada religião, porquanto a vida espiritual seja antes uma conquista interior do que uma imposição exterior.

O fato é que a liberdade religiosa não toca apenas ao indivíduo, mas também às comunidades religiosas, daí porque seja possível se falar em uma “liberdade da Igreja”.

Realmente, na perspectiva do Direito Canônico, lastreada no quanto ventilado na referida Declaração *Dignitatis humanae*, 4 e 5:

A liberdade religiosa que compete às pessoas individualmente consideradas há de ser reconhecida também quando estas atuam em comum. Porque as comunidades religiosas são exigidas seja pela natureza social do homem, seja pela religião em si. A estas comunidades, contanto que não violem as justas exigências da ordem pública, se deve, por direito, a imunidade para que possam reger-se por suas próprias normas...

(...) As comunidades religiosas tem também o direito de não serem impedidas de ensinar e testemunhar publicamente a sua fé, pela fala e por escrito...

(...) Faz parte, também, da liberdade religiosa, que não se proíba as comunidades religiosas de manifestar, livremente, o valor peculiar de sua doutrina para a ordenação da sociedade e para a vitalização de toda a atividade humana...

A liberdade religiosa é, assim, no horizonte canônico, um direito natural, porquanto esteja indissociavelmente ligado à natureza humana e, portanto, preceda a qualquer positivação. Trata-se, ademais, de um direito que ultrapassa a figura do indivíduo e alcança as comunidades religiosas. Por fim, não se cuida de uma liberdade contra Deus (tal qual uma revolta babeliana), mas, sim, contra os poderes civis que porventura almejem suprimi-la (liberdade jurídica).

Ora, a liberdade das comunidades religiosas é, em última análise, a liberdade da Igreja, a qual, segundo a *DH*, 13, “necessita de uma condição estável de direito e de fato, para uma necessária independência no cumprimento de sua missão divina”, sendo certo que tal condição não pode ser entendida como uma concessão do Estado, porquanto o dualismo cristão implique no fato de a ordem religiosa ser ontologicamente independente e, ademais, diversa da ordem secular.

Ocorre que, do ponto de vista secular, isto é, do Estado enquanto comunidade política, a liberdade religiosa há de ser regrada através do direito comum, aplicável a todas as confissões religiosas indistintamente.

O direito do Estado pode, de fato, assegurar à Igreja, a liberdade de pregar sua mensagem, bem como de ensiná-la a todos os que se mostrem sensíveis a ela. Neste sentido, a submissão da Igreja, aos ditames do direito comum, não implica, necessariamente, em desrespeito à liberdade religiosa

desta última. Nada obstante, como já se afirmou, não raras vezes o Estado se queixa de que a Igreja está a usurpar-lhe competências específicas, notadamente, no que concerne aos debates a respeito de questões morais.

Neste diapasão, parece oportuno distinguir entre dois tipos de liberdade: a negativa, ou liberdade religiosa em sentido estrito, segundo a qual ninguém é obrigado a abraçar uma crença não desejada, e a positiva - no linguajar canônico, *libertas Ecclesiae* -, ou liberdade de a Igreja agir no mundo em harmonia com natureza e em atenção ao seu fim precípua.

Uma problemática talvez inconciliável, mas que, do ponto de vista prático, não se mostra tão relevante, diz com o fundamento pelo qual o Estado deveria respeitar a liberdade da Igreja. A primeira posição se assenta no dualismo cristão e no prolapado Direito divino da Igreja: não se admite, por este viés, que a liberdade religiosa da igreja emane do Estado na forma de uma concessão deste com relação à ela; ao contrário, tal liberdade teria sua gênese no querer do próprio Cristo, o que daria, à questão, contornos ontológicos e não políticos. Já a segunda posição, adotada pelas ditas democracias modernas, não reconhece o “direito divino” da Igreja, vale dizer, sua “especificidade ontológica” tal qual acima mencionado, mas trata de assegurar-lhe liberdade religiosa em atenção aos princípios da laicidade do Estado e do pluralismo.

Nas palavras de Vicente Prieto:

O problema doutrinário que subjaz a toda esta discussão poderia ser identificado no fundamento em virtude do qual o Estado deve respeitar a liberdade da Igreja. Deve fazê-lo enquanto reconhece que a Igreja é, em si mesma, e por si mesma, uma entidade independente e autônoma, vale dizer, um ordenamento jurídico primário, ou, ao contrário, pelo fato de

ter de respeitar os direitos fundamentais dos indivíduos e das confissões religiosas, dentre as quais está a Igreja Católica? O resultado prático, em qualquer caso, deveria ser o mesmo: a liberdade da Igreja, em sua atividade pastoral.

Na atualidade, ao menos no caso das democracias ocidentais, resta claro que a primeira posição (reconhecimento da Igreja com todas as conseqüências derivadas do Direito Divino) será dificilmente aceita pelo Estado laico e pluralista. Somente no âmbito do segundo posicionamento (respeito do direito de liberdade religiosa), parece possível alcançar uma linguagem comum, necessária, por outro lado, para o alcance de resultados concretos (PRIETO, 2005, p. 102).

Realmente, a tradicional teoria canonística entende, a Igreja, como sociedade perfeita – *societas iuridice perfecta* –, vale dizer, como ordenamento jurídico primário, não oriundo de outro ordenamento. À luz da sensibilidade contemporânea, tal afirmação não é bem aceita, pelo fato de, supostamente, fundar-se em uma questão de fé.

Entretanto, à luz da perspectiva correta, a questão toma outros rumos. Isto porque, por um lado, não é necessário recorrer ao aporte teológico para afirmar que a Igreja é uma sociedade originária. Na lição de Giuseppe Dalla Torre:

Em outras palavras, em que medida a afirmação indiscutível das teorias sobre a pluralidade dos ordenamentos jurídicos torna hoje inútil para a Igreja, diante do Estado, a insistência no fato de que ela é um ordenamento jurídico primário, uma *societas iuridice perfecta*? Não há dúvida de que a Igreja, se quisermos defini-la segundo as categorias do moderno direito público leigo, é uma sociedade originária. Com efeito, não se origina de nenhum outro ordenamento, está revestida de soberania originária e é organizada com ordenamento jurídico, precisamente de caráter primário, suficiente por si só para a realização das próprias finalidades. Transferindo estes conceitos para o âmbito canonístico, não há dúvida de que a Igreja é, sob o perfil jurídico, uma sociedade perfeita, mas hoje, estando já superado o positivismo jurídico com seus “dogmas” sobre o caráter estatal do direito, a Igreja não tem necessidade, ao definir suas relações com o Estado, de sublinhar esta sua natureza sob o perfil jurídico, porque ela não é negada.

Hoje é mais importante, pelo contrário, acentuar, por exemplo, a sua qualificação de “comunhão institucionalizada”, para sublinhar a sua dimensão institucional, num momento em que se tende a acentuar o primeiro aspecto em detrimento do segundo, com evidente interpretação redutiva da riqueza da eclesiologia conciliar (Torre *apud* CAPPELLINI, Ernesto, 1995, p. 295).

Por outro, a posição da Igreja, pós Concílio Vaticano II não é mais a de detentora de um poder indireto sobre o Estado – um *potestas indirecta* -, mas, sim, de guardiã – com voz - de valores morais e espirituais inerentes à dignidade humana, isto é, a de detentora de uma *auctoritas magistéri*, um poder moral que tanto obriga em consciência, quanto atua, no cenário político-social, em defesa da dignidade do ser humano, enquanto criatura de Deus.

4.3.3.3. Princípio da colaboração

O princípio da colaboração reza que a Igreja e a comunidade política poderão melhor realizar suas missões, visando ao bem comum, se cooperarem entre si.

Na perspectiva do Direito Canônico,

o princípio de cooperação encontra seu fundamento na missão comum (de Estado e comunidade política) de serviço ao homem. Funda-se, também, na unidade entre escatologia e história, afirmada em um duplo aspecto. Sob a perspectiva do indivíduo, do fiel-cidadão, existe uma íntima unidade de sua vocação, que é, ao mesmo tempo, temporal e eterna; do ponto de vista da missão da Igreja, não pode se esquecer da unidade da dupla dimensão do Reino de Deus (PRIETO, 2005, p, 109).

Com efeito, embora Igreja e Estado sejam instâncias juridicamente independentes e com competências distintas, isto não deve torná-las estranhas, uma a outra, e nem, tampouco, incomunicáveis entre si.

A colaboração, entretanto, não significa indistinção e nem confusão. Isto porque, se a Igreja, ao colaborar com o Estado na busca do bem comum dos cidadãos, torna-se seu instrumento, tem-se o cesaropapismo, com a prevalência da ordem secular sobre a espiritual. Se, por outro lado, o Estado se torna o braço secular da Igreja, a fim de fazê-la levar a cabo os seus fins espirituais, com relação aos fiéis, faz-se presente a hierocracia. Em ambas as hipóteses, os pratos da balança desequilibram-se, fazendo com que uma esfera seja absorvida pela outra.

Ora, não é isso a cooperação, mas, sim, a mútua compreensão e as ações convergentes, para o bem do ser humano, dentro da natureza e das competências específicas de cada sociedade – a temporal e a espiritual. Anos antes da realização do Concílio Vaticano II, o então Papa Pio XII, em sua “Alocução de 7 de Setembro de 1955 aos participantes do X Congresso Internacional de Ciências Históricas”, já proclamara que:

O Estado e a Igreja são poderes independentes, que não devem ignorar-se e menos ainda combater-se; é muito mais conforme a natureza e a vontade divina que colaborem em mútua compreensão, uma vez que sua ação se aplica ao mesmo sujeito, isto é, ao cidadão católico.

Mas, tendo em vista o princípio da incompetência recíproca, cabe a pergunta: sobre quais assuntos Igreja e Estado podem estabelecer acordos de colaboração?

Trata-se de matérias sobre as quais, segundo diversos pontos de vista, a Igreja e a comunidade política possuem competência (exemplos paradigmáticos são o matrimônio, o ensino, o estatuto jurídico dos ministros sagrados, etc.). A conveniência de colaboração nestas matérias resulta clara, para melhor promover o bem da sociedade e da pessoa (PRIETO, 2005, p. 110).

O instrumento tradicional para o perfazimento, no campo prático, de tal cooperação entre Igreja e Estado, é a concordata (*conventio, pactum conventum, concordatum*), uma convenção bilateral estipulada entre a Santa Sé e um Estado, com a finalidade de reger matérias de interesse comum. Todavia, tem-se, cada vez mais, prestigiado outras formas jurídicas, para o alcance do mesmo fim, dentre os quais a diplomacia eclesiástica, a mediação e a arbitragem.

4.4. STATUS CIVIL

O *status* civil da questão se refere à forma pela qual a comunidade política tem tratado a espinhosa problemática das relações entre si e a religião. Não há uniformização de condutas entre os diversos países quanto a esta tormentosa questão, já que, em alguns, a laicidade, inspirada por rancores ancestrais com relação à Igreja Católica, é vista em termos de exclusão da religião do espaço público; já em outros, entende-se que a verdadeira laicidade pressupõe que todas as religiões freqüentem a *ágora*, ressalvado, apenas, o respeito à ordem pública. Entretanto, é recorrente a tensão entre as duas esferas, nas ditas democracias ocidentais, mormente no que tange à emissão de juízos de valor, por parte da esfera religiosa, acerca de leis que ventilem questões de forte coloração moral.

4.4.1. FRANÇA

A *laïcité*, de recorte francês, por sua intransigência quanto a “limpar” o espaço público de qualquer influência religiosa, parece derivar, em grande medida, do anticlericalismo jacobino que animou a Revolução Francesa. Antes desta, porém, as encarniçadas “guerras de religião” estimularam a percepção de que o Estado deveria ser forte para, sobrepondo-se às Igrejas, alcançar a pacificação da sociedade. Ocorre que a experiência do *une foi, une loi, un roi*, acabou por transformar “a religião de Estado em razão de Estado, ficando a fidelidade religiosa dissociada, mas subordinada, à fidelidade ao Soberano e, depois, ao Estado-Nação” (CATROGA, 2006, p. 228).

De fato, a separação entre Estado e Igreja foi declarada já no ano III da Revolução. Em 1801 a Santa Sé e o governo napoleônico firmaram uma concordata, por meio da qual o clero renunciava aos bens que, no curso da história francesa, amealhara, em troca de certo aporte financeiro, que lhe daria o Estado. Durante o século XIX, os desencontros entre Igreja e Estado se fizeram sentir em diversos âmbitos, sobretudo no da educação, o que culminou, em 1905, com a edição do “Ato de Separação”, o qual, embora tenha assegurado a liberdade de crença e consciência, vedou a concessão, por parte do Estado, de qualquer auxílio financeiro à Igreja, e, não bastasse, confiscou os bens das congregações religiosas (cf. FLEINER-GESTER, 2006, p. 565/566).

A adoção de uma “religião civil”, nos moldes *rousseauianos*, por parte dos revolucionários de 1789, tinha em mira uma descristianização da sociedade e uma “santificação” do Contrato Social. Tal estado de coisas

evoluiu para uma “teocracia cívica”, o que ensejou um movimento contrário, a Contra-Revolução, sendo que, em tal contexto, a República foi forjada em clara oposição à religião. Com efeito:

Nos princípios da década de 1790, com a entrada explícita da Igreja e do clero no campo contra-revolucionário, irrompeu, com mais força, esta lógica sucedânea, na qual a secularização do político passava, igualmente, pela socialização de novas idéias e valores cívicos, numa clara exploração da analogia entre a religião civil e aquilo que ela pretendia substituir. Pode mesmo dizer-se que a nova República se firmou como uma espécie de contra-Igreja, ou melhor, como um catolicismo sem cristianismo, objetivado como religião civil à francesa, à qual, como não podia deixar de ser, não faltava o seu Panteão, a sua martiriologia, a sua hagiografia, a sua liturgia (multiforme e ambígua), os seus templos, as suas estátuas, frescos e nomes de ruas, os seus manuais escolares, os seus mitos e ritos que a nova educação nacional devia permanentemente reatualizar (CATROGA, 2006, p. 238-239).

Posteriormente, os valores da República continuaram sendo venerados, mas agora em um ambiente cada vez mais avesso à transcendência e, por conseguinte, simpático a uma fé laica fundada na pretensa auto-suficiência do homem e no papel singular da Revolução, na emancipação deste, dos grilhões da religião. Como afirma Fernando Catroga:

Com o tempo, este fundo virá a sofrer uma certa “nacionalização”. No entanto, a exaltação do destino da França e do papel de vanguarda da Revolução no caminho emancipatório da humanidade não apelará para a graça divina, mas para o destino objetivo da história, trânsito que será acompanhado por um gradual silenciamento agnóstico acerca dos primeiros princípios e por uma sacralização (sem transcendência) dos valores estruturantes da própria República. O que transformará a religião civil em “religião cívica”, ou, para outros, em “religião laica”, ou, ainda, em “religião nacional” ou “religião secular”. Quer isto dizer que a laicização – e ao contrário do que defendem laicistas como Peña-Ruiz – não deixou de segregar, como o seu outro sacral, uma “*religion civile à la française*” (J. Baubérot, Jean-Paul Willaime, Emilio Gentile), no seio da qual a vocação da França aparece como um ditame da história universal e o povo francês como parteiro de um ecumenismo secular baseado na auto-

suficiência da natureza humana, cujos valores a República objetivava, dispensando-se o recurso a objetivações transcendentais (CATROGA, 2006, p. 240).

O fato é que as condições peculiares da história francesa, com as “guerras de religião” entre católicos e protestantes, o absolutismo de Luís XIV, o Rei Sol, e as disputas entre Igreja e Estado, acabaram por tornar, aquele país, um solo fértil para a reflexão sobre o que, atualmente, se denomina “laicidade”, tanto que, entre os doutrinadores, é comum a ponderação de que a *laïcité* seria, em verdade, uma especificidade francesa.

Casamasso (2006, p. 119-120), citando Jean Morange, observa que, na França, a questão da laicidade se encontra fortemente arraigada nas mentalidades, ao contrário do que ocorre em outros países europeus, nos quais ela aparece “marginalizada”.

Isto se deve, como sugere o mesmo autor, à experiência francesa com as ditas guerras de religião, o Iluminismo e a Revolução de 1789, experiência, esta, que parece conduzir à conclusão de que não há como confiar em uma solução permanente para a questão político-religiosa.

A *Republique Française* atua, assim, caso a caso, por vezes de forma assaz enérgica e talvez intolerante, visando a preservar uma moral social cívica e laica, forjada no calor da Revolução e da promulgação da Lei de Separação, de 1905.

Exemplos desta postura é o recente “*affaire du voile*”, ou questão do véu, de 1989, em que algumas muçulmanas foram impedidas de ingressar em sala de aula portando a aludida peça do vestuário, sob o argumento de que

esta, ao simbolizar a submissão da mulher ao homem, fere o princípios norteadores da República.

É em razão de casos como este que, não poucas vezes, a *laïcité française* é qualificada de laicismo, entendido, este, como o juízo negativo que o Estado realiza, em relação às posturas de fé. Como anota André Ramos Tavares,

A França, e seus recentes episódios de intolerância religiosa, pode ser, aqui, lembrada, como exemplo mais evidente de um Estado que, longe de permitir e consagrar amplamente a liberdade de religião e o não-comprometimento religioso do Estado, compromete-se, ao contrário, com uma postura de desvalorização da religião, tornando o Estado inimigo da religião, seja ela qual for (TAVARES apud MAZZUOLI; SORIANO, 2009, p.58).

Ademais, a dura *laïcité française*, fortemente marcada pelas disputas entre católicos e protestantes, bem como entre o Rei e o Papa, e, ainda, pelo Iluminismo, pelo protestantismo e pela Revolução Francesa “na prática não é sustentável, ou é-o apenas parcialmente, de acordo com a teoria” (WENINGER, 2009, p. 93), já que a estrita separação entre Estado e religiões não resiste ao mundo contemporâneo, em que, por conta da agilidade das comunicações, conteúdos de natureza religiosa se fazem presentes na esfera pública a todo instante. Como anota o mesmo Michael H. Wenninger:

(...) a tentativa de fazer vigorar uma estrita separação entre Estado e Igreja trouxe, na prática, muitos problemas, o que levou a constantes “ajustes” através de novas leis e das Constituições que se seguiram. Assim, por exemplo, no diploma de 1946, é constitucionalmente garantido o princípio da liberdade de consciência e, na Constituição de 1956, o princípio do livre exercício da religião.

Na prática, isto significava um dilema político-eclesiástico peculiar: os princípios da liberdade religiosa e de consciência eram, por um lado, aceites e protegidos por princípio e em sentido lato, mas, por outro, as igrejas e as organizações

religiosas não eram “reconhecidas” pelo Estado. A “privacidade” das organizações religiosas e Igrejas é, ao mesmo tempo, relativizada pelo fato de o Estado passar a assumi-las de várias maneiras como sendo parte de suas obrigações, o que não se pode evitar quando, por exemplo, as igrejas exploram organizações de caridade ou de ensino (escolas privadas, escolas superiores de teologia, etc.) e suportam meios próprios, ou quando cedem elementos do clero para prestar assistência religiosa nos hospitais, nas prisões ou em instituições militares (WENINGER, 2009, p. 96).

Outra dificuldade verificada no modelo francês de laicidade reside no fato de que o Estado francês não logrou, até o momento, elaborar uma “definição vinculativa” de religião sob o argumento segundo o qual não cabe, a um Estado laico - e, portanto, equidistante das religiões -, realizar esta tarefa. Sendo o Estado neutro e, como tal, não reconhecendo qualquer organização religiosa, falece, ao legislador, competência para regular tal matéria, razão pela qual tem cabido à jurisprudência fixar as balizas necessárias, a partir dos casos que lhe são levados à apreciação, acerca de tão sensível temática.

4.4.2. ESTADOS UNIDOS DA AMÉRICA

A Primeira Emenda, incorporada ao *Bill of Rights*, em 1791, resguarda a liberdade religiosa dos cidadãos da interferência da União. As duas “*religion clauses*” da Primeira Emenda estatuem que o Congresso não poderá elaborar lei relativa à criação e nem, tampouco, à proibição do exercício, de qualquer religião no território estadunidense.

Nos Estados Unidos da América vige, pois, o sistema de separação entre igrejas e Estado, lá conhecido como “wall of separation”²⁴, embora dita separação pareça lidar de modo mais tranqüilo comparativamente ao que ocorre na França, com os inevitáveis litígios entre as duas instâncias.

Talvez isto se deva ao fato de que, nos Estados Unidos, a separação entre igrejas e Estado ocorreu por iniciativa das próprias religiões, preocupadas, por um lado, em evitar o surgimento de uma religião oficial ou uma “religião de Estado” e, por outro, em fazer garantir, em uma atmosfera permeada pela tolerância religiosa, o respeito aos direitos de liberdade de consciência e de religião.

Neste horizonte, a separação entre igrejas e Estado afigura-se não como uma ferida não cicatrizada, mas como um poderoso e consensuado instrumento para assegurar o pluralismo religioso.

De fato, nos Estados Unidos, sempre se fez sentir o poder das “instâncias intermediárias” ou “comunidades eclésio-centradas”, na tarefa de conter os avanços do Estado federal sobre a autonomia dos indivíduos. Os colonos, ademais, vindos de uma Europa convulsionada pelas “guerras de religião”, nutriam forte desconfiança pelas estruturas clericais demasiado pujantes, o que favoreceu, em solo americano, a existência de comunidades locais, bem como a percepção de que entre igrejas e Estado deveria haver um profilático muro de separação.

²⁴ A expressão foi, por primeira vez, utilizada por Roger Williams, dissidente do congregacionismo e fundador da Colônia de *Rhode Island*, em 1644, a primeira comunidade religiosamente livre constituída na América. Valendo-se da imagem bíblica do muro que separava o Éden do mundo terrestre, Williams ponderava que o governante (dizia-se, então, o magistrado), não devia se ocupar das crenças dos indivíduos mas, tão só, procurar salvaguardar a paz civil e promover a prosperidade da comunidade que lhe fora dado dirigir (cf. CATROGA, 2006, p. 154). Posteriormente, Thomas Jefferson a empregou com o mesmo sentido.

Neste contexto, cada comunidade religiosa estabelecida em solo americano contribuiu, a seu modo, para a formação do que, posteriormente, veio a se tornar os Estados Unidos da América. Como assevera Fernando Catroga,

(...) não foi despreciando o contributo das próprias confissões no nascimento da nova realidade política, herança que elas não deixarão de reivindicar. E, numa síntese retrospectiva dessa participação, poder-se-á dizer: que os congregacionistas legaram, não só uma visão do homem assente na predestinação e na autonomia das obras, mas também a idéia segundo a qual as Igrejas são instituições funcionalmente distintas das do Estado; que os batistas, dissidentes dos primeiros, pugnaram para que o poder político não obrigasse os crentes a perfilharem mais uma religião do que outra; que os presbiterianos defenderam não dever o Estado favorecer uma religião em vez de outra; que os *quakers* sublinharam a importância da tolerância em relação a todas as crenças; e que, por fim, os católicos virão a reconhecer esta prática essencial que os protestantes – incluindo Locke – tinham posto em dúvida: um seguidor da Igreja de Roma podia acreditar num tipo de estrutura religiosa diferente daquele que informava a organização civil de que, simultaneamente, fazia parte e a quem também se sentia fiel (CATROGA, 2006, p. 149-150).

Ora, a origem religiosa do “wall of separation”, parece ter sido responsável pela “excepcionalidade americana”, vale dizer, o aparente paradoxo consistente na criação de um Estado secular a partir das entranhas de uma sociedade religiosa. Tal realidade contrasta com o horizonte europeu – particularmente o francês – no qual expressiva parcela da sociedade se mostrou hostil à igreja dominante, o que ensejou o nascimento de uma laicidade dura e até mesmo intolerante, próxima do laicismo.

Entretanto, o regime de separação entre Igrejas e Estado, vigente nos Estados Unidos, não é isento de dificuldades no que concerne à sua aplicação.

Como bem observado por Mark S. Weiner (Weiner apud BRUGGER; KARAYANNI, 2007, p. 442-443), a operacionalização dos ditames contidos nas duas “*religion clauses*” - a “*Establishment Clause*” e a “*Free Exercise Clause*” – é complexa, tendo em vista a ambigüidade, e, portanto, a não evidência, dos termos utilizados para designar os direitos lá tutelados. De fato, o que é, em verdade, o “estabelecimento de uma religião”, que a “*Establishment Clause*” veda? O que, em contrapartida, é “livre exercício” que a “*Free Exercise Clause*” protege? Transportar crianças, em um ônibus público, para escolas paroquiais, fere o princípio da laicidade do Estado? E a edição de leis que determinam o fechamento do comércio aos domingos, dia de guarda segundo a tradição cristã? Como se determina, neste âmbito, a tão propalada “neutralidade” do Estado laico americano?

Assevera, referido autor, que, no Direito estadunidense, “neutralidade” é sinônimo de “igualdade” ou de “paridade”, sendo que a neutralidade conhece duas acepções, uma formal e outra, material:

No discurso constitucional americano, o conceito de neutralidade é freqüentemente utilizado como sinônimo de igualdade e uma visão autorizada do conceito é aquela que determina ao governo que trate todas as religiões igualmente, de forma não sectária, e, também, que, nos Estados Unidos, é preciso adotar a mesma postura de igualdade entre religião e não-religião. É preciso dizer, entretanto, que o conceito de neutralidade estatal se aproxima, mas não ultrapassa, o problema da ambigüidade textual existente na Constituição. O conceito pode ser entendido de várias formas, a demandar diferentes abordagens da Primeira Emenda. Por exemplo, seguindo o trabalho de muitos especialistas, sobretudo Douglas Laycock, pode-se fazer uma distinção entre o princípio da neutralidade formal e o da neutralidade substancial, analogicamente à diferenciação, formulada pela jurisprudência, entre “discriminação facial” e “efeitos discriminatórios”. Um princípio de neutralidade formal do Estado acerca da religião deveria evitar que o governo levasse a efeito qualquer distinção baseada na afiliação religiosa, ou entre afiliação e não-afiliação, em face da lei, como na hipótese de alguém alegar que a raça jamais pode ser uma base legítima para a

distribuição dos benefícios públicos (um princípio que a Justiça tem adotado amplamente, exceto no caso da ação afirmativa em educação). Um princípio de neutralidade substancial, por sua vez, deveria observar que uma postura de neutralidade formal entre grupos pode levar a resultados substancialmente injustos e discriminatórios (como foi alegado no caso da raça e da igual proteção por parte do Estado) e isto favoreceria ou mesmo exigiria que o governo considerasse a religião de tal forma que as leis jamais pudessem beneficiar ou embaraçar a vida religiosa. A neutralidade formal e a neutralidade substancial são apenas dois exemplos proeminentes de como a neutralidade do Estado com respeito às religiões carece de uma compreensão mais específica (WEINER *apud* BRUGGER; KARAYANNI, 2007, p. 443-444).

Malgrado as tentativas, empreendidas pela doutrina e pela jurisprudência estadunidenses, para melhor delimitar o alcance da neutralidade do Estado com respeito à religião, a questão continua em aberto, afigurando-se, mesmo, para alguns, uma missão impossível em um Estado que se caracteriza por ter, na religião, a força dominante na sociedade.

A demonstrar a impossibilidade de entendimento unívoco acerca do tema, nas Cortes Judiciais norte-americanas, estão duas decisões recentes – datadas de 2005 – provindas da Suprema Corte e que deram tratamento distinto a casos bastante semelhantes, envolvendo o problema da neutralidade do Estado com relação à religião.

A primeira delas diz respeito ao caso *McCreary x ACLU*, em que a Suprema Corte entendeu inconstitucional a exibição dos “Dez Mandamentos” nas Cortes de Justiça de dois condados no sul do Kentucky. O argumento de tais condados, para tal postura, foi o de que sua intenção, ao exibir, no espaço físico das Cortes, os “Dez Mandamentos”, era o de demonstrar que os mesmos eram parte do “código legal precedente”, isto é, que as leis do Estado derivavam, em suma do aludido Decálogo. Tal argumento foi rejeitado pela

Suprema Corte que viu, na conduta dos mencionados condados, “explícita intenção religiosa”, o que teria o condão de vulnerar a “*Establishment Clause*”.

A outra decisão foi proferida no caso *Van Orden x Perry*, no qual a mesma Suprema Corte reputou constitucional a existência e manutenção de um monumento, gravado em pedra, com os “Dez Mandamentos” defronte ao Capitólio do Estado do Texas. Neste caso, a Suprema Corte não acolheu a tese de que o “Decálogo” era uma expressão da crença monoteísta e que, portanto, contrária às convicções de milhões de norte-americanos que não esposavam tais crenças, sob o argumento de que a exibição do aludido monumento, se guardava um sentido religioso, também guardava um sentido secular, uma vez que Moisés foi, a um só tempo, um líder religioso e um “doador da lei”.

Tal desarmonia está a indicar que a Suprema Corte dos Estados Unidos não pacificou o entendimento acerca dos precisos limites da tão decantada neutralidade do Estado em matéria de religião, sendo que aquela Alta Corte apenas reflete a cisão, verificada, no seio da sociedade americana, entre “separacionistas” e “acomodacionistas²⁵”, isto é, entre aqueles que pregam a aplicação radical, do princípio da neutralidade do Estado com relação às religiões, a todos os casos, sem exceção ou mitigação, e aqueles que, temendo uma convulsão social suscitada pela alteração repentina de valores

²⁵ Veja-se, neste sentido, a ponderação do Juiz Scalia, da Suprema Corte, no julgamento do caso “*McCreary County x Kentucky*”: “Qual seria, pois, uma genuína ‘boa razão’ para, ocasionalmente, ignorar-se o princípio da neutralidade? Eu sugiro que é pelo instinto de auto-preservação, bem como reconhecimento de que esta Corte, a qual “não tem influência quer sobre a espada, quanto sobre a carteira’, não pode ir tão longe na direção de uma neutralidade imposta que contradiga tanto o fato histórico, quanto a prática corrente, sem perder tudo que a sustenta: a boa vontade do povo em aceitar esta interpretação da constituição como definitiva, em prol da interpretação contrária, dos ramos eleitos democraticamente”.

secularmente arraigados no seio da sociedade americana, invocam a prudência, acima de tudo, como virtude imprescindível para o trato de tão sensível temática.

4.4.3. BRASIL

Até o advento da República e a promulgação da Constituição Federal de 1891 não havia separação entre Estado e religião no Brasil. Com efeito, a Constituição Imperial de 1824, em seu art. 5º, confere, oficialmente, ao catolicismo, a condição de religião oficial do Estado brasileiro então nascente, consignando, de forma expressa, a continuidade²⁶ da tradição religiosa operante, no país, desde o descobrimento.

Em diversas passagens, a Constituição de 1824 faz menção à religião. Já no Preâmbulo se faz constar que o Imperador a oferecia à nação, pela graça de Deus e em nome da Santíssima Trindade. A seguir, o referido artigo 5º da aludida Carta, institui o Estado confessional.

A proximidade entre religião e Estado é evidenciada, por exemplo, nas fórmulas solenes a serem utilizadas, pelo Imperador, quando da promulgação de uma lei: “Dom (N.) por Graça de Deus...” (art. 69), ou quando de sua aclamação: “Juro manter a Religião Católica Apostólica Romana...” (art. 103). Esta mesma última forma deveria proferi-la, solenemente, também o príncipe herdeiro, ao completar quatorze anos de idade (art. 106), assim como os conselheiros de Estado, antes de tomarem posse de seus cargos (art. 141). Ademais, quem não professasse a religião oficial do Estado não poderia ser eleito deputado (art. 95, III). A sacralidade da qual se revestia a figura do

²⁶ Tal continuidade é ventilada no corpo do art. 5º, 1ª parte, daquela Carta Magna: “A Religião Católica Apostólica Romana continuará a ser a religião do Império”.

Imperador, a qual implicava em sua irresponsabilidade jurídica (art. 99) era mais um exemplo da simbiose entre as duas esferas.

Entretanto, a Constituição do Império, enquanto reflexo do regalismo português, traz, em seu bojo, a influência do Estado, na pessoa do Imperador, sobre os assuntos da Igreja. É o que se depreende, por exemplo, do art. 102, II, o qual reza ser atribuição do Imperador o ato de nomear Bispos e prover os Benefícios Eclesiásticos.

O Ato Adicional – Lei nº. 16, de 12 de agosto de 1834 – que logrou modificar algumas disposições da Constituição de 1824, não suprimiu, todavia, o regalismo, ao dispor, por exemplo, no art. 10, § 10, que a competência para dispor sobre casas de socorro públicas, conventos e quaisquer associações políticas ou religiosas era das Assembléias Legislativas Provinciais.

Ademais, para muitos autores, a confessionalidade do Estado, estatuída no art. 5º daquela Carta, trouxe, à Igreja Católica estabelecida no país, mais dissabores do que vantagens.

Com efeito, não bastasse a influência que o Estado exercia sobre a igreja desde o período colonial, através de institutos como o padroado, o beneplácito régio e o “recurso à Coroa”, influência, esta, que agora ganhava *status* constitucional, sob o pálio da confessionalidade, o referido art. 5º da Constituição Imperial acabou por afrouxar as relações entre a Igreja brasileira e a Santa Sé. Isto porque o Estado nomeava bispos, tornando-os, assim, a rigor, seus funcionários. Para Scampini (1978, p. 60 – A liberdade religiosa nas Constituições Brasileiras, Petrópolis, Vozes), o mencionado art. 5º foi “a causa

precípua de todas as desgraças que a Igreja sofreu durante o Império”, o “seu cárcere de ouro”.

Já a Constituição Federal de 1891, promulgada sob a égide do regime republicano, afastou-se do confessionalismo da Carta anterior e estabeleceu as diretrizes da laicidade do Estado. Com efeito, em seu art. 11, § 2º, cuida de vedar, aos Estados federados e à União, estabelecer, subvencionar ou embaraçar o exercício de cultos religiosos e, no art. 72, trata da liberdade de culto e da proibição de discriminação por motivo de religião. Referida Carta abraça, em grande medida, o Decreto nº. 119-A, de 17/01/1890, elaborado por Ruy Barbosa, o qual trazia, em seu bojo, os princípios da separação entre religião e Estado, da liberdade de culto para todas as confissões religiosas e da liberdade de crença, bem como a extinção do padroado, além de outras providências.

O regime de separação entre Estado e religião, adotado pela Constituição de 1891, nutriu-se do laicismo, de recorte francês, conhecido como “ateísmo de Estado”, mais incisivo e rígido do que o modelo norte-americano que, a despeito do “wall of separation”, previsto, pela Primeira Emenda, para vigor na esfera federal, não obrigou os estados federados e nem, tampouco, desprestigiou a religião cristã, talvez ciente, desde sempre, de que os Estados Unidos eram – e quem sabe sempre o serão – “um país com alma de Igreja”, no feliz dizer do poeta Chesterton. A Constituição de 1891 inspirou-se na percepção de que, para que a República nascente se firmasse, seria necessário afastar as duas instâncias que, até então, haviam caminhado juntas: a Igreja e o Estado.

Nas Constituições de 1934, 1946 e 1969, como bem anota Marco Aurélio Lagreca Casamasso (2006, p. 292-303), prestigiou-se o regime de colaboração, ou de separação com colaboração, entre religião e Estado; a Carta de 1937, por seu turno, guarda semelhanças, pela rigidez da separação que preconiza, com a primeira Constituição republicana.

Tais Constituições guardam semelhanças entre si, seja quanto à menção, a Deus, em seus respectivos preâmbulos (salvo na de 1937), na previsão das liberdades de consciência, crença e culto, na prestação de assistência religiosa, a proibição de discriminação por motivo de crença religiosa (exceção feita à Carta de 1937), na objeção de consciência por motivo de religião, da isenção tributária sobre templos de qualquer culto, na permissão à oferta, aos cidadãos, do ensino religioso e na manutenção do instituto do casamento religioso. Todas elas prestigiam o princípio da separação entre Estado e confissões religiosas, bem como o da colaboração entre tais instâncias, em prol do “interesse coletivo” ou do “interesse público”, admitindo, tal colaboração, sobretudo, nos setores educacional, assistencial e hospitalar.

A idéia de cooperação, segundo Casamasso (2006, p. 306), é a de “resgatar a dimensão social, dentro dos limites da própria laicidade”, uma vez que, por meio dela, as confissões religiosas são conclamadas, pelo Estado, a, com ele, empreender ações em prol do interesse coletivo. Referido autor cita o caso da participação, das paróquias católicas, na recente campanha em prol do desarmamento, advertindo, porém, para o risco de proselitismo religioso em tais ações, mormente em razão do que ele denomina “inconformismo majoritário”, qual seja o desejo dos católicos – sob o argumento de que sua confissão é a majoritária no país, remontando, ademais, aos primeiros dias da

nação – de influir, com mais ênfase, nas políticas do Estado. Segundo nos parece, tal temor apenas está a demonstrar, ainda uma vez, quão difícil é a delimitação dos efetivos contornos da tão propalada “neutralidade” do Estado laico. Cumpre sempre sublinhar que dita neutralidade não pode implicar em uma atitude de reserva e desconfiança do Estado, com relação às religiões – que devem ser, por ele, vistas como colaboradoras e não como adversárias – e nem, tampouco, buscar um igualitarismo artificial, árido e amorfo, no seio da sociedade, sem considerar a espessura histórica das tradições do povo que nele habita e que, a rigor, é a sua razão de ser.

A atual Constituição de 1988 teve que se defrontar com um quadro de maior pluralismo religioso do que as anteriores, bem como com o cenário de redemocratização do país, o que implicou no desafio de tentar regrar a legítima participação das confissões religiosas no processo político-decisório, ou, em suma, de tentar obter um difícil equilíbrio entre liberdade religiosa e laicidade do Estado.

Semelhantemente às Cartas anteriores, salvo a de 1891 e a de 1937, a de 1988 menciona Deus no respectivo preâmbulo. Embora parte da doutrina entenda que, apesar de os preâmbulos constitucionais não terem força vinculante, a referência a Deus, nos mesmos, afrontaria a laicidade do Estado, posicionamo-nos ao lado de autores que divergem de tal posicionamento.

Com efeito, por primeiro parece oportuno observar que, no acertado dizer de Cláudio de Cicco e Álvaro de Azevedo Gonzaga,

(...) o Preâmbulo não é mero enfeite, mas verdadeira expressão dos princípios e valores que nortearam os Constituintes para elaborar a Constituição (...), o supremo paradigma para entender o espírito da Constituição, destinado

a sanar qualquer dúvida sobre a intenção dos constituintes..” (DE CICCIO; GONZAGA, 2008, p. 114-115).

Nesta linha, José Afonso da Silva (2005, p. 22) assevera que os preâmbulos têm “eficácia interpretativa e integrativa” e Celso Ribeiro Bastos (1999, p. 81) consigna fornecerem, eles, “alguns vetores para a atividade administrativa”. Semelhantemente, Tércio Sampaio Ferraz (1989, p. 29) afirma que os preâmbulos têm o condão de “revelar a *mens legis*, configurar uma abreviatura para localizar os princípios diretores e definir a autoridade constituinte”.

No que concerne à menção a Deus, no preâmbulo da Carta de 1988, esta tão somente põe a claro o sentimento do povo brasileiro – religioso, em sua imensa maioria – expresso pelo constituinte, não sendo lícito daí inferir que, por conta de tal referência, o Estado brasileiro vá assumir a forma confessional ou se tornar uma teocracia. Tampouco é de se depreender, da aludida menção, um desrespeito à democracia e ao pluralismo, consubstanciada na desconsideração de minorias religiosas, como a dos agnósticos e dos ateus.

De fato, os críticos à menção de Deus no preâmbulo da Carta de 1988 sustentam que se deve compreender a democracia, não como uma “tirania da maioria”, mas como um regime no qual, através de princípios e leis, os direitos das minorias devem ser respeitados. Aduzem, ainda, que o direito não pode assumir posição conservadora, avalizando e legitimando acriticamente as tradições existentes no seio de uma sociedade.

Ora, parece certo que o Estado não é apenas engenharia jurídico-racional, mas também ancestralidade e sentimento. Exemplo desta realidade é, justamente, o preâmbulo das constituições que, além de vetor interpretativo, e de “uma expressão solene de propósitos, uma afirmação de princípios, uma síntese do pensamento que dominou na Assembléia Constituinte em seu trabalho constitucional” (SILVA, 2005, p. 23), guarda uma ligação profunda com o *pathos* do povo, “o sentimento popular, de quem provém o poder constituinte” (SILVA, 2005, p. 25).

Assim, se na democracia não deve imperar a “tirania da maioria”, tampouco deve ela representar uma “tirania das minorias”. Há que se recorrer, mormente no trato de questões sensíveis, como aquelas ligadas à religião, não somente à razão organizadora do mundo, mas também ao sentimento do povo, que confere ao Estado uma face reconhecível, menos idealizada. Ora, malgrado já tenha o Supremo Tribunal Federal decidido que o Preâmbulo da Constituição Federal não é norma constitucional, descumpra olvidar que, no mesmo, os representantes do povo brasileiro – falando em nome deste, portanto – invocam a proteção de Deus, traduzindo, assim, a inegável religiosidade do povo brasileiro. Como assevera José Afonso da Silva,

para os religiosos ela (a menção a Deus no preâmbulo da Carta Magna) é importante. Para os ateus, há de ser indiferente. Logo, não há porque condená-la. Razão forte a justifica: o sentimento popular, de quem provém o poder constituinte (SILVA, 2005, p. 25).

O preâmbulo está, assim, a registrar um sentimento construído e alimentado no curso de longa história e, embora o direito não deva acatar passivamente as tradições estabelecidas, cabe-lhe resistir à tentação jacobina

de reformar o mundo a partir de um ponto zero, ignorando ou subvalorando a ancestralidade. Afinal, como bem intuiu Edmund Burke (1997, *passim*), a sociedade é uma comunidade de almas, formada por aqueles que já se foram, os que aqui estão no momento presente e aqueles que ainda virão a nascer, sem solução de continuidade.

No corpo da Constituição Federal de 1988, encontram-se previstos a liberdade de consciência, de crença e de culto (art. 5º, VI), a prestação de assistência religiosa nas entidades civis ou militares de internação coletiva – tais como quartéis, penitenciárias, casas de detenção, casas de internação de menores, colégios internos e instituições assemelhadas - (art. 5º, VII), a proibição da discriminação por motivo religioso (art. 5º, VIII), o direito à objeção de consciência por motivo de crença ou de convicção filosófica ou política (art. 5º, VIII), a isenção tributária quanto a “templos de qualquer culto” (art. 150, VI, b), o ensino religioso, de matrícula facultativa, nas escolas públicas de ensino fundamental (art. 210, § 1º) e o casamento religioso (art. 226, § 2º).

Entretanto, o dispositivo constitucional que rege as relações entre Estado e confissões religiosas, estabelecendo o regime de separação entre elas, é o art. 19, I, cujo teor é o seguinte:

É vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos municípios:

I – estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles ou seus representantes relações de dependência ou aliança, ressalvada, na forma da lei, a colaboração.

Tal regime de separação, temperado com a possibilidade de cooperação entre Igreja e Estado, tem, como em outros países que adotam sistemática

semelhante, ensejado infindáveis debates acerca de alegadas usurpações de competência de parte a parte. Assim, quando a Igreja se manifesta resolutamente contra políticas públicas que, a seu ver, afrontam a dignidade do ser humano, é acusada, por uma parcela da sociedade e pelo governo estabelecido, de exceder os seus limites, emitindo juízo de valor sobre assuntos de Estado; quando, ao revés, o Estado brasileiro, a fim de tentar suprir uma omissão mais do que centenária, firma um acordo com a Santa Sé com o fito de aclarar e melhor regulamentar suas relações com a Igreja Católica no país, acusam-no de, assim procedendo, ter perdido a laicidade da qual o legislador constitucional o dotou.

5. OS CONFLITOS E SUA POSSÍVEL SOLUÇÃO

5.1. Conflitos por oposição

O Estado pode se opor às religiões negando-lhes o direito de existir ou, então, confinando-as, exclusivamente, na esfera privada das consciências individuais.

Na primeira hipótese tem-se o denominado “ateísmo de Estado”²⁷, praticado por países comunistas durante a “Guerra Fria”, e, ainda hoje, por Cuba, China e Coréia do Norte, muito embora tenha havido certa flexibilização, quanto à liberdade religiosa, no país caribenho e no gigante asiático, permanecendo, a ditadura norte coreana, como um dos regimes mais fechados e repressivos do mundo.

Trata-se da supressão completa das religiões, esposada por Estados assumidamente ateus. Rigorosamente, sequer existe, nesta hipótese, relação entre ambas as esferas porquanto o Estado relegue, para os porões da ilegalidade, todas as manifestações de natureza espiritual, não reconhecendo, como interlocutora legítima, qualquer instituição religiosa.

Já no segundo caso, embora o Estado não se declare abertamente hostil às religiões, tornando ilegal a sua prática e prendendo fiéis e ministros religiosos, adota postura de tal distanciamento com relação às mesmas que

²⁷ O “ateísmo de Estado” está prefigurado nesta famosa passagem da “Crítica da filosofia do direito de Hegel”, de Karl Marx: “O desespero religioso é, de um lado, a expressão do desespero real e, do outro, o protesto contra o desespero real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, a alma de um mundo sem coração, assim como ela é o espírito de condições sociais de onde o espírito foi excluído. Ela é o ópio do povo. A abolição da religião enquanto felicidade ilusória do povo é a exigência que formula sua felicidade real. Exigir que ele renuncie às ilusões sobre sua situação é exigir que ele renuncie a uma situação que tem necessidade de ilusões. A crítica da religião é, portanto, em germe, a crítica desse vale de lágrimas, do qual a religião é a auréola (...). A crítica do céu se transforma, desse modo, em crítica da terra, a crítica da religião em crítica do direito, a crítica da teologia em crítica da política”.

qualquer intenção destas, no sentido de efetivamente, participar, com voz, da vida pública, é por ele vista com desconfiança e sentimento de repulsa: é o denominado “laicismo”.

O ideário laicista, se não prega, abertamente, a exclusão das religiões do seio da comunidade política, rejeita ferozmente, realizando uma leitura ideológica e estrita do princípio da incompetência recíproca, a emissão de qualquer juízo de valor, por parte daquelas, acerca de assuntos que, a seu juízo, caberia somente ao Estado, tratar.

Como bem assevera Ângelo Patrício Stacchini,

Os defensores do laicismo, movidos por uma “ideologia laicista”, no fundo pretendem banir da vida social qualquer manifestação de cunho religioso; grosso modo, afirmam o seguinte: como o Estado é laico, a Igreja Católica – ou qualquer outra confissão religiosa – não tem o direito de se manifestar sobre determinadas questões que afetam o bem comum. Em última instância, o que pretendem é desterrar a Religião para o âmbito estritamente privado.

É o que ocorre, por exemplo, quando são discutidas modificações legislativas sobre o aborto ou sobre o matrimônio; nesta situação, os defensores dessa “ideologia laicista” afirmam que a Igreja Católica – ou qualquer outra confissão religiosa – não deve se manifestar a respeito de tais questões, pois o Brasil é um Estado laico.

Tal posicionamento encerra um viés equivocado e totalitário, e se baseia numa deturpação da laicidade do Estado.

Realmente, o fato de ser o Brasil um Estado laico não significa que a Igreja Católica – ou qualquer outra confissão religiosa – esteja proibida de se manifestar publicamente quando estão em jogo situações atinentes ao bem comum.

Assim, por exemplo, em caso de um projeto de lei que vise à discriminação do aborto, a Igreja Católica tem o direito – e mesmo o dever – de expor qual entende ser a solução mais adequada para a correta regulação da vida social. E fará isso sem nenhum privilégio; terá a mesma oportunidade de manifestação que tem qualquer associação legalmente constituída – incluídas as que defendem o aborto. É assim, com a exposição e o debate públicos sobre o tema, os responsáveis pela elaboração das leis poderão obter os subsídios necessários para a correta realização de sua tarefa;

nesse contexto, as posições da Igreja Católica serão apreciadas em conformidade com seu poder de convencimento e sua adequação à verdade, sem nenhum privilégio, em pé de igualdade com outras entidades que também se manifestarão a respeito (STACHINI, 2009, p. 76-77).

O Estado, quando adota uma postura laicista no trato com a religião, vê-se na vanguarda de uma cruzada de suposta emancipação do homem, em atenção aos reclamos da modernidade. Entretanto, como afirma José María Setién, tal conduta não se coaduna com a verdadeira laicidade:

Com uma certa frequência, fala-se inclusivamente de alguma “bunkerização” da Igreja perante os abusos de um laicismo cuja última aspiração não seria senão a eliminação de qualquer influência, pelo menos pública, de um conceito religioso de mundo e da existência humana. Sem negar explicitamente a liberdade religiosa que os Estados de direito têm de reconhecer aos cidadãos de uma sociedade democrática, imagina-se também a tarefa própria de um “Estado laico” a partir de um significado equívoco atribuído a esta expressão, à maneira de uma forma de libertação das consciências dominadas e oprimidas por preconceitos religiosos já obsoletos para assim dar lugar à liberdade própria da “modernidade”. Uma modernidade que, por outro lado, seria injustamente combatida pela Igreja, por não se ver nela senão a origem da desintegração da convivência social e, inclusivamente, da própria personalidade humana (SÉTIEN, 2008, p. 74).

Se o “ateísmo de Estado” é, atualmente, fenômeno residual, o mesmo não se pode dizer do laicismo que, não poucas vezes, irrompe no seio de países democráticos como a França, a Espanha e seu governo socialista atual, o México e a Turquia, na qual tem tido lugar uma política de secularização bastante agressiva, dentre outros.

5.2. Conflitos por omissão

Os conflitos por omissão têm sua gênese, rotineiramente, na inércia do Estado em elaborar instrumentos jurídicos aptos a clarificar e regulamentar, tanto quanto possível, sua relação com as religiões existentes em seu território.

Não há, aqui, a rigor, oposição do Estado com relação à religião, mas, antes, uma ausência de vontade, por parte deste, de regulamentar – tanto quanto possível – uma temática sensível e potencialmente explosiva, sobretudo no âmbito de uma sociedade plural, em que a tomada de qualquer medida enseja o aparecimento de uma legião de – potenciais eleitores – descontentes.

No Brasil, usualmente qualificado como “o maior país católico do mundo”, transcorreram quase cento e vinte anos, para que o Estado celebrasse um acordo²⁸ com a Santa Sé, regulamentando e explicitando as relações entre si e a Igreja Católica, a confissão majoritária no país, e ativa participante de sua história.

De fato, desde a proclamação da República em 1889 e, com esta, a extinção do regime do padroado, não se concebera um instrumento jurídico apto a regular as relações entre Igreja e Estado até a celebração, em 13 de novembro de 2008, do Acordo Brasil-Vaticano.

Desde a Proclamação da República, o país viveu sob a égide de sete Constituições (1891, 1934, 1937, 1946, 1967, 1969 e 1988), sendo que, à

²⁸ Tal acordo não foi qualificado como uma “concordata” porque, para merecer tal nome, uma avença precisa contemplar todos os itens do estatuto jurídico da Igreja e também a regulamentação das denominadas “*res mixtae*”, quais sejam as questões que ingressam na esfera de competência dos ordenamentos jurídicos da Igreja e também do Estado signatário, sendo que, no Acordo Brasil Vaticano, muitas destas questões não foram contempladas. Não bastasse, reputou-se mais adequada à laicidade do Estado, no âmbito da democracia e do pluralismo atuais, a utilização do termo “acordo”, porquanto o vocábulo “concordata” traga consigo, para a maioria das pessoas, o peso de épocas passadas, em que a autonomia das esferas era ainda menos clara do que atualmente (cf. BALDISSERI, 2009, p. 38).

exceção da primeira – dominada pelo pensamento positivista e agnóstico – e da de 1937 – que veio a lume no início do período ditatorial de Getúlio Vargas – nenhuma, das demais, adota postura hostil com relação à religião.

Mesmo a de 1891 – que fez eco ao Decreto nº. 119, de 20 de janeiro de 1890 -, sofreu atenuações com a Reforma Constitucional de 1926, que deu início a uma reaproximação entre Estado e Igreja, autorizando o estabelecimento de relações diplomáticas entre o Brasil e a Santa Sé. Também a de 1937, a despeito de certa inspiração agnóstica, consubstanciada, por exemplo, na ausência de menção a Deus no preâmbulo, não deixou de assegurar a plena liberdade de culto.

Nada obstante, apesar da histórica presença da religião – particularmente o catolicismo – na formação da nação brasileira, bem como da notória religiosidade de seu povo, o Brasil, até o fim de 2008, não havia celebrado qualquer tratado com a igreja Católica, omitindo-se, assim, por mais de um século, no que tange à adoção de um instrumento jurídico capaz de tornar mais claras – e, portanto, menos suscetíveis a insinuações e discórdias – as relações entre as duas esferas.

Ora, tal omissão é funesta porque, por um lado, não é lícito, ao Estado, ignorar a importância da religião para o ser humano, sobretudo em um país em que cerca de 97% da população afirma acreditar em Deus²⁹, e, por outro, porque a celebração de acordos como o supra referido é prática comum em diversos países que adotam o sistema da separação e que vêm como frutífera

²⁹ Segundo pesquisa realizada pelo Instituto “Data Folha” e publicada na edição de 06 de maio de 2007 do jornal “Folha de São Paulo”, com o seguinte título: “97% dos brasileiros crêem em Deus”. A pesquisa também apurou que, dos 3% restantes, 2% afirmam ter dúvidas – o que caracteriza uma postura agnóstica – e apenas 1% declaram efetivamente não acreditar em Deus – o que denota uma orientação atéia.

– e não ofensiva à laicidade do Estado, a colaboração entre comunidade política e religiões.

Tal foi o entendimento do Relator do texto do Acordo celebrado, em novembro de 2008, entre a República Federativa do Brasil e a Santa Sé, Deputado Bonifácio de Andrada:

O poder público em nossa época, portanto, não pode ignorar a presença do homem como ser religioso e como indivíduo que vive sob as preocupações daí decorrentes e, por isto, torna-se perfeitamente lógico que todos os Estados do nosso tempo, a não ser os de concepções materialistas históricas, tenham preocupações religiosas, sendo de registrar que, em algumas áreas do mundo, o pensamento religioso domina a política e a economia em países do Oriente.

É também de se assinalar que dentro do Mundo Ocidental, ao contrário de tempos atrás, os povos hoje se consagram abertamente às questões religiosas sob fortes pressões espirituais. A Igreja Católica, como várias outras igrejas cristãs, se insere na vida dos povos ocidentais com presença indiscutível. Na Inglaterra a Igreja se articula com o Estado, o chefe desta é o chefe daquela. Em países da América do Sul, como a própria Argentina, havia vinculação da Igreja com o Estado até a Reforma Constitucional de 1994 naquele país. Na Europa, os acordos e as convenções entre igrejas e Estados, como já afirmamos, são episódios comuns, com enorme lista de países dos mais desenvolvidos que subscrevem concordatas e acordos com a Igreja Católica e com outras cristãs e até não cristãs.

Há que se aceitar e apoiar que o conceito de Estado laico convive plenamente com as igrejas através de acordos, concordadas e convênios. O Brasil, há mais de cem anos, embora constituindo uma das nações mais religiosas do mundo, ficou como que estagnado e despreparado para enfrentar esta magna questão do nosso tempo, como seja o melhor relacionamento do organismo político com as instituições religiosas (ANDRADA, 2009, p. 25).

Com efeito, ao reafirmar o princípio da liberdade religiosa para todas as religiões e não somente para a católica, aludido documento deixa a antever que a realidade nacional estava a reclamar um melhor ordenamento das

relações entre Estado e comunidades confessionais, já que estas vinham sendo tratadas, de forma oblíqua e não suficientemente clara, desde o advento da República, a despeito das normas constitucionais relativas à matéria.

5.3. Conflitos por ideologia

Rotineiramente, os conflitos entre religião e Estado têm fundo ideológico. O protagonista deste tipo de enfrentamento estéril – já que tomado por verdadeira aversão ao dissenso - é o denominado *homo ideologicus*, nascido por volta de 1793, em razão do encontro entre um novo tipo de representação mental – a ideologia -, com o poder do Estado (cf. SIRONNEAU *apud* RIES, 2001, p. 346). O *homo ideologicus* liga-se à ideologia jacobina e esta, à denominada “sociedade de pensamento”, para a qual mais importante do que a realidade são as idéias puras; mais relevante do que os homens em sua pequenez cotidiana é o suposto “Homem” idealizado; mais admirável do que discorrer sobre os povos em suas famigeradas idiossincrasias, é cuidar do “Povo” universal em toda a sua idealização abstrata. Neste universo, a realidade não tem importância; o que releva, ao contrário, são as idéias enunciadas, que se convertem em idéias puras.

Se o *homo ideologicus* permanecesse em sua torre de marfim, no doce afã de compartilhar suas abstrações com outros eruditos membros de seu seletto clube de nefelibatas, nenhum mal haveria. Porém, a “sociedade do pensamento” não se lança a conhecer o real, mas, ao contrário, a descobrir “a verdade”, seja em sua feição política – o melhor governo -, seja em sua faceta moral – como alcançar a felicidade. O problema é que, na esteira da “vontade geral” de Rousseau, tem-se que a verdade é única, o que torna necessário

obter, imperativamente, a unanimidade. Da mesma forma como Rousseau desconfiava fortemente das “instâncias intermediárias” da sociedade, por reputá-las desagregadoras do meio social e obstaculizadoras do perfazimento da vontade geral, na “sociedade de pensamento”, de corte jacobino, todo dissenso é um mal a ser combatido. Na síntese de Sironneau,

A verdade na sociedade de pensamento não é uma hipótese que se deva verificar, mas uma proposição sobre a qual todos devem estar de acordo, porquanto a verdade seja assunto de opinião, não de experiência (SIRONNEAU *apud* RIES, 2001, p. 347).

Destarte, o *homo ideologicus* e suas expressões coletivas, quais sejam, grupo, o partido, etc., acaba por ter uma inclinação à intolerância e ao terror, ainda que, a seu juízo, esteja a atuar em consonância com as mais nobres intenções, consubstanciadas, sobretudo, na defesa da vontade “do povo”. Ainda uma vez nas palavras de Sironneau, ao se referir à postura jacobina:

Uma vez no poder, o partido ideológico chegou de maneira completamente natural a instituir o terror: com efeito, se o grupo dirigente está persuadido de que representa o povo e defende seus interesses, qualquer medida promulgada deve se forçosamente boa, e qualquer medida em sentido contrário, má. Se existe oposição a estas medidas, é – do ponto de vista dos representantes autodesignados do povo – porque o povo não é o Povo, porque uma parte do povo real está corrompido, e é preciso opor-se a ele por todos os meios. ‘Quem serve ao novo deus, o povo jacobino, é virtuoso por fazê-lo, quem o combate é um criminoso’ (SIRONNEAU *apud* RIES, p. 347-348)

Ecos de tal jacobinismo se fazem ouvir, com força, ainda em nossos dias, quando a visão religiosa de mundo é sutil ou ostensivamente excluída da arena das discussões públicas, sob o argumento de que a mesma se posta

contra “o povo” (ou o que política e ideologicamente se fez dele), a ciência, a democracia, a liberdade, a modernidade, o Estado laico, etc.

Ademais, a ideologia jacobina parece ter sido a parteira das ditas “religiões seculares” ou “religiões políticas” contemporâneas, como os direitos humanos e a ecologia, por exemplo. Percorrendo o discurso abstrato e racional próprio da ideologia, dão-se, por vezes, erupções de messianismo e milenarismo, porquanto uma minoria revolucionária, supostamente visionária e pretensamente conhecedora da melhor vereda para o progresso da humanidade, tome decisões por si e as imponham aos demais. Edmund Burke, escrevendo acerca da Revolução Francesa, já denunciava as aludidas teorias de gabinete ou “*closet theories*”, fustigando, por um lado, o seu descompasso com a realidade e, por outro, o seu autoritarismo (cf. BURKE, 1997, *passim*).

O conceito de “religião secular” devemô-lo a Raymond Aron, já no século XX, nos seguintes termos:

Proponho-me chamar religiões seculares às doutrinas que tomam, nas almas de nossos contemporâneos, o lugar da fé desvanecida e situam, neste mundo, na distância do futuro, através da forma de uma ordem social que deva ser criada, a salvação da humanidade (ARON, 1946, p. 288).

Aron observa que tais religiões seculares – sociais ou políticas -, tão ao gosto do *homo ideologicus*, guardam, em verdade, muitas semelhanças com as religiões tradicionais - ou as deturpações destas - que tanto criticam.

Com efeito, é próprio das ditas “religiões seculares”, de acordo com Sironneau (apud RIES, 2001, p. 351): a) suscitar, em seus seguidores, comportamentos análogos àqueles atribuídos às religiões fundadas no sagrado, quais sejam, a crença na verdade da doutrina, a devoção absoluta a uma causa,

intolerância ou fanatismo com relação a outras doutrinas; b) terem, como objetivo último, um absoluto quase sagrado em função do qual são definidos bem e mal e restam justificados os meios empregados pelo “crente” para viver e atuar no mundo segundo tais e quais preceitos; c) darem uma interpretação global do mundo (seu estado atual e o futuro da humanidade); d) arrancarem o homem de seu estado de solidão sonambúlica e o exaltarem através da realização de tarefas coletivas, para as quais lhe são exigidas fé absoluta à causa e dedicação, até o limite do sacrifício pessoal.

O *homo ideologicus* é aquele indivíduo partidário de uma ideologia política, vale dizer, de um projeto racional de transformação social e política do mundo, que, formalmente, prescindem da religião ou mesmo se posta contra ela, mas que, materialmente, dela não se logra desprender-se, adotando e remodelando muitos de seus conteúdos e valores.

A ideologia política contemporânea é, pois, um misto entre razão e crença: por um lado pretende ser portadora de leis racionais aptas a explicar a história; por outro, almeja ser portadora de um projeto de salvação para o indivíduo, não mais na outra, mas nesta vida. Tal qual uma religião – embora não mencione a existência de um deus e nem de uma existência extramundana -, lança mão de mitos (portadores de uma metalinguagem revolucionária), ritos e cerimônias de louvação comunitária de um líder, um símbolo, uma idéia.

Embora se valha, sem o confessar, de elementos religiosos, o *homo ideologicus* combate a religião, tendo-a como um veneno que há de ser totalmente extirpado do espaço público. Esta postura – a do laicismo jacobino - parece não contribuir em nada para a pacificação do tecido social, mostrando-se

autoritária e refratária a qualquer contribuição que possa advir, do universo religioso, para o bem da sociedade. Ademais, em seu proselitismo, mostra-se cega às contribuições da religião para a ética e o direito, desqualificando, *ab initio*, qualquer ponderação, de matriz religiosa, para o enfrentamento das grandes questões do nosso tempo.

5.4. A possível solução: uma laicidade “positiva” e criadora, expressão de um Humanismo Integral

Durante a visita que o Papa Bento XVI realizou à França em setembro de 2008, o Presidente daquele país, Nicolas Sarkozy, conquanto não tenha questionado a laicidade, propôs mudanças no conteúdo desta³⁰.

O mandatário francês utilizou a expressão “positiva” para qualificar a nova forma de laicidade a ser buscada pelos franceses, uma laicidade em que o Estado não consideraria as religiões como um perigo, mas como um “trunfo”.

Mas, por que um trunfo?

Na visão do Papa Bento XVI – referendada, neste aspecto, por Sarkozy - , a fé não é algo privado e circunscrito à subjetividade dos indivíduos, mas uma grande força espiritual capaz de iluminar a vida pública.

Isto, porém, não implicaria em um retorno ao confessionalismo?

Como pondera o teólogo ortodoxo francês Olivier Clément, a secularização propiciou a eliminação, do espaço público, de certo tipo de

³⁰ Veja-se, a propósito, o artigo de Gilles Lapouge, publicado na edição de 12 de setembro de 2008, do jornal “O Estado de São Paulo”, intitulado “O Papa Bento XVI na França”.

presença cristã, qual seja aquela que se dava através do poder, seja pelo domínio sobre o Estado, seja pela estreita cumplicidade com este. Passou-se, assim, da *potestas* para a *auctoritas*, da imposição ao exemplo, da conservação do poder à conservação de valores, tudo em meio à ameaça, cada vez mais real, de dois tipos de totalitarismo, ambos nefastos: o político e o tecnológico.

Esta nova laicidade, ciosa do pluralismo religioso existente nas ditas “democracias ocidentais contemporâneas”, e da necessidade de haver respeito mútuo entre as religiões, bem como entre estas e o Estado, não deve obstaculizar, mas sim acolher, com despojamento, os contributos que as religiões – com seu conhecimento ancestral acerca do homem – possam trazer às convulsionadas sociedades atuais.

No dizer de Olivier Clément:

Contra um laicismo que marginaliza as igrejas e faz, da religião, um assunto puramente privado, os cristãos devem favorecer um autêntico espírito laico em que todas as religiões encontrem o seu lugar, um lugar de companheiros reconhecidos e cuja opinião seja solicitada. Em uma sociedade verdadeiramente pluralista, se ouviria falar da Bíblia nas escolas sob pena de os jovens jamais terem acesso à sua herança cultural; se ouviria falar dos Padres da Igreja (e não somente de Santo Agostinho) no estudo do pensamento; tornar-se-ia as crianças familiarizadas com uma antropologia espiritual e com o universo dos signos e dos símbolos.

(...) Assim, a sociedade secularizada, com o fim do clericalismo, poderá converter-se, para as igrejas, em um local de irradiação desinteressada, a um só tempo fecunda e perigosa (CLEMÉNT apud RIES, 2001, p. 392-393).

Com efeito, no âmbito desta laicidade “positiva” ou “criadora”, as religiões não devem reivindicar poder, mas voz, e sua função maior é menos dar, à sociedade, receitas precisas de como solver esta ou aquela

problemática, e mais fazê-la refletir acerca do sentido do amor e do mistério da vida. “Esta igreja transformada não exigiria nada, não imporia nada, mas, tão somente, irradiaria sentido, liberdade e amor criador” (CLÉMENT, 1983, p. 177). As religiões – aqui, particularmente o Cristianismo – devem se tornar, ao mesmo tempo, repositório de sabedoria e de experiência humana, e farol que ilumine, através do exemplo e não da força, a existência dos indivíduos e da comunidade política.

Jacques Maritain, ao estudar detalhadamente as relações entre Igreja e Estado, na contemporaneidade, não discrepa de tal entendimento:

Dado um marco de referência existencial semelhante, quais podem ser os modos de aplicação e realização, em nossa época histórica, dos princípios supremos que imperam nas relações entre Igreja e Estado? Digamos que, em uma nova civilização *cristianamente* inspirada, na medida em que seja possível fazer uma idéia dela, tais princípios se aplicariam em geral menos em função do poder social que da inspiração vivificante da Igreja. A modalidade mesma de sua ação sobre o corpo político se espiritualizou, passando do poder e das coações legais (que a Igreja exerce, agora como sempre, em sua própria esfera espiritual, sobre seus próprios súditos, mas não sobre o Estado), para a influência e a autoridade morais; em outras palavras, a um modo ou um “estilo” nas relações exteriores da Igreja mais característico à Igreja mesmo e mais desapegado das modalidades introduzidas pelo Império cristão de Constantino. A dignidade superior da Igreja tende, assim, em nossos dias, a encontrar suas vias de realização no pleno exercício de seu poder de inspiração superior, capaz de tudo penetrar (MARITAIN, 1997, p. 181).

Esta nova forma de laicidade se revela tanto mais urgente quanto mais ficam evidentes os limites da racionalidade instrumental para fazer frente aos mais profundos anseios do ser humano. Tais limitações podem ser assim explicitadas (cf. SIRONNEAU apud RIES, 2001, p. 372-374):

a) A racionalidade não pode suprimir, ou, ao contrário, tornar totalmente transparentes, as antigas expressões da religião, a base de mitos, símbolos e ritos. Ademais, nossas sociedades supostamente secularizadas não deixam de produzir o seu próprio imaginário, de elaborar sua própria sacralidade – por vezes, selvagem – e de produzir seus próprios mitos;

b) Não é possível fazer com que a legitimidade do poder político se funde, tão somente, no exercício da razão, já que, quando assim se tenta proceder, o poder do Estado exerce uma influência devoradora sobre a sociedade ou, então, busca fora de si um princípio de legitimidade (o Bem Estar que virá, a Classe que emancipará a humanidade, a Nação Perene, a Raça dos Melhores, o Saber Consciente de Si, etc.). Neste sentido, das duras lições hauridas da contemporaneidade, parece forçoso concluir que a renúncia a antigas crenças e a submissão aos ditames de uma política fundada exclusivamente na razão não têm o condão de assegurar a paz civil e a harmonia social, tal como concebido pelos filósofos das Luzes;

c) por outro lado, revelou-se frágil o fundamento moral da racionalidade que os filósofos da Luzes, na esteira de Kant, julgavam pudesse assumir em lugar do fundamento religioso tradicional; disto resultou uma crítica genealógica dos valores morais tradicionais, na linha de Nietzsche, bem como um relativismo que destrói, em sua base, a idéia de valor;

d) por conta do aludido relativismo moral, a secularização foi parteira de uma grave crise moral, que, ao invés de produzir sociedades “felizes” e “emancipadas”, engendrou sociedades em permanente conflito acerca das

razões mesmas para atuar no mundo, decidir, viver em comum, ou, simplesmente, viver.

Conclui, pois, referido autor, que:

Em resumo, sob pena de perder-se, uma sociedade parcialmente secularizada deve reconhecer que os marcos que limitam este duplo processo de racionalização e secularização são indispensáveis: o advento progressivo e irreversível do pensamento científico não deve estorvar o livre jogo dos pensamentos mítico e religioso. Uma reflexão lúcida sobre as sociedades modernas invalida o projeto utópico das Luzes, segundo o qual, graças à razão, uma sociedade humana poderia chegar a ser totalmente senhora de si, conceber-se como um objeto manipulável ou como um artifício a ser construído, e não mais como um dado da natureza. Parece que apenas avançamos na resposta à pergunta fundamental realizada pelos filósofos do século XVIII: como afastar a violência inerente a todo grupo humano? Negando-se a postular uma instância transcendente, capaz, ao definir normas e valores, de superar a violência, nossas sociedades acabaram por elaborar procedimentos racionais frágeis – não se supondo, forçosamente, a legalidade democrática, o reconhecimento de uma legitimidade -, bem por sacralizar as ideologias, com o risco de um desvio totalitário (SIRONNEAU apud RIES, 2001, p. 373-374).

Tal fenômeno não passou despercebido por Maritain, que assim se manifestou a respeito:

A idade moderna não é uma idade sacral, mas uma idade profana ou secular. A ordem da civilização terrena e da sociedade temporal alcançou, nela, uma completa diferenciação e uma plena autonomia, o qual é algo normal e mesmo exigido pela mesma distinção evangélica entre as coisas de Deus e as coisas de César. Mas neste processo se fez acompanhar – e já começou a perder - pelo mais agressivo e estúpido esforço para isolar e, em última análise, expulsar a Deus e o Evangelho da esfera da vida social e política. Podemos hoje contemplar os frutos de tal esforço no ateísmo teocrático do Estado comunista (MARITAIN, 1997, p. 178).

Com efeito, o ensimesmamento do Estado, em sua presunçosa auto-suficiência laicista, surdo à sabedoria ancestral presente nas religiões, tão

somente evidencia a fragilidade das soluções fundadas, exclusivamente, na razão instrumental e na geometria política. As conseqüências desta postura são um perigoso relativismo moral e um devastador *nihilismo*, que corroem a sociedade a partir de sua base, quando não um totalitarismo, de fundo ideológico, declaradamente hostil às religiões.

A possível solução para este impasse parece residir, efetivamente, na adoção, por parte da comunidade política e das confissões religiosas, de uma laicidade “criadora” comprometida não com a fragmentação, mas com a integração, do ser humano. Na inspirada conclamação de Olivier Clément:

Hoje em dia, em uma sociedade necessariamente pluralista, os cristãos devem lutar por uma laicidade criadora. Uma civilização aberta, sem ideocracia, não deve ser um deserto espiritual abandonado aos instintos pelo dinamismo sem finalidade da produção.

(...)

É importante, hoje em dia, imantar a civilização pós-industrial com uma antropologia rica, complexa, aberta, a qual, através dessa mesma abertura, respeite o “sem fundo” da pessoa e se engrandeça potencialmente em uma “teoantropologia”. Todos já pressentem que o homem necessita não somente de pão, mas também de amizade e beleza, não somente de abundância, mas também de ascese; não somente do poder das máquinas, mas também de um renovado respeito pela criação de Deus; não somente de uma educação para a racionalidade, mas também de faculdades de celebração. A “revolução selvagem” da técnica somente será dominada quando vierem a ser valorizadas também as dimensões não técnicas do homem. A crise entre as gerações desaparecerá quando, deixando de retroceder até a morte, recebamos e dispensemos uma sabedoria (CLÉMENT, 1983, p. 175-176).

6. CONCLUSÃO

Religião e comunidade política (no sentido mais largo que tal expressão possa traduzir, isto é, de agrupamento de pessoas dotado de uma organização mínima) partilham, juntas, uma longa história – a história do homem - que se perde na noite dos tempos.

Nas sociedades antigas, religião e corpo político se confundiam, pois a religião professada pelos membros da comunidade era a própria religião da cidade.

Com o denominado “dualismo cristão”, tal realidade se alterou, distinguindo-se “as coisas de Deus”, das “coisas de César”.

Passou-se, então, a buscar o difícil equilíbrio entre as duas esferas, empreitada, esta, que se revelou, freqüentemente, inexitosa: ora o poder secular se impôs sobre a religião, ora a religião preponderou sobre as instâncias temporais.

Nesta caminhada, outro personagem reivindicou posição de destaque: a secularização, que no âmbito de um processo de desencantamento e racionalização do mundo – no dizer weberiano – acabou por contribuir para a emergência de um novo e importante ator, qual seja, o denominado “Estado laico”.

Desde então, muito se tem discutido acerca das características, extensão, delimitações e princípios norteadores da laicidade do Estado. A questão é tão complexa que cada país que se diz laico, desenvolveu um

modelo próprio de laicidade. Como em uma aquarela, a laicidade conhece variações de tom, do mais expressivo ao mais opaco, do mais vigoroso ao mais plácido. Entretanto, a par das distinções, algo em comum todas as modalidades de laicidade ostentam: o apagamento dos seus contornos, como num quadro impressionista. De fato, ao se debruçar sobre o problema da laicidade, o pesquisador tem a nítida impressão de que é, ela, algo ainda por construir e definir.

De um tempo a esta parte, tem tomado fôlego certa laicidade de matiz intolerante, qualificada como “laicismo”. Os adeptos de tal modo de encarar as relações entre religião e comunidade política temem, sobremaneira, uma suposta intromissão da esfera religiosa nas coisas do Estado. Não admitem, pois, que a religião tenha voz na esfera pública, preferindo confiná-la ao recesso secreto das consciências individuais.

Esta, segundo nos parece, não é a postura mais adequada para o enfrentamento da sempre tormentosa questão atinente às relações entre religião e Estado.

A maior parte dos seres humanos, ao mesmo tempo em que se encontra inserida em uma comunidade política, nutre suas esperanças e expectativas quanto a existência de uma realidade transcendente, isto é, professa uma determinada religião. Isto é ainda mais real no caso brasileiro, cuja maioria expressiva da população se diz religiosa.

Não cabe, ao Estado, ignorar tal realidade e, com exacerbada jactância, julgar desnecessário – ou mesmo pernicioso – o discurso das religiões, na

arena pública, acerca das grandes questões do nosso tempo, questões, estas, que, em suas fronteiras, dizem respeito à própria dignidade humana.

Assim, ao investigar o possível lugar da religião no estado democrático de direito, afigura-se-nos relevante não olvidar que:

- a) Na contemporaneidade laica, inobstante o acelerado processo de secularização em voga, expressivos contingentes populacionais, sobretudo em nosso país, ainda se pautam por valores religiosos;
- b) Tanto pessoas, quanto Estados ainda se movem, em grande medida, por certezas indemonstráveis, estando fadada ao insucesso a pretensão da racionalidade secular de suprimir as antigas expressões da religião, posto que as sociedades contemporâneas não cessem de elaborar, no âmbito de seu imaginário, uma sacralidade própria, com seus mitos, ritos e crenças;
- c) Grande número de institutos e princípios jurídicos norteadores das sociedades contemporâneas tem, a rigor, raiz religiosa, ainda que se nos apresentem com uma roupagem secular;
- d) A sabedoria ancestral, de matriz religiosa, não pode restar apartada das grandes discussões ético/jurídicas contemporâneas, porquanto tenha o condão de trazer, ao debate público de questões delicadas, a dimensão do mistério e a necessidade da cautela na tomada de decisões acerca de fatos que a ciência humana ainda não domina ou, talvez, jamais venha a dominar. Em outras palavras, ainda que julgamentos não devam, no estado laico, basear-se em matéria confessional, é imprescindível reconhecer a dimensão de prudência que as religiões sempre propõem como antídoto ao descomedimento e à prepotência do homem;
- e) De igual modo, a sabedoria ancestral, de natureza religiosa, tem algo a dizer, na arena pública, sobre a dignidade humana, o bem comum e o desenvolvimento social, haja vista o seu vasto cabedal de experiências – positivas e negativas – em tais searas;
- f) Não se afigura possível assentar a legitimidade do poder político unicamente sobre o exercício da razão, sob pena de a sociedade se

ver devorada pela onipresença do Estado ou escravizada em prol de um princípio idealizado que desconsidere a dignidade de cada ser humano;

- g) O avanço do pensamento científico não deve suprimir ou menosprezar o pensamento religioso, sob pena de a sociedade sucumbir ao niilismo e ao relativismo moral, os quais não são passíveis de resolução apenas pela edição de leis.

Sem, de modo algum, pretender esgotar tal fascinante temática, a presente pesquisa almeja ter colaborado, ainda que em seus estreitos limites, para o aprofundamento do debate, em nosso país, acerca das relações entre religião e Estado na contemporaneidade.

7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ALTAVILA, Jayme de. *Origens dos Direitos dos Povos*. São Paulo: Melhoramentos, 1964.

ANDRADA, Bonifácio de. Relatório apresentado na Comissão de Relações Exteriores e de Defesa Nacional - Congresso Nacional. *Lumen*. São Paulo, vol. 15, n. 36, p. 15-32, jun 2009. Ensaio sobre o Acordo Brasil Vaticano.

ARAÚJO, Luís Alberto David; NUNES JUNIOR, Vidal Serrano. *Curso de Direito Constitucional*. São Paulo: Saraiva, 2002.

ASSIER, Andrieu Louis. *O Direito nas Sociedades Humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

BALDISSERI, Lorenzo. Algumas explicações sobre o Acordo entre o Estado (Brasil) e a Igreja (Santa Sé) sobre o estatuto jurídico da Igreja Católica no Brasil. *Lumen*. São Paulo, vol. 15, n. 36, p. 37-50, jun 2009. Ensaio sobre o Acordo Brasil Vaticano.

BARBIER, Maurice. *La Laïcité*. Paris: L'Harmattan, 1995.

BASTOS, Celso. *Hermenêutica e Interpretação Constitucional*. 2ª ed., São Paulo: Celso Bastos Editora, 1999.

BAUBEROT, Jean. *Vers un nouveau pacte laïque*. Paris: Seil, 1990.

BERGER, Peter (org.). *The Desecularization of the World: resurgent religion and world politics*. Washington: Eerdmans, 1999.

BERGER, Peter. *The social reality of religion*. Middlesex: Penguin Books, 1973.

BERMAN, Harold J. *Direito e Revolução: a formação da tradição jurídica ocidental*. São Leopoldo: Unisinos, 2006.

BOBINEAU, Olivier, e Sébastien TANK-STORPER. *Sociologia das Religiões*. Portugal: Publicações Europa-América, 2008.

BOTTÉRO, Jean. *No Princípio eram os Deuses*. Lisboa: Edições 70, 2006.

BRAGUE, Rémi. *A Lei de Deus: história filosófica de uma aliança*. Lisboa: Instituto Piaget, 2008.

BROCHADO, Costa. *A Lição do Brasil*. Lisboa: Portugália Editora, 1949.

BROWN, Peter. *The Rise of Western Christendom*. USA, UK, Australia: Blackwell, 2008.

BRUGGER, Winfried; KARAYANNI, Michael (Eds.). *Religion in the Public Sphere: a comparative analysis of German, Israeli, American and International Law*. Germany: Springer, 2007.

BURKE, Edmund. *Reflexões sobre a Revolução em França*. Brasília: Unb, 2ª ed., 1997.

BUSSO, Ariel David. *La Iglesia y la Comunidad Política*. Buenos Aires: Ediciones de la Universidad Católica Argentina, 2000.

CALLOIS, Roger. *O Homem e o Sagrado*. Lisboa: Edições 70, 1979.

CAPPELLINI, Ernesto (Org). *Problemas e Perspectivas de Direito Canônico*. São Paulo: Loyola, 1995.

CAPIZZI, C. Cesaropapismo. In: FARRUGIA, Edward G. (Dir.) *Diccionario Enciclopédico del Oriente Cristiano*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2007.

_____. Constantino I, el Grande. In: FARRUGIA, Edward G. (Dir.) *Diccionario Enciclopédico del Oriente Cristiano*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2007.

CASAMASSO, Marco Aurélio Lagrecca. *Política e Religião: O Estado Laico e a Liberdade Religiosa à Luz do Constitucionalismo Brasileiro*. 2006. 387 f. Tese (doutorado em direito), Pontifícia Universidade Católica, São Paulo.

CASANOVA, José. *Public Religions in The Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

CASTANHO, César Arruda. *Dicionário Universal das Idéias*. São Paulo: Meca, s/d.

CATROGA, Fernando. *Entre Deuses e Césares: secularização, laicidade e religião civil*. Coimbra: Almedina, 2006.

CAYE, Pierre; TERRÉ, Dominique. Le neutre à l'épreuve de la puissance. LA LAICITÉ. *Archives de Philosophie du Droit*, tome 45. Paris: Dalloz, 2005, p. 27-42.

CHIAPPINI, Philippe. *Le Droit et le Sacré*. Paris: Dalloz, 2006.

CÍCERO. *Catão, o Velho ou Diálogo sobre a Velhice*. Introdução, tradução e notas por Marino Kury. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

CLEMÉNT, Olivier. Rupturas Contemporáneas y el futuro del Cristianismo. In: RIES, Julien (Org.). *Tratado de Antropología de lo Sagrado: crisis, ruptura y cambios*. V.4. Madrid: Trotta, 2001.

_____. *Sobre el Hombre*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1983.

COLOMBO, Ileana Chirassi. Lo Sagrado en el Ámbito Político: mitos de los orígenes, ritos de integración. In: RIES, Julien (Org.). *Tratado de Antropología de lo Sagrado: las civilizaciones del Mediterráneo y lo Sagrado*. V.3. Madrid: Trotta, 1997.

COULANGES, Fustel de. *A Cidade Antiga*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

DE CICCIO, Cláudio; GONZAGA, Álvaro de Azevedo. *Teoria Geral do Estado e Ciência Política*. São Paulo, RT, 2007.

_____. *História do Pensamento Jurídico e da Filosofia do Direito*. 3ª ed. São Paulo: Saraiva, 2006.

DRINAN, Robert F. *Can God & Ceasar coexist? Balancing Religious Freedom & International Law*. New Haven and London: Yale University Press, 2004.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FACCIOLA, Branca Lescher. *A Lei de Moisés: Torá como fonte do Direito*. São Paulo: RCS, 2005.

FARRUGIA, Edward G. (Dir.) *Diccionario Enciclopédico del Oriente Cristiano*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2007.

FERRAZ JR., Tércio Sampaio. Legitimidade na Constituição de 1988. In: FERRAZ JR., Tércio; DINIZ, Maria Helena; GEORGALIKAS, Ritinha Azevedo Etevenson. *Constituição de 1988: legitimidade, vigência e eficácia. Supremacia*. São Paulo: Atlas, 1989.

FITZPATRICK, Peter. *A Mitologia na Lei Moderna*. São Leopoldo: Unisinos, 2007.

FLEINER-GERSTER. *Teoria Geral do Estado*. Tradução de Marlene Holzhausen. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

GAGARIN, Michael, e David (edit.) COHEN. *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*. New York: Cambridge University Press, 2005.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GILISSEN, John. *Introdução Histórica ao Direito*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2003.

GROSSI, Paolo. *Mitologia Jurídica de la Modernidad*. Madrid: Editorial Trotta, 2003.

HABERMAS, Joseph; RATZINGER, Joseph. *Dialética da Secularização*. Tradução por Alfred J. Keller. *Dialética da Secularização*. São Paulo: Idéias & Letras, 2007.

- HERVADA, Javier. *El Ordenamiento Canónico*. Pamplona, EUNSA, 2008.
- _____. *Introducción al Estudio Del Derecho Canónico*. Pamplona: EUNSA, 2007.
- HERVIEU-LÈGER, Danièle. *Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*. Paris: Cerf, 1986.
- HOEBEL, E. Adamson. *The Law of Primitive Man: a study in comparative legal dynamics*. Cambridge: Harvard University Press, 2006.
- HÖFFNER, Joseph. *Colonialismo e Evangelho*. Tradução de José Wisniewski Filho. Rio de Janeiro: Presença/EDUSP, 1973.
- HUISMAN, Denis. *Dicionário dos Filósofos*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- KLABIN, Aracy Augusta Leme. *História Geral do Direito*. São Paulo: RT, 2004.
- LACOSTE, Jean Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Paulinas e Loyola, 2004.
- LA LAICITÉ. *Archives de Philosophie du Droit*, tome 45. Paris: Dalloz, 2005.
- LE GOFF, Jacques. *Uma longa Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- LIMA, Murilo César. *Introdução à História do Direito Canônico*. São Paulo: Loyola, 2004.
- LLOYD, Dennis. *A Idéia de Lei*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- LUBAC, Henri de. *El Drama del Humanismo Ateo*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2008.
- MARCHIONNI, Antonio. *Ética: a Arte do Bom*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- MARITAIN, Jacques. *El Hombre y el Estado*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1997.
- _____. *Humanismo Integral*. Traduzido por Afrânio Coutinho. São Paulo: Dominus Editora, 1962.
- _____. *Por um Humanismo Cristão*. São Paulo: Paulus, 1999.
- MAZZUOLI, Valério de O.; SORIANO, Aldir Guedes (Coord.). *Direito à Liberdade Religiosa: desafios e perspectivas para o século XXI*. Belo Horizonte: Fórum, 2009.
- MITHEN, Steve. *A Pré-História da Mente: uma busca das origens da arte, da religião e da ciência*. São Paulo: UNESP, 2003.
- MURGOITIO, José Manuel. *Igualdad religiosa y diversidad de trato de la Iglesia Católica*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2008.

NADER, Paulo. *Introdução ao Estudo do Direito*. Rio de Janeiro: Forense, 2003.

NAY, Olivier. *História das Idéias Políticas*. Petrópolis: Vozes, 2007.

OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. Lisboa : Edições 70, 1992.

PARCERO, Juan Antonio Cruz. *El Lenguaje de los Derechos: ensayo para una teoría estructural de los derechos*. Madrid: Editorial Trotta, 2007.

PARKER, Robert. Law and Religion. In: GAGARIN, Michael, e David (edit.) COHEN. *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*. New York: Cambridge University Press, 2005.

PATTERSON, Dennis (ed.). *A Companion to Philosophy of Law and Legal Theory*. USA, UK, Australia: Blackwell Publishing, 2008.

PEINADO, Federico Lara, e Federico Lara GONZÁLEZ. *Los Primeros Códigos de la Humanidad*. Madrid: Tecnos, 2001.

PENA-RUIZ, Henri. *Dieu et Marianne: Philosophie de la Laïcité*. Paris: PUF, 2005.

_____. *La laïcité*. Paris: Flammarion, 2003.

_____. *Qu'est-ce que la laïcité*. Paris: Gallimard, 2003.

PIERUCCI, Flávio César. *O Desencantamento do Mundo*. São Paulo: Editora 34, 2003.

_____. Secularização segundo Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar um velho sentido. In: *A atualidade de Max Weber*. Brasília, UnB, 2000.

PONDÉ, Luiz Felipe. A escolha. *Folha de São Paulo*, 15 de Março de 2009: E15.

PRIETO, Vicente. *Relaciones Iglesia-Estado: la perspectiva del Derecho Canónico*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2005.

PRODI, Paolo. *Uma História da Justiça: do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

RAMOS, Francisco M. Tomás Ramos. *A Idéia de Estado na Doutrina Ético-Política de S. Agostinho*. São Paulo: Loyola, 1984.

RIES, Julien. *O Sentido do Sagrado nas Culturas*. Aparecida: Idéias & Letras, 2008.

RIES, Julien (Coord). *Tratado de Antropologia de lo Sagrado: el hombre indoeuropeu y lo sagrado, vol. 2*. Madrid: Editorial Trotta, 1995.

_____. *Tratado de Antrología de lo Sagrado: las civilizaciones del Mediterráneo y lo sagrado, vol. 3*. Madrid: Editorial Trotta, 1997.

_____. *Tratado de Antropologia de lo Sagrado: crisis, rupturas y cambios, vol. 4*. Madrid: Editorial Trotta, 1995.

RIVERO, Jean. La notion juridique de laïcité. LA LAÏCITÉ. *Archives de Philosophie du Droit*, tome 45. Paris: Dalloz, 2005, p. 257-264.

ROLLET, Jacques. *Religião e Política: o Cristianismo, o Islão, a democracia*. Lisboa: Instituto Piaget, 2002.

ROMANO, Roberto. *Brasil: Igreja contra Estado*. São Paulo: Kairós, 1979.

ROULAND, Norbert. *Nos Confins do Direito: antropologia jurídica da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

SETIÉN, José María; POLICARPO, José. *Laicidade do Estado e Igreja: laicidade e laicismo*. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 2007.

SILVA, José Afonso da. *Aplicabilidade das Normas Constitucionais*. São Paulo: Malheiros, 2002.

_____. *Comentário Contextual à Constituição*. São Paulo: Malheiros, 2003.

_____. *Curso de Direito Constitucional Positivo*. São Paulo: Malheiros, 2006.

SIRONNEAU, Jean Pierre. La crisis religiosa del siglo de las Luzes y la secularizacion. In: RIES, Julien (Org.). *Tratado de Antropología de lo Sagrado: crisis, ruptura y cambios*. V.4. Madrid: Trotta, 2001.

SOLON, Ari. *Direito e Tradição: o legado grego, romano e bíblico*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2009.

SORDI, Marta. El Homo Romanus: la Religión, el Derecho y lo Sagrado. In: RIES, Julien (Org.). *Tratado de Antropología de lo Sagrado: las civilizaciones del Mediterráneo y lo Sagrado*. V.3. Madrid: Trotta, 1997.

STACCHINI, Ângelo Patrício. O Acordo Brasil - Santa Sé e a laicidade do Estado: breves notas. *Lumen*. São Paulo, vol. 15, n. 36, p. 71-82, jun 2009. Ensaio sobre o Acordo Brasil Vaticano.

STARK, Rodney. *Secularization*, R.I.P. In: SWATOS Jr., William H.; OLSON, Daniel V.A. (ed.). *The Secularization Debate*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2000.

STRAUSS, Leo; CROUSEY, Joseph. *Historia de la filosofía política*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

SUPIOT, Alain. *Homo Juridicus: ensaio sobre a função antropológica do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

SWATOS JR, William H.; OLSON, Daniel V.A. (Eds.) *The Secularization Debate*. Maryland: Rowman and Littlefield Publishers, 2000.

TAVARES, André Ramos. *Curso de Direito Constitucional*. 7ª ed. São Paulo: Saraiva, 2009.

TAYLOR, Charles. *A Secular Age*. England: Belknap Harvard, 2007.

THORNTON, John F.; VARENNE, Susan B. *The Essential Pope Benedict XVI: his central writings and speeches*. New York: Harper San Francisco, 2007.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *A Democracia na América*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

TORRE, Giuseppe Dalla. Orientações e problemas sobre as relações entre Igreja e Estado depois do Vaticano II. In CAPPELLINI, Ernesto (Org.). *Problemas e Perspectivas do Direito Canônico*. Tradução de Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola, 1995.

VILLEY, Michel. *A formação do pensamento jurídico moderno*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

WEBER, Max. *A Ética Protestante e o "Espírito" do Capitalismo*. Edição de Antonio Flávio Pierucci. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WEINER, Mark S. Neutrality between Church and State: Mission Impossible? In: Brugger, Winfried; KARAYANNI, Michael (Eds.). *Religion in the Public Sphere: a comparative analysis of German, Israeli, American and International Law*. Germany: Springer, 2007.

WENNINGER, Michael H. (Org.). *Uma Europa sem Deus?* Lisboa: Edições 70, 2009.

WOLKMER, Antonio Carlos (Org.). *Fundamentos de História do Direito*. Belo Horizonte: Del Rey, 2005.

YAMASHITA, Douglas. Estado Democrático de Direito no Sistema Constitucional. In: VELLOSO, Carlos Mário da Silva et al. *Princípios Constitucionais Fundamentais: estudos em homenagem ao Professor Yves Gandra da Silva Martins*. São Paulo: Ley, 2005.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)