

LIBERDADE DE CONSCIÊNCIA E DIGNIDADE HUMANA

Porfírio Pinto

No dia 15 de agosto de 1832, o papa Gregório XVI fulminava a Carta Encíclica *Mirari vos*, na qual rechaçava como «indiferentismo» as ideias liberais difundidas pelo jornal *L’Avenir*, dirigido por Félicité-Robert de Lamennais:¹

Chegamos agora a uma outra nascente transbordante dos males pelos quais lamentamos estar aflita, no presente, a Igreja, a saber, o indiferentismo, ou seja, aquela opinião perversa [...] <que reza> que em qualquer profissão de fé se pode conseguir a eterna salvação da alma, desde que os costumes se conformem à norma do que é reto e honesto. [...] E desta bem fétida nascente do indiferentismo brota a absurda e errônea sentença, ou melhor, delírio, de que se deva admitir e garantir para cada um a liberdade de consciência.

A este erro sobremaneira pestilento prepara o caminho a plena e desenfreada liberdade de opinião, que para grande dano de Igreja e o Estado vai grassando, não faltando quem ouse gabar-se com atrevida imprudência de que tal licença

(1)Criado em 1830, por F.-R. Lamennais, Henri Lacordaire e Charles de Montalembert, o jornal *L’Avenir* era um diário que defendia os princípios democráticos e a separação da Igreja e do Estado, sendo hostilizado quer pela hierarquia católica francesa, quer pelo governo do rei Luís Filipe. Apesar da simpatia que Lamennais gozava em Roma, também o papa Gregório XVI não era favorável à publicação do jornal – suspenso em novembro de 1831. A Encíclica *Mirari vos* condenava, precisamente, as doutrinas defendidas pelo jornal, nomeadamente a sua intransigente defesa das «liberdades modernas»: «la liberté de conscience ou la liberté de religion, pleine, universelle, sans distinction comme sans privilège; et par conséquent, en ce qui nous touche, nous catholiques, la totale séparation de l’Église et de l’État, séparation écrite dans la Charte»; «la liberté d’enseignement, parce qu’elle est de droit naturel et, pour ainsi dire, la première liberté de la famille; parce qu’il n’existe sans elle ni de liberté religieuse, ni de liberté d’opinions; enfin, parce qu’elle est expressément stipulée dans la Charte»; «la liberté de la presse»; «la liberté d’association»; «qu’on développe et qu’on étende le principe d’élection, de manière à ce qu’il pénètre jusque dans le sein des masses»; «l’abolition du système funeste de la centralisation» (LAMENNAIS, 1839: II, 428-430).

gera vantagem para a religião. «Mas qual pode ser pior morte da alma que a liberdade de erro?», exclamava Agostinho.²

A condenação papal visava as chamadas «liberdades modernas», exaltadas pelos revolucionários franceses, com grande destaque para o conceito de «liberdade de consciência», aqui caracterizado como sentença «absurda e errônea», ou ainda como «delírio», ou loucura.

Nascido em início de Quinhentos, pela pena de dois construtores da Modernidade – Tomás Moro³ e Martinho Lutero –, o conceito de «liberdade de consciência» ganhará grande preponderância no Século das Luzes e durante a Revolução Francesa. A Igreja Católica, porém, teve grande dificuldade em lidar com o tema da liberdade em geral, e os direitos da consciência em particular, a começar por Pio VI⁴ – no Breve *Quod aliquantum* (1791) – e até praticamente ao concílio Vaticano II (1962-1965), onde, finalmente, se reconheciam os direitos da consciência e se aceitavam as liberdades modernas.⁵ Na *Lumen gentium* (n.º 9), os padres conciliares parecem finalmente assentir com Lutero, considerando a liberdade como característica da condição cristã: «<Este povo> tem por condição a dignidade e a liberdade dos filhos de Deus, em cujos corações o Espírito Santo habita como num templo».⁶

(2) DH, 2730-2731.

(3) Tomás Moro não usa a expressão «liberdade de consciência», mas o conceito está bem presente na sua obra *Utopia, ou A melhor forma de governo* (1516). Moro é um admirador de Pic della Mirandola, pelo que não é de estranhar que o tema da liberdade ganhe grande relevo na sua obra, e nomeadamente a questão da liberdade religiosa: «*Em questões de religião, Utopus não era dogmático, pois suspeitava que Deus talvez gostasse de que houvesse diferentes formas de manifestar a fé e, por isso, deliberadamente, teria inspirado os vários povos a desenvolverem diferentes visões religiosas. Por outro lado, estava bastante convencido de que era uma loucura arrogante querer impor sua fé religiosa por meio do medo e da violência. [...] Assim, Utopus deixou essa questão em aberto, permitindo que cada um escolhesse aquilo em que acreditar. Não obstante, como única exceção, estabeleceu uma lei proibindo que qualquer homem descesse tão baixo em sua dignidade a ponto de admitir que a alma morre com o corpo e que o universo se move ao acaso e não pelas mãos da divina providência*» (MORO, 2004: 115-116). Na ilha imaginária, portanto, pratica-se a tolerância, fundada na ausência de religião oficial, e a «liberdade de religião» individual, de maneira que a verdade triunfe sobretudo pela persuasão (AVON, 2020: 402).

(4) Na verdade, poderíamos recuar ainda mais, até à reação do papa Clemente VIII ao Editto de Nantes, considerando-o «le plus maudit qui se pouvoit imaginer», uma vez que permitia a liberdade de consciência (i.e., a liberdade de religião e de culto) a todos, o que era a pior coisa do mundo (OSSAT, 1708: III, 318).

(5) ESLIN, 1989: 188-189.

(6) DH, 4123.

Neste capítulo, vamos percorrer brevemente a história moderna do conceito de liberdade de consciência, sublinhando alguns momentos importantes deste percurso.⁷

LUTERO E A LIBERDADE DE CONSCIÊNCIA

Embora a expressão «liberdade de consciência» já tivesse sido utilizada por um autor medieval, Pierre de Celles no seu *De conscientia*, o conceito como tal é uma elaboração moderna. E Martinho Lutero é, sem dúvida, um dos seus principais obreiros.⁸

Em outubro de 1520, já sob a ameaça de excomunhão, Lutero cede às súplicas de Karl von Miltitz, núncio papal, e escreve uma carta conciliatória a Leão X, que envia juntamente com o tratado *A liberdade de um cristão*. Na sua conceção da liberdade cristã – em que debate duas proposições aparentemente contraditórias: «O cristão é um senhor libérrimo sobre tudo, a ninguém sujeito. O cristão é um servo oficiosíssimo de tudo, a todos sujeito»⁹ – tem fundamental importância a noção de consciência, a que alude em duas ocasiões nesse documento: uma referida aos justos,¹⁰ e a outra, à fé.¹¹ Na verdade, esta noção recebe em Lutero uma orientação conceptual original.¹²

Na obra de Lutero, o termo *Gewissen* não se resume ao sentido de consciência moral medieval (remetendo para o conceito de *synderesis*¹³) nem tam-

(7) Para um estudo mais completo, e abrangente (trata-se, a bem dizer, de uma história global do conceito), ver AVON, 2020.

(8) KASPER, 1988; GATTI, 2015; KOLB, 2020.

(9) LUTERO, 1989: I, 437.

(10) Logo no início, Lutero pergunta-se: «que mal fará à alma a saúde abalada, ou cativo, ou fome, ou sede, ou qualquer outro incômodo externo, quando até as pessoas mais piedosas e mais livres na consciência pura são atormentadas por estas coisas? Nenhuma dessas coisas alcança a alma para libertar ou escravizá-la» (LUTERO, 1989: 437). Ou seja, na sua consciência «pura», os justos são as pessoas mais livres!

(11) Ao concluir o tratado, afirma Lutero: «pela fé em Cristo não somos livres das obras mas do falso conceito das obras, isto é, da estulta presunção de uma justificação conseguida pelas obras. Pois redime, retifica e preserva nossas consciências a fé pela qual reconhecemos que a justiça não está nas obras, ainda que as obras não possam nem devam faltar [...]» (LUTERO, 1989: 457).

(12) CAUSSE, 2017: 43.

(13) Os medievais distinguiam entre *synderesis* e *conscientia*: a *synderesis* correspondia à lei inscrita no coração do ser humano (i.e., a própria lei divina), norma do seu comportamento moral; e a *conscientia*, a aplicação dos preceitos da lei do coração na prática quotidiana. E enquanto a *conscientia* podia errar (donde a reflexão escolástica acerca da «consciência errônea»), a *synderesis* manter-se-ia sempre pura e incorruptível (OJAKANGAS, 2013: 40-41; ver também CHENU, 1968).

pouco a uma instância de conhecimento (sentido esse refletido no termo alemão *Bewusstsein*). Em Lutero, consciência é o *lugar* mais íntimo da pessoa, onde ela se encontra diante de Deus – mas também diante de Satã, sendo então como que o lugar do combate entre Deus e o Diabo.¹⁴ Esse *coram Dei* significa sobretudo diante da palavra de Deus, como ele refere no seu primeiro comentário à carta aos Gálatas, de 1519:

cada vez que se predica la palabra de Dios, ésta produce conciencias alegres, abiertas, tranquilas frente a Dios, porque es la palabra buena y dulce de la gracia y de la remisión; en cambio, cada vez que se predica la palabra de un hombre, ésta produce una conciencia triste, cerrada y temerosa frente a sí misma, porque es la palabra de la ley, de la ira y del pecado, que muestra al hombre todo lo que dejó sin hacer y toda la enormidad de la deuda que contrajo.¹⁵

Segundo Lutero, portanto, aquilo que existe de mais decisivo é a palavra de Deus, e esta, quando é proclamada, atinge o ser humano no seu mais íntimo – na sua consciência –, fazendo da pessoa um ser que escuta, como refere Gerhard Ebeling.¹⁶ Por outras palavras, existe no reformador de Wittenberg praticamente uma identificação entre consciência e noção de pessoa.¹⁷

A consciência livre é aquela que depende de Deus, isto é, a que se encontra permanentemente numa atitude de escuta da palavra divina. Por isso, logo em 1521, na obra *Sobre os votos monásticos*, Lutero identifica liberdade cristã com liberdade de consciência:

La libertad cristiana o evangélica es, pues, la libertad de la conciencia, por la cual la conciencia es desligada de las obras, no en el sentido de que no haya que hacer obra alguna, sino en el sentido de que no hay que depositar la confianza en obra alguna.¹⁸

Estando relacionada com a oposição Lei *versus* Evangelho, em seu entender existe também uma oposição entre consciência cativa (a consciência triste, fechada e temerosa perante si mesmo) e consciência livre (a consciência alegre, aberta e tranquila diante de Deus). É o anúncio do Evangelho que torna a cons-

(14) LIENHARD, 2007. Curiosamente, encontramos a mesma situação agonística nos escritos de Inácio de Loiola, nomeadamente na «Meditação das Bandeiras» dos seus *Exercícios espirituais*.

(15) LUTERO, 1998: 29.

(16) EBELING, 1981: 105.

(17) CAUSSE, 2017: 44.

(18) LUTERO, 1974: III, 133.

ciência livre, pelo que a liberdade de consciência, em Lutero, remete para a consciência regenerada e revivificada pela fé no Evangelho:¹⁹

Il s'agit de la liberté par laquelle Christ nous a affranchis non de telle ou telle autre servitude humaine, ou du pouvoir des tyrans, mais de la colère éternelle de Dieu. Où [est cette liberté]? Dans la conscience. C'est là que demeure notre liberté: elle ne va plus loin. Car ce n'est pas d'une liberté politique que Christ nous a fait don en nous affranchissant et ce n'est pas d'une liberté charnelle. C'est théologiquement et spirituellement qu'il nous a affranchis, c'est afin que notre conscience soit libre et heureuse, n'ayant nulle crainte de la colère à venir.²⁰

A liberdade cristã (da consciência) é sobretudo de ordem espiritual, tem que ver com uma abertura total à palavra de Deus, relativizando tudo o resto: as obras, os votos, os juramentos, as tradições, as leis, os costumes, etc. Afinal, tudo o que era defendido com unhas e dentes pelo papado romano, como ele refere noutro passo da mesma obra (referente a Gl 2, 4-5):

Nous concédons aux **papiste**, nous aussi, ce qui doit être concédé, voire plus encore que nous ne devons. Nous n'exceptons que la liberté de conscience, que nous avons en Jésus-Christ. Car nous ne voulons pas être contraints, ni que notre conscience soi liée à aucune œuvre, de telle façon qu'en accomplissant ceci ou cela nous soyons justes parce que nous accomplirions ceci ou cela, ou damnés parce que nous l'aurions négligé.²¹

Mesma perspetiva em Melancton e em Calvino. Na *Institution de la religion chrestienne*, livro III, capítulo XIX, 2-8, Calvino enumera três «partes» (aspetos) da liberdade cristã:

La première est que les consciences des fidèles, quand il est question de chercher assurance de leur justification, s'eslèvent et dressent par-dessus la Loy, et oublient toute la justice d'icelle [...]

L'autre partie de la liberté chrestienne, laquelle dépend de ceste précédente, est telle: c'est qu'elle fait que les consciences ne servent point à la Loy comme

(19) LECLER, 1966: 375.

(20) LUTERO, 1972: II, 178.

(21) LUTERO, 1972: I, 104. Mais longe, ele refere ainda: «Comme nous l'avons déjà entendu, Paul, en parlant de l'enfant de la femme libre et de l'esclave, a trouvé une remarquable occasion de confirmer l'enseignement de la justification. S'emparant bien à propos du mot: libre, il le presse et il en use à loisir encore dans les pages qui suivent. C'est aussi là qu'il saisira l'occasion de traiter de la liberté chrétienne, qu'il importe au plus haut point de connaître. Car le pape l'a entièrement abolie et il a assujéti l'Église aux traditions humaines, et, par ses cérémonies, à la plus misérable et la plus honteuse des servitudes» (LUTERO, 1972: II, 176).

contraintes par la nécessité de la Loy: mais qu'estans délivrées de la Loy, elles obéissent libéralement à la volonté de Dieu. [...]

La troisième partie de la liberté chrestienne nous instruit de ne faire conscience devant Dieu des choses externes, qui par soy sont indifférentes: et nous enseigne que nous les pouvons ou faire, ou laisser indifféremment. Et nous est aussi la cognoissance de ceste liberté très nécessaire.²²

Como em Lutero, a liberdade de consciência calvinista é libertação das exigências e rigores da lei. Porém, isso não significa que os reformadores fossem antinomistas. O que lhes importa sublinhar é a obediência filial do cristão à vontade de Deus, à sua palavra, acima de qualquer legalismo. Essa liberdade torna-se plena quando se olha com indiferença para as coisas, isto é, para as observância e tradições humanas relativas a alimentos, abstinências, cerimônias e costumes diversos.²³

GUERRAS DE RELIGIÃO E LIBERDADE DE CONSCIÊNCIA

O conceito de liberdade de consciência, tal como foi desenvolvido por Lutero e Calvino, entre outros – ou seja, como consciência cristã libertada pela fé –, continuaria a desenvolver-se até à Revolução Francesa, primeiro, como sinónimo de liberdade de culto e de religião (no contextos das guerras de religião) e, depois, como direito individual, de crer e praticar a sua religião, fora de qualquer coação/imposição exterior.

Liberdade de religião e liberdade de culto

Na **sequência** Reforma, os grupos protestantes foram duramente reprimidos em França, durante os reinados de Francisco I e de Henrique II (1520-1559), e nos Países Baixos, com Carlos V e Filipe II (1519-1565). Na Alemanha e Suíça, onde a Reforma fora bem acolhida por alguns príncipes, a situação dos chamados «dissidentes» também não era boa. Com efeito, Lutero e os demais reformadores não alargaram aos seus adversários o privilégio da liberdade de consciência que tanto defendiam.²⁴ Embora nos primeiros escritos Lutero não se canse de referir a doutrina agostiniana de que não se deve obrigar ninguém a crer (p. ex.,

(22) CALVINO, 1859: II, 186-187.

(23) LECLER, 1966: 379.

(24) LECLER, 1966: 383.

na obra *Sobre a autoridade secular*);²⁵ porém, com a consolidação da Reforma, parece haver menos tolerância para com os adversários, e quando estes apelam à consciência, essa consciência é qualificada de «terrena», «má» e «falsa».²⁶

Nesse contexto de afrontamento, que irá posteriormente degenerar nas guerras de religião em França, é donde emerge o conceito de liberdade de consciência como princípio geral, porém, nessa ocasião, sinónimo de liberdade de religião ou, mais precisamente, de liberdade de culto.²⁷ Um escrito atribuído a Étienne Pasquier, *Exhortation aux Princes et Seigneurs du Conseil privé du Roy, pour obvier aux séditions qui semblent nous menacer pour le fait de la religion* (1561), que teve então um grande impacto (com traduções em latim e em alemão), situa bem a problemática: se se pretende conceder liberdade de religião aos protestantes (no caso, reformados calvinistas), de modo algum se lhes pode negar a liberdade de culto. O autor sabe que alguns conselheiros do rei defendem uma liberdade religiosa individual, praticada em **em** privado.²⁸ No entanto, em seu entender, esse solução, embora «de algum mérito», não é o «remédio» para a situação que se vivia, uma vez que não há religião cristã sem sacramentos celebrados numa assembleia de fiéis.²⁹ O que ele propõe como «remédio universal», na sua exortação, é a tolerância mais total: «permettre em vostre République deux Églises: l'une des Romains, & l'autre des Protestans».³⁰ Na peroração, o orador apela claramente à liberdade de consciência como fundamento do remédio proposto.³¹

(25) LUTERO, 1974: II, 147.

(26) Ver exemplos em Lecler, 1966: 384; Aubert, 1969.

(27) LECLER, 1966: 385-386.

(28) «[quelque-uns entre vous] veulent seulement endurer les Protestans par connivence, leurs permettans vivre librement entre nous, leur défendans néanmoins toutes Assemblées» (SECOUSSE, 1743: II, 623).

(29) «Qui me mariera cependant? Qui baptizera mès enfants? Brief, qui me communiera? Voulez-vous sçavoir qu'operera à la longue cecy en moy? Un contemnement & mespris tant de la Loy Romaine, que j'abhorre dès ma jeunesse, que de la propre Foy à laquelle je m'estois voué. Et ainsi au lieu d'adorer mon Dieu, mon Créateur, mon Seigneur, de coeur, de pensée & de sincère dévotion, je commenceray par une non-chalance d'extravaguer en mes discours, me submergeant au gouffre & abysme d'un atheisme, qui n'apporte que voleries, pilleries, contemnement du Roy, & de vous tous [...]» (SECOUSSE, 1743: II, 623-624).

(30) SECOUSSE, 1743: II, 617.

(31) «Que ces exemples, Messeigneurs, opèrent quelque chose en vous, & sinon pour l'utilité du public, duquel néantmoins vous estes les premiers protecteurs, au moins pour la conservation de vos personnes privées: sondez & ruminez en vous en quel hazard vous vous exposez, continuans vos desseins en la ruine des Protestans, & ne leur permettans user des droicts & devoirs de leurs consciences. [...] Pour Dieu, Messeigneurs, ne forcez à coups d'espées nos consciences. Nous sommes tous (& Romains & Protestans) Chrestiens [...]» (SECOUSSE, 1743: II, 633-634).

Num reino unitário como a França, a solução alemã da Paz de Augsburg (1555) estava excluída: ou se avançava para a unificação religiosa imposta pela força (política levada a cabo por **de** Henrique II e, depois, pelo partido dos católicos extremistas) ou para uma tolerância civil dos reformados, renunciado à unidade religiosa em nome da unidade nacional (política promovida pela regente Catarina de Médicis, secundada pelos seus conselheiros).³² Depois de algumas tentativas irenistas que fracassaram (como o Colóquio de Poissy de 1561), o Edito de 17 de janeiro de 1562 (também chamado «Edito de Saint-Germain»), da responsabilidade da regente e do seu chanceler Michel de L'Hospital,³³ reconhece aos reformados de França o direito de se congregarem, para realizar o seu culto, mas no arredores das cidades e no campo.³⁴

Durante o período da Guerras de Religião (a primeira em 1562-1563 e a última em 1585-1598), a expressão «liberdade de consciência» – como dissemos, sinónimo de liberdade de religião e liberdade de culto – vai pautar os vários editos que vão encerrando cada uma dessas guerras. O primeiro deles e que servirá de modelo aos seguintes, o Edito de Amboise (19 de março de 1563), concede aos «Gentils-hommes» viverem em «liberté de leurs consciences, & exercices de la Religion», com as suas famílias e sujeitos, «en leurs maisons»,³⁵ ou seja, em

(32) AUBERT, 1969: 384.

(33) Na assembleia de Saint-Germain, Michel de l'Hospital faz um célebre discurso onde distingue as situações do cidadão e do cristão, separando claramente a ordem temporal da espiritual. Embora ele sempre desejasse a unidade religiosa, as circunstâncias obrigam-no a conceber uma solução de carácter político para um problema religioso (JOUANNA, 2006: 391). Mas já no Colóquio de Poissy ele tinha defendido a liberdade de consciência: «c'est une chose convenable au debvoir et office du roy, d'aymer et procurer non seulement la prospérité extérieure de ses subjectz, mais principalement le salut de leurs ames et paix en leur conscience; or la conscience est de telle nature qu'elle ne peult estre forcée, mais doit estre enseignée, et n'estre point domptée ny violée, mais persuadée par vrayes et suffisantes raisons; et mesme la foy seule estre contraincte, elle n'est plus la foy» (HOSPITAL, 1824: I, 470-471).

(34) É a essa realidade que alude a *Sommaire Déclaration & Confession de Foy, faite par Monseigneur le Prince de Condé, contre les calomnies & impostures des ennemis de Dieu, du Roy et de luy*, feita a 5 de julho de 1562, na qual o líder dos reformados franceses explica porque toma as armas e resiste: «prians, & requérans de tout nostre coeur, tous amateurs de l'Evangile, & fidèles serviteurs de Dieu, les adjurans au Nom d'iceluy, de se représenter premièrement les ruisseaux de tant de sang innocent qui coule par tout ce Royaume, & qui sans cesse demande vengeance au Ciel & en la Terre, & puis de nous assister, favoriser & sécourir en ceste Cause, qui nous est par sa Justice commune à tous, se joignans avec nous pour repousser & abatre la cruelle tyrannie de ceux qui s'efforcent nous ravir, avec nos biens & nos vies, la sainte liberté de nos consciences, & le bénéfice qui pource nous a esté octroyé par nostre Roy, Prince naturel & Souverain Seigneur, par l'advis de la plus notable Compagnie qu'il a peu assembler en ses Pays & Seigneuries» (SECOUSSE, 1743: III, 525; cursiva nossa).

(35) SECOUSSE, 1743: IV, 313.

privado. Desde logo se notou que o edito favorecia os fidalgos, os grandes senhores, em detrimento das demais classes sociais; por outro lado, como assinala um libelo anónimo de então – *Épître au Roy, sur le fait de la Religion* –, a norma do Editto de Amboise é insuficiente, pois a liberdade de consciência deve não só ~~deve~~ alcançar todas as classes sociais, como comportar ainda o exercício social e público da religião.³⁶ A partir de então a expressão será cada vez mais utilizada até se tornar fulcral no último dos editos,³⁷ o de Nantes (1598), que seria o mais duradouro: eram garantidas aos membros da religião reformada de França a liberdade de consciência (i.e., liberdade de religião) por todo o reino de França e a liberdade de culto nos lugares onde estavam implantados em 1597.

A experiência francesa foi rapidamente exportada para os Países Baixos, onde Carlos V e Filipe II também punham grandes entraves ao progresso do calvinismo. Um libelo atribuído a François Baudoin, *Brief discours au Roy Philippe* (1566), faz eco da reflexão levada a cabo em França: a inutilidade do uso da força contra a consciência (liberdade de consciência em matéria religiosa) e a necessidade de um culto exterior (liberdade de culto), para evitar o perigo do ateísmo. Mas o texto mais notável de então sobre liberdade de religião foi o *Discours contenant le vray entendement de la Pacification de Gand* (1579), em que o autor – provavelmente um reformado nacionalista – defende que a Pacificação de Gand deve desembocar na liberdade de consciência entendida como liberdade religiosa, que compreenderia também a liberdade de culto, que é a expressão exterior da fé interior. E acrescenta:

Par où il appert que le principal bénéfice que nous a donné le recouvrement de la liberté, c'est que chacun peut satisfaire à sa conscience, *avoir la religion libre*. Laquelle liberté nous appartient du *droit de nature* et n'y a nullui qui peut prétendre action de la nous ôter ou nous contraindre à une religion autre que notre conscience ne nous témoigne, et si quelqu'un le fait, il est tyran et nous ne sommes pas tenus de lui obéir. Ce qui ne doit pas être entendu (seulement) de la liberté du cultivement de Dieu intérieur, mais de l'extérieur.³⁸

Neste texto, liberdade de consciência (ou liberdade em matéria de religião) e liberdade de culto surgem como «direito natural» de toda e qualquer pessoa

(36) SECOUSSE, 1743: IV, 514.

(37) É a conclusão de J. Lecler: «L'idée d'un pacte entre catholiques et protestants, pour sauvegarder leur liberté de conscience, était, à cette époque, un fait nouveau d'un extrême intérêt. Elle tendait à élever la liberté de conscience à la hauteur d'une convention générale, d'un 'remède universel', comme le réclamaient [...] l'*Épître au Roi sur le fait de la religion*. [...] A vrai dire, les édits de pacification, qui venaient clore provisoirement chacune des guerres civiles, n'ont pas dépassé ce stade de la liberté religieuse» (1966: 393).

(38) Cit. em LECLER, 1966: 399 (cursiva do autor).

humana, não somente de ter uma religião, mas de poder mudar e não ser obrigado a regressar à força à sua antiga religião! Em França, haveria que esperar pela abolição do Edito de Nantes, em 1685, para que uma tal reflexão viesse a ter lugar.

Os direitos da consciência

Nos países anglo-saxónicos, o conceito de liberdade de consciência permaneceu ligado ao de liberdade de religião. Na América do Norte, destaca-se a ação pioneira de Roger Williams, fundador da colônia de Rhode Island, cuja ideia de liberdade religiosa envolvia tolerância (ou seja, recusa de qualquer coação de tipo religioso), igualdade de direitos, separação da Igreja e do Estado e renúncia a uma qualquer Igreja nacional,³⁹ e, posteriormente, de William Penn, fundador da Pennsylvania, cujo conceito de tolerância – à semelhança do de Locke, com quem se relacionou – conhece algumas limitações, nomeadamente quanto aos ateus e politeístas.⁴⁰

Foi nos meios *huguenotes* dos Países Baixos e da Suíça que o conceito de liberdade de consciência recebeu um novo significado, já mais próximo do atual. Embora o Edito de Nantes – frequentemente chamado «edito de tolerância»⁴¹ – tenha outorgado o direito de culto, bem como direitos civis e políticos aos calvinistas franceses, a situação destes em França nunca foi totalmente segura, uma vez que esse edito procurava principalmente a unidade do reino, sendo esta unidade muitas vezes entendida como unidade religiosa. Se Luís XIII e Richelieu – mas também Mazarino no período de regência – deixavam esse desígnio a Deus, o *Roi Soleil*, a partir de 1661, fez disso uma missão sua, desejando fazer desaparecer «a religião reformada» do seu reino.⁴² Nas primeiras duas décadas do seu reinado, implementou-se uma estratégia «suave» de conversão dos *huguenotes*; mas, a partir de 1681, o recurso à força foi cada vez mais frequente, com as chamadas «*dragonnades*». A revogação do Edito de Nantes viria colmatar esta estratégia.

(39) EBERLE, 2005: 290-291 e 303; NUSSBAUM, 2011.

(40) MURPHY, 2016: 246-255.

(41) Ver, porém, TURCHETTI, 1986.

(42) JOUTARD, 2018: 675-676. No prólogo do Edito de Fontainebleau, que revoga o de Nantes, Luís XIV afirma que o desejo de seu avô era fazer desaparecer a «heresia» («réunir à l'Église ceux qui s'en étaient si facilement éloignés»)! A este propósito, Joutard chama a atenção para um paradoxo: o Edito de Nantes foi uma das primeiras vitórias do absolutismo, graças à qual Henri IV impôs aos católicos a presença das Igrejas reformadas; todavia, quase um século mais tarde, é este mesmo absolutismo que põe termo à liberdade religiosa, mediante o triunfo da religião do rei (JOUTARD, 2018: 691)!

Refugiado em Roterdão desde 1681, Pierre Bayle é o primeiro a aprofundar o conceito de liberdade de consciência numa nova perspectiva, nomeadamente na sua obra *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jesus-Christ, Contraindentes d'entrer* (1686)⁴³. Embora a sua reflexão se faça ainda no quadro de uma hermenêutica religiosa (em que o conceito surge ainda como sinónimo, ou fundamento, da liberdade de religião e de culto), no entanto o seu olhar foca-se sobretudo nas relações entre Estado e poder eclesiástico.⁴⁴ A sua contribuição para o discurso em torno de liberdade de consciência deu-se a dois títulos, relacionados com os conceitos de consciência e de verdade. Primeiro, Bayle argumenta que as pessoas deveriam ser livres para seguir a sua consciência e que as autoridades civis (ou as religiosas) não tinham o direito de coagir ou influenciar as crenças pessoais. Conversões forçadas violam os direitos das consciências e são extremamente perigosas! Segundo, Bayle desconfia da eficácia do pensamento racional em questões de fé, defendendo as consciências erróneas. Adepto da separação do Estado e da Igreja – uma reflexão que deriva claramente da sua experiência de uma França intolerante –, o filósofo *huguenote* aponta para a necessidade do Estado proteger todas as minorias religiosas, como também os ateus, ou seja, os que não professam religião alguma. Os príncipes não têm o direito de coagir as consciências, mediante a lei ou a perseguição – como meios para alcançar a unidade religiosa de um Estado –, no entanto, ele têm um dever cívico de proteger todos os seus súbditos, independentemente das suas crenças e opções. Ou seja, ainda que ele não tenha o direito de se opor à liberdade de consciência, ao invés, as ações contra a ordem pública podem e devem ser combatidas pelo soberano.

Bayle não parece acreditar em direitos «naturais», mas concordaria com direitos «razoáveis» que fornecessem uma base sobre a qual a liberdade de consciência em matéria religiosa se ergueria como primeiro direito humano fundamental expresso numa estrutura jurídica (numa declaração, ou constituição). Nesta linha, teve um papel fundamental um outro refugiado calvinista: Jean Barbeyrac, tradutor para francês de obras fundamentais do direito natural, que

(43) A revogação do edito de 1598 provocou um grande clamor por toda a Europa. Além desta obra de Pierre Bayle, também reagiram por escrito Pufendorf (*De habitu religionis christianae ad vitam civilem*, 1687) e Locke (*Letter Concerning Toleration*, 1689). No caso do texto de Bayle, ele é também uma resposta a um livro de Philippe Dubois-Goibaud (*Conformité de la conduite de l'Église de France pour ramener les Protestants, avec celle d'Afrique pour ramener les Donatistes à l'Église catholique*, 1685), publicado para justificar as perseguições dos «heréticos» por parte de Luís XIV, fundamentando essa atitude em cartas de S.^{to} Agostinho, nas quais o bispo hiponense comentava precisamente o versículo do evangelho de S. Lucas que é mencionado no título da obra de Bayle.

(44) FULTON, 2013: 63.

ele próprio introduzia e anotava. Barbeyrac foi tradutor de Pufendorf⁴⁵, Noodt⁴⁶ e Grócio⁴⁷, entre outros. As traduções de Pufendorf e Noodt ocorreram sendo ele professor em Berlim, e os seus comentários expressam bem as ideias da segunda geração *huguenote* relativamente ao Edito de Fontainebleau. Isso é por demais evidente na introdução e anotações à obra do jurista holandês.⁴⁸ O discurso original de Noodt, na linha da *Carta sobre a tolerância* de Locke, pretendia arguir a favor da liberdade religiosa e de culto, recorrendo a argumentos derivados da lei natural. Na tradução de Barbeyrac, que se tornou «normativa» para outras traduções (a inglesa, a alemã, ou até mesmo a holandesa), o acento é colocado na questão da liberdade de consciência,⁴⁹ e até na questão da liberdade de expressão.⁵⁰ Se o soberano persegue os seus súbditos por causa da sua religião, tal ato não pode ser considerado legítimo, mas, pelo contrário, deve ser visto como injusto e tirânico, justificando por isso o direito de resistência.⁵¹ O príncipe deve, portanto, respeitar os «direitos da consciência» (de que já falava Bayle), como também tudo fazer para que haja estrita separação entre Igreja e Estado (como era defendido por Bayle).⁵²

(45) *Le droit de la nature et des gens, ou Système général des principes les plus importants de la morale, de la jurisprudence et de la politique* [*De jure naturae et gentium*, de 1672], anotado pelo tradutor, 2 tomos, 1706; e *Les devoirs de l'homme, et du citoyen, tels qu'ils lui sont prescrits par la Loi Naturelle* [*De officio hominis et civis juxta legem naturalem*, 1673], anotado pelo autor, 2 tomos, 1707.

(46) Na obra *Du pouvoir des souverains, et de la liberté de conscience* (2.^a ed., 1714 [1707]), ele traduz dois discursos de Gerhard Noodt. Noodt também os publica num único volume, em 1706: *De religione ab imperio jure gentium libera*.

(47) *Le droit de la guerre, et de la paix*, anotado pelo tradutor, 2 tomos, 1724.

(48) VAN EIJNATTEN, 1999. Nessas anotações, encontramos referências tanto à primeira geração de refugiados *huguenotes* (Bayle e Le Clerc), como aos autores que reagiram à revogação do Edito de Nantes com os seus escritos (Pufendorf e Locke).

(49) Na introdução à obra, Barbeyrac afirma: «je n'en veux pas davantage, pour conclurre d'une manière démonstrative, que le Souverain, de quelque titre superbe qu'il soit revêtu, n'a pas plus de Pouvoir que n'en demande le Bien Public; & qu'il faut laisser à chacun une pleine liberté de suivre la Religion qui lui paroît la meilleure» (NOODT, 1714: Preface, xxxiii). Ao centrar-se na liberdade de consciência, o prefaciador faz eco da doutrina de Pufendorf, para quem o Estado não foi fundado por causa da religião, uma vez que a religião é parte da liberdade humana natural que não pode ser delegada ao soberano, mas o fim da sociedade civil consiste na segurança dos cidadãos. Sendo assim, a religião deve ser deixada ao cuidado dos indivíduos, e é dever do soberano respeitar a liberdade religiosa (PUFENDORF, 2009: xi).

(50) Algumas notas dão a entender que Barbeyrac queria também marcar a sua posição contra a influência que alguns líderes eclesiais (holandeses e prussianos) exerciam sobre a autoridade civil, condicionando a livre reflexão sobre o tema da liberdade religiosa (VAN EIJNATTEN, 1999: 6-7).

(51) HOCHSTRASSER, 1995.

(52) VAN EIJNATTEN, 1999: 8. Numa série de perguntas retóricas, referidas aos «droits naturels des Hommes» (de que os seres humanos, enquanto tais, não necessitam que alguém lhes ensine), Barbeyrac afirma: «quand il n'est question que de savoir, quelle Autorité un

A partir das suas leituras de Bayle e de Locke, Barbeyrac critica o seu mestre Pufendorf e alarga o conceito de liberdade de consciência precisamente a partir do direito (natural) de autodefesa, ou, como ele prefere, de resistência.⁵³ Este direito tem duas vertentes: primeira, é um direito (e dever) de desobedecer a ordens injustas e imorais (ou seja, o que hoje chamaríamos de objeção de consciência); segunda, é um direito de liberdade de pensamento em questões religiosas (o que envolve, como em Bayle, os direitos de consciência dos não-crentes). O direito de liberdade (autogoverno) em questões religiosas é, para Barbeyrac, inalienável. Ou por outras palavras, a liberdade de consciência constitui um limite universal a todo o poder legítimo do Estado. Para o professor de Groninga, os homens mantêm a liberdade natural de defender o seu direito às próprias convicções religiosas, recorrendo às armas se necessário (a revolução). Eles cedem uma parte da sua liberdade, a liberdade civil, mas não a liberdade religiosa! O soberano que vá além da liberdade civil (acordada entre todos, como defendia Locke), pode ser resistido. Há, portanto, um dever (direito) de resistir a participar em ações que são contra as leis da natureza e que ferem os direitos humanos de outra pessoa.⁵⁴

Professor de direito natural em Genebra, e lecionando a partir da obra de Grócio e Pufendorf, traduzida e comentada por Barbeyrac, o suíço Jean-Jacques Burlamaqui – também refugiado protestante – é o responsável por uma síntese admirável, que teve repercussões quer nos *philosophes* franceses, quer nos autores das primeiras declarações de direitos humanos (na América e em França). Na verdade, é ele que, sobretudo nos cadernos que usava nos seus cursos, define com clareza o direito à liberdade de consciência, evidentemente fundamentado no dever de religião (que é simultaneamente «direito natural do homem»): «De la religion considéré comme un droit naturel à l'homme, ou de la liberté de cons-

Homme peut avoir sur un autre Homme [...] Aucun homme mortel peut-il dominer sur la Conscience d'un autre [...]» (NOODT, 1714: Preface, xxxi-xxxii). É isso que afirma também na dedicatória aos condes de Hohenloe e Gleichen: «Recevez donc, Messieurs, comme une marque sincère de l'impression que Vôtre mérite a fait sur moi, le Livre que j'ai l'honneur de Vous présenter. Vous y verrez les Mêmes principes, sur lesquels Vous m'entendez raisonner, & qui se trouvent heureusement conformes à Vôtre goût: Principes des plus importants, sur tout pour les personnes d'une condition, où l'on est fort exposé à la tentation de se croire tout permis, par rapport à ses Inférieurs, & de ne respecter pas même les *droits inviolables de la Conscience*, ou plutôt *les droits de Dieu*, qui s'en est réservé l'empire à lui seul, comme il l'a naturellement sur tous les Hommes, Grands & Petits» (NOODT, 1714: Epître, xv-xvii; cursiva nossa).

(53) KORKMAN, 2006.

(54) Pergunta-se Barbeyrac: «Nós, que somos homens, precisamos de ser ensinados sobre quais são os direitos naturais dos homens e em que medida cada um deseja ou pode renunciar a eles?» A resposta, obviamente, é: não!

cience».55 Na sua argumentação, o professor suíço faz eco dos autores que o precederam:

C'est donc sur l'évidence des raisons, & sur les sentiments de la conscience, que la religion de chaque particulier doit être fondée, & les seuls moyens que l'on puisse employer pour cela sont, l'*examen*, les *raisons*, les *preuves*, & la *persuasion*; su contraire, les *menaces*, la *force*, la *violence*, les *suplices* sont des moyens également inutiles & injustes. *Inutiles*, parce qu'ils ne sauroient produire une persuasion réelle & sincère; *injustes*, parce qu'ils sont directement contraires au droit naturel de l'homme.⁵⁶

Por outro lado, completa o autor, «il ne sauroit sans crime renoncer au droit naturel de l'examen, & à la liberté de conscience, pour se soumettre aveuglément à la direction & à l'autorité de quelqu'un».57 Em conclusão:

il n'y a rien de plus sacré que la liberté naturelle de l'homme en matière de religion, & que non seulement la loi naturelle défend absolument de tyranniser la conscience, mais encore qu'elle autorise ceux sur qui on voudroit exercer cette tyrannie de se maintenir dans leur liberté par toutes sortes de moyens, & même s'il est nécessaire en opposant la force à la violence.⁵⁸

Apesar desta síntese, e da aparente adesão às ideias de Barbeyrac, Burlamaqui, na sua obra *Princípios de Direito Natural e Político* (1748), é mais ambíguo, pois, na sua defesa do direito à busca da própria felicidade, deixa mais margem de ação ao soberano em matéria religiosa e não é tão claro quanto Barbeyrac relativamente aos limites no âmbito da liberdade de consciência.⁵⁹ De todos os modos, os dois autores estão de acordo em considerar que os direitos derivados de deveres naturais são inalienáveis, fazendo parte desses direitos o direito à vida, o direito à liberdade e o direito à busca da felicidade. Será, precisamente, nesta base que irão ser elaboradas as declarações de direitos dos processos constitucionais nos Estados americanos e na França revolucionária.⁶⁰

(55) BURLAMAQUI, 1775: 50.

(56) BURLAMAQUI, 1775: 51.

(57) BURLAMAQUI, 1775: 52.

(58) BURLAMAQUI, 1775: 52-53. Do mesmo modo no seu conterrâneo Emel de Vattel, na obra *Le droit des gens* (1758): «L'obligation de travailler sincèrement à connaître Dieu, de le servir, de l'honorer du fond du cœur, étant imposée à l'homme par sa nature même; il est impossible que, par ses engagements envers sa Société, il se soit déchargé de ce devoir, ou privé de la liberté qui lui est absolument nécessaire pour le remplir. Concluons donc que la liberté des Consciences est de Droit Naturel & inviolable. Il est honteux pour l'humanité, qu'une vérité de cette nature ait besoin d'être prouvée» (Livre I, chap. XII, § 128).

(59) KORKMAN, 2006: 275-281.

(60) JOHNSTON, 2005.

LIBERDADE DE CONSCIÊNCIA: DIREITO HUMANO

O direito de liberdade de consciência, portanto, abriu-se progressivamente um caminho nos textos constitucionais dos diferentes Estados-nação.⁶¹

O constitucionalismo moderno, precisamente, tem um dos seus pilares no liberalismo lockeano, desenvolvido no contexto da Revolução Gloriosa – a primeira das três grandes revoluções da Idade Moderna –, e expresso na obra *Os dois tratados sobre o governo* (1689-1690). Nessa obra, ao mesmo tempo que recusa a doutrina da origem divina do poder político e desenvolve a teoria da separação de poderes, Locke propõe também uma nova doutrina dos direitos naturais individuais, que o governo/príncipe tem obrigação de reconhecer e proteger. Todos os indivíduos nascem livres, num estado natural de total liberdade, e são eles que inventam o Estado mediante um pacto/~~contrato~~ que elaboram entre si, que define os objetivos que esse Estado deve perseguir: acima de tudo, a proteção dos direitos individuais, como sejam a vida, a propriedade e a liberdade. Todavia, a criação do Estado mediante um pacto não anula o direito da comunidade de controlar o comportamento do governo e decidir os fins políticos. O soberano, portanto, depende sempre do consentimento do povo, e este nunca perde o poder de resistir a um governo corrupto/tirânico, que vá além dos limites acordados no contrato social.⁶² É isso que já acontece na *Bill of Rights* de 1689, mas sobretudo, depois, nos textos constitucionais dos Estados americanos – e nomeadamente na Constituição Federal de 1787 – e da França: todos esses textos incorporam uma declaração de direitos, sendo a mais célebre a *Declaração dos direitos do homem e do cidadão* de 1789. É esta última que define um conjunto de liberdades – nos artigos 10 e 11 –, que passarão a ser conhecidas como «liberdades modernas»: a liberdade de consciência⁶³ (na qual se fundam a liberdade religiosa, a liberdade de culto, ou a liberdade de erro) e as liberdades de pensamento, de opinião e de imprensa.

A discussão levada a cabo durante o séc. XVIII, sob a inspiração dos autores atrás referidos, levou à afirmação de que a liberdade de consciência (em matéria de religião) era um direito fundamental do homem, e não uma concessão de um monarca generoso.⁶⁴ Na prática, até ao Edito de Versailles (1787),⁶⁵ esse direito

(61) AVON, 2020: 645.

(62) BURATTI, 2019: 24.

(63) Nas declarações de direitos das constituições dos Estados americanos é menos evidente o conceito de «liberdade de consciência», respeitando a tradição que vem do século anterior, com Roger Williams, que privilegia claramente a liberdade de religião (e de culto).

(64) KSELMAN, 2018: 8-9.

(65) Este edito significa um regresso à tolerância religiosa, concedendo direitos (liberdade de religião e liberdade de culto, embora esta última muito limitada ainda) às minorias

era entendido como um direito de grupo. É a partir da *Declaração dos direitos do homem e do cidadão* que esse direito passa a ser entendido, progressivamente, como um direito individual: «Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, mêmes religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi» (Artigo 10.^o).⁶⁶ O «affaire Dom Gerle», em abril de 1790, é significativo da mudança de paradigma: a Assembleia Nacional recusa a proposta do frade dominicano Dom Gerle de proclamar o catolicismo como religião do Estado, e os ânimos exaltados da maioria levaram ao debate e aprovação da Constituição Civil do Clero, em julho do mesmo ano. Considerada por muitos como uma injustificada ingerência nos assuntos eclesiásticos, essa Constituição constituía de facto uma afirmação da autoridade do Estado sobre a Igreja católica, exigindo dos clérigos um juramento a dita constituição. Caminhava-se então para um período de repressão religiosa e guerra civil, no qual o catolicismo se transformava em inimigo da Revolução.⁶⁷ A afirmação da liberdade religiosa nas constituições francesas de 1791, 1793 e 1795 constituía, na realidade, uma reafirmação da liberdade da prática religiosa⁶⁸ como um direito fundamental do indivíduo, vinculando a prática externa à crença pessoal, em detrimento da sua dimensão coletiva.

A reação romana não ser fez esperar. Pio VI condenou o «liberalismo» revolucionário francês porque tendia ao «aniquilamento da Religião católica» e à subversão da ordem social querida por Deus, uma vez que aniquilava também a «obediência devida aos reis». Qualifica então de «direito monstruoso» – e «direito quimérico» – a «liberdade absoluta» enquanto «direito do homem em sociedade», resultante «da igualdade e da liberdade natural a todos os homens». ⁶⁹ Essa «liberdade absoluta» concerne, evidentemente, as «liberdades modernas» dos artigos 10.^o e 11.^o da *Declaração dos direitos do homem e do cidadão*. Dita condenação das liberdades modernas não é um exclusivo de Pio VI, praticamente todos os papas do séc. XIX o fazem. Pio VII, na Encíclica *Diu satis videmur* (1800), fala de «liberdades funestas». Gregório XVI, na Encíclica *Mirari vos* (1832), refere-se à liberdade de consciência como «opinião absurda e errónea», e à liberdade de imprensa como «liberdade detestável e digna de execração». Pio IX, em vários textos, condena o próprio «sistema libe-

religiosas – no caso, os protestantes e os judeus –, mas conserva o catolicismo como religião oficial do reino de França.

(66) Para o debate sobre este artigo na Assembleia Nacional Francesa, ver KSELMAN, 2018: 13-16.

(67) KSELMAN, 2018: 35-36.

(68) Nesse sentido, na linguagem usada nos debates deste período, a expressão «liberdade de culto» substituiu as antigas expressões «liberdade de consciência» (muito em voga no período da tolerância religiosa) e «liberdade religiosa» (usada particularmente nos debates que conduziram à *Declaração dos direitos do homem e do cidadão*) (KSELMAN, 2018: 36-39).

(69) PIO VI, 1791.

ral». E Leão XI, no seu magistério, refere-se permanentemente à «liberdade desenfreada» moderna.

AS «LIBERDADE MODERNAS» EM OITOCENTOS

No quadro do catolicismo oitocentista, é paradigmática a figura de Félicité-Robert de Lamennais, inicialmente um ultramontanista (conservador e defensor do papado), e, por isso mesmo, crítico dos princípios de 1789 e da tolerância religiosa (para ele, causa de indiferentismo), mas que depois se tornou um acérrimo defensor dos direitos da consciência individual, sendo por isso duplamente condenado por Roma: enquanto líder do grupo ligado ao jornal *L'Avenir* (visado pela Encíclica *Mirari vos* de 1832) e pelas posições expressas na sua obra *Les paroles d'un croyant*, de 1834 (objeto de condenação na Encíclica *Singulari nos* de 1834). De todos os modos, ele está na origem do chamado «catolicismo liberal», favorável à separação entre a Igreja e o Estado e às liberdades modernas inscritas na Carta Constitucional de 1830.⁷⁰

Os adversários desse catolicismo não toleram nem a liberdade de imprensa nem a liberdade de consciência, que eles qualificam de instrumentos de opressão.⁷¹ Em seu entender, essa liberdade «indefinida» e «desenfreada» com origem nos valdenses, wycliffianos e luteranos é utilizada apenas para fazer valer os seus erros e espalhar a heresia.⁷² O catolicismo erguer-se-ia então como defensor dos «direitos da verdade» (contra os «direitos da consciência»),⁷³ e, como tal, exigiria dos governantes proteção para continuar a defender essa verdade, fundamento da «ordem social».⁷⁴ Os católicos liberais, quanto a eles, sublinham

(70) Nesta constituição, precisamente, a religião católica deixa de ser «religião de Estado», como ainda era proclamado na Carta Constitucional de 1814, e passa a ser referida como religião «professada pela maioria dos franceses».

(71) RAMIÈRE, 1875: 25.

(72) PIO VI, 1791; RAMIÈRE, 1875: 388.

(73) Reagindo contra uma afirmação de Montalembert, no congresso de Malines – «Non, la liberté de conscience n'a point une origine antichrétienne; elle a au contraire la même origine que le christianisme et que l'Église. Elle a été créée et mise au monde le jour où le premier des Papes, saint Pierre a répondu au premier des persécuteurs: *Non possumus*. Nous ne pouvons pas ne pas dire ce que nous avons vu et entendu. Ne devons-nous pas plutôt obéir à Dieu qu'aux hommes?» –, o jesuíta Ramière sublinha: «Il n'est pas besoin d'une grande perspicacité pour s'apercevoir que l'éloquent avocat confond ici deux choses aussi ressemblantes que le jour et la nuit: la liberté chrétienne et la liberté libérale, la liberté de la vérité et la liberté de l'erreur. Que l'Église ait toujours revendiqué le droit de prêcher sa doctrine, qui en doute?» (RAMIÈRE, 1875: 16-17).

(74) Mais **longe**, justifica assim a doutrina papal oitocentista contra o sistema liberal: «Par ces actes réitérés, les Papes n'ont sûrement pas prétendu glorifier les abus de l'ancien régime,

que é importante conciliar os «direitos da liberdade» com os interesses da religião, sendo que, para o apostolado das almas, a liberdade oferece mais recursos reais que o absolutismo.⁷⁵ Uma nova visão dos interesses da Igreja mostrava os perigos de novas alianças entre o trono e o altar.⁷⁶ Por outro lado, afirmavam, tendo sido as liberdades modernas já adotadas em tantos países, de modo algum seriam colocadas em risco pelo *Syllabus* ou por um qualquer outro documento pontifício; e se a liberdade de cultos não pode ser admitida como direito primordial, absoluto, que se admita ao menos como direito político fundado sobre uma realidade de facto.⁷⁷

Fazendo a história do catolicismo liberal num momento de regresso a alguma normalidade, depois do agitado pontificado de Pio IX, A. Leroy-Beaulieu acreditava que não havia incompatibilidade absoluta entre catolicismo e liberdades modernas, e que as coisas mudariam um dia: «Ce temps viendra pour les catholiques les plus réfractaires aux idées nouvelles, et l'on sera peut-être un jour étonné de la facilité avec laquelle ces adversaires obstinés de la liberté s'y seront convertis».⁷⁸ Isso viria a acontecer no concílio Vaticano II (*Dignitatis humanae*, n.º 2), quando os padres conciliares abandonaram o critério dos «direitos da verdade», para o substituir pelo da dignidade intrínseca e permanente da pessoa.⁷⁹

Não é, portanto, na disposição subjetiva da pessoa, mas em sua natureza que se fundamenta o direito à liberdade religiosa. Por conseguinte, o direito a esta imunidade permanece intacto mesmo naqueles que não cumprem a *obrigação de buscar a verdade* [católica] e *de aderir a ela*; e o seu exercício não pode ser impedido desde que seja respeitada a justa ordem pública.⁸⁰

ni proscrire les progrès de la société moderne; mais ils ont voulu dire et ont dit très clairement, que, dans l'ancien régime, il y avait une chose excellente, l'accord des deux pouvoirs, et que, dans la société moderne, il y a une chose détestable, l'apostasie sociale» (RAMIÈRE, 1875: 390).

(75) LEROY-BEAULIEU, 1885: 21, 45.

(76) LEROY-BEAULIEU, 1885: 76, 168.

(77) LEROY-BEAULIEU, 1885: 213, 202, respetivamente. Esta fora a posição, moderada, de monsenhor Dupanloup, bispo de Orleães, no seu comentário à encíclica de Pio IX. Ele fundamentava a sua opinião no facto de a Santa Sé não ter condenado nenhuma das constituições políticas onde a liberdade de culto/liberdade de consciência fora inscrita.

(78) LEROY-BEAULIEU, 1885: 45.

(79) DUMONT, 2013: 672.

(80) DH, 4241 (cursiva nossa). Neste texto, podem perceber-se os ecos do art. 10.º da *Declaração dos direitos do homem e do cidadão* de 1789, ao referir-se ao limite da «justa ordem pública». Por outro lado, nota-se ainda alguma reserva, uma vez que o concílio não quer usar a expressão «liberdade de consciência» (preferindo **aquela** «liberdade religiosa»), coisa que será corrigida pelos pontífices posteriores (**sobretudo**, João Paulo II).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A noção de liberdade de consciência surgiu num contexto cristão. Reclama-se essa liberdade enquanto tal, ou como um direito, para fazer cessar um certo exercício de uma autoridade religiosa, ou de uma autoridade político-religiosa, sobre o foro interior da pessoa.⁸¹

Dito assim, compreende-se que possamos considerar a figura de Lutero como personagem charneira na emergência – e desenvolvimento – do conceito de «liberdade de consciência» na Modernidade. Ele reclama essa liberdade, que em seu entender é característica da liberdade cristã (e a compreende de modo espiritual e teológico), porque considera que a cúria romana (os «papistas») exerce uma autoridade religiosa «diabólica» sobre o foro interior da pessoa, a consciência. Como vimos, para ele, a consciência – que é mais do que a consciência moral – é fulcral para a pessoa humana: é o lugar do encontro com a palavra de Deus (e com a própria divindade).

Na etapa seguinte, que vai das primeiras perseguições religiosas à emergência do constitucionalismo, a violência sobre o foro interno da pessoa é agora exercida por autoridades político-religiosas, na medida em que prevaleceu o princípio *cuius regio, eius religio* (i.e., a religião do príncipe é a religião dos cidadãos desse território) – ou nos países latinos: «uma fé, uma lei, um rei» –, pelo que a reclamação de «liberdade de consciência» permitiu a conceção de liberdade de religião e de culto em França e na Holanda, ou mais tarde nalgumas colónias americanas, consubstanciada em editos de tolerância.

Esta liberdade, concedida pelo príncipe, era muito frágil, como se percebeu na França de Luís XIV, sobretudo na revogação do Edito de Nantes pelo Edito de Fontainebleau de 1685. Reagiram vários filósofos e juristas (Bayle, Pufendorf, Locke). Um deles, Pierre Bayle, realizou uma verdadeira «revolução copernicana» (Barbara de Negroni) do conceito de liberdade de consciência, inculcando-lhe uma abertura universal e uma matiz subjetiva: a reclamação de liberdade de consciência não concerne apenas aos cristãos, mas a todo e qualquer homem (mesmo os que seguem uma consciência errónea), e o Estado tem o dever de proteger não apenas as minorias religiosas, mas também os não-crentes. No início do séc. XVIII, uma nova geração de pensadores (Barbeyrac, Burlamaqui, Vattel, etc.), transformaram essa exigência num direito, com fundamento na lei natural, sendo posteriormente inserido nas declarações de direitos que acompanham as primeiras constituições da Modernidade.

Apesar de passar a incorporar as listas de direitos humanos, o conceito de liberdade de consciência encontrou sempre oposição por parte de alguns. A mais

(81) AVON, 2020: 553.

evidente proveio dos meios conservadores católicos, que opunham os «direitos da verdade» à liberdade de consciência (acusada de promover o erro). Isso só se alteraria durante o concílio Vaticano II, quando se passou do «direito da verdade» ao direito da pessoa. Fazendo eco do art. 10.º da *Declaração dos direitos do homem e do cidadão* de 1789, o n.º 2 da *Dignitatae humanae* do concílio Vaticano II aproxima-se também do pensamento original de Lutero. Para o reformador de Wittenberg, a consciência (o *coram Dei*) é o lugar da identidade do ser humano, enquanto pessoa, e portanto sujeito de dignidade. Mais importante que a busca da verdade é a dignidade intrínseca e permanente da pessoa, que jamais pode ser violentada.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

a) Primária:

- BAYLE, P. (1686). *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jesus-Christ Contrain-les d'entrer*. Cantorbery: Thomas Litwel.
- BURLAMAQUI, J.-J. (1775). *Éléments du droit naturel*. Lausanne: François Grasset & Comp.
- CALVINO, J. (1859). *Instituition de la religion chrestienne*. Paris: Librairie de Ch. Meyrueis et Compagnie.
- DENZINGER, H./HÜNERMANN, P. [sigl.: DH] (2007). *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral da Igreja católica*, São Paulo: Paulinas/Edições Loyola.
- Edit du roy, portant défenses de faire aucun Exercice public de la R. P. R. dans son Royaume*. Paris: François Muguët, 1685.
- LAMENNAIS, F. de (1839). *Œuvres complètes* (t. 2). Bruxelles: Société Belge de Librairie.
- LEROY-BEAULIEU, A. (1885). *Les catholiques libéraux: l'Église et le libéralisme de 1830 à nos jours*. Paris: Librairie Plon.
- LUTERO, M. (1967-1976). *Obras de Martín Lutero* (5 tomos). Buenos Aires: Paidós.
- LUTHER, M. (1972). *Œuvres* (t. xv: *Commentaire de l'Épître aux Galates*, 2 vols.). Genève: Labor et Fides.
- LUTERO, M. (1989). *Obras selecionadas (vol. 2: O programa da Reforma. Escritos de 1520)*. São Leopoldo-Porto Alegre: Editora Sinodal/Concórdia Editora Ltda.
- LUTERO, M. (1998). *Gálatas*. Barcelona: Clie.
- MORO, T. (2004). *Utopia* (trad. de A. de Melo Franco). Brasília: Editora Universidade de Brasília.
- NOODT, G. (1714). *Du pouvoir des souverains, et de la liberté de conscience en deux discours* (trad. de Jean Barbeyrac. 2.ª ed.). Amsterdam: Pierre Humbert.
- OSSAT, Cardinal d' (1708). *Letres du cardinal d'Ossat, avec des notes historiques & politiques* (ed. de M. Amelot de la Houssaie, nova edição, t. 3). Amsterdam: Pierre Humbert.

- PIO VI (1791). *Bref Quod aliquantum* (Au sujet de la Constitution civile du clergé décrétée par l'Assemblée Nationale). Em linha: <https://laportelatine.org/documents/magistere/pie-vi/quod-aliquantum-1791> [consultado a 23.01.2021].
- RAMIÈRE, H. (1875). Le libéralisme catholique. *Études religieuses philosophiques, historiques et littéraires*, XVIII, 5.^e série, t. 8, pp. 5-30 e 368-401.
- SECOUSSE, D.-F. (ed.) (1743). *Mémoires de Condé, servant d'éclaircissement et de preuves à l'histoire de M. De Thou* (5 vols.). Londres-Paris: Rollin, Fils. [+ vol. 6 (= *Supplément aux Mémoires de Condé*, ed. de Lenglet-Dufresnoy, La Haye, 1743)].
- VATTEL, E. de (1758). *Le droit des gens, ou principes de la loi naturelle, appliqués à la conduite & aux affaires des Nations & des Souverains* (4 vols.). Londres.
- b) Secundária:*
- AUBERT, R. (1969). Le problème de la liberté religieuse à travers l'histoire du christianisme. *Scripta Theologica*, 1 (2), pp. 377-401
- AVON, D. (2020). *La liberté de conscience: histoire d'une notion et d'un droit*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- BURATTI, A. (2019). *Western constitutionalism: History, institutions, comparative law* (2.^a ed.). Cham: G. Giappichelli Editore/Springer.
- CAUSSE, J.-D. (2017). Luther et la question de la conscience: problématisation et esquisse d'enjeux contemporains. *Revue d'éthique et de théologie morale*, 293, 1, pp. 43-52.
- CHENU, M.-D. (1969). *L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*. Montréal-Paris: Institut d'Études Médiévales/Librarie J. Vrin.
- DUMONT, B. (2013). La Iglesia y las democracias. *Verbo*, 517-518, pp. 661-677.
- EBELING, G. (1981). *Luther: introduction à une réflexion théologique* (4.^a ed.). Genève: Labor et Fides.
- EBERLE, E. J. (2005). Roger Williams on Liberty of Conscience. *Roger Williams University Law Review*, 10, 2, pp. 289-323.
- ESLIN, J.-C. (1989). Vatican II n'a-t-il été qu'une illusion? *Esprit*, 148/149, 3-4, pp. 188-190.
- FULTON, R. (2013). Pierre Bayle and human rights: la liberté de la conscience. The genesis of religious freedom in western democracy (pp. 60-93). Em linha: https://www.academia.edu/8102468/Pierre_Bayle_and_Human_Rights_La_Liberté_de_la_Conscience_The_Genesis_of_Religious_Freedom_in_Western_Democracy [consultado a 06.02.2021].
- GATTI, H. (2015). *Ideas of liberty in Early Modern Europe: From Machiavelli to Milton*. Princeton-Oxford: Princeton University Press.
- HOCHSTRASSER, T. J. (1995). The claims of conscience: Natural law theory, obligation, and resistance in the Huguenot diaspora. In J. C. Laursen (ed.). *New essays on the political thought of the Huguenots of the refuge* (pp. 15-51). Leiden-New York-Koln: Brill.
- JOHNSTON, R. P. (2005). Jean Jacques Burlamaqui and the theory of social contract. *Historia Constitucional* (revista electrónica), n.º 6. Em linha: <https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKewiJg4-aie3uAhUGxYUKHa9VD4sQFjABegQIARAC&url=https%3A%2F%2Fdialnet.unirioja.es%2F>

- 2Fdescarga%2Farticulo%2F1254765.pdf&usg=AOvVaw2jpU-IUuLkaYjGDTjZCXfw [consultado a 11-02-2021].
- JOUANNA, A. (2006). *La France du XVI^e siècle: 1483-1598*. Paris: PUF.
- JOUTARD, P. (2018). *La révocation de l'édit de Nantes ou les faiblesses d'un État*. Paris: Gallimard.
- KASPER, W. (1988). *The christian understanding of freedom and the history of freedom in the Modern Era: The meeting and confrontation between christianity and the Modern Era in a postmodern situation*. Milwaukee: Marquette University Press.
- KOLB, R. (2020). *Luther's treatise On christian freedom and its legacy*. Lanham: Lexington Books/Fortress Academic.
- KORKMAN, P. (2006). Life, liberty, and the pursuit of happiness: Human rights in Barbeyrac and Burlamaqui. In V. Mäkinen & P. Korkman (eds.), *Transformations in Medieval and Early-Modern rights discourse* (pp. 257-283). Dordrecht: Springer.
- KSELMAN, T. (2018). *Conscience and conversion: Religious liberty in post-revolutionary France*. New Haven-London: Yale University Press.
- LECLER, J. (1966). Liberté de conscience: origines et sens divers de l'expression. *Recherches de Science Religieuse*, t. LIV, n.º 3, pp. 370-406.
- LIENHARD, M. (2007). Luther et la liberté chrétienne: le salut et la liberté. *La Revue réformée*, 244, 5, texte online: <https://larevuereformee.net/articlerr/n244/luther-et-la-liberte-chretienne-le-salut-et-la-liberte> [consultado a 23-1-21]
- LOCKE, J. (2003). *Two treatises of government and A letter concerning toleration*. New Haven-London: Yale University Press.
- LOMONACO, F. (2003). Religious truth and freedom of conscience in Noodt and Barbeyrac: The confrontation with Bayle. In G. Paganini (ed.). *The return of scepticism from Hobbes and Descartes to Bayle* (pp. 415-427). New York: Springer Science+Business Media, LLC.
- MURPHY, A. R. (2016). *Liberty, conscience, and toleration: The political thought of William Penn*. Oxford: Oxford University Press.
- NEGRONI, B. (1996). *Intolérances: catholiques et protestants em France, 1560-1787*. Paris: Hachette.
- NUSSBAUM, M. C. (2011). *Libertad de conciencia: el ataque a la igualdad de respecto*. Madrid-Buenos Aires: Katz Editores.
- OJAKANGAS, M. (2013). *The voice of conscience: A political genealogy of Western ethical experience*. New York: Bloomsbury.
- PUFENDORF, S. (2009). *Of the nature and qualification of religion in reference to civil society* (trad. de J. Cruyll, e ed. de S. Zurbuchen). Indianapolis: Liberty Fund.
- TURCHETTI, M. (1986). «Concorde ou tolérance?» de 1562 à 1598. *Revue historique*, CCLXXIV, 2, pp. 341-355.
- TURCHETTI, M. (1994). À la racine de toutes les libertés: la liberté de conscience. In *Bibliothèque d'humanisme et Renaissance: travaux et documents* (pp. 625-639). T. LVI. Genève: Librairie Droz S. A.
- VAN BUNGE, W. (2019). Bayle's skepticism revisited. In J. Spaans & J. Touber (eds.). *Enlightened religion: From confessional churches to polite piety in the Dutch Republic* (pp. 292-315). Leiden-Boston: Brill.

VAN EIJNATTEN, J. (1999). Gerard Noodt's standing in the Eighteenth-Century Dutch debates on religious freedom. *Nederlands archief voor kerkgeschiedenis/Dutch review of Church History*, 79, 1, pp. 74-98; (1-20); em linha: https://www.academia.edu/34739446/Gerard_Noodts_Standing_in_the_Eighteenth_Century_Dutch_Debates_on_Religious_Freedom [consultado a 04.02.2021].