

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE DIREITO
DEPARTAMENTO DE DIREITO PÚBLICO E FILOSOFIA DO DIREITO

Rodrigo Braga Scop

**ASPECTOS DA LAICIDADE:
Constituição e Acordo Brasil-Santa Sé**

Porto Alegre

2017

RODRIGO BRAGA SCOP

ASPECTOS DA LAICIDADE: CONSTITUIÇÃO E ACORDO BRASIL-SANTA SÉ

Monografia apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Bacharel em Ciências Jurídicas e Sociais pela Faculdade de Direito da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Rodrigo Valin de Oliveira

Porto Alegre

2017

RODRIGO BRAGA SCOP

ASPECTOS DA LAICIDADE: CONSTITUIÇÃO E ACORDO BRASIL-SANTA SÉ

Monografia apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Bacharel em Ciências Jurídicas e Sociais pela Faculdade de Direito da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Aprovada em ___ de _____ de 2017

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Rodrigo Valin de Oliveira – Orientador

Prof. Ricardo Silveira Castro

Prof^ª. Sara Mello Weimer

RESUMO

O debate acerca da laicidade mostra-se importante na sociedade contemporânea especialmente por servir como pilar para a efetiva liberdade religiosa de cada indivíduo. O trabalho parte de uma reconstrução histórica das relações entre Estado e religião e seus reflexos na sociedade com o intuito de compreender a acepção da laicidade nos dias atuais. Evidencia-se que se trata de mais do que a separação formal entre Estado e religião, contemplando-se a necessidade de o Estado também permitir o exercício das mais diversas religiões e tratá-las de forma igual, culminando com o amparo de uma plena liberdade religiosa. A partir da construção do conceito de laicidade, o trabalho analisa como ela se encontra disposta em constituições brasileiras anteriores e, especialmente, na Constituição Federal de 1988, para em seguida vislumbrar algumas aplicações jurisprudenciais desse conceito. Sabidos o conceito e a forma como é disposta a laicidade constitucionalmente em nosso país, o trabalho apresenta o andamento legislativo da aprovação do Acordo Brasil-Santa Sé, já com argumentos favoráveis e contrários no tocante a sua conformidade em relação ao sistema constitucional brasileiro, para depois analisar o que são concordatas e o que elas representam. A partir disso, é aprofundado o debate em três aspectos que surgiram ao longo do trabalho como possíveis fundamentos para a conformidade do Acordo Brasil-Santa Sé em relação à Constituição de 1988 no tocante à laicidade: a laicidade, realidade histórico-sociológica do país e consolidação de posições jurídicas já existentes e consubstanciação dos princípios da cooperação e da solidariedade. Diante do construído ao longo do trabalho e do debatido no âmbito dos três aspectos mencionados, concluiu-se que o Acordo Brasil-Santa Sé não está em conformidade com a laicidade constitucional brasileira, uma vez que perpetua um pré-existente tratamento diferenciado a uma religião majoritária na sociedade brasileira, indo de encontro ao caráter transformador e protetor de direitos da Constituição Federal de 1988.

Palavras-chave: Laicidade. Estado. Religião. Constituição. Concordata. Brasil. Santa Sé.

ABSTRACT

The discussion about secularism shows to be important in contemporary society, especially because it serves as basis for each individual's effective religious freedom. This paper starts from a historical reconstruction of the relations between state and religion and its consequences in society aiming at understanding the concept of secularism in the present days. The fact that it involves more than the formal separation between state and religion is shown, observing the state need to also allow the practice of the most different religions and treat them equally, culminating with the support for complete religious freedom. Beginning with the building of secularism concept, this paper analyses how it is disposed in former Brazilian constitutions, and especially in the 1988 Federal Constitution, in order to descry some case law applications of this concept. Once the concept of secularism and the form in which it is constitutionally disposed in our country are known, this paper presents the legislative process of the approval of Brazil-Holy See Agreement, showing in favor and against arguments concerning its conformity in relation to the Brazilian constitutional system, for after that analyzing what concordats are and what they represent. Based on this, the discussion is deepened concerning three aspects which appeared throughout this work as possible bases for Brazil-Holy See Agreement conformity in relation to the 1988 Constitution as far as secularism is concerned: sound secularism, historical-sociological reality of the country and the consolidation of existing juridical positions, and consubstantiation of the principles of cooperation and solidarity. Before what was built throughout this paper and discussed in the scope of the three aspects mentioned, it was concluded that the Brazil-Holy See Agreement is not in conformity to the Brazilian constitutional secularism, once it perpetuates pre-existing differentiated treatment to a majoritarian religion in Brazilian society, opposing to the modifying and right protecting character of 1988 Federal Constitution.

Keywords: Secularism. State. Religion. Constitution. Concordat. Brazil. Holly See.

LISTA DE ABREVIATURAS

ADI – Ação Direta de Inconstitucionalidade

ADPF – Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental

CCJC – Comissão de Constituição e Justiça e de Cidadania

CEC – Comissão de Educação e Cultura

CNJ – Conselho Nacional de Justiça

CREDN – Comissão de Relações Exteriores e Defesa Nacional

CTASP – Comissão de Trabalho, Administração, e Serviço Público

MESA – Mesa Diretora da Câmara dos Deputados

MSC – Mensagem de Acordos, convênios, tratados e atos internacionais da Câmara dos Deputados

ONU – Organização das Nações Unidas

PDC – Projeto de Decreto Legislativo de Acordos, tratados ou atos internacionais

PDS – Projeto de Decreto Legislativo do Senado Federal

PLC – Projeto de Lei da Câmara dos Deputados

REQ – Requerimento na Câmara dos Deputados

STF – Supremo Tribunal Federal

Sumário

1 INTRODUÇÃO	8
2 A LAICIDADE	11
2.1 PRINCÍPIOS DA CRISTANDADE	12
2.2 REFORMAS PROTESTANTES E CONFSSIONALIZAÇÃO	17
2.3 O PROCESSO DE SECULARIZAÇÃO	24
2.4 CONCEITO DE LAICIDADE.....	28
2.4.1 DIFERENÇA ENTRE LAICIDADE E SECULARIZAÇÃO	28
2.4.2 DIFERENÇA ENTRE LAICIDADE E LAICISMO	31
2.4.3 LAICIDADE E SUA REPRESENTAÇÃO ATUAL.....	33
3 LAICIDADE NA CONSTITUIÇÃO BRASILEIRA E O ACORDO BRASIL-SANTA SÉ PROMULGADO PELO DECRETO Nº. 7.107/2010	41
3.1 LAICIDADE EM NOSSA HISTÓRIA CONSTITUCIONAL.....	41
3.2 A COMPREENSÃO DA LAICIDADE A PARTIR DE 1988	47
3.3 O ACORDO ENTRE BRASIL E SANTA SÉ.....	61
3.3.1 REPERCUSSÃO.....	61
3.3.2 TRAMITAÇÃO NO CONGRESSO NACIONAL	63
3.3.3 CONCORDATAS: ORIGEM E O QUE REPRESENTAM.....	68
3.3.4 DEBATE ACERCA DA CONFORMIDADE DO ACORDO BRASIL-SANTA SÉ COM A LAICIDADE NO BRASIL	73
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS	89
REFERÊNCIAS	93
ANEXO A – ACORDO ENTRE A REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL E A SANTA SÉ RELATIVO AO ESTATUTO JURÍDICO DA IGREJA CATÓLICA NO BRASIL.....	100

1 INTRODUÇÃO

Não é raro ouvirmos discussões ou comentários sobre o Estado brasileiro ser laico. Sobre seus deveres perante os cidadãos em relação a sua laicidade. Entretanto, por muitas vezes não conseguimos enxergar o verdadeiro alcance da laicidade, assim como por muitas vezes nos questionamos se, na realidade fática, o Estado brasileiro é laico ou não. E, na maioria das vezes que essa dúvida envolve mais de uma pessoa, cada qual tem sua opinião, seja embasada em estudos sobre o tema ou alcançada por conclusões lógicas próprias. Todos parecem possuir uma opinião sobre o tema justamente porque todos se sentem atingidos por ele. É quase como a seleção brasileira de futebol em época de Copa do Mundo. Assuntos que envolvem crenças ou como a sociedade acaba por tratar a crença de cada uma dessas pessoas são quase universais. Todos possuem uma crença, mesmo que seja a crença na ciência ou a ausência de qualquer crença; e todos não apenas gostariam, mas também possuem o direito, de não serem julgados ou tratados injustamente em decorrência de tais crenças. É isso que, em suma, representa a laicidade: a liberdade de crer ou não crer, bem como a liberdade de expressar essa crença. Para que isso seja possível, o Estado deve fazer a sua parte. E é nesse âmbito que se dá o presente trabalho.

Em 13 de novembro de 2008, foi firmado na Cidade do Vaticano um acordo entre a República Federativa do Brasil e a Santa Sé, no tocante ao Estatuto Jurídico da Igreja Católica no país. Após o procedimento legislativo, o Acordo Brasil-Santa Sé foi promulgado pelo decreto nº. 7.107/2010. À época da assinatura do acordo, a oposição de certos grupos sociais e políticos se fez presente, mas ao longo do processo legislativo, culminando com a promulgação do decreto, essa oposição se viu cada vez menos eficaz, especialmente quando se colocou em pauta a chamada “Lei Geral das Religiões”, a qual ainda não foi promulgada. De qualquer forma, a oposição se fez em volta de um possível tratamento privilegiado dado à Igreja Católica em razão de tal acordo, o que, em tese, contrariaria a laicidade do Estado brasileiro. E este é o problema do presente trabalho. O Acordo Brasil-Santa Sé está em conformidade com a Constituição Federal de 1988 no tocante à laicidade?

A hipótese é de que o Acordo em pauta não esteja em conformidade com a Constituição Federal, ou seja, que feriria a laicidade prevista na Lei Maior do país. Para o teste desta hipótese, será utilizado o método hipotético-dedutivo, a ser aplicado ao longo de dois capítulos básicos. O primeiro tratará sobre o conceito de laicidade, sobre o que existe em seu âmago, sobre sua origem e desenvolvimento, sobre sua visão contemporânea e aplicabilidade atual, especialmente a partir de sua construção histórica. O segundo capítulo,

por sua vez, será dividido em duas partes. A primeira tratará da aplicação do conceito de laicidade no Brasil, com análise da previsão de sua existência, ou não, em constituições anteriores, bem como análise da previsão da laicidade na Constituição Federal de 1988 e seus principais reflexos no sistema jurídico do país. E a segunda parte tratará especificamente sobre o Acordo Brasil-Santa Sé; seus trâmites legislativos, análise do que se tratam as concordatas (muitos chamam o Acordo Brasil-Santa Sé de concordata), e análise mais aprofundada de aspectos pertinentes para respondermos ao problema em questão, bem como a desconstrução de pontos apontados para a conformidade do acordo em pauta com a laicidade do país. Entretanto, aqui cabe uma observação. Optou-se nesse trabalho pela análise do Acordo Brasil-Santa Sé por sua representatividade de forma global em relação à Constituição Federal de 1988. Assim, será analisado o acordo em si e o que ele representa ao sistema jurídico brasileiro por sua existência, sem que o teor de cada artigo nele presente seja analisado junto às leis brasileiras.

Ao longo do trabalho, alguns autores se mostraram fundamentais para a compreensão do tema, de sua profundidade e complexidade, bem como de seus reflexos, tanto sociais quanto jurídicos. Relativo à compreensão do desenvolvimento histórico da sociedade até a secularização, incluindo esta, cabe destacar os nomes de Darcy Azambuja, João Morais Barbosa, Philip Gorski e Frank Lechner. Já sobre a conceituação de laicidade e seu desenvolvimento até a concepção atual, bem como sua diferenciação de secularismo e laicismo, cabe especial destaque às obras de Fernando Catroga, Ricardo Mariano, Cesar Alberto Ranquetat Júnior, Carmen Vallarino-Bracho, Norberto Bobbio e Roberto Blancarte. Acerca da laicidade em nossa história constitucional, cabe destaque a Pontes de Miranda, Ari Pedro Oro e Márcio Eduardo Pedrosa Morais, enquanto acerca da compreensão da laicidade aplicada constitucionalmente o destaque como referencial teórico é das obras de Ingo Wolfgang Sarlet, André Ramos Tavares, Jorge Miranda, Aloisio Cristovam dos Santos Junior e Jayme Weingartner Neto. No tocante à parte jurisprudencial trazida ao trabalho, cabe destacar as palavras claras do Ministro Celso de Mello. Para a compreensão da repercussão do acordo e de seus trâmites legislativos, cabe destaque à obra de Roseli Fischmann. Em relação à parte que discute as concordatas, bem como à análise mais específica de alguns aspectos buscando a resposta ao problema em pauta, cabe destacar a contribuição das obras de Marco Huaco, Genacéia da Silva Alberton, Aldir Guedes Soriano, Jónatas Eduardo Mendes Machado e Daniel Sarmiento. Cabe, ainda, apontar que diversos autores contribuíram a esse trabalho para além do tópico no qual se encontram como referencial em destaque.

Por fim, cabe explicitar a importância de se abordar o tema laicidade. Atualmente, parece se combater em nossa sociedade, felizmente, o preconceito para com certos grupos e a negação de direitos desses mesmos indivíduos com muito afincamento. Entretanto, parece também que há muito foco nas questões específicas de determinados grupos, restando, de certa forma, um tanto quanto relegadas a um segundo plano, pautas mais amplas, as quais diretamente influenciam nessas questões específicas e na forma como a sociedade como um todo as vê e as apoia ou combate. Vejamos as discussões acerca do direito dos homossexuais ao casamento, ou sobre o direito das mulheres ao aborto, ambos os quais se mostram presentes na mídia e na opinião pessoal de quase todo indivíduo. Muito se discute sobre essas questões especificamente, mas pouco se debate acerca da influência das instituições religiosas não apenas sobre a moral de cada indivíduo, mas especialmente sobre a maneira como o Estado toma suas decisões. E a influência religiosa, das mais diversas instituições, afeta diretamente o modo como se desenvolve a aceitação ou o preconceito do casamento homossexual ou do aborto em nossa sociedade.

Assim, é pelo amplo espectro da influência da religiosidade na sociedade como um todo, bem como em cada indivíduo em seu foro íntimo, que se faz fundamental debatermos sobre as relações Estado-religião, um assunto que nos últimos anos não tem recebido a devida atenção, especialmente quando nos deparamos com um cenário, em nosso país, de crescentes alianças políticas e bancadas legislativas embasadas em religião. É justamente nesse cenário que se faz ainda mais importante discutir a laicidade e o que ela representa, pois seus reflexos são amplos e complexos. As palavras de Marco Huaco denotam essa importância. Para ele, a laicidade:

[...] não é somente um princípio que define a formulação da política religiosa dos Estados democráticos, mas sim, um princípio constitucional, que também informa o conjunto do ordenamento jurídico e as políticas públicas em geral. Por exemplo, o princípio de laicidade se manifesta ao se desenvolver matérias de direito de família e de direito civil, como o princípio do matrimônio, o status jurídico das sociedades de convivência, os direitos hereditários e sociais dos casais homossexuais, o direito à identidade sexual do indivíduo, o divórcio, etc., as quais precisam basear-se em valores e princípios o mais desprovidos possível de condicionamentos religiosos (laico) toda vez que a norma jurídica está destinada a regular situações cujos sujeitos são diversificados quanto a crenças e a convicções, e tem vocação de aplicação geral, dado que a norma faz abstração de crenças pessoais ao regular, modificar ou criar determinados reconhecimentos jurídicos. (HUACO, 2008, p. 41).

O respeito à laicidade é o respeito ao próximo como indivíduo com crenças e agires diferentes, possuindo uma gama de aplicação infindável. É um assunto delicado e fundamental, que deveria receber mais atenção do que atualmente lhe é dada.

2 A LAICIDADE

É essencial a compreensão de que a laicidade não é um assunto simples ou de conceituação, ou forma de aplicação, unânime. Por tratar-se de um fenômeno que abrange tantos campos diferentes (social, político, jurídico, filosófico, antropológico), a laicização traz consigo inúmeras divergências entre aqueles que decidiram estudá-la, seja quais forem seus aspectos analisados. Não existe, portanto, um consenso a ser aqui explanado e utilizado para o restante deste trabalho. Muito pelo contrário. O que existem são diferentes teorias em relação a tipos de laicidade, suas construções históricas, a forma como ocorreram em diferentes nações e, o que talvez nos seja mais importante nesse momento, sua definição, e aplicação, jurídica no país. Nesse sentido, as palavras de Aloisio Cristovam dos Santos Junior se fazem claras:

O que deve ser interpretado como Estado laico? A busca por uma resposta é das mais espinhosas e não apenas por se tratar de uma noção sobre a qual inexistente consenso, mas também por causa das implicações práticas das eventuais delimitações conceituais, na medida em que, dependendo das premissas filosóficas adotadas na formulação da definição, é possível até mesmo negar ao Estado brasileiro o caráter laico [...]. (SANTOS JUNIOR, 2011, p. 12).

E acerca da impossibilidade de um conceito unânime de laicidade, o mesmo autor também expõe:

Tentar traçar uma definição jurídica de laicidade que seja aceita de forma incontestada constitui, a um só tempo, um empreendimento impossível de ser concluído e predestinado à inoquidade. Impossível, porque qualquer tentativa neste sentido esbarra na circunstância de que muitas das premissas filosóficas adotadas por estudiosos na delimitação do conceito são inconciliáveis, já que o olhar positivo ou negativo sobre a utilidade do fenômeno religioso termina por influir indelevelmente no resultado obtido. Inócuo, porque a noção de laicidade, como um produto de circunstâncias históricas, está sujeita às transformações da vida social, de sorte que não pode ser simplesmente petrificada no tempo e no espaço. (SANTOS JUNIOR, 2011, p. 13-14).

Isto posto, se não é possível uma definição incontestada da laicidade, como o presente trabalho analisará a laicidade na Constituição brasileira de 1988 para em seguida colocá-la diante do Acordo Brasil-Santa Sé e tentar determinar se há inconstitucionalidade ou não no que diz respeito à laicidade no Estado brasileiro? O presente trabalho não buscará definir a laicidade de forma global, com todas as suas ramificações, implicâncias e divergências, mas buscará uma definição de laicidade pautada em seu contexto-histórico, na construção de seu significado ao longo da história, no que esse fenômeno representa para a sociedade e para os

indivíduos que nela convivem, ou seja, será analisada sua construção histórica para que seja possível a compreensão do que de fato é imbuída a laicidade e como ela se apresenta na época atual. Conforme Nick Smaylle da Luz Moreira:

[...] não há como se determinar um entendimento político-institucional acerca da laicidade separadamente do conceito histórico-social, a trajetória traz desdobramentos bem mais críticos e complexos para determinação do significado real do termo, desenvolvida principalmente no interior de campos acadêmicos estrangeiros. (MOREIRA, 2015, p. 4).

2.1 PRINCÍPIOS DA CRISTANDADE

Antes de analisarmos a laicidade em si, o que ela significa ou quais suas condições, em decorrência da complexidade do conceito e de sua similaridade com o conceito de secularização, a qual será abordada posteriormente, se faz necessário, para uma melhor e maior compreensão e elucidação de seu significado, uma análise histórica dos principais acontecimentos sócio-político-religiosos que contribuíram para que o fenômeno da laicidade pudesse ser concebido e ocupasse a posição de destaque nos debates acerca de Estado e religião que ocupa hoje.

Nesse sentido, cabe começarmos, em razão de suas basilares influências na cultura ocidental, de forma breve e objetiva, por considerar como era tratada, na Antiguidade, a relação entre Estado e religião nas sociedades grega e, em especial, romana. Nas palavras de Darcy Azambuja, “os gregos não diferenciavam nunca a sociedade política da religiosa. Cada Estado grego é uma Igreja, é uma religião; pátria comum quer dizer religião comum; o culto religioso e o direito são funções do Estado e submetem todos os cidadãos.” (AZAMBUJA, 2008, p. 165). Já passando para a sociedade romana, o mesmo autor expõe:

Nos primeiros séculos, o Estado romano era em tudo semelhante ao Estado grego, desde a extensão diminuta até a absorção igualmente absoluta do indivíduo na vida política. Mas o destino e a ambição dos romanos era o Estado universal. Conforme ia conquistando novas terras e populações, Roma deixava de ser um Estado-cidade e se transformava em verdadeiro Estado. Como as cidades gregas, Roma tinha o seu culto religioso oficial e obrigatório, mas o gênio romano era mais prático. Anexava ao seu culto o dos deuses dos povos conquistados e, assim, chegou um momento em que todos os deuses do mundo conhecido eram ou podiam ser adorados na cidade eterna. (AZAMBUJA, 2008, p. 166).

Em vista de concluirmos de vez como a religião e o Estado na sociedade romana eram unos, vejamos as palavras, conforme Darcy Azambuja, de Fustel de Coulanges em relação a Roma:

[...] onde a religião dominava a vida privada e a pública; onde o Estado era uma comunidade religiosa, o rei um pontífice, o magistrado um sacerdote, a lei uma fórmula santa; onde o patriotismo era a piedade; o exílio, a excomunhão; onde o homem era sujeito ao Estado pela alma, pelo corpo, pelos seus bens; onde o ódio era obrigatório contra o estrangeiro; onde a noção do direito, do dever, da justiça e da afeição terminava nos limites da cidade. (COULANGES *apud* AZAMBUJA, 2008, p. 167).

Após o colapso do Império Romano do Ocidente, a Igreja Católica, a partir do fim da ordem social romana e da nova presença dos povos bárbaros que ocuparam muitos dos territórios antes pertencentes ao vasto Império Romano, foi capaz de agir, por uma conversão de fatores, de modo a firmar uma nova ordem social. Nesse sentido, Thomas Bokenkotter expõe sua visão acerca da origem da Cristandade:

Confrontados pelo colapso da administração imperial no Oeste, pela desintegração da ordem social romana, e pela insegurança crônica, os Papas não se desesperaram. Deixando para trás o passado e todos os anseios por uma era de ouro, eles aceitaram o fato de que os bárbaros haviam chegado para ficar. Sua nova missão era agora óbvia: converter os bárbaros e incorporá-los a uma pacífica sociedade Cristã. Seria o trabalho de séculos, mas eventualmente seus esforços perseverantes foram recompensados. Lentamente sua visão de futuro começou a tomar forma, e a partir dos destroços do Império Romano do Oeste uma nova ordem social surgiu: a Cristandade. Era preeminentemente criação dos Papas, mas também devida muito aos trabalhos anônimos dos pacíficos monges e às proezas políticas dos belicosos Francos. Gregório Magno a fundou no final do sexto século, mas sua completa realização apenas ocorreu quando Carlos Magno aceitou a coroa das mãos do Papa Leão III no dia de natal do ano 800.¹ (BOKENKOTTER, 2005, p. 97, tradução nossa).

No sentido da importante contribuição dos monges para o estabelecimento da Cristandade, podemos nos utilizar das palavras de Darcy Azambuja para compreender algumas das mudanças, especialmente em termos da relação entre Estado e religião, ocorridas à época:

¹ No original: “Confronted by the collapse of the imperial administration in the West, the disintegration of the Roman social order, and its attendant chronic insecurity, the Popes refused to despair. Turning their backs on the past and all nostalgic yearnings for a golden age, they accepted the fact that the barbarians had come to stay. Their new mission was now obvious: to convert the barbarians and incorporate them into a peaceful Christian society. It was to be a labor of centuries, but eventually their persevering efforts were rewarded. Slowly their vision of the future began to take shape, and out of the wreckage of the Roman Empire in the West a new social order came into being: Christendom. It was preeminently the creation of the Popes, but also owed much to the anonymous labors of the peaceful monks and the political prowess of the bellicose Franks. Gregory the Great laid its foundation at the end of the sixth century, but its full realization only occurred when Charlemagne accepted a crown from the hands of Pope Leo III on Christmas Day in the year 800.”

[...] do sexto século em diante, os monges e os bispos (principalmente aqueles, no silêncio dos conventos, onde haviam salvo as obras-primas do pensamento greco-romano) lentamente elaboravam as primeiras noções jurídicas do mundo medieval. Do século IX ao X inicia-se o período de mais intensa atividade intelectual, que culmina com a elaboração dos grandes sistemas filosóficos, de que Santo Tomás de Aquino é o mais alto e o mais célebre dos autores.

.....
 Existe um direito natural, de origem divina, ao qual toda atividade humana, e conseqüentemente a do Estado, é subordinada.

Existe um direito positivo de que o Estado é o criador, mas que também se deve harmonizar com o direito natural e tende a realizar o bem público. Seus preceitos mais gerais são obrigatórios também para o chefe do Estado.

A direção do Estado compete ao príncipe ou a uma assembleia, que devem procurar o bem público e são responsáveis perante Deus e, até certo ponto, perante os homens. (AZAMBUJA, 2008, p. 169).

Nesse sentido, conclui o mesmo autor que:

O cristianismo trouxe uma revolução profunda no conceito de Estado que toda a Antiguidade elaborara. O preceito de Cristo, “Dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus”, continha e impunha a separação dos poderes temporal e espiritual, pois, se de um lado mandava obedecer às leis e autoridades do Estado, de outro declarava a independência da consciência humana, libertando-a da tutela opressiva dos reis e imperadores. O Estado era soberano em seu domínio, mas esse domínio era agora limitado; a alma e o seu destino não pertenciam aos príncipes, mas à Deus. (AZAMBUJA, 2008, p. 167-168).

A partir dessa nova forma de pensar e ver a sociedade, interessante se faz a abordagem de José Antonio de C.R. Souza e João Morais Barbosa no tocante à dinâmica político-social, ou seja, de certa forma, às consequências aos indivíduos levados por essa nova ordem, a Cristandade:

O homem medieval não tinha consciência, como nós hoje a temos, de estar dividido entre dois campos, o político e o religioso, e de estes, malgrado as suas recíprocas influências, serem independentes e dotados cada um de atribuições e regras específicas. O homem medieval tinha, sim, a consciência de pertencer a uma sociedade única, a *Respublica Christiana*, cuja unidade, destruídos os alicerces do império pagão, só podia radicar na fé cristã. Tudo o mais veio por acréscimo. Mas a fé cristã não dependia do homem, não tinha nele os seus fundamentos; provinha de Deus e nele encontrava os princípios a serem obedecidos, não só na esfera que hoje consideramos estritamente religiosa, mas também no âmbito englobante da vida humana, em sociedade ou em privado. (SOUZA; BARBOSA, 1997, p. 115-116).

Nesse sentido, se o homem medieval não vislumbrava a separação entre político e religioso, ele enxergava a religião como o norte a ser seguido em termos de decisões, princípios e éticas próprias. A influência religiosa ditava a vida do cidadão medieval. José Antonio de C. R. Souza e João Morais Barbosa ainda complementam:

Essa política, em parte, se alicerçava no renascimento do *homo naturalis et politicus* para a vida sobrenatural, a única que importava, mediante o Batismo, de acordo com o qual o cristão, *homo novus ou renatus*, feito membro da Igreja/Cristandade, devia obedecer às leis regulamentadoras da convivência nesse tipo de comunidade político-social e religiosa singular, leis essas estabelecidas pelos Soberanos Pontífices que haviam transformado a doutrina cristã, com o fluir do tempo, em princípios jurídicos universais, e que pretendiam fazer seu autor o líder incontestado daquela sociedade. (SOUZA; BARBOSA, 1997, p. 151).

No interim de princípios jurídicos universais com a pretensão de alçar a religião cristã ao topo da sociedade, cabem as palavras de Darcy Azambuja:

Foi na Idade Média que os grandes teólogos católicos primeiro se dedicaram a filosofar sobre a origem e a justificação do poder do Estado. E embora as vicissitudes da luta entre o poder temporal e o espiritual, entre os reis e o papado, se refletissem na elaboração delas, não há como negar que as grandes teorias medievais foram o mais sistemático e profundo esforço para atingir, sob as aparências contraditórias das organizações políticas, a realidade permanente do poder de que todas elas são aspectos e formas transitórias.

Se bem que não seja possível classificar como uniformes as diversas teorias medievais, todas no entanto giraram em torno da relação entre o poder espiritual e o temporal, e a sua inspiração geral, haurida na interpretação dos Santos Padres sobre a Bíblia, era a de que a fonte de todo poder é Deus (*Omnis potestas a Deo*, dissera São Paulo) e a sua tendência geral é o estabelecimento de um Estado universal, subordinado à Igreja universal. (AZAMBUJA, 2008, p. 75).

Havia, portanto, poder político-social nas mãos da Igreja Católica ao longo da Idade Média. Seus ditames permeavam diversos níveis da sociedade e sua influência era sentida dos cidadãos aos governantes. Assim, apesar da separação formal trazida entre temporal e espiritual pela Cristandade, há indicativos de que a Igreja Católica se utilizava de seu controle sobre o espiritual para influenciar o temporal. Sobre essa influência religiosa no funcionamento político-social da sociedade chamada Cristandade, José Antonio de C. R. Souza e João Morais Barbosa concluem:

Se considerarmos, portanto, que na *Societas Christiana* qualquer delito, em princípio, era um pecado, ao menos teoricamente, esta e a decretal anteriormente referida conferiam ao Sumo Pontífice uma *plenitudo potestatis* tanto na esfera espiritual quanto na temporal. Noutras palavras, o Pontífice Romano, possuindo uma autoridade regular para julgar os pecadores e os pecados que estes cometeram, no fundo de modo implícito estava insinuando ter competência para interferir na esfera secular quando lhe parecesse que convinha fazê-lo em proveito da política papal. Em termos efetivo-práticos, bastava então que o Papa tivesse prestígio e força política para de fato exercer uma suserania sobre a Cristandade Latina. (SOUZA; BARBOSA, 1997, p. 111).

Compreendemos, portanto, que, na prática, o líder da Igreja Católica, o Sumo Pontífice, possuía poder político, apesar da separação entre temporal e espiritual. João Morais Barbosa vai além, colocando que:

O Imperador recebeu do Papado o ofício de ser o «braço material da Igreja». Não se trata propriamente de «reinar sobre os demais reis», digamos assim. Trata-se antes de exercer, por delegação do Papa, a missão de realizar, no plano da coercividade material, aquilo cujo exercício era canonicamente interdito, como vimos, aos sacerdotes. A função do Imperador, mesmo se mantida no plano secular, tinha uma meta religiosa, sobrenatural. (BARBOSA, 1992, p. 157).

Segundo o autor, portanto, o poder político do Sumo Pontífice era tamanho – estava tão inserido nas relações de poder da Idade Média – que sua autoridade superava muitas vezes àquela exercida pelos reis e imperadores, sendo estes influenciados ou forçados a agir como a Igreja Católica desejasse. Esse entendimento vai de encontro às palavras de Thomas Bruneau, o qual expõe que:

Esse modelo de Igreja é melhor caracterizado pelo termo "Cristandade" e foi dominante na Europa a partir de aproximadamente o quarto século até a Reforma. Até a parte final do período, não havia conceito de Estado per se, então a Igreja era a instituição primordial na maioria dos domínios da sociedade. Como possuía um monopólio dos meios de salvação e como todos os assuntos podem de alguma forma ser relacionados à salvação, a Igreja então possuía autoridade sobre ambos os assuntos espiritual e temporal.² (BRUNEAU, 1974, p. 11, tradução nossa).

Todavia, justamente em razão do poder de Deus sustentado pela Igreja Católica, o qual propiciava sua capacidade em interferir sobre o aspecto temporal, é que os governantes, a certo ponto, se viram capazes de rechaçar, em certos aspectos, a influência do poder espiritual sobre o temporal. Nesse sentido, coloca Darcy Azambuja que:

[...] sendo Deus a causa primeira de todas as coisas, é também nele que reside a origem do poder. Deus criou todas as coisas e, portanto, criou o Estado e a autoridade; é por vontade de Deus que há uma hierarquia social, que em toda a sociedade há governantes e governados. Esta parece ter sido a doutrina primitiva da Igreja católica. Dela, porém, se apoderaram os legistas reais, afirmando que Deus não apenas criou o Estado, o poder, mas também designa expressamente em cada sociedade política a pessoa que deve exercer o poder, ou a família de onde deve sair o monarca. Isto posto, não tardaram em tirar a consequência lógica: se Deus designa diretamente a pessoa que deve exercer o poder, se os reis são reis por vontade de Deus, só a Deus devem contas do seu modo de governar; nenhum outro poder na terra é superior à autoridade real. Assim, estava achada a razão, que ninguém

² No original: "This Church model is best characterized by the term "Christendom" and was dominant in Europe from approximately the fourth century until the Reformation. Until the latter part of the period, no conception of state per se existed, so the Church was the overriding institution in most realms of society. As it possessed a monopoly on the means of salvation and as all matters can somehow be related to salvation, the Church then had authority over both spiritual and temporal affairs."

poderia acoimar de herética, de os reis não prestarem obediência aos papas. O poder temporal fora criado por Deus, o seu titular era também escolhido por Deus: nenhuma supremacia tinha sobre ele o poder espiritual. Ambos eram legítimos, e só perante Deus responsáveis.

De um só golpe, os reis se subtraíam à autoridade dos papas e à intervenção do povo, e tornavam seu poder teoricamente absoluto. (AZAMBUJA, 2008, p. 76).

Assim, o controle social construído e mantido através de séculos enfrentaria uma perda gradual de força com a chegada da Renascença e das Reformas Protestantes, minando a influência da Igreja Católica sobre diversas esferas da sociedade e não permitindo a ela que fosse mantido o modelo da Cristandade. Nesse sentido, Thomas Bokenkotter explica:

À medida que tempos modernos surgiram com a Renascença dos séculos quatorze e quinze, a unidade da Cristandade papal foi severamente prejudicada por muitas forças – social, econômica, religiosa, e cultural – as quais não podiam mais ser contidas no âmbito da teocracia papal. Quando Lutero deu o golpe mais devastador – sua negação da autoridade absoluta do papa – grande parte da elaborada estrutura simplesmente entrou em colapso. A Igreja de Roma, entretanto, foi capaz de se salvar através da completa reforma de Trento (1545-63), e com grande diminuição de membros e influência mas com energia espiritual rejuvenescida – especialmente evidente na recém fundada Ordem Jesuíta – estabeleceu sua nova tarefa de recuperar seus territórios perdidos e de preservar a fé de seus membros, os quais agora estavam expostos ao espírito de dúvida radical engendrado pelas forças ascendentes do racionalismo e do liberalismo.³ (BOKENKOTTER, 2005, p. 2, tradução nossa).

Entretanto, como exposto pelo autor, a consolidação do poder da Igreja Católica ao longo da Idade Média permitiu a ela a robustez necessária para se adequar ao novo sistema político-social que surgiria. E com esse novo sistema viria uma nova forma de inserção da religião na sociedade.

2.2 REFORMAS PROTESTANTES E CONFSSIONALIZAÇÃO

Antes de passarmos à análise do que representaram as Reformas Protestantes e a Contrarreforma do ponto de vista da relação entre igreja e sociedade, bem como das mudanças que esse período permitiu à sociedade ocidental vislumbrar, cabe o esclarecimento breve acerca de a que tais termos se referem:

³ No original: “As modern times dawned with the Renaissance of the fourteenth and fifteenth centuries, the unity of papal Christendom was severely undermined by many forces – social, economic, religious, and cultural – that could no longer be contained within the framework of the papal theocracy. When Luther dealt the most devastating blow – his denial of papal absolute authority – much of the elaborate structure simply collapsed. The Church of Rome, however, was able to save itself by a thoroughgoing reform at Trent (1545-63), and with greatly diminished membership and influence but with rejuvenated spiritual energy – most evident in the newly founded Jesuit Order – it set about its new task of recovering its lost territories and preserving the faith of its members, who were now exposed to the spirit of radical doubt engendered by the rising forces of rationalism and liberalism.”

O termo "Reforma" é utilizado em variados sentidos, e é útil distingui-los. Utilizado na literatura histórica, o termo "Reforma" geralmente se refere a quatro elementos: Luteranismo, a Igreja Reformada (frequentemente referida como "Calvinismo"), a "Reforma Radical" (frequentemente ainda referida como "Anabatismo"), e a "Contra Reforma" ou "Reforma Católica". Em seu mais amplo sentido, o termo "Reforma" é utilizado para se referir a todos os quatro movimentos. Alguns estudos recentes dessa época têm utilizado o plural "Reformas" para sugerir que a Reforma foi um movimento multifacetado – talvez até que foi um conjunto levemente conectado de distintos movimentos de reforma, em vez de um único e coeso movimento com adaptações locais.

O termo "Reforma" é tradicionalmente utilizado em um sentido de certa forma mais restrito para significar "a Reforma Protestante", assim excluindo a Reforma Católica. Nesse sentido, se refere aos três movimentos Protestantes acima mencionados.⁴ (MCGRATH, 2012, p. 5, tradução nossa).

Esclarecida a utilização dos termos “Reforma”, “Reformas” e “Contra Reforma”, cabe tratarmos das influências de tais movimentos na relação de poder da Igreja Católica à época. Com a exploração de novas ideias e novas perspectivas em diversos campos do conhecimento e da sociedade, era inevitável a insurgência de atritos com o modelo de poder da Igreja Católica e seus ideais. As Reformas Protestantes, portanto, tomaram forma não apenas em um cenário de descontentamento com a Igreja Católica no âmbito religioso, mas também em decorrência de interesses políticos e econômicos, como podemos depreender das palavras de Edward McNall Burns:

A Revolução Protestante precedeu de múltiplas causas, grande número das quais relacionadas com as condições políticas e econômicas da época. Nada menos exato do que julgar a revolta contra Roma um movimento exclusivamente religioso. Se não fossem as mudanças políticas essenciais ocorridas na Europa setentrional, e o desenvolvimento de novos interesses econômicos, possivelmente o catolicismo romano não teria sofrido mais do que uma evolução gradual, talvez de acordo com a Renascença cristã. (BURNS, 1977, p. 451).

A Reforma Protestante teve grande repercussão e muitas consequências na forma como a religião católica permeava a sociedade e influenciava a vida tanto dos cidadãos comuns quanto daqueles dotados de grande poderio financeiro e político. Nesse sentido,

⁴ No original: “The term “Reformation” is used in a number of senses, and it is helpful to distinguish them. As used in the historical literature, the term “Reformation” generally refers to four elements: Lutheranism, the Reformed church (often referred to as “Calvinism”), the “radical Reformation” (often still referred to as “Anabaptism”), and the “Counter-Reformation” or “Catholic Reformation”. In its broadest sense, the term “Reformation” is used to refer to all four movements. Some recent studies of this age have used the plural form “Reformations” to suggest that the Reformation was a multifaceted movement – perhaps even that it was a loosely connected set of distinct reforming movements, rather than a single coherent movement with local adaptations.

The term “Reformation” is traditionally used in a somewhat more restricted sense to mean “the Protestant Reformation,” thereby excluding the Catholic Reformation. In this sense, it refers to the three Protestant movements noted above.”

Philip Gorski explica acerca da expansão e desenvolvimento dos ideais da Reforma Protestante:

Em uma questão de anos, e por vezes até dias, varreu os baluartes da Cristandade conservadora (os frades mendicantes, as confrarias religiosas, a hierarquia episcopal) e ergueu as forças da reforma religiosa (clérigos evangélicos, magistrados humanistas e leigos anticlericais). Isso criou uma constelação político-religiosa na qual o processo de racionalização pode se desenrolar rapidamente e com pouca oposição da elite.⁵ (GORSKI, 2000, p. 150, tradução nossa).

Assim, as ideias trazidas pela Reforma Protestante tiveram profundos efeitos no comportamento da sociedade, alterando as relações de poder políticas, econômicas e religiosas. Nesse sentido, Philip Gorski se faz esclarecedor:

A Reforma levou a numerosas mudanças na estrutura da sociedade europeia. Para o contexto atual, duas mudanças são particularmente importantes: (1) a fragmentação da Igreja Latina e (2) a ascensão de igrejas "de estado" ou territoriais. Onde havia existido uma "confissão", Cristandade Ocidental, havia agora três: Catolicismo, Luteranismo, e Calvinismo ou Protestantismo Reformado. E onde havia existido uma igreja, Católica e universal, havia agora uma série de igrejas territoriais ou quase-territoriais.⁶ (GORSKI, 2000, p. 151, tradução nossa).

As palavras de Philip Gorski deixam claras duas mudanças essenciais para que fossem possíveis as profundas alterações nas relações político-religiosas que viriam nos séculos adiante: a fragmentação da Igreja Católica e o surgimento de Igrejas locais, vinculadas por vezes a um Estado específico. Agora, portanto, não havia mais aquele controle exercido sobre a sociedade como um todo antes existente na figura da Cristandade, mas sim um embate entre três religiões pelo poder e influência na sociedade europeia.

A existência de três diferentes religiões certamente trouxe consequências, de modo que se pode dividir o período das Reformas em duas partes: o surgimento e estabelecimento da divisão da antes uma Igreja Católica entre Catolicismo, Luteranismo e Calvinismo; e a expansão da força e influência dessas religiões junto à sociedade. Nesse contexto, Philip Gorski afirma:

⁵ No original: "In a matter of years, and sometimes even days, it swept away the bulwarks of conservative Christendom (the mendicant friars, the religious confraternities, the episcopal hierarchy) and lifted up the forces of religious reform (evangelical clergymen, humanist magistrates and anticlerical laymen). It created a religio-political constellation in which the racionalization process could unfold quickly and with little elite opposition."

⁶ No original: "The Reformation led to numerous changes in the structure of European society. In the present context, two changes are particularly important: (1) the fragmentation of the Latin Church and (2) the emergence of territorial or "state" churches. Where there had been one "confession", Western Christianity, there were now three: Catholicism, Lutheranism, and Calvinism or Reformed Protestantism. And where there had been one church, Catholic and universal, there was now a host of territorial or quasi-territorial church."

Historiadores contemporâneos passaram a ver os desenvolvimentos da era da Reforma em termos de dois inter-relacionados processos: a ascensão de três “confissões” doutrina, litúrgica e organizacionalmente distintas, e sua gradual imposição, em uma população frequentemente passiva, em um processo que eles se referem como “confessionalização”.⁷ (GORSKI, 2000, p. 152, tradução nossa).

Portanto, ao processo de surgimento e expansão gradual das distintas religiões dentro de diferentes sociedades e junto a diferentes Estados, se dá o nome de confessionalização. Esse processo representa a doutrinação da população tanto no âmbito social quanto nos âmbitos cultural e político. A explicação do conceito de confessionalização nas palavras de Philip Gorski:

Confessionalização não foi unicamente um processo religioso. Foi também um processo social, cultural e político. Em termos religiosos, a confessionalização envolveu não apenas a ascensão de distintas e opostas doutrinas e rituais, mas a (re)imposição da disciplina eclesiástica sobre ambos o clero e os leigos. Em termos sociais, a confessionalização envolveu esforços para “Cristianizar” o dia-a-dia, e para trazer condutas individuais para a conformidade com a lei bíblica, uma campanha na qual igreja e Estado frequentemente deram as mãos. Em termos culturais, a confessionalização envolveu esforços para suprimir “superstições” populares e para impor um *ethos* novo e integralmente “cristão”. Finalmente, em termos políticos, a confessionalização significou um aprofundamento da aliança entre igreja e Estado e um estreitamento da relação entre identidade “nacional” e confessional.⁸ (GORSKI, 2000, p. 152, tradução nossa).

Ou seja, cada país, território ou indivíduo teria sua confissão religiosa, e nortearia suas decisões e comportamento baseado nos, ou de acordo com, os ditames de sua respectiva religião. Esse estreitamento de relações entre as diferentes igrejas e diferentes Estados levou a uma crescente de conflitos político-religiosos e ideológico-culturais. Nesse contexto, cabe a explanação de Philip Gorski:

Este entrelaçamento entre religioso e político não foi apenas estrutural e institucional; foi também cultural e ideológico. Na Europa medieval, a religião havia servido como uma força unificadora que ajudou a unir divisões políticas (Mann 1986, chap 10). [...] Na Europa confessional, por contraste, a religião se tornou uma fonte de conflito que reforçou divisões políticas em vez de uni-las. O Universalismo

⁷ No original: “Contemporary historians have thus come to see the developments of the Reformation era in terms of two interrelated processes: the emergence of three doctrinally, liturgically, and organizationally distinct “confessions”, and their gradual imposition on an often passive population a process they refer to as “confessionalization”.”

⁸ No original: “Confessionalization was not solely a religious process. It was a social, cultural, and political process as well. On the religious level, confessionalization involved not only the emergence of distinct and opposed doctrines and rituals, but the (re)imposition of ecclesiastical discipline on both the clergy and the laity. On the social level, confessionalization involved efforts to “Christianize” everyday life, and to bring individual conduct into line with Biblical law, a campaign in which church and state often joined hands. On the cultural level, confessionalization involved efforts to suppress popular “superstitions” and to impose a new, more fully “Christian” ethos. Finally, on the political level, confessionalization meant a deepening of the alliance between church and state and a tightening of the relationship between confessional and “national” identity.”

cristão foi suplantado pelo particularismo confessional (Gordon 1996; Hanlon 1993).⁹ (GORSKI, 2000, p. 157, tradução nossa).

Também se faz pertinente, para melhor compreensão acerca das consequências políticas do fortalecimento das diferentes religiões, considerarmos que “[...] essa separação de confissões foi acompanhada, e conduzida, pela politização da religião. [...] A consequência, na maioria dos casos, foi a polarização política, manifestada na formação de “partidos religiosos” concorrentes.”¹⁰ (GORSKI, 2000, p. 158, tradução nossa).

Havendo o crescimento de religiões opostas, inclusive dentro de mesmos Estados, a consequência óbvia seriam mais conflitos, nos mais diversos âmbitos, políticos, sociais, culturais. Ao mesmo tempo, também se compreende uma maior diversificação na forma de pensar e agir dos indivíduos, uma vez que diferentes correntes de pensamento religioso defendem diferentes pontos de vista, diferentes prioridades e diferentes ações. Entretanto, as diferentes religiões concorrentes não culminam, em um primeiro momento, em uma menor intensidade religiosa junto à sociedade, uma vez que a concorrência entre as religiões estreitou as relações entre religião e Estado em vista de se opor a outros Estados com outras confissões religiosas. Nesse sentido, claro se faz Philip Gorski:

Isso, por conseguinte, diminuiu a intensidade da autoridade religiosa? Não necessariamente. Alguém poderia razoavelmente arguir, e muitos dos primeiros modernistas de fato arguem, que a intensidade da autoridade religiosa na verdade aumentou a partir da Reforma. Isso porque a diferenciação – a ruptura da Igreja Romana e a ascensão das grandes confissões – foi acompanhada pela de-diferenciação – vínculos mais estreitos entre igreja e Estado e cooperação mais próxima entre clero e leigos.¹¹ (GORSKI, 2000, p. 158, tradução nossa).

Para termos de exemplificação, podemos observar o comportamento existente no Catolicismo:

⁹ No original: “This intertwining of the religious and the political was not just structural and institutional; it was also cultural and ideological. In medieval Europe, religion had served as a unifying force that helped to bridge political divisions (Mann 1986, chap 10). [...] In Confessional Europe, by contrast, religion became a source of conflict that reinforced political divisions rather than bridging them. Christian universalism was supplanted by confessional particularism (Gordon 1996; Hanlon 1993).”

¹⁰ No original: “[...] this unmixing of confessions was accompanied, and driven, by the politicization of religion. [...] The consequence, in most cases, was political polarization, manifested in the formation of competing “religious parties”.”

¹¹ No original: “Did it therefore diminish the intensity of religious authority? Not necessarily. One could reasonably argue, and many early-modernists do argue, that the intensity of religious authority actually increased following the Reformation. This is because differentiation – the breakup of the Roman Church and the emergence of the great confessions – was accompanied by the de-differentiation – tighter links between church and state and closer cooperation between clergy and laity.”

Nos países católicos, a hierarquia administrativa da igreja romana permaneceu em grande parte autônoma em relação à hierarquia administrativa dos Estados territoriais, e o estamento clerical permaneceu relativamente independente do estamento mundano. Por mais influência territorial que governantes e elites sociais tenham exercido sobre as instituições e o pessoal da Igreja, eles nunca alcançaram, e raramente buscaram, controle completo ou formal sobre eles.¹² (GORSKI, 2000, p. 159, tradução nossa).

Assim, podemos concluir que, “[...] de fato, se secularização é definida como a diferenciação dos papéis e instituições do religioso e do não religioso, os séculos após a Reforma podem na verdade ser vistos como uma era de radical de-secularização.”¹³ (GORSKI, 2000, p. 159, tradução nossa).

Inicialmente, pode não fazer sentido pensarmos que uma das consequências das Reformas Protestantes foi o estreitamento entre religião e Estado, bem como sua crescente influência nas mais diversas esferas da sociedade, representando uma espécie de “dessecularização” justamente quando o próximo grande acontecimento histórico relativo à Estado e religião foi a secularização. Entretanto, o aumento dos conflitos causados por essa aproximação entre Estado e religião acabou, com o tempo, permitindo à sociedade vislumbrar limites que deveriam ser impostos entre as religiões e os Estados. Frank Lechner faz um apanhado da influência da religião e suas consequências no período:

Sua influência se estendia pela arte e arquitetura, música, e literatura. [...] Elites religiosas mantiveram padrões claros sobre crenças transcendentais e as aplicaram a todas as esferas de atividade cultural. Naquele mundo toda comunidade era também uma comunidade da fé. Ser um membro significava se identificar com aquela fé. [...] A vida da comunidade, seu ritmo moldado pelos eventos e cerimônias religiosas, era marcada com o transcendental. A autoridade política requeria legitimação religiosa; dos governantes por sua vez se esperava que sustentassem a causa da religião. Em princípios, pelo menos, Estado e igreja possuíam uma missão comum. Precisamente porque a religião importava tanto em assuntos públicos, ela também contribuía por vezes para a guerra ou conflitos civis.¹⁴ (LECHNER, 2003, p. 1, tradução nossa).

¹² No original: “In Catholic countries, the administrative hierarchy of the Roman church remained largely autonomous from the administrative hierarchy of the territorial states, and the clerical estate remained relatively independent of the worldly estate. However much influence territorial rulers and social elites may have exerted over the institutions and personnel of the Church, they never attained, and rarely sought, complete or formal control over them.”

¹³ No original: “[...] in fact, if secularization is defined as the differentiation of religious and nonreligious roles and institutions, the centuries after the Reformation can actually be seen as an era of radical de-secularization.”

¹⁴ No original: “Its influence extended to art and architecture, music, and literature. [...] Religious elites maintained clear standards of transcendent beliefs and applied them to all spheres of cultural activity. In that world every community was also a community of faith. To be a member meant identifying with that faith. [...] Community life, its rhythm shaped by religious ceremonies and events, was tinged with the transcendent. Political authority required religious legitimation; rulers in turn were expected to sustain the cause of religion. In principle, at least, state and church had a common mission. Precisely because religion mattered greatly in public affairs, it also contributed at times to war or civil strife.”

Ao longo do tempo, também, houve maior influência de diferentes ideais trazidos de diferentes partes do mundo ou surgidos e compreendidos à medida que as prioridades dos cidadãos foram mudando com a rápida evolução da sociedade. Nesse contexto:

Se a Reforma levou a uma de-diferenciação, como explicamos a re-diferenciação que se seguiu? [...] O primeiro é que a re-diferenciação foi causada pela de-diferenciação. Isso porque a de-diferenciação das elites e instituições religiosas e seculares geraram severas tensões e conflitos entre clérigos e governantes e entre igreja e Estado – batalhas jurisdicionais e ideológicas referentes ao controle sobre disciplina, educação, bem-estar social, e muitas outras coisas. Essas batalhas por fim levaram à formação de mais profundas e claras fronteiras entre o religioso e o secular. A segunda hipótese é que a re-diferenciação foi causada pela racionalização. Uma das características das Reformas, Protestante e Católica, foi a tentativa de alinhar e aproximar práticas religiosas de princípios religiosos. [...] Entretanto, quaisquer fossem as fontes, os princípios das igrejas inevitavelmente entravam em conflito com os princípios subjacentes a outras "esferas de valores" (política, econômica, estética, etc.) e as tentativas de líderes de igreja de impô-las encontraram diferentes graus de resistência – de monarcas inspirados pela “raison d'état”, de mercadores que negociaram com hereges e infiéis, de artistas que se apropriaram de imagens religiosas, etc. O resultado, mais uma vez, foi o distanciamento das fronteiras entre as diferentes esferas, os valores subjacentes a elas, e os grupos que as "carregavam". Claro, essas duas hipóteses não precisam ser mutuamente exclusivas; na verdade, elas poderiam ser vistas como complementares. Nem se pode assumir que as causas da re-diferenciação se limitem à Era Confessional.¹⁵ (GORSKI, 2000, p. 159, tradução nossa).

Ainda, em vista de concluir a ideia da Reforma e permitir uma melhor compreensão histórica da transição dessa época de aproximação de religião e Estado para uma época de secularização, importante se faz compreender que:

A Reforma não foi apenas um processo de diferenciação religiosa; também envolveu de-diferenciação social. A diferenciação dentro da esfera religiosa propriamente dita foi acompanhada pela de-diferenciação nas esferas religiosa, social e política. Em vez de pensar a Reforma como um processo combinado de diferenciação e de-diferenciação, poderia ser mais útil conceituá-la como um processo de reconfiguração estrutural no qual as relações existentes entre valores políticos,

¹⁵ No original: “If the Reformation led to de-differentiation, how are we to explain the re-differentiation that followed? [...] The first is that re-differentiation was caused by de-differentiation. This is because de-differentiation of religious and secular elites and institutions generated severe tensions and conflicts between clerics and rulers and between church and state – jurisdictional and ideological battles regarding control over discipline, education, social welfare, and many other things. These battles ultimately led to the formation of deeper and more clearly drawn boundaries between the religious and secular. The second hypothesis is that re-differentiation was caused by rationalization. One of the hall marks of the Reformations, both Protestant and Catholic, was the attempt to align religious practices more closely with religious principles. [...] But whatever the source, the principles of the churches inevitably conflicted with the principles underlying other “value spheres” (political, economic, aesthetic and so on) and the attempts of church leaders to impose them met with varying degrees of resistance – from monarchs inspired by *raison d'état*, from merchants who traded with heretics and infidels, from artists who appropriated religious imagery, and so on. The result, once again, was a sharpening of boundaries among the different spheres, the values that underlay them, and the groups that “carried” them. Of course, these two hypotheses need not to be mutually exclusive; in fact, they could be seen as complementary. Nor can it be assumed that the causes of re-differentiation are confined to the Confessional Age.”

sociais e religiosos, elites e instituições foram destruídos e rearranjados em um novo padrão.¹⁶ (GORSKI, 2000, p. 160, tradução nossa).

Portanto, apesar da aproximação entre Estado e religião nesse período, o fator fundamental da construção histórica das relações político-social-religiosas durante o período da Reforma Protestante foi a confessionalização de três diferentes religiões e a consequente destruição da dominância completa da Igreja Católica no período da Cristandade. Isso permitiu que diferentes ideias e concepções fossem disseminadas e crescessem em adeptos durante o período de conflitos que se seguiria, ocasionados, em grande parte, pela aproximação entre diferentes Estados e religiões. Tais diferentes ideias e concepções acerca da participação da religião na decisão dos rumos da sociedade, junto do desgaste das constantes guerras, levaram ao gradual processo de secularização. Por fim, relevantes e conclusivas são as palavras de Frank Lechner sobre esse período histórico:

O resultado da REFORMA prejudicou ao longo da Europa a ampla autoridade de uma igreja universal, a verdade incontestável de uma única fé, e a possibilidade de manutenção de uma única ordem sagrada. A consciência cristã começou a fazer a Europa secular ao permitir muitas religiões ou nenhuma religião em um Estado.¹⁷ (LECHNER, 2003, p. 2, tradução nossa).

2.3 O PROCESSO DE SECULARIZAÇÃO

Primeiramente, cabem esclarecimentos acerca da origem do termo secularização. Inicialmente, o termo “século” era utilizado para “simbolizar e nomear as atividades sociais que não eram direcionadas para a salvação.” (CORRÊA, 2012, p. 30). Posteriormente, “a partir do século XVI, a palavra secularização começa a ser usada para denominar o ato de expropriar bens da Igreja Católica.” (CORRÊA, 2012, p. 30). Tal ato de expropriação foi continuamente utilizado nos séculos vindouros, em concomitância a atos de enfraquecimento da influência do religioso nos mais diversos âmbitos da sociedade, de modo que, acerca do conceito de secularização, nas palavras de Fernando Catroga:

¹⁶ No original: “Reformation was not just a process of religious differentiation; it also involved social de-differentiation. Differentiation within the religious sphere proper was accompanied by de-differentiation among the religious, social and political spheres. Instead of thinking about the Reformation as a combined process of differentiation and de-differentiation, it might be more fruitful to conceptualize it as a process of structural reconfiguration in which the existing relationships among religious, social, and political values, elites and institutions were shattered and rearranged in a new pattern.”

¹⁷ No original: “The aftermath of the REFORMATION undermined throughout Europe the broad authority of a universal church, the unquestioned truth of a single faith, and the possibility of maintaining one sacred order. Christian conscience began to make Europe secular by allowing many religions or no religion in a state.”

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 da atribuição de sentido. (CATROGA, 2006, p. 62).

Para uma melhor compreensão histórica, podemos nos voltar também para a explicação de Frank Lechner acerca da construção gradual do termo “secularis”:

Antes de 1648 o termo *secularis* vinha sendo utilizado para denotar um lado das distinções cristãs entre sagrado e mundano. Na Igreja Católica, sacerdotes seculares eram aqueles servindo à sociedade de modo geral em vez de a uma ordem religiosa; a secularização se referiu à dispensa dos sacerdotes de seus votos. Depois que o Tratado de Westphalia de 1648 findou as guerras religiosas europeias, a secularização foi utilizada para descrever a transferência de territórios em posse da igreja para o controle de autoridades políticas. Ao final do século dezanove, entretanto, havia passado a se referir à mudança de lugar da religião na sociedade, que muitos estudiosos associaram com a modernização.¹⁸ (LECHNER, 2003, p. 1, tradução nossa).

Elucidada a construção histórica do termo “secularização”, devemos passar a seu significado e consequências. Como visto anteriormente, uma das consequências da Reforma Protestante foi o rearranjo da maneira como os âmbitos político, religioso e social se configuravam nas instituições da época. Nesse sentido, a partir de sua explanação acerca da diferenciação religiosa ocorrida no período histórico anteriormente tratado, Philip Gorski trata do conceito de secularização:

Antes de tudo, não há uma "teoria da secularização", mas muitas. Comte, Durkheim, Weber, Berger, Luckmann, Parsons, Wilson, Bruce, Casanova e muitos outros poderiam ser descritos de maneira significativa como "teoristas da secularização" (como, de fato, poderia qualquer teorista que lide com as dinâmicas da diferenciação social). Suas teorias de secularização dificilmente são idênticas, e apenas algumas delas colocam uma tendência histórica na direção do declínio religioso. O que as várias teorias têm em comum é o que pode ser chamado de tese de diferenciação: Todas elas arguem que instituições religiosas e não religiosas se tornaram cada vez mais diferenciadas ao longo do tempo, pelo menos, no Oeste moderno. Saint-Simon foi talvez o primeiro a claramente articular a tese de diferenciação. Na visão dele, a relação entre os "poderes temporal e espiritual" passou por três fases históricas. Na "Civilização Clássica" da Roma e Grécia, a igreja e o estado eram ambos governados pela classe patrícia e portanto profundamente entrelaçados. Na "Civilização Medieval", igreja e estado se tornaram distintos, com a primeira sendo formalmente predominante. E na "Civilização Moderna", a relação é invertida, com o Estado obtendo predominância fática sobre a igreja (Saint-Simon 1975: 43-45). Apesar de haver diferenças pequenas em ênfases e

¹⁸ No original: “Before 1648 the term *secularis* had been used to denote one side of Christian distinctions between sacred and mundane. In the Catholic Church secular priests were those serving society at large rather than a religious order; secularization had referred to the dispensation of priests from their vows. After 1648 Treaty of Westphalia ended the European wars of religion, secularization was used to describe the transfer of territories held by the church to the control of political authorities. By the end of the nineteenth century, however, it had come to refer to the shifting place of religion in society many scholars associated with modernization.”

detalhes, a maioria das outras teorias da secularização apresentam um relato similar: A unidade original entre igreja e estado em sociedades clássicas originou uma vaga simbiose durante a Idade Média e então uma separação e subjugação da igreja na era moderna.¹⁹ (GORSKI, 2000, p. 140, tradução nossa).

Faz-se importante destacar a essa altura que o foco do presente trabalho não é discutir as diferentes teorias acerca da secularização ou se o uso da expressão declínio, ao referir-se ao poder e influência da religião sobre a sociedade como um todo, é correto historicamente ou não. Entretanto, as palavras de Gorski e sua explicação acerca dos pensamentos de Saint-Simon são de grande valia para a compreensão do cenário histórico e cultural de mudanças pelo qual passou a sociedade ocidental, especialmente do ponto de vista das relações entre religião e Estado. Acerca da origem do movimento de secularização e sua definição, podemos considerar que “a secularização ocorre, ou não, como resultado de conflitos políticos e sociais entre aqueles atores sociais que aumentariam ou manteriam a significância social da religião e aqueles que a reduziriam (Chaves 1994:752).²⁰” (CHAVES *apud* GORSKI, 2000, p. 161, tradução nossa).

Ou seja, a secularização, para Chaves e para Gorski, o qual se utilizou das palavras do primeiro para resumir sua visão sobre o assunto, viria a acontecer a partir da sobreposição da força que deseja a redução do poder e influência da religião na sociedade sobre a força daqueles que buscam o oposto. Peter Berger, de forma concisa e objetiva, também conceitua a secularização de forma parecida, tratando também de suas consequências em diversos elementos de nossa cultura, como as artes e a literatura:

Por secularização entendemos o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos. Quando falamos

¹⁹ No original: “First of all, there is not one “secularization theory”, but many. Comte, Durkheim, Weber, Berger, Luckmann, Parsons, Wilson, Bruce, Casanova, and many others could all be meaningfully described as “secularization theorists” (as, indeed, could any theorist who deals with the dynamics of social differentiation). Their theories of secularization are hardly identical, and only a few of them posit a historical trend toward religious decline.

What the various theories have in common is what might be called the differentiation thesis: They all argue that religious and non-religious institutions have become increasingly differentiated over time, at least, in the modern West. Saint-Simon was perhaps the first to clearly articulate the differentiation thesis. In his view, the relationship between the “spiritual and temporal powers” went through three historical stages. In the “Classical Civilizations” of Rome and Greece, church and state were both ruled by the patrician class and thus deeply intertwined. In “Medieval Civilization”, church and state became distinct, with the former being formally predominant. And in “Modern Civilization”, the relationship is reversed, with the state attaining factual predominance over the church (Saint-Simon 1975: 43-45). Although there are minor differences in emphasis and details, most other theories of secularization tell an essentially similar story: The original unity between church and state in classical societies gives rise to a loose symbiosis during the Middle Ages and then to separation and subjugation of the church in the modern era.”

²⁰ No original: “Secularization occurs, or not, as the result of social and political conflicts between those social actors who would enhance or maintain religion’s social significance and those who would reduce it (Chaves 1994:752).”

sobre a história ocidental moderna, a secularização manifesta-se na retirada das Igrejas cristãs de áreas que antes estavam sob seu controle ou influência: separação da Igreja e do Estado, expropriação das terras da Igreja, ou emancipação da educação do poder eclesiástico, por exemplo. Quando falamos em cultura e símbolos, todavia, afirmamos implicitamente que a secularização é mais que um processo socioestrutural. Ela afeta a totalidade da vida cultural e da ideação e pode ser observada no declínio dos conteúdos religiosos nas artes, na filosofia, na literatura e, sobretudo, na ascensão da ciência, como uma perspectiva autônoma e inteiramente secular, do mundo. (BERGER, 1985, p. 119).

Nesse mesmo sentido, Lechner reforça a amplitude da influência e significado do processo de secularização na mudança das sociedades ao longo do tempo:

Onde uma vez o senso do sagrado marcou a própria paisagem, onde a ordem social costumava ser visivelmente embutida na ordem sagrada, relíquias arquitetônicas comprovam uma profunda mudança; o desaparecimento do sobrenatural dos assuntos mundanos, o minguante poder da religião em moldar a sociedade em geral. Em paisagens e na arquitetura, a secularização se tornou visível.²¹ (LECHNER, 2003, p. 1, tradução nossa).

Ainda, por contraste, podemos compreender o alcance da secularização e as mudanças no mundo ocasionadas por esse processo ao analisarmos a visão de Lechner de uma sociedade secularizada se comparada à confessional pós-reformas:

Neste mundo a cidadania não requer vínculo religioso, e a sociedade não impõe regras para conformidade religiosa. Eventos seculares moldam o ritmo da vida pública; ocasiões públicas significantes tendem a perder seu conteúdo transcendental. Autoridades políticas derivam sua legitimidade de procedimentos legais e suporte popular. Instituições do Estado executam políticas com escassa consideração a propósitos religiosos. Nos meios de comunicação modernos, educação ou negócios, instituições religiosas exercem influência bastante diminuída. Seus recursos são pequenos se comparados aos das instituições seculares. Porque a disputa religiosa tem menos possibilidade de se espalhar para domínio público, ela diminui como causa de conflitos domésticos e internacionais.²² (LECHNER, 2003, p. 2, tradução nossa).

Portanto, compreendemos que a secularização é a dissociação global entre a sociedade e a religião. Ou seja, a religião deixa de ser aquela instituição que rege a sociedade, os

²¹ No original: “Where once a sense of the sacred marked the landscape itself, where social order used to be visibly embedded in sacred order, architectural relics attest to a profound change; the vanishing of the supernatural from the affairs of the world, the waning power of religion to shape society at large. In landscapes and architecture, secularization has become visible.”

²² No original: “In this world citizenship requires no religious attachment, and society sets no rules for religious conformity. Secular events shape the rhythm of public life; publicly significant religious occasions tend to lose their transcendent content. Political authority derives its legitimacy from legal procedures and public support. State institutions execute policy with scant consideration of religious purposes. In modern media, education, or business, religious institutions exercise greatly diminished influence. Their resources are dwarfed by those of secular institutions. Because religious strife is less likely to spill over into the public domain, it diminishes as a cause of domestic and international conflict.”

costumes, a cultura, a ética, permitindo que os indivíduos pudessem desenvolver outra forma de ver o mundo, que outros tipos de cultura florescessem e que a ciência e outros aspectos humanos se desenvolvessem sem a interferência religiosa. Na verdade, trata-se de um ciclo, uma vez que a diferenciação de pensamento e a evolução da ciência levavam em direção à secularização, e a secularização permitia que novos pensamentos aflorassem continuamente. Nesse sentido, podemos:

[...] afirmar que o enlace entre secularização e industrialização resultou do fato de esta necessitar de saberes-fazer científicos e técnicos, ou seja, de um elevado grau de racionalização no campo das infraestruturas, como também ao nível das consciências, tendo tal fato se estendido a outras instituições, dentre elas o Estado (CATROGA, 2006). (CATROGA *apud* MORAIS, 2011, p. 232).

Por fim, acerca da referida dissociação de igreja e sociedade ao longo do processo de secularização, também são válidas as palavras de Lechner:

Como resultado da secularização, o papel da religião em sociedades modernas se tornou restrito. Em sociedades secularizadas a fé carece de autoridade cultural, organizações religiosas possuem pouco poder social, e a vida pública prossegue sem alusão ao sobrenatural. A secularização captura uma mudança na sociedade em longo prazo, mas trás consequências para a própria religião.²³ (LECHNER, 2003, p. 1, tradução nosso).

2.4 CONCEITO DE LAICIDADE

2.4.1 DIFERENÇA ENTRE LAICIDADE E SECULARIZAÇÃO

Antes de tudo, cabe esclarecer a origem etimológica da expressão laicidade. Em grego, *laós* teve uma origem militar, qualificando uma organização guerreira das sociedades antigas. Em seguida, passou a significar “povo” em sentido amplo, um grupo de pessoas que convivem entre si. Mais tarde, *laós* originou a palavra *laikós*, da qual proveio a palavra latina *laicus*. Com a crescente diferenciação entre aqueles que possuíam poder espiritual e o restante dos indivíduos, a expressão leigo (*laicus*) passou a receber conotações pejorativas, logo passando a definir aquilo que não era clerical. (CATROGA, 2006).

Cabe, ainda, salientar que:

²³ No original: “As a result of secularization the role of religion in modern societies becomes restricted. In secularized societies faith lacks cultural authority, religious organizations have little social power, and public life proceeds without reference to the supernatural. Secularization captures a long-term societal change, but it has consequences for religion itself.”

[...] laicidade é um neologismo francês que aparece na segunda metade do século XIX, mais precisamente em 1871, no contexto ideal republicano da liberdade de opinião – na qual está inserida a noção de liberdade religiosa – e da fundação estritamente política do Estado contra a monarquia e a vontade divina. Laicidade é um termo que consta unicamente na constituição francesa. (ORO, 2011, p. 223).

Compreendida a origem etimológica e histórica da expressão laicidade, devemos também diferenciá-la do conceito por trás da expressão secularização, trabalhada anteriormente, uma vez que essas duas expressões representam conceitos distintos, apesar de parecidos sob primeiros olhares. Nas palavras de Ricardo Mariano:

As noções de laicidade e de secularização praticamente se recobrem mutuamente [...] Então, por que distingui-los? A defesa central para a necessidade de distinguir ambos os conceitos recai sobre a maior precisão e operacionalidade do primeiro, em detrimento do caráter “pouco operatório, equívoco, excessivamente multidimensional” do segundo, nos termos de Baubérot (neste volume). (BAUBÉROT *apud* MARIANO, 2011, p. 245).

Visando essa distinção, Ricardo Mariano ainda esclarece, no âmbito linguístico, a diferente utilização das expressões:

O uso do termo secularização e seus correlatos (denotando os sentidos de paradigma, teoria, conceito e fenômeno histórico) é hegemônico na literatura escrita em inglês e alemão. Já em francês, espanhol e português, por exemplo, secularização divide as atenções com o termo laicidade e suas derivações (laico, laicização, laicista), que ocupam boa parte das reflexões acadêmicas e também dos debates políticos sobre as relações entre religião e política, igreja e Estado, grupos religiosos e laicos. (MARIANO, 2011, p. 243-244).

Portanto, faz-se importante observar que as literaturas produzidas em línguas germânicas e anglo-saxãs utilizam o termo secularização tanto no sentido de secularização quanto de laicidade, se comparadas às línguas latinas, as quais demarcam importantes fronteiras conceituais entre esses termos. Fronteiras, essas, fundamentais para que possamos delimitar e compreender a laicidade de modo a podermos mais adiante defini-la e analisar o Acordo entre Brasil e Santa Sé a sua luz. Quando abordamos o processo de secularização anteriormente, por exemplo, foi possível notar uma maior amplitude ao termo secularização dada pelos autores de idioma anglo-saxão citados, os quais por vezes estendiam o significado do “secularization” também à relação entre Estado e igreja, em todos os seus âmbitos, ou seja, incluíam dentro do referido processo histórico o afastamento da influência da igreja nas questões de Estado. Como veremos a seguir, esse é o cerne da diferenciação entre secularização e laicidade.

Nesse sentido, ainda acerca dessa diferenciação idiomática, bem como marcando o início do nosso foco na diferença conceitual de utilização dos termos secularização e laicidade, Ari Pedro Oro, conforme Ranquetat Júnior, destaca:

De fato, a laicidade é tida muitas vezes como sinônimo de secularização. Mas aqui também não há um alinhamento conceitual. O termo secularização, usado preferencialmente no contexto anglo-saxônico, e o de laicização, ou laicidade, usado nas línguas neolatinas, não se recobrem totalmente. Secularização abrange ao mesmo tempo a sociedade e suas formas de crer, enquanto a laicidade designa a maneira pelo qual o Estado se emancipa de toda a referência religiosa. (ORO *apud* RANQUETAT JÚNIOR, 2012, p. 20-21).

Dito isso, à luz da introdução da explanação de diferenciação entre laicidade e secularização trazida pelas palavras de Ari Pedro Oro, também cabe a explicação de Ricardo Mariano acerca do assunto:

A noção de laicidade, de modo sucinto, recobre especificamente a regulação política, jurídica e institucional das relações entre religião e política, igreja e Estado em contextos pluralistas. Refere-se, histórica e normativamente, à emancipação do Estado e do ensino público dos poderes eclesiásticos e de toda referência e legitimação religiosa, à neutralidade confessional das instituições políticas e estatais, à autonomia dos poderes políticos e religioso, à neutralidade do Estado em matéria religiosa (ou a concessão de tratamento estatal isonômico às diferentes agremiações religiosas), à tolerância religiosa e às liberdades de consciência, de religião (incluindo a de escolher não ter religião) e de culto.

O conceito de secularização, por sua vez, recobre processos de múltiplos níveis ou dimensões, referindo-se a distintos fenômenos sociais e culturais e instituições jurídicas e políticas, nos quais se verifica a redução da presença e influência das organizações, crenças e práticas religiosas. (MARIANO, 2011, p. 244).

Acerca dessa diferenciação, cabe a afirmação de Ranquetat a partir das ideias de Bauberot:

A laicidade é sobretudo um fenômeno político, vinculando-se com a separação entre o poder político e o poder religioso. Expressa a laicidade, a afirmação da neutralidade do Estado frente aos grupos religiosos e a exclusão da religião da esfera pública. A secularização apresenta uma dimensão sócio-cultural, correspondendo a uma diminuição da pertinência social da religião enquanto que a laicidade revela uma dimensão sócio-política estreitamente conectada com a relação Estado e religião (BAUBÉROT, 2005). (BAUBÉROT *apud* RANQUETAT JÚNIOR, 2008, p. 75).

Portanto, a diferenciação básica entre secularização e laicidade é o escopo de atuação destes fenômenos, uma vez que ambos buscam afastar a influência da religião. Apesar de possuírem campos que podem, por momentos, serem considerados próximos, e origem compartilhada na racionalização humana, secularização e laicidade diferem na maneira com

que buscam afetar o poder religioso. “A secularização é um processo sociológico e, assim, é mais amplo que o processo político da laicização” (LACERDA, 2014, p. 181), ou seja, a secularização ataca um amplo cenário religioso, uma sociedade de costumes e cultura religiosa, buscando com que os indivíduos dessa sociedade não mais sejam influenciados em todos os âmbitos de suas vidas pela religião. A laicidade, por sua vez, ataca a relação da religião com o Estado, buscando o fim da influência religiosa no Estado e nos seus dizeres acerca da esfera pública, bem como o fim da influência da esfera pública nos dizeres e organizações religiosas.

Nesse sentido, podemos nos utilizar das palavras de Fernando Catroga para clarificar e fixar os fenômenos de secularização e de laicidade ao considerarmos que “se toda a laicidade é uma secularização, nem toda a secularização é (ou foi) uma laicidade e, sobretudo, um laicismo.” (CATROGA, 2006, p. 273).

Por fim, cabe ressaltar que, ainda que diferentes como demonstrado acima, a laicidade e a secularização possuem fatores em comum, como o embasamento na ideia de rechaçar a influência do poder religioso e o surgimento a partir da modernidade. Nesse contexto:

Cumpramos enfatizar que secularização e laicização são fenômenos sociais que surgem com a modernidade. A modernidade afirma-se como um projeto civilizacional que se caracteriza pela emancipação, autonomização das diversas esferas da vida social do controle da religião. Tanto a secularização como a laicidade, expressam a luta de atores sociais na construção de uma ordem social baseada na razão e na ciência e que desta forma não é legitimada por um poder religioso. (RANQUETAT JÚNIOR, 2008, p. 75).

2.4.2 DIFERENÇA ENTRE LAICIDADE E LAICISMO

Após a diferenciação entre laicidade e secularização, se faz fundamental uma segunda diferenciação, para que consigamos a delimitação necessária do conceito de laicidade de modo a melhor analisarmos suas consequências e objetivos. Faz-se necessário, a essa altura, diferenciar laicidade e laicismo. Com esse intuito, em primeiro lugar, devemos considerar que:

[...] termos como sociedade laica, Estado laico, ensino laico, laicidade, laicismo, laicizar, laicização impuseram-se como vocábulos que também constituíam instrumentos de luta contra a influência do clero e da Igreja Católica e, nas suas versões mais radicais (agnósticas e atéias), contra a própria religião. (CATROGA, 2006, p. 297).

Embora, como visto acima nas palavras de Fernando Catroga, ambas as expressões laicidade e laicismo tenham aparecido como instrumentos contra o poder da Igreja Católica, elas não possuem mesmo significado, uma vez que, nas palavras do próprio Fernando Catroga:

[...] o termo *laïcisme* também ganhou autonomia, não se confundindo, por inteiro, com o de *laïcité*, pois ambos se foram distinguindo no decurso do século XX. Se a laicidade referia a neutralidade do Estado no que toca às crenças religiosas, ela também bramia armas contra o anticlericalismo, em prol de uma revolução cultural militantemente apostada no enraizamento dos direitos de cidadania. E estes só seriam realizáveis se todos fossem capacitados para o bom uso da razão crítica, autónoma e emancipada. (CATROGA, 2006, p. 296-297).

À luz das palavras de Fernando Catroga, podemos nos utilizar dos dizeres de Norberto Bobbio de modo a traçar a diferenciação básica entre esses dois fenômenos. Acerca do laicismo, o filósofo italiano afirma que “o laicismo que precise se armar e se organizar corre o risco de se converter em uma igreja contra as demais igrejas”²⁴ (BOBBIO, 2005, p. 148, tradução nossa) e que “quando uma cultura laica se transforma em laicismo, perde sua inspiração fundamental, que é a de não se fechar em um sistema de ideias e princípios definitivos de uma vez por todas.”²⁵ (BOBBIO, 2005, p. 148, tradução nossa). Em contrapartida, Norberto Bobbio define ao que ele chama de espírito laico, nos possibilitando a diferenciação em relação ao laicismo:

O espírito laico não é em si mesmo uma nova cultura, mas a condição para a convivência de todas as possíveis culturas. A laicidade expressa melhor um método do que um conteúdo. Tanto é assim que, quando dizemos que um intelectual é laico, não buscamos atribuir a ele um determinado sistema de ideias, mas estamos dizendo que independente de qual seja seu sistema de ideias, não pretende que os demais pensem como ele e rechaça o braço secular para defendê-lo.²⁶ (BOBBIO, 2005, p. 148, tradução nossa).

Assim, podemos depreender que, enquanto a laicidade prega pelo afastamento da influência da religião junto ao Estado, devendo o Estado respeitar as diferentes religiões, o laicismo representa uma quase “anti-religião”, buscando erradicar não apenas a influência da

²⁴ No original: “el laicismo que necesite armarse y organizarse corre el riesgo de convertirse en una iglesia enfrentada a las demás iglesias.”

²⁵ No original: “cuando una cultura laica se transforma en laicismo, pierde su inspiración fundamental, que es la de no cerrarse en un sistema de ideas y de principios definitivos de una vez por todas.”

²⁶ No original: “El espíritu laico no es en sí mismo una nueva cultura, sino la condición para la convivencia de todas las posibles culturas. La laicidad expresa más bien un método que un contenido. Tanto es así que, cuando decimos que un intelectual es laico, no intentamos atribuirle un determinado sistema de ideas, sino que estamos diciendo que independientemente de cuál sea su sistema de ideas, no pretende que los demás piensen como él y rechaza el brazo secular para defenderlo.”

religião no Estado, mas qualquer força religiosa existente na sociedade, deixando de lado o aspecto de inclusão pluriconfessional, ateu e agnóstico que contorna a laicidade. Nesse sentido, podemos concluir que “existe, portanto, entre Igreja e Estado, entre religião e política, uma separação lícita e necessária – a laicidade – e uma separação indiferentista e insustentável: o laicismo.” (CIFUENTES *apud* RANQUETAT JÚNIOR, 2008, p. 73). Ou seja:

O laicismo significa um juízo de valor negativo, pelo Estado, em relação às posturas de fé. Baseado, historicamente, no racionalismo e cientificismo, é hostil à liberdade de religião plena, às suas práticas amplas. [...] Já laicidade, como neutralidade, significa a isenção [...] (TAVARES, 2008, p. 15).

2.4.3 LAICIDADE E SUA REPRESENTAÇÃO ATUAL

Apesar dos contrastes entre laicidade e secularização, bem como entre laicidade e laicismo, apresentaremos aspectos da laicidade de um modo geral e esclarecedor, ainda se faz necessária uma mais aprofundada conceituação para que seja possível atingir o objetivo do presente trabalho. Faz-se essencial a análise de como a laicidade age em um Estado, ou seja, o que é, de fato, um Estado laico e pelo que ele deve zelar no que diz respeito à sua relação com poderes religiosos. Inicialmente, cabem as palavras de Carmen Vallarino-Bracho:

Em sentido estrito, a laicidade designa a separação entre o Estado e a religião, o que comporta dois aspectos complementares: de um lado, implica que o Estado seja inteiramente independente de toda religião e de toda Igreja; de outro, supõe que as religiões sejam completamente livres em relação ao Estado.²⁷ (VALLARINO-BRACHO, 2005, p. 159-160, tradução nossa).

A autora ainda explica que a laicidade possui raízes no Estado, ou seja, é causado e realizado pelo Estado, não sendo um fenômeno que provenha da religião:

A laicidade, unida como está à modernidade política, é um fenômeno político e não um problema religioso. Isso significa que ela deriva do Estado e não da religião. Com efeito, é o Estado quem sempre tem decidido, e em alguns casos, imposto a laicidade. O Estado afirma e constitui a si mesmo ao separar-se da religião, que é um elemento da sociedade civil.²⁸ (VALLARINO-BRACHO, 2005, p. 163, tradução nossa).

²⁷ No original: “En sentido estricto, la laicidad designa la separación entre el Estado y la religión, lo que comporta dos aspectos complementarios: por una parte, implica que el Estado sea enteramente independiente de toda religión y de toda Iglesia; por otra, supone que las religiones sean completamente libres con relación al Estado.”

²⁸ No original: “La laicidad unida como está a la modernidad política, es un fenómeno político y no un problema religioso. Esto significa que ella se deriva del Estado y no de la religión. En efecto, es el Estado quien siempre ha

Ou seja, nesse sentido, podemos afirmar que a laicidade “se mede pela existência ou não de uma dimensão religiosa de nação, pela existência ou não de uma religião de Estado, pelo lugar do ensino religioso na escola etc.” (TERNISIEN *apud* ORO, 2011, p. 222). Assim, depreendemos que a laicidade deriva do Estado, é dele que ela parte, é onde se origina. Pode haver ideia e mobilização da sociedade para que essa laicidade seja colocada em prática, mas quem a colocará em prática será o Estado. Nesse sentido, Ranquetat Júnior, explicando as ideias de Bauberot, coloca:

Para Bauberot (2005, p.8), a iniciativa laicizadora pode ter como ponto de partida setores da sociedade civil, mas em regra geral é que ocorra “uma mobilização do político para que as intenções laicizadoras se operacionalizem e se realizem empiricamente. (BAUBÉROT *apud* RANQUETAT JÚNIOR, 2008, p. 70).

Ainda acerca do surgimento da laicidade a partir de mudanças por parte do Estado, podemos considerar que a laicidade:

Surgiu em grande parte como instrumento para garantir inicialmente a liberdade de consciência e de religião, assim como posteriormente a igualdade entre os cidadãos, crentes ou não crentes. Para alcançar este objetivo, elaborou uma distinção entre o âmbito privado, no qual reside a consciência, e no qual o Estado não poderia intervir, e um âmbito público, neutro, no sentido de imparcial em matéria confessional, no qual se resolveriam os interesses de todos. Isso significa que um elemento central para entender a construção do Estado laico no mundo moderno é a transição de uma soberania que descansava em elementos sagrados ou em uma consagração religiosa ou eclesiástica para uma forma de democracia baseada na soberania popular, que não se apoia em elementos religiosos para embasar a autoridade do regime, mas sim essencialmente na vontade do povo (garantindo os direitos humanos de todos).²⁹ (BLANCARTE, 2013, p. 17, tradução nossa).

Para Roberto Blancarte, ainda, podemos afirmar que a laicidade seria “um regime social de convivência, cujas instituições políticas estão legitimadas principalmente pela

decidido, y en algunos casos, impuesto la laicidad. El Estado se afirma y se constituye a sí mismo, al separarse de la religión, que es un elemento de la sociedad civil.”

²⁹ No original: “Surgió en buena medida como un instrumento para garantizar inicialmente la libertad de conciencia y de religión, así como posteriormente la igualdad entre los ciudadanos, creyentes o no creyentes. Para lograr esto, elaboró una distinción entre el ámbito privado, donde residía la conciencia, y en la que el Estado no podía intervenir, y un ámbito público, neutral, en el sentido de imparcial em materia confesional, donde se resolvían los intereses de todos.

Lo anterior significa que un elemento central para entender la construcción del Estado laico en el mundo moderno es el traslado de una soberanía que descansaba en elementos sagrados o en una consagración religiosa o eclesiástica, hacia una forma de democracia basada en la soberanía popular, que ya se apoya em elementos religiosos para fundar la autoridad del régimen, sino esencialmente en la voluntad del pueblo (garantizando los derechos humanos de todos).”

soberania popular e já não mais por elementos religiosos.” (BLANCARTE, 2008, p. 19).
Nesse mesmo cerne:

Detalha a socióloga Micheline Milot (2008) que a laicidade supõe, fundamentalmente, que a legitimidade do Estado e das normas coletivas que ele elabora não é baseada nas doutrinas religiosas ou na aprovação de uma igreja, mas na soberania dos cidadãos, livres e iguais. (MILOT *apud* MOREIRA, 2015, p. 4).

É nesse sentido que podemos lançar mão do artigo 5º da Declaração Universal da Laicidade do Século XXI³⁰, o qual propõe que:

Artigo 5º: Um processo laicizador emerge quando o Estado não está mais legitimado por uma religião ou por uma corrente de pensamento específica, e quando o conjunto de cidadãos puder deliberar pacificamente, com igualdade de direitos e dignidade, para exercer sua soberania no exercício do poder político. Respeitando os princípios indicados, este processo se dá através de uma relação íntima com a formação de todo o Estado moderno, que pretende garantir os direitos fundamentais de cada cidadão. Então, os elementos da laicidade aparecem necessariamente em toda a sociedade que deseja harmonizar relações sociais marcadas por interesses e concepções morais ou religiosas plurais. (BAUBÉROT; BLANCARTE; MILOT, 2008).

Ou seja, em um Estado laico, instituições religiosas não interferem em normas coletivas ou na regulação dos cidadãos pelo Estado, não havendo a imposição ou a influência de suas crenças na relação do Estado com os indivíduos. Portanto, a “grosso modo, ela consiste em que o Estado não professa nem favorece (nem pode professar ou favorecer) nenhuma religião [...]” (LACERDA, 2014, p. 181). Em adição a isso, cabe ao Estado, por sua vez, tratar igualmente todas as crenças religiosas, bem como os pensamentos ateístas e agnósticos. Dessa forma, “assim como o Estado não pode beneficiar crenças na forma de doutrinas oficiais de Estado, as Igrejas e os grupos filosóficos (ou “ideológicos”) estão vetados de lançarem mão do Estado para conseguirem adeptos e privilégios.” (LACERDA, 2014, p. 199). Nesse sentido, podemos concluir que:

[...] torna-se a laicidade apropriada para estabelecer, sob a ótica do desenvolvimento humano, um país mais tolerante, de igualdade e sem discriminação, edificado na liberdade de escolha que todos os cidadãos possuem, para a criação de uma cultura de paz religiosa. (MOREIRA, 2015, p. 13).

³⁰ Documento redigido e apresentado por Jean Baubérot (França), Micheline Milot (Canadá) e Roberto Blancarte (México) ao Senado Francês, em dezembro de 2005, quando da comemoração do centenário da separação Estado-Igrejas na França.

Fazem-se conclusivas, acerca das limitações de influência estatal da religião em um Estado que preze pela laicidade, as palavras de Roseli Fischmann:

Nenhuma crença, assim, pode definir e determinar a esfera pública, nem pode tornar obrigatórios os seus valores e determinações para todos da sociedade, nem mesmo para os que sejam seus adeptos, que podem depender, em algum momento, de contar com os instrumentos de garantia de direitos dados a toda a cidadania. Nenhum grupo pode tornar suas leis religiosas parte integrante das leis civis, válidas para todos – e isso é o que garante o Estado laico. É que a imposição de um grupo representaria, em si, restrição às demais crenças e pessoas, configurando a tirania de uns sobre outros, ainda que se apresentasse qualquer “bom” argumento para tentar justificar semelhante dominação – é que esse argumento já viria imbuído das motivações, conceitos e valores daquele dado grupo, desconsiderando os demais. (FISCHMANN, 2008, p. 43).

Cabe a essa altura nos utilizarmos de outro artigo da Declaração Universal da Laicidade do Século XXI para começarmos a moldar o formato mais atual da laicidade, a saber:

Artigo 6º – A laicidade, assim concebida, constitui um elemento chave da vida democrática. Impregna, inevitavelmente o político e o jurídico, acompanhando assim os avanços da democracia, o reconhecimento dos direitos fundamentais e a aceitação social e política do pluralismo. (BAUBÉROT; BLANCARTE; MILOT, 2008).

Podemos, portanto, afirmar que o fundamento laico “repousa na construção de uma sociedade civil na qual as pessoas de diferentes religiões e crenças podem conviver pacificamente, uma sociedade laica na qual o Estado garante as mesmas liberdades e direitos a todos.” (ORO; PETROGNANI, 2015, p. 53-54).

Através das diversas conceituações de laicidade, de sua derivação do Estado e de suas consequências, acima trazidas, podemos observar que sua concepção sofreu uma mutação com o passar dos séculos. A laicidade, em seus mais diversos âmbitos, jurídicos, políticos, sociais, acabou sendo transformada, especialmente no tocante a seus reflexos e consequências. Desse modo, hoje, a laicidade pode ser vislumbrada não apenas como a separação entre a Igreja e o Estado no sentido de que o religioso não interferirá nos assuntos políticos, mas também no sentido de que o próprio Estado respeitará a opção religiosa de cada indivíduo. Nesse sentido, esclarecedoras são as palavras de Vallarino-Bracho:

Em razão de sua complexidade, podemos definir laicidade de duas maneiras diferentes, que são complementares, a primeira corresponde à laicidade-separação e a outra à laicidade-neutralidade. [...] A separação implicaria em um Estado alheio a toda influência da religião e uma religião que escapa totalmente a qualquer domínio por parte do Estado. [...] A laicidade-separação gera consequências tanto para o

Estado quanto para a Religião. Com efeito, uma vez liberado de toda influência religiosa e de todo caráter confessional, o Estado completa seu desenvolvimento e pode exercer as funções que lhe são próprias. [...] Enquanto a laicidade-separação significa que o Estado é independente de toda religião e não admite ser influenciado por ela, a laicidade-neutralidade indica que o Estado admite todas as religiões e que ele não pode fazer arranjos que afetem suas organizações e independências. [...] Por outro lado, neutralidade não é somente imparcialidade, não significa que o Estado acorda um tratamento igual a diversas religiões, dando-lhes, por exemplo, um auxílio financeiro similar. A neutralidade vai além e estabelece que o Estado não ajuda nem dificulta nenhuma religião, deixando cada uma em liberdade completa com todas as suas consequências. [...] Assim, em função de sua neutralidade, o Estado laico não pode professar ou rechaçar uma filosofia, ou uma ideologia em específico.³¹ (VALLARINO-BRACHO, 2005, p. 165-166, tradução nossa).

Para corroborar as palavras de Vallarino-Bracho, podemos considerar que:

A laicidade implica a neutralidade do Estado em matéria religiosa. Esta neutralidade apresenta dois sentidos diferentes, o primeiro já destacado acima: exclusão da religião do Estado e da esfera pública. Pode-se falar, então, de neutralidade-exclusão. O segundo sentido refere-se à imparcialidade do Estado com respeito às religiões, o que resulta na necessidade do Estado em tratar com igualdade as religiões. Trata-se neste caso da neutralidade-imparcialidade (BARBIER, 2005). (BARBIER *apud* RANQUETAT JÚNIOR, 2008, p. 71).

Portanto, a laicidade leva a uma neutralidade do Estado em relação às religiões, sem favorecer ou desprezar qualquer credo, bem como uma neutralização da influência religiosa na esfera pública e nas decisões do Estado. Assim, em adição ao que já vimos, podemos afirmar que Estados que se apresentam como laicos são:

[...] caracterizados pela separação entre Igreja e Estado, este último se mantendo neutro em relação às religiões e aquelas não interferindo nos assuntos públicos. Segundo esse paradigma, o Estado atribui um mesmo status jurídico a todos os grupos religiosos, dando um tratamento isonômico às organizações religiosas e assegurando a liberdade religiosa aos cidadãos. (ORO; URETA, 2007, p. 299).

Nesse mesmo sentido vão as ideias de Aloisio Cristovam dos Santos Junior. Para ele:

³¹ No original: “En razón de su complejidad, podemos definir la laicidad de dos maneras diferentes, que son complementarias, la primera se corresponde con la laicidad-separación y la otra, con la laicidad-neutralidad. [...] La separación implicaría un Estado ajeno a toda influencia de la religión y una religión que escapa totalmente a todo dominio por parte del Estado. [...] La laicidad-separación genera consecuencias tanto para el Estado como para la Religión. En efecto, una vez liberado de toda influencia religiosa y de todo carácter confesional, el Estado culmina su desarrollo y puede ejercer las funciones que le son propias. [...] Mientras que la laicidad-separación significa que el Estado es independiente de toda religión y no admite ser influido por ella, la laicidad neutralidad indica que admite todas las religiones y que no puede tomar disposiciones que afecten su organización e independencia. [...] Por otra parte, neutralidad no es solamente imparcialidad, no significa que el Estado acuerda un tratamiento igual a las diversas religiones, dándoles, por ejemplo, un auxilio financiero similar. La neutralidad va más allá y establece que el Estado no ayuda ni obstaculiza ninguna religión, dejando a cada una en entera libertad con todas sus consecuencias. [...] Así, en función de su neutralidad, el Estado laico no puede profesar o rechazar una filosofía, o una ideología particular [...]”

[...] dois aspectos podem ser, sem maiores divergências, considerados como essenciais na construção da noção de laicidade: 1º) um aspecto estrutural, que diz com a separação entre o Estado e as organizações religiosas, tidas como entidades com fins e funções inconfundíveis; 2º) um aspecto substancial, que diz com o respeito à igualdade e à liberdade de consciência dos cidadãos, aos quais deve ser reconhecido o direito de exercer sua opção religiosa (ou não) sem qualquer interferência estatal. (SANTOS JUNIOR, 2011, p. 14).

No interim da liberdade religiosa como um fator-reflexo da aplicação da laicidade em um Estado nos dias de hoje, podemos considerar as palavras de Charles Taylor acerca dos três ideais-base da Revolução Francesa (liberdade, igualdade e fraternidade) e sua correlação com a laicidade:

Nós pensamos que *secularism* (ou *laïcité*) tem a ver com a relação entre Estado e religião, quando na verdade tem a ver com a (correta) resposta do Estado Democrático à diversidade. Se nós olharmos para os três objetivos acima, eles têm em comum a preocupação em proteger pessoas em suas crenças e/ou práticas em qualquer perspectiva que eles escolherem ou na qual se encontrarem; em tratar pessoas igualmente qualquer que sejam suas opções; e dando a todos eles voz. Não há razão para discriminar pontos de vista religiosos (assim como não religiosos), "seculares" (em amplo sentido), ou ateístas. De fato, a questão da neutralidade do Estado é precisamente evitar favorecer ou desfavorecer não apenas posições religiosas, mas qualquer posicionamento, religioso ou não religioso. Nós não podemos favorecer o Cristianismo em detrimento do Islã, mas também não podemos favorecer religião em detrimento da não crença em religião, ou vice-versa.³² (TAYLOR, 2010, p. 25, tradução nossa).

Diante do exposto, notamos que, nas sociedades modernas, a questão da influência de alguma religião nas decisões e comportamento estatal deixou de ser o ponto central da laicidade. Houve uma mutação, uma transformação da laicidade para se adaptar aos tempos atuais e aos anseios das sociedades. Hoje, a laicidade representa mais que a separação entre Estado e religião, passando a ser um pilar na manutenção do respeito aos diferentes cultos e às liberdades religiosas. O direito do indivíduo ganhou destaque com a modernidade, e a laicidade ampara a liberdade religiosa. O Estado deve, portanto, zelar pelo direito do indivíduo de possuir seu credo, de exercitá-lo, sem que outros interfiram, respeitando o credo dos outros e tendo o seu respeitado. A questão não envolve apenas instituições religiosas, mas posições em relação à religião, cabendo, pois também submetido à questão de liberdade

³² No original: "We think that secularism (or *laïcité*) has to do with the relation of the state and religion, whereas in fact it has to do with the (correct) response of the democratic state to diversity. If we look at the three goals above, they have in common that they are concerned with protecting people in their belonging and/or practice of whatever outlook they choose or find themselves in; treating people equally whatever their option; and giving them all a hearing. There is no reason to single out religious (as against nonreligious), "secular" (in another widely used sense), or atheist viewpoints. Indeed, the point of state neutrality is precisely to avoid favoring or disfavoring not just religious positions, but any basic position, religious or nonreligious. We can't favor Christianity over Islam, but also we can't favor religion over against nonbelief in religion, or vice versa."

religiosa, a proteção do Estado àqueles que se posicionem como ateus ou agnósticos. Nesse sentido, “poderíamos dizer que as liberdades religiosas são, se se quiser, um direito natural e inalienável da humanidade, mas na era moderna são um produto da separação entre Estado e igrejas.”³³ (BLANCARTE *apud* ORO; URETA, 2007, p. 303).

Assim, cabível se faz a definição de laicidade presente no artigo 4º da Declaração Universal da Laicidade do Século XXI:

Artigo 4º: Definimos a laicidade como a harmonização, em diversas conjunturas sócio-históricas e geopolíticas, dos três princípios já indicados: respeito à liberdade de consciência e a sua prática individual e coletiva; autonomia da política e da sociedade civil com relação às normas religiosas e filosóficas particulares; nenhuma discriminação direta ou indireta contra os seres humanos. (BAUBÉROT; BLANCARTE; MILOT, 2008).

Nesse mesmo sentido encontram-se as ideias de João Vianney Cavalcanti Nuto e Pedro Ivo Souza de Alcântara, os quais colocam que:

Definiu-se na dogmática jurídica, portanto, que laicidade estatal é a emancipação recíproca entre Estado e religiões, para que se permita o livre exercício religioso, efetivando-se, outrossim, direitos individuais de liberdade do cidadão em relação a sua crença e culto. (NUTO; ALCÂNTARA, 2014, p. 109).

Ainda acerca da laicidade no âmbito jurídico, Marco Huaco coloca:

O conteúdo da laicidade como princípio jurídico – que a distingue das liberdades de pensamento, consciência e religião e a situa em um plano superior a elas –, ao nosso entender, vem conformado pelos seguintes elementos essenciais: a) a separação orgânica e de funções, assim como a autonomia administrativa recíproca entre os agrupamentos religiosos e o Estado, b) o fundamento secular da legitimidade e dos princípios e valores primordiais do Estado e do Governo, c) a inspiração secular das normas legais e políticas públicas estatais, d) a neutralidade, ou imparcialidade frente às diferentes cosmovisões ideológicas, filosóficas e religiosas existentes na sociedade (neutralidade que não significa *ausência de valores*, mas sim *imparcialidade* perante as diferentes crenças), e e) a omissão do Estado em manifestações de fé ou convicção ideológica junto aos indivíduos. (HUACO, 2008, p. 42).

O mesmo autor ainda esclarece que:

[...] a laicidade vincula-se com o princípio do direito da igualdade, pois, constatando-se a existência do pluralismo, reconhece-se que não cabe ao Estado determinar qual sistema de crença é verdadeiro ou mais verdadeiro que o outro, nem decidir qual é o mais “positivo” ou conveniente para a sociedade. (HUACO, 2008, p. 44).

³³ No original: “podríamos decir que las libertades religiosas son, si se quiere, un derecho natural e inalienable de la humanidad, pero en la era moderna son un producto de la separación entre Estado y las iglesias.”

Assim, “[...] a laicidade é decididamente um *princípio de justiça política*, que deve constituir a *garantia do reconhecimento e da igualdade para a neutralidade* do Estado.” (MILOT, 2008, p. 138). Em outras palavras: “O Estado laico é em sua essência um instrumento jurídico-político para a gestão das liberdades e direitos do conjunto de cidadãos.” (BLANCARTE, 2008, p. 25). Por fim, diante do exposto, podemos nos utilizar das palavras de Baubérot e afirmar que a laicidade propicia “a garantia da liberdade de consciência, a igualdade e a não discriminação, a separação do político e do religioso, a neutralidade do Estado no que diz respeito às diferentes crenças. O termo *laïcité* é portanto insubstituível.” (BAUBÉROT *apud* ORO; PETROGNANI, 2015, p. 54).

3 LAICIDADE NA CONSTITUIÇÃO BRASILEIRA E O ACORDO BRASIL-SANTA SÉ PROMULGADO PELO DECRETO Nº. 7.107/2010

3.1 LAICIDADE EM NOSSA HISTÓRIA CONSTITUCIONAL

Como visto, a laicidade surgiu a partir de intensas e lentas mudanças na sociedade, desde as transformações na forma como cada indivíduo era compreendido pelo Estado até as guerras e revoluções que marcaram a história da civilização ocidental. Ou seja, a laicidade é resultado de transformação nas relações entre Estado e igreja, culminando especialmente com a liberdade religiosa. Nesse contexto, antes de analisarmos a forma como a laicidade aparece na Constituição Federal de 1988, cabe uma breve exposição da evolução histórico-constitucional das relações político-sociais da Igreja Católica com o Estado brasileiro, de modo a clarificarmos as dinâmicas dessas relações e a forma como elas afetaram os direitos de cada indivíduo.

Podemos começar considerando as palavras de Ari Pedro Oro e Marcelo Ureta acerca não apenas da influência religiosa durante séculos no Brasil, mas também na América Latina:

A América Latina, como se sabe, “nasceu” católica. Isto é, os primeiros viajantes e exploradores espanhóis e portugueses aqui chegaram com o intuito não somente de conquistar economicamente terras e riquezas naturais, mas, também, de ver concretizado o sonho milenarista e salvacionista cristão, acalentado pelo imaginário europeu, de encontrar o paraíso terrestre, noção baseada no Gênesis e recheada pelo imaginário edênico ao longo dos séculos. Portanto, a expansão ibérica significou também a expansão do catolicismo na América Latina, mediante a união da cruz e da espada, do trono e do altar, fato este que não mudou durante as décadas e os séculos, mesmo com a constituição dos Estados-Nações no continente, posto que muitos países adotaram legalmente o catolicismo como religião oficial, com a conseqüente ausência ou limitação da liberdade religiosa na região. (ORO; URETA, 2007, p. 281-282).

Devemos, portanto, em uma análise da evolução da relação entre Estado e Igreja no Brasil, considerar que, à época colonial, “predominou na História do Brasil a hegemonia da religião católica, a mesma adotada em Portugal, em um contexto marcado pelas tendências da contra-reforma [...]” (COSTA, 2008, p. 108). A posição de destaque da Igreja Católica durante o período colonial e durante o Império é exposta pelo artigo 5º da Constituição Imperial de 1824, o qual dispõe que a “Religião Catholica Apostolica Romana continuará a ser a Religião do Imperio. Todas as outras Religiões serão permitidas com seu culto domestico, ou particular em casas para isso destinadas, sem fórma alguma exterior do Templo.” (BRASIL, 1824). Assim, “durante o período colonial (1500-1822) e imperial (1822-

1889), o catolicismo foi a única religião legalmente aceita [...]” (ORO, 2011, p. 224-225), de modo que “permitia-se a liberdade de crença, mas limitava-se a liberdade de culto.” (COSTA, 2008, p. 109). Ainda, esse mesmo texto constitucional previa:

Art. 103. O Imperador antes do ser aclamado prestará nas mãos do Presidente do Senado, reunidas as duas Camaras, o seguinte Juramento - Juro manter a Religião Catholica Apostolica Romana, a integridade, e indivisibilidade do Imperio; observar, e fazer observar a Constituição Política da Nação Brasileira, e mais Leis do Imperio, e prover ao bem geral do Brazil, quanto em mim couber. (BRASIL, 1824).

Assim, “durante o Império brasileiro (1822-1889) vigorou o sistema confessional, com a fusão entre Igreja e Estado, tal fusão estava prevista no texto da Constituição Política do Império do Brasil, de 25 de março de 1824 [...]” (MORAIS, 2011, p. 234). Cabia, portanto, ao Imperador zelar pela religião oficial do Estado brasileiro. Havia, em consequente, confusão entre Estado e Igreja na nação brasileira àquela época. Acerca de tamanha aproximação entre religião e Estado, João Vianney Cavalcanti Nuto e Pedro Ivo Souza de Alcântara tratam a Constituição Imperial de 1824 como:

[...] uma Constituição Imperial que colocava a Igreja Católica sob o Estado, para que não ficasse este sob determinação papal, o que, por sua vez, retira da Igreja o controle de sua própria organização interna. Como se pode ver, o problema é ambivalente inclusive para a Igreja, que, gozando de privilégios, pode ter reduzida sua autoridade sobre sua própria estrutura. (NUTO; ALCÂNTARA, 2014, p. 117).

Diante do exposto, apesar de identificarmos na Constituição Imperial de 1824 certos avanços no tocante a outras religiões se comparada a um período colonial pautado nos ditames católicos, como, por exemplo, a consideração de estrangeiros naturalizados como cidadãos brasileiros independente de suas religiões (art. 6, V), não podemos cogitar a existência de plena liberdade religiosa àquela época à luz de dispositivos como a vinculação da não perseguição religiosa a um indivíduo respeitar a fé do Estado e não ofender a moral pública (art. 179, V). Nesse sentido, Ari Pedro Oro coloca:

Embora a Constituição Imperial de 1824 tenha feito algum avanço em direção da liberdade religiosa dos cultos não-católicos, especialmente dos protestantes [...] foi somente por ocasião da instalação da República que o governo provisório decretou, em 7 de janeiro de 1890, e a primeira constituição republicana oficializou, em 1891, a separação entre Igreja e Estado, pondo fim ao monopólio católico, extinguindo o regime do padroado, secularizando os aparelhos estatais, o casamento e os cemitérios, e garantindo, pela primeira vez, a liberdade religiosa para todos os cultos. (ORO, 2011, p. 225).

Nesse mesmo sentido vão as palavras de Márcio Eduardo Pedrosa Moraes:

Assim, não havia que se falar em liberdade religiosa até a proclamação da República, ocorrida em 15 de novembro de 1889, liberdade que ocorrerá oficialmente no ano de 1890, por intermédio de um dos marcos históricos em relação à liberdade religiosa no Brasil: o decreto n.º 119-A, de 7 de janeiro de 1890, redigido por Ruy Barbosa e outorgado no governo do Marechal Deodoro da Fonseca, durante o Governo Provisório da República brasileira, decreto esse que proibiu a intervenção da autoridade federal e dos Estados federados em matéria religiosa, consagrando a liberdade de cultos [...] (MORAIS, 2011, p. 235).

Os dois autores apontam o decreto n.º. 119-A de 1890 como um marco em termos de separação entre Igreja e Estado e, conseqüentemente, de liberdade religiosa, no país. Vejamos, portanto, o que dispunha o decreto n.º. 119-A, de 7 de janeiro de 1890:

Art. 1º E' prohibido á autoridade federal, assim como á dos Estados federados, expedir leis, regulamentos, ou actos administrativos, estabelecendo alguma religião, ou vedando-a, e crear differenças entre os habitantes do paiz, ou nos serviços sustentados á custa do orçamento, por motivo de crenças, ou opiniões philosophicas ou religiosas.

Art. 2º a todas as confissões religiosas pertence por igual a faculdade de exercerem o seu culto, regerem-se segundo a sua fé e não serem contrariadas nos actos particulares ou publicos, que interessem o exercicio deste decreto.

Art. 3º A liberdade aqui instituida abrange não só os individuos nos actos individuaes, sinão tabem as igrejas, associações e institutos em que se acharem agremiados; cabendo a todos o pleno direito de se constituirem e viverem collectivamente, segundo o seu credo e a sua disciplina, sem intervenção do poder publico.

Art. 4º Fica extincto o padroado com todas as suas instituições, recursos e prerogativas.

Art. 5º A todas as igrejas e confissões religiosas se reconhece a personalidade juridica, para adquirirem bens e os administrarem, sob os limites postos pelas leis concernentes á propriedade de mão-morta, mantendo-se a cada uma o dominio de seus haveres actuaes, bem como dos seus edificios de culto.

Art. 6º O Governo Federal continúa a prover á congrua, sustentação dos actuaes serventuarios do culto catholico e subvencionará por anno as cadeiras dos seminarios; ficando livre a cada Estado o arbitrio de manter os futuros ministros desse ou de outro culto, sem contravenção do disposto nos artigos antecedentes.

Art. 7º Revogam-se as disposições em contrario. (BRASIL, 1890).

Acerca desse decreto fundamental para o início da separação entre Igreja e Estado no Brasil, Márcio Eduardo Pedrosa Morais ainda conclui que nele:

[...] foi reconhecido o direito à personalidade jurídica a todas as igrejas e confissões religiosas, podendo as mesmas adquirirem bens e os administrarem, mantendo-se a cada uma o domínio de seus bens atuais, bem como dos seus edificios de culto. Nestes termos, o Decreto n.º 119-A marca juridicamente o rompimento do Estado brasileiro com a Igreja Católica. (MORAIS, 2011, p. 236).

João Vianney Cavalcanti Nuto e Pedro Ivo Souza de Alcântara concluem acerca do decreto n.º. 119-A/1890:

Percebe-se, então, que a laicidade do Estado brasileiro, promovida pelo Decreto nº 119-A, de sete de janeiro de 1890, escrito por Ruy Barbosa, visa à emancipação recíproca de Igreja e Estado, para auferirem, ambas as instituições, o benefício mútuo de sua liberdade orgânica, além de garantir, conforme lição de Locke, de Montesquieu e de outros filósofos dos séculos XVII e XVIII, a tolerância e a liberdade de convicção dos cidadãos. (NUTO; ALCÂNTARA, 2014, p. 117).

No ano seguinte, em 1891, “há o rompimento jurídico-oficial (no texto constitucional) do Estado com a Igreja Católica” (MORAIS, 2011, p. 236), consoante podemos depreender especialmente dos incisos terceiro, quinto, sexto e sétimo do artigo nº. 72 da Constituição Republicana de 1891:

Art. 72 - A Constituição assegura a brasileiros e a estrangeiros residentes no País a inviolabilidade dos direitos concernentes à liberdade, à segurança individual e à propriedade, nos termos seguintes:

.....
 § 3º Todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer pública e livremente o seu culto, associando-se para esse fim e adquirindo bens, observadas as disposições do direito comum.

.....
 § 5º - Os cemitérios terão caráter secular e serão administrados pela autoridade municipal, ficando livre a todos os cultos religiosos a prática dos respectivos ritos em relação aos seus crentes, desde que não ofendam a moral pública e as leis.

§ 6º - Será leigo o ensino ministrado nos estabelecimentos públicos.

§ 7º - Nenhum culto ou igreja gozará de subvenção oficial, nem terá relações de dependência ou aliança com o Governo da União ou dos Estados.

[...] (BRASIL, 1891).

Acerca da liberdade religiosa alcançada a partir da separação formal entre Estado e religião consagrada na Constituição de 1891, Carlos Maximiliano expõe que:

A Constituição Republicana estabeleceu a mais ampla liberdade de cultos, o Estado juridicamente leigo, a igualdade de todas as religiões perante a lei, desde que não ofendam, com as suas praticas, a moral publica. E' esta a exceção unica, aplicada alhures contra a seita polygamica dos Mormons, e no Brasil, contra ajuntamentos de fanaticos sertanejos por falsos monges dissolutos. (MAXIMILIANO, 2005, p. 694).

Podemos, portanto, notar como, pela primeira vez, havia de fato um amparo às liberdades religiosas e à separação Igreja-Estado no país. Entretanto, não se poderia esperar que os acontecimentos no país contrariassem a história das civilizações humanas e conseguissem tornar as religiões iguais em uma sociedade dominada por uma única cultura religiosa apenas com a promulgação constitucional. Nesse sentido, acerca da separação entre Igreja e Estado, do decreto nº. 119-A e da Constituição de 1891, devemos considerar que:

Isto não significou, entretanto, a retirada de certos privilégios da Igreja Católica. Assim, a pressão católica na Assembleia Constituinte de 1890 conseguiu impedir a aprovação da lei da mão-morta, pela qual se pretendia esbulhar os bens materiais da Igreja. Igualmente, as ordens e congregações religiosas continuaram atuando, algumas subvenções ainda permaneceram e em certas localidades do território nacional a obtenção de documentos continuou a passar através dos religiosos (Fonseca, 2002). (FONSECA *apud* ORO, 2011, p. 225).

Interessante se faz, nesse contexto, a colocação de Ricardo Mariano acerca do previsto na constituição republicana de 1891, para efeito de contraste entre a previsão constitucional e sua aplicação prática:

A separação Igreja-Estado no Brasil, estabelecida com o advento da República, não pôs fim aos privilégios católicos e nem a discriminação estatal e religiosa às demais crenças, práticas e organizações mágico-religiosas, sobretudo às do gradiente espírita. Neutralidade estatal zero em matéria religiosa. (MARIANO, 2011, p. 246).

Em termos de relação Igreja-Estado, acerca do que seguiu a Constituição Republicana de 1891, Márcio Eduardo Pedrosa Morais aponta:

Posteriormente, todas as Constituições seguintes (1934, 1937, 1946 e 1967) previram a laicidade estatal, garantindo, por conseguinte, a liberdade religiosa no Estado brasileiro, dentre elas, por conseguinte, a atual Constituição da República Federativa do Brasil – CRFB/88, promulgada em 5 de outubro de 1988. (MORAIS, 2011, p. 236).

Entretanto, mesmo que nas constituições seguintes constassem dispositivos garantindo a separação entre Igreja e Estado e o respeito à liberdade religiosa, não se pode ignorar que “o Estado brasileiro e a igreja católica, apesar da separação legal e do pluralismo religioso que foi sendo construído no país ao longo do tempo, sempre mantiveram certa proximidade [...]” (ORO, 2011, p. 234-235). Justamente referente a estas Constituições que se sucederam (1934, 1937, 1946 e 1967), cabem alguns comentários e apontamentos acerca da colocação e significado da liberdade de religião e da separação entre Estado e religião em seus textos, até mesmo para que se possa analisar a construção histórica do assunto até a Constituição de 1988. Primeiramente, cabem as palavras precisas de Pontes de Miranda:

Nenhuma atividade contra as religiões se observa na Constituição de 1967, como também ocorria com a de 1946; permaneceram os pontos em que a Constituição de 1934 revelava a mais franca simpatia, sem que deixasse de ser laico o Estado. Laicidade que continuava *neutra*, pôsto que já não fôsse *indiferente*, nem, tampouco, *hostil*. A Constituição de 1937 volveu a ser, como a de 1891, *indiferente*; e a de 1967, como a de 1934 e a de 1946, *atenta*. (MIRANDA, P., 1968, p. 132).

Ao longo de suas análises para se chegar à conclusão exposta acima, o autor também expõe alguns conceitos e posicionamentos acerca do assunto, os quais se fazem importantes destacar. Um desses pontos dignos de destaque é o conceito de colaboração recíproca em prol do interesse coletivo, que aparece nas constituições de 1934, 1946 e 1967 como ressalva à vedação aos entes federativos em nutrir relação de aliança ou dependência com qualquer culto, sendo mais específica ainda no caso da Constituição de 1967, a qual, além de trocar a palavra coletivo por público, também aponta como notáveis de interesse público os setores educacionais, assistenciais e hospitalares. Nesse contexto, Pontes de Miranda coloca:

(...) a colaboração recíproca em prol do interesse coletivo é a que não consiste em prática religiosa por parte do Estado e se restringe à consecução, conjuntamente, ou não, dos mesmos fins de bem público. Tal colaboração não se limita à que se dê entre determinada religião e o Estado, e sim tem de ser entre qualquer religião e o Estado. (MIRANDA, P., 1960, p. 275).

Acerca da colaboração recíproca, interessante também colocar a observação de Ari Pedro Oro sobre o assunto:

A título informativo, a “colaboração recíproca” entre Igreja Católica e Estado vigorou até a Constituição de 1967, quando foi introduzida uma cláusula restritiva somente para questões de interesse público nos setores educacional, assistencial e hospitalar. Na última constituição, de 1988, porém, a colaboração de interesse público não é mais referida nas áreas mencionadas. (ORO, 2011, p. 226).

Ainda acerca de vedações, Pontes de Miranda escreve sobre a impossibilidade de estabelecimento, subvenção ou embaraço de religiões por parte dos entes federativos:

“Estabelecer” cultos religiosos está em sentido amplo: criar religiões ou seitas, ou fazer igrejas ou quaisquer postos de prática religiosa, ou de propaganda. “Subvencionar cultos religiosos” está no sentido de concorrer, com dinheiro ou outros bens da entidade estatal, para que se exerça a atividade religiosa. “Embaraçar o exercício” dos cultos religiosos significa vedar, ou dificultar, limitar ou restringir a prática, psíquica ou material, de atos religiosos ou manifestações de pensamento religioso. (MIRANDA, P., 1967, p. 182).

Já entrando nas questões de direitos fundamentais decorrentes da separação entre Estado e religião, Pontes de Miranda define:

A liberdade de culto é direito fundamental assegurado em si, e não só institucionalmente. Em todo o caso, entre ela e a liberdade de consciência, com que os desavisados a confundem, existe diferença, de graves consequências práticas. Compreendem-se na liberdade de culto a de orar e a de praticar os actos próprios das manifestações exteriores *em casa* ou *em público*, bem como a de recebimento de contribuições para isso. A liberdade de associação para fins religioso, sem ser para

culto, não se subsume, de-certo, na liberdade de culto, mas sim na liberdade de consciência e na liberdade de associação, ou na liberdade de manifestação do pensamento. (MIRANDA, P., 1938, p. 409-410).

Para encerrar essa breve análise histórica das Constituição brasileiras no tocante à separação entre Estado e religião e à liberdade religiosa, cabe colocarmos mais uma definição importante acerca do assunto, realizada por Pontes de Miranda, para quem “a liberdade de religião especializa a liberdade de pensamento, pois que a vê somente no que concerne à religião” (MIRANDA, 1953, p. 165):

No estado atual do princípio, a liberdade de religião está esvaziada de qualquer elemento de desigualdade, ou de despotismo (preponderância): é direito individual fundamental, que independe de qualquer escalonamento, em virtude de maior ou menor número de adeptos, ou de outro fator diferente. O qualificador universal “todos” não se refere à religião, mas ao indivíduo. O princípio não diz: “Tôdas as religiões são livres”, porém “Tôdos os indivíduos têm liberdade de religião”. A fórmula “Tôdas as religiões são livres” apenas junta o grupo dos indivíduos que têm a mesma religião. Por isso mesmo, no enunciado mais exato e básico está implícito o princípio da igualdade: “Todos os indivíduos têm liberdade de religião” significa “Todos os indivíduos têm igual direito à liberdade religiosa”.

Parte de princípio mais geral, que é o de liberdade de pensamento, tem-se perguntado se nêle cabe o de liberdade de pensar *contra* certa religião ou *contra* religiões. Nas origens, o princípio não abrangia essa emissão de pensamento; depois, incluiu-se nêle, alterando-se-lhe o nome em “liberdade de crença”, para que se prestasse a ser invocado por teístas e ateus. Tal como está formulado, hoje em dia, o princípio da liberdade de pensamento, é ocioso discutir a matéria. Liberdade de religião é a liberdade de se ter a religião que se entende, em qualidade, ou em quantidade, inclusive não se ter. Seria porém demasiado otimista admitir-se que já se conseguiu, por tôda parte, nos países mais civilizados, liberdade de pensar a-religioso ou anti-religioso. Se em todos e em tôdas as camadas é rara a intolerância aberta, essa ainda existe em fortes doses, ao lado do sentimento de tolerância, que, conforme a observação de TOMÁS PAINE (bem acorde com a lei de diminuição do elemento despótico), *ainda* é resto de despotismo. (MIRANDA, 1953, p. 168).

3.2 A COMPREENSÃO DA LAICIDADE A PARTIR DE 1988

Analisada a aplicação histórica-constitucional dos efeitos da laicidade no Brasil, faz-se necessário agora analisar como a laicidade é determinada na Constituição de 1988 e as posições doutrinárias e jurisprudenciais que dela derivam, ou seja, como a neutralidade do Estado em relação às religiões, a qual propicia a liberdade religiosa, e como a separação entre Estado e religião, a qual permite que o Estado não sofra em suas decisões as influências de credos religiosos, ambas presentes na Constituição de 1988, são tratadas e vistas atualmente.

Inicialmente, se faz importante destacar que “as constituições contemporâneas de modelo ocidental não deixam de abordar a relação entre Estado e Igreja(s)” (TAVARES, 2008, p. 13), uma vez que, consoante Jorge Miranda:

Como fenómeno que penetra nas esferas mais íntimas da consciência humana e, simultaneamente, se manifesta em grandes movimentos colectivos, o fenómeno religioso tem tido sempre importantíssima projecção política e jurídico-política. Tem influído constantemente não só na história cultural mas também na história política. Nenhuma constituição deixa de o considerar e repercute-se ainda no Direito internacional.

Apresentam-se, no entanto, muito diferentes, conforme as épocas e os lugares, os tipos de Estados e os regimes políticos, o sentido de sua relevância e o teor das relações entre poder público e confissões religiosas. E não admira que seja assim, em consequência da própria diversidade de religiões, das concepções subjacentes à comunidade política, das finalidades assumidas pelo Estado, de todos os mutáveis coildicionalismos culturais, económicos e sociais. (MIRANDA, J., 2000, p. 405).

Esse tratamento constitucional contemporâneo das relações entre o Estado e o fenómeno religioso pode ser compreendido se analisarmos que, na sociedade atual, a liberdade religiosa é elemento essencial a ser colocado em prática, junto de outras garantias de direitos, como podemos depreender, inclusive, da Declaração da ONU sobre a Eliminação de todas as Formas de Intolerância e Discriminação Baseados na Religião ou na Convicção, de 1981, a qual prevê:

[...] a religião ou as convicções, para quem as profere, constituem um dos elementos fundamentais em sua concepção de vida e que, portanto, a liberdade de religião ou de convicções deve ser integralmente respeitada e garantida. Considerando que é essencial promover a compreensão, a tolerância e o respeito nas questões relacionadas com a liberdade de religião e de convicções e assegurar que não seja aceito o uso da religião ou das convicções com fins incompatíveis com os da Carta, com outros instrumentos pertinentes das Nações Unidas e com os propósitos e princípios da presente Declaração. (ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS, 1981).

Nesse sentido, diante da motivação pela qual as constituições costumam abordar a liberdade religiosa, cabem algumas considerações acerca das constituições em si e suas representações; inclusive, para além do âmbito liberdade religiosa/separação entre Estado-Igreja. Conforme Aloisio Cristovam dos Santos Junior:

Há que se ter em mente que a Constituição escrita, como ordem jurídica fundamental da comunidade, reproduz os valores que compõem o caldo sociocultural da nação. Seguramente o texto constitucional não se limite a expressar a soma dos fatores reais de poder, pois também constitui um fator potencialmente conformador da realidade, mas é igualmente correto que tal função é exercida a partir da observância de valores consagrados pelo constituinte como vitais para a organização social. (SANTOS JUNIOR, 2011, p. 23).

Nesse mesmo contexto de conteúdo da constituição, devemos considerar as palavras de Ingo Wolfgang Sarlet:

O problema do conteúdo da constituição, por sua vez, guarda relação (mas não se sobrepõe integralmente) com a noção de uma identidade constitucional que, embora em processo de permanente reconstrução – aqui cai bem a figura de uma constituição viva –, permite vislumbrar uma espécie de fio condutor mínimo, formado pelos assim chamados elementos constitucionais essenciais (que, de resto, também não pode ser galvanizado como um rol fechado em relação ao câmbio da realidade) de premissas que, se forem afastadas ou mesmo, a depender do caso, afetadas significativamente, podem comprometer, precisamente, tal identidade, razão pela qual se previu, entre outros mecanismos, a existência das assim chamadas cláusulas pétreas, que tem por objeto, precisamente, a identidade da constituição. (SARLET; MARINONI; MITIDIERO, 2015, p. 89).

Desse modo, podemos partir do fato de que a constituição representa um conjunto de pontos fundamentais a serem guardados, ou seja, representa aquilo a ser protegido e perseguido pelo Estado, seu ânimo de existência. Fundamental também a percepção de que tais valores constitucionais estão sujeitos a transformações, conforme as necessidades que por ventura vierem a surgir na sociedade. A partir disso, vejamos acerca do ânimo da constituição brasileira. Nas palavras de Ingo Wolfgang Sarlet:

No que diz com seu conteúdo, cuida-se de documento acentuadamente compromissário, plural e comprometido com a transformação da realidade, assumindo, portanto, um caráter fortemente dirigente, pelo menos quando se toma como critério o conjunto de normas impositivas de objetivos e tarefas em matéria econômica, social, cultural e ambiental contidos no texto constitucional, para o que bastaria ilustrar com o exemplo dos assim objetivos fundamentais elencados no art. 3.º. Tanto o Preâmbulo quanto o título dos Princípios Fundamentais são indicativos de uma ordem constitucional voltada ao ser humano e ao pleno desenvolvimento da sua personalidade, bastando lembrar que a dignidade da pessoa humana, pela primeira vez na história constitucional brasileira, foi expressamente guindada (art. 1.º, III, da CF) à condição de fundamento do Estado Democrático de Direito brasileiro, por sua vez também como tal criado e consagrado no texto constitucional. (SARLET; MARINONI; MITIDIERO, 2015, p. 247).

Ainda acerca das intenções da Constituição de 1988, em um tom crítico, apontando o espírito da constituição como um vício material, Ney Prado escreve:

O primeiro vício material que se pode imputar à Constituição de 1988 é o seu caráter nitidamente utópico. E o é, duplamente: porque pretende ser um instrumento de transformação social, e porque se divorcia totalmente da realidade. Convencidos de que viviam numa época de mudanças, os constituintes tomaram a si a tarefa de provocar, da maneira mais radical possível, todas as alterações que desejavam para a sociedade brasileira. Os românticos da Assembleia Nacional Constituinte, insatisfeitos com a realidade acreditaram ser possível rejeitá-la radicalmente, e modifica-la por ato de vontade. Aí residiu seu grande engano: o de imaginar que a Constituição, por si, pode tanto definir as condições das mudanças políticas, econômicas e sociais da sociedade, como criar ou impor tais condições.

Os constituintes esqueceram que o problema da nossa organização política, econômica e social é muito mais complexo do que parece àqueles que pensam em poder resolvê-lo como simples reforma constitucionais. (PRADO, 2012, p. 54-55).

Apesar do tom crítico do autor, podemos depreender sua posição acerca do que os constituintes tentaram fazer quando da elaboração da Constituição de 1988: definir um rumo para o país; objetivos a serem perseguidos; metas a serem buscadas através dos anos; direitos a serem resguardados; e ideais a serem conquistados. Dito isso, vejamos agora a aplicação da laicidade na Constituição de 1988. Antes, cabe esclarecer que não serão tratados todos os artigos e incisos da Constituição de 1988 que tenham relação com a laicidade ou com questões religiosas. Serão tratados dois pontos necessários para o objetivo desse trabalho: a vedação constante no art. 19, I e, de forma una como liberdade religiosa, o constante, principalmente, no art. 5º, VI, VII e VIII. Nesse sentido, iniciaremos pelo art. 19, I, da Constituição Federal de 1988, o qual dispõe:

Art. 19. 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 de interesse público;
[...] (BRASIL, 1988).

Do disposto no artigo acima exposto, podemos depreender que “[...] a República Federativa do Brasil é leiga ou laica, uma vez que há separação total entre Estado e Igreja, inexistindo religião oficial.” (MORAES, 2012, p. 313). Acerca do dispositivo, Aloisio Cristovam dos Santos Junior coloca:

O princípio da separação consagrado no art. 19, I, da Constituição Federal refere-se mais especificamente à relação entre o Estado-Pessoa Jurídica e as organizações religiosas e não à relação entre o Estado-Ordenamento e o fenômeno religioso. Neste sentido, vale lembrar que uma das razões – uma das razões, ressalte-se – pelas quais o poder público e os cultos e igrejas devem obedecer ao princípio da separação é justamente a preservação do tratamento isonômico entre as diferentes organizações religiosas. O órgão estatal não deve interferir no livre mercado das ideias religiosas em benefício ou em detrimento deste ou daquele grupo porque tal comportamento redundaria em agravo à igualdade dos cidadãos que professam a sua fé e a exercitam no seio de alguma comunidade religiosa. (SANTOS JUNIOR, 2011, p. 28).

O esclarecimento realizado pelo autor se alinha com a colocação de Nick Smaylle da Luz Moreira acerca do princípio da laicidade na constituição:

Pode-se afirmar que ele é introduzido constitucionalmente como uma forma de separação necessária, entre o Poder Temporal, nomeado como “material” (ESTADO) e do Poder Espiritual, que é o “eterno” (RELIGIÃO), desagregando

desde a proclamação da república, as esferas públicas e privadas, por fim, desenvolvendo gradativamente o amadurecimento democrático nesse quesito. (MOREIRA, 2015, p. 9).

Nesse âmbito, esclarece Ingo Wolfgang Sarlet:

A primeira das vedações (art. 19, I, da CF), consiste essencialmente na afirmação de que a República Federativa do Brasil é um Estado Laico, que, embora não tenha de ser um Estado hostil ou mesmo indiferente ao fenômeno religioso, implica um leque de desdobramentos, em parte expressamente normatizados no dispositivo referido [...]. Assim, ao passo que o Estado (em todos os níveis da Federação) deve assumir uma postura neutra (não proativa) em matéria religiosa, não podendo ele próprio exercer atividade religiosa e nem mesmo promover, mediante oferta de incentivos, a criação ou manutenção de atividades de cunho religioso, a vedação também abarca uma garantia de liberdade religiosa, seja na dimensão institucional (seja na sua perspectiva individual, podemos agregar), pois também é vedado aos entes federativos toda e qualquer forma de embaraço no que diz com o funcionamento das entidades religiosas, o que, por sua vez, reflete no exercício da liberdade de culto. A manutenção de relações de dependência ou de aliança com entidades religiosas, contudo, pode ser excepcionada, desde que nos termos de lei editada pela entidade federada envolvida, notadamente quando a colaboração se justifica para preservação do interesse público. Aqui se insere, por exemplo, a polêmica em torno de acordos (tratados) entre o poder público e entidades religiosas, como é o caso da Concordata entre o Estado Brasileiro e o Vaticano [...] (SARLET; MARINONI; MITIDIERO, 2015, p. 831-832).

O autor traz, além da explicação da separação necessária entre Estado e religião, a questão da colaboração de interesse público. Assim, haveria situações em que seria permitida certa relação entre Estado e religião, como previsto no art. 19, I. Acerca dessa colaboração em prol do interesse público, Otavio Luiz Rodrigues Junior coloca:

Esse primado excepciona o regime de esferas distintas entre o Poder Público e as igrejas. A CF/88 assegura a cooperação legal entre o Estado e as religiões, em ordem a que se realize o bem comum e o interesse público. Identificam-se nesses conceitos jurídicos indeterminados a cooperação em atividades assistenciais; a promoção dos direitos humanos; a formação cultural e educacional dos cidadãos; as campanhas educativas e preventivas no âmbito da Saúde Pública, do Trânsito, do Meio Ambiente e Cidadania. Nada mais conveniente que o uso dos púlpitos e das áreas eclesiais para divulgação de campanhas de vacinação ou de incentivo à cultura da paz. O que não se pode admitir e aceitar é a escolha privilegiada de interlocutores religiosos, especialmente com repasse de verbas públicas, em detrimento do princípio da *isonomia religiosa subjetiva* e da *isonomia institucional*. (RODRIGUES JUNIOR, 2009, p. 103).

No ínterim da existência de exceções para a relação de dependência ou aliança entre Estado e religião (a colaboração de interesse público), para completa compreensão do significado e extensão da separação prevista no art. 19, I, da Constituição Federal, vejamos as palavras de Jónatas Eduardo Mendes Machado, as quais, apesar de se referirem à constituição

portuguesa, podem muito bem serem aplicadas à constituição brasileira, uma vez que se referem ao espírito da separação entre Estado e religião, ou seja, da laicidade:

O princípio da separação das confissões religiosas do Estado deve ser entendido, como a própria designação indica, em termos principiais. Este aspecto já vem vindo a ser sugerido ao longo deste trabalho. Do ponto de vista dogmático-constitucional, isso significa que não se trata de uma regra definitiva susceptível de aplicação em termos de *ou tudo ou nada* (*all or nothing*). Isso não significa, porém, que o princípio não tenha um núcleo duro especialmente resistente a pressões. Nele se contêm os dispositivos mínimos de protecção dos valores inegociáveis da igual dignidade e liberdade de todos os cidadãos. Em todo o caso, tal como o direito à liberdade religiosa não é um direito absoluto, também o princípio da separação das confissões religiosas não pode ser absoluto. Ele deve criar condições para acomodar a liberdade religiosa da maioria e das minorias, bem como a íntima ligação que se estabelece entre a religião católica e a cultura portuguesa. Já vimos que essa acomodação pode ser feita sem pôr em causa o princípio da igual liberdade religiosa de todos os cidadãos. Neste momento deve sublinhar-se que ela pode ser feita de uma forma compatível com o entendimento do princípio da separação como obrigação de optimização. Entre duas ou mais soluções que permitam acomodar razoavelmente a liberdade religiosa e a deferência para com os dados culturais do país deve procurar-se a que maximize o princípio da separação. (MACHADO, 1996, p. 360-361).

Portanto, diante do exposto pelos autores nessa parte do trabalho, além do significado e extensão da vedação do art. 19, I, da Constituição Federal, podemos, em adendo ao já exposto na definição atual de laicidade realizada na primeira parte do trabalho, utilizando-se das palavras de André Ramos Tavares, concluir que:

A separação entre Estado e religião é concebida como um pressuposto à plena liberdade religiosa, acima desenvolvida. Quer dizer que nos Estados confessionais pode haver, como afirmado anteriormente, liberdade religiosa, mas ela será mitigada em virtude justamente do tratamento preferencial e privilegiado resguardado à religião oficial. Ter-se-á, nesta última hipótese, provavelmente, mais uma tolerância do que uma plena liberdade religiosa, especialmente no que tange à sua divulgação e práticas. Logo, embora a neutralidade do Estado não seja essencial à existência de pluralidade religiosa, esta só pode aflora plenamente em Estados que adotam o postulado separatista e a postura de neutralidade religiosa. (TAVARES, 2008, p. 14-15).

As palavras de André Ramos Tavares de fato resumem a importância da postura neutra do Estado em relação às religiões, a qual acarretará no respeito à liberdade religiosa, uma vez que aquela é um requisito desta. Na linha do exposto acima, passemos a análise da representatividade da laicidade, através de sua consequente liberdade religiosa, nos direitos fundamentais da Constituição Federal de 1988. Antes de trazer o texto constitucional e demonstrar a letra da lei que assegura a liberdade religiosa em conjunto com o previsto no art. 19, I, da Constituição Federal de 1988, cabem as palavras de Ingo Wolfgang Sarlet acerca da definição de direitos fundamentais:

[...] é possível definir direitos fundamentais como todas as posições jurídicas concernentes às pessoas (naturais ou jurídicas, consideradas na perspectiva individual ou transindividual) que, do ponto de vista do direito constitucional positivo, foram, expressa ou implicitamente, integradas à constituição e retiradas da esfera de disponibilidade dos poderes constituídos, bem como todas as posições jurídicas que, por seu conteúdo e significado, possam lhes ser equiparados, tendo, ou não, assento na constituição formal. (SARLET; MARINONI; MITIDIERO, 2015, p. 317).

Reforçado o âmbito da impossibilidade do Poder Estatal alcançar os direitos fundamentais, vejamos, para fins expositivos, o que dispõe o texto constitucional:

Art. 5º Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes:

.....
VI - é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias;

VII - é assegurada, nos termos da lei, a prestação de assistência religiosa nas entidades civis e militares de internação coletiva;

VIII - ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política, salvo se as invocar para eximir-se de obrigação legal a todos imposta e recusar-se a cumprir prestação alternativa, fixada em lei;

[...] (BRASIL, 1988).

Para continuarmos a análise do tratamento dado à liberdade religiosa no âmbito constitucional atual brasileiro, iniciada a partir da exposição de seu pressuposto (separação entre Estado e religião), cabem as palavras de Ingo Wolfgang Sarlet:

As liberdades de consciência, de crença e de culto, as duas últimas usualmente abrangidas pela expressão genérica “liberdade religiosa”, constituem uma das mais antigas e fortes reivindicações do indivíduo, e, levando em conta o seu caráter sensível e mesmo a sua exploração política, sem falar nas perseguições e mesmo atrocidades cometidas em nome da religião e por conta da intolerância religiosa ao longo dos tempos, a liberdade religiosa foi uma das primeiras liberdades asseguradas nas declarações de direitos e a alcançar a condição de direito humano e fundamental consagrado na esfera do direito internacional dos direitos humanos e nos catálogos constitucionais de direitos. (SARLET; MARINONI; MITIDIERO, 2015, p. 504).

Nesse contexto, cabe avaliar que, consoante Aldir Guedes Soriano:

[...] a liberdade religiosa é um direito humano fundamental, consagrado nas Constituições dos países democráticos, bem como por diversos Tratados Internacionais. Trata-se, portanto, de uma liberdade pública ou, se se preferir, de uma prerrogativa individual, em face do poder estatal. (SORIANO, 2002, p. 5).

Ainda, Taís Amorim de Andrade Piccinini, além de avaliar a importância da liberdade religiosa, nos ajuda a visualizar direitos que a compõem:

Considera-se, ainda, que a liberdade religiosa é tida como o mais sagrado dos direitos – *the first right*, na visão norte-americana –, compreendendo até mesmo a liberdade de não crer.

Nota-se que a liberdade religiosa não é apenas *um* direito, mas um complexo de direitos, compreendendo: 1) a liberdade de consciência; 2) a liberdade de crer ou não crer; 3) a liberdade de culto enquanto manifestação de crença; 4) o direito à organização religiosa; e 5) o respeito à religião. (PICCININI, 2013, p. 40).

Portanto, podemos dizer que a liberdade religiosa, advinda da obrigação do Estado de não interferir no funcionamento das religiões, condiciona o Estado a outros comportamentos, sejam negativos ou positivos. Nesse sentido, Ingo Wolfgang Sarlet apresenta a miúdo diferentes aspectos da aplicação e abrangência da liberdade religiosa:

Na sua condição de *direito negativo*, a liberdade religiosa desdobra-se, numa primeira aproximação quanto ao seu conteúdo, em uma liberdade de crença, que diz com a faculdade individual de optar por uma religião ou de mudar de religião ou de crença, ao passo que a liberdade de culto, que guarda relação com a exteriorização da crença, diz com os ritos, cerimônias, locais e outros aspectos essenciais ao exercício da liberdade de religião e de crença. Também a liberdade de organização religiosa encontra-se incluída no âmbito de proteção da liberdade religiosa, de tal sorte que ao Estado é vedado, em princípio, interferir na esfera interna das associações religiosas.

Na sua condição de *direito positivo*, podem também ser destacadas várias manifestações. Assim, em caráter ilustrativo, verifica-se que o art. 5.º, VII, da CF assegura: “nos termos da lei, a prestação de assistência religiosa nas entidades civis e militares de internação coletiva”. Quanto a tal aspecto, entende-se que o Estado não pode impor aos internos sob sua responsabilidade, nessas entidades, o atendimento a serviços religiosos (o que violaria a liberdade de professar uma religião e de participar ou não dos respectivos cultos), mas deve, sim, colocar à disposição o acesso efetivo ao exercício da liberdade de culto e de crença aos que assim desejarem. (SARLET, 2015, p. 512).

Ainda no contexto de contraste entre o aspecto de direito negativo e positivo da liberdade religiosa, Jorge Miranda explica:

A liberdade religiosa não consiste apenas em o Estado a ninguém impor qualquer religião ou a ninguém impedir de professar determinada crença. Consiste, ainda, por um lado, em o Estado *permitir* ou *propiciar* a quem seguir determinada religião o cumprimento dos deveres que dela decorrem (em matéria de culto, de família ou de ensino, por exemplo), em termos razoáveis. E consiste, por outro lado (e sem que haja qualquer contradição), em o Estado *não impor* ou não *garantir com as leis* o cumprimento desses deveres. (MIRANDA, J., 2000, p. 409).

Visto ao que fica vinculado o Estado em decorrência da laicidade, sob o aspecto de direito positivo ou negativo, cabe trazer as palavras de André de Ramos Tavares, o qual, por

sua vez, enumera liberdades abrangidas pela liberdade religiosa, apresentando a extensão dos direitos dos indivíduos perante o Estado em questões religiosas:

A assim denominada liberdade religiosa, enquanto direito fundamental, há de incluir a liberdade: i) de opção em valores transcendentais (ou não); ii) de crença nesse sistema de valores; iii) de seguir dogmas baseados na fé e não na racionalidade estrita; iv) da liturgia (cerimonial), o que pressupõe a dimensão coletiva da liberdade; v) do culto propriamente dito, o que inclui um aspecto individual; vi) dos locais de prática do culto; vii) de não ser o indivíduo inquirido pelo Estado sobre suas convicções; viii) de não ser o indivíduo prejudicado, de qualquer forma, nas suas relações com o Estado, em virtude de sua crença declarada. (TAVARES, 2008, p. 14).

Ora, nesse contexto, observando-se a aplicação da laicidade na Constituição brasileira, é inegável quão fundamental é a laicidade para a um verdadeiro respeito à individualidade de cada um no âmbito religioso. Nesse sentido, define Otavio Luiz Rodrigues Junior:

A liberdade religiosa, por conseguinte, é uma expressão de dignidade humana e manifesta o direito de autodeterminação subjetiva. Vista sob o aspecto externo, em sua implicação com o Estado Democrático de Direito, a liberdade religiosa é um índice de comprometimento da ordem jurídico-política com a Democracia e com seus valores fundamentais, especificamente o pluralismo. A essência do *pluralismo* está em aceitar a desigualdade de ser, agir, pensar e crer, no que se une à idéia de *autodeterminação*. O *pluralismo* exalça-se no plano da defesa estatal dessa diferença entre os sujeitos. (RODRIGUES JUNIOR, 2009, p. 100).

Diante de todo o exposto, de forma objetiva e sintética, podemos nos utilizar das palavras de Márcio Eduardo Pedrosa Moraes para concluirmos que:

[...] o princípio da liberdade religiosa é um dos sustentáculos do Estado Democrático de Direito, tendo em vista tutelar a consciência religiosa, ter ou não ter uma crença, protegendo aqueles indivíduos que praticam uma religião minoritária, como também aqueles que são fiéis aos mandamentos de credos religiosos majoritários, e, inclusive, aqueles que não possuem uma religião, sejam ateus ou agnósticos. (MORAIS, 2011, p. 241).

Face às definições de amplitude variada, com enfoques diferentes, por diferentes autores, somos capazes agora de aplicar essa compreensão de laicidade no Estado brasileiro ao Acordo Brasil-Santa Sé. Antes de passarmos a uma análise do cenário jurisprudencial acerca do assunto, entretanto, cabe retomarmos um aspecto importante a ser considerado para os fins deste trabalho. “O direito à liberdade religiosa visa a proteger o *fórum internum*, de modo a impedir qualquer pressão, direta ou indireta, explícita ou implícita, às opções de fé.” (WEINGARTNER NETO, 2007, p. 113). Nesse sentido, cabe ainda ressaltar que “[...] para preservar o *núcleo essencial* do direito de liberdade religiosa, pode ser insuficiente um

escrutínio estritamente objetivo da restrição, que desconsidera o respectivo impacto na consciência individual [...]” (WEINGARTNER NETO, 2007, p. 200). Assim, compreende-se que a liberdade religiosa não deve ser vista e protegida apenas de forma objetiva, mas também de forma subjetiva, preservando o pensamento e o sentimento de cada indivíduo.

Vistas as posições doutrinárias pertinentes à compreensão de como o ideal de laicidade e a consequente liberdade religiosa se encontram à luz do texto constitucional de 1988, cabe também a menção de algumas posições jurisprudenciais importantes para esclarecimentos de como o judiciário tem compreendido o tema. Inicialmente, se faz fundamental trazer o caso da ADI 2076-5/AC, julgada em 15/08/2002 pelo STF, através do qual o Partido Social Liberal (PSL) sustentava a inconstitucionalidade da Constituição Estadual do Acre pela omissão, em seu preâmbulo, do trecho “sob a proteção de Deus”, alegando que o preâmbulo da Constituição de 1988 possuiria valor jurídico e que, portanto, os valores ali apresentados deveriam ser obrigatoriamente absorvidos pelas constituições estaduais. O preâmbulo da Constituição brasileira de 1988 dispõe:

Nós, representantes do povo brasileiro, reunidos em Assembléia Nacional Constituinte para instituir um Estado Democrático, destinado a assegurar o exercício dos direitos sociais e individuais, a liberdade, a segurança, o bem-estar, o desenvolvimento, a igualdade e a justiça como valores supremos de uma sociedade fraterna, pluralista e sem preconceitos, fundada na harmonia social e comprometida, na ordem interna e internacional, com a solução pacífica das controvérsias, promulgamos, sob a proteção de Deus, a seguinte CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL. (BRASIL, 1988).

O Ministro Carlos Velloso, relator na ADI em questão, ao julgar improcedente a ação, declarando, portanto, constitucional a ausência do trecho “sob a proteção de deus” no preâmbulo da constituição do Acre, colocou que:

Essa invocação, todavia, posta no preâmbulo da Constituição Federal, reflete, simplesmente, um sentimento deísta e religioso, que não se encontra inscrito na Constituição, mesmo porque o Estado brasileiro é laico, consagrando a Constituição a liberdade de consciência e de crença (C. F., art. 5º), certo que ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política (C.F., art. 5º, VIII). A Constituição é de todos, não distinguindo entre deístas, agnósticos ou ateístas. (BRASIL, 2002, p. 227).

Nesse mesmo sentido se encontram as palavras do Ministro Sepúlveda Pertence em seu voto:

[...] esta locução “sob a proteção de Deus” não é uma norma jurídica, até porque não se teria a pretensão de criar obrigação para a divindade invocada. Ela é uma

afirmação de fato – como afirmou Clemente Mariani, em 1946, na observação recordada pelo eminente Ministro Celso de Mello – jactanciosa e pretenciosa, talvez – de que a divindade estivesse preocupada com a Constituição do Brasil. De tal modo, não sendo norma jurídica, nem princípio constitucional, independente de onde esteja, não é ela de reprodução compulsória pelos Estados-membros. (BRASIL, 2002, p. 229).

As premissas anteriores, portanto, dão fundamento à ementa da ADI 2076-5/AC, a qual dispõe:

EMENTA: CONSTITUCIONAL. CONSTITUIÇÃO: PREÂMBULO. NORMAS CENTRAIS. Constituição do Acre. I. - Normas centrais da Constituição Federal: essas normas são de reprodução obrigatória na Constituição do Estado-membro, mesmo porque, reproduzidas, ou não, incidirão sobre a ordem local. Reclamações 370-MT e 383-SP (RTJ 147/404). II. - Preâmbulo da Constituição: não constitui norma central. Invocação da proteção de Deus: não se trata de norma de reprodução obrigatória na Constituição estadual, não tendo força normativa. III. - Ação direta de inconstitucionalidade julgada improcedente. (BRASIL, 2002, p. 218).

Esclarecido, portanto, pela nossa Suprema Corte, que o trecho “sob a proteção de deus” constante do preâmbulo da Constituição Federal de 1988 não possui força normativa, de modo que seu teor se alinha com a ideia da laicidade constitucional vista anteriormente na análise doutrinária do assunto. Também se faz interessante trazer ao debate algumas palavras e esclarecimentos realizados pelos ministros do STF no tocante à Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental nº. 54, a qual versou sobre a interrupção de gravidez no caso de feto anencéfalo representar ou não conduta tipificada no Código Penal. A ementa da ADPF 54/DF dispõe que:

ESTADO – LAICIDADE. O Brasil é uma república laica, surgindo absolutamente neutro quanto às religiões. Considerações.
FETO ANENCÉFALO – INTERRUPTÃO DA GRAVIDEZ – MULHER – LIBERDADE SEXUAL E REPRODUTIVA – SAÚDE – DIGNIDADE – AUTODETERMINAÇÃO – DIREITOS FUNDAMENTAIS – CRIME – INEXISTÊNCIA. Mostra-se inconstitucional interpretação de a interrupção da gravidez de feto anencéfalo ser conduta tipificada nos artigos 124, 126 e 128, incisos I e II, do Código Penal. (BRASIL, 2012, p. 1).

Na profunda análise do caso em questão realizada pela nossa Suprema Corte, encontram-se certos apontamentos que cabem como ferramentas preciosas para a compreensão da laicidade e da liberdade religiosa à luz de nosso sistema jurídico atual. O Relator, Ministro Marco Aurélio, dispõe que:

Se, de um lado, a Constituição, ao consagrar a laicidade, impede que o Estado intervenha em assuntos religiosos, seja como árbitro, seja como censor, seja como

defensor, de outro, a garantia do Estado laico obsta que dogmas da fé determinem o conteúdo de atos estatais. Vale dizer: concepções morais religiosas, quer unânimes, quer majoritárias, quer minoritárias, não podem guiar as decisões estatais, devendo ficar circunscritas à esfera privada. A crença religiosa e espiritual – ou a ausência dela, o ateísmo – serve precipuamente para ditar a conduta e a vida privada do indivíduo que a possui ou não a possui. Paixões religiosas de toda ordem não devem ser colocadas à parte na condução do Estado. Não podem a fé e as orientações morais dela decorrentes ser impostas a quem quer que seja e por quem quer que seja. Caso contrário, de uma democracia laica com liberdade religiosa não se tratará, ante a ausência de respeito àqueles que não professam o credo inspirador da decisão oficial ou àqueles que um dia desejem rever a posição até então assumida. (BRASIL, 2012, p. 42).

Já a Ministra Cármen Lúcia, em seu voto nessa mesma análise acerca dos fetos anencéfalos, coloca que:

A compreensão da laicidade do Estado se infere pela liberdade religiosa que seus cidadãos usufruem; a sociedade brasileira é amplamente conhecida pela variedade de credos e sincretismo religioso e, a prevalência do dogma de um segmento religioso em detrimento dos demais é inequívoca afronta ao princípio da igualdade e, por isso, a laicidade do Estado é ponto fundamental para que essa regra não pereça. (BRASIL, 2012, p. 229).

Por sua vez, o Ministro Celso de Mello é esclarecedor acerca da laicidade na Constituição de 1988 em seu voto na ADPF 54/DF, através do qual podemos conceber o raciocínio por trás da aplicação da laicidade em termos de separação entre religião e Estado:

“A laicidade do Estado, enquanto princípio fundamental da ordem constitucional brasileira, que impõe a separação entre Igreja e Estado, não só reconhece, a todos, a liberdade de religião (consistente no direito de professar ou de não professar qualquer confissão religiosa), como assegura absoluta igualdade dos cidadãos em matéria de crença, garantindo, ainda, às pessoas, plena liberdade de consciência e de culto.

O conteúdo material da liberdade religiosa compreende, na abrangência de seu significado, a liberdade de crença (que traduz uma das projeções da liberdade de consciência), a liberdade de culto e a liberdade de organização religiosa, que representam valores intrinsecamente vinculados e necessários à própria configuração da ideia de democracia, cuja noção se alimenta, continuamente, dentre outros fatores relevantes, do respeito ao pluralismo.

Nesse contexto, e considerado o delineamento constitucional da matéria em nosso sistema jurídico, impõe-se, como elemento viabilizador da liberdade religiosa, a separação institucional entre Estado e Igreja, a significar, portanto, que, no Estado laico, como o é o Estado brasileiro, haverá, sempre, uma clara e precisa demarcação de domínios próprios de atuação e de incidência do poder civil (ou secular) e do poder religioso (ou espiritual), de tal modo que a escolha, ou não, de uma fé religiosa revele-se questão de ordem estritamente privada, vedada, no ponto, qualquer interferência estatal, proibido, ainda, ao Estado, o exercício de sua atividade com apoio em princípios teológicos, ou em razões de ordem confessional, ou, ainda, em artigos de fé, sendo irrelevante – em face da exigência constitucional de laicidade do Estado – que se trate de dogmas consagrados por determinada religião considerada hegemônica no meio social, sob pena de concepções de certa denominação religiosa transformarem-se, inconstitucionalmente, em critério

definidor das decisões estatais e da formulação e execução de políticas governamentais.

O fato irrecusável é que, nesta República laica, fundada em bases democráticas, o Direito não se submete à religião, e as autoridades incumbidas de aplicá-lo devem despojar-se de pré-compreensões em matéria confessional, em ordem a não fazer repercutir, sobre o processo de poder, quando no exercício de suas funções (qualquer que seja o domínio de sua incidência), as suas próprias convicções religiosas. (BRASIL, 2012, p. 333-335).

Uma vez visto o posicionamento de alguns ministros do STF acerca de assuntos relacionados à definição da laicidade, cabe também mencionar outro assunto, o qual é causador de larga polêmica e divergência jurisprudencial: a legalidade ou não da fixação de símbolos religiosos em órgãos públicos no país. Já houve decisões divergentes, algumas reconhecendo que tal ato fere o princípio da laicidade, outras sustentando que não. Acerca desse debate, interessante se faz o trecho de uma notícia que relata brevemente como ocorreu, pelo Conselho Nacional de Justiça, no ano de 2007, o encerramento do julgamento do pedido de retirada dos símbolos religiosos das dependências do judiciário:

O Conselho Nacional de Justiça (CNJ) indeferiu o pedido de retirar os símbolos religiosos das dependências do Judiciário. O plenário concluiu o julgamento dos quatro pedidos de providência (1344, 1345, 1346 e 1362) que questionavam a presença de crucifixos em dependências de órgãos do Judiciário.

A decisão, quanto ao mérito, foi tomada pela maioria do plenário na sessão do dia 29 de maio. O relator propôs a abertura de consulta pública, com o objetivo de aprofundar o debate. O plenário rejeitou a proposta e decidiu julgar o mérito da questão. Todos os presentes, exceto o relator, entenderam que os objetos seriam símbolos da cultura brasileira e que não interferiam na imparcialidade e universalidade do Poder Judiciário. O julgamento não foi concluído porque, na ocasião, o relator declarou restar dúvidas sobre o assunto e não proferiu o voto.

Nesta quarta-feira (06/06), o relator apresentou o voto a favor da retirada dos símbolos das dependências do Judiciário. Segundo o relator, o estado laico deve separar privado de público. O relator defendeu que no âmbito privado cabe as demonstrações pessoais como o uso de símbolos religiosos. O que não deve ocorrer no âmbito público.

A maioria do plenário manteve a decisão contrária a retirada dos símbolos religiosos, concluindo o julgamento dos procedimentos. (CNJ, 2007).

Podemos depreender, pela maneira como se deu essa decisão do CNJ, o tamanho da divergência quanto a esse assunto. A linha que define se algo fere ou não a laicidade, se impõe a alguém uma religião específica ou se apenas representa uma livre manifestação de pensamento, ou de culto, é extremamente tênue, e encontra diferentes definições ao longo das decisões do judiciário acerca do assunto. Os parâmetros a serem considerados são complexos, e os argumentos de cada lado são congruentes. Vejamos parte do voto do Conselheiro Oscar Argollo quando de sua discordância em realizar consulta pública acerca do assunto, no âmbito do CNJ, conforme caso mencionado acima:

A cultura e tradição - fundamentos de nossa evolução social - inseridas numa sociedade oferecem aos cidadãos em geral a exposição permanente de símbolos representativos, com os quais convivemos pacificamente, v.g.: o crucifixo, o escudo, a estátua, etc.. São interesses, ou melhor, comportamentos individuais inseridos, pela cultura, no direito coletivo, mas somente porque a esse conjunto pertence, e porque tais interesses podem ser tratados coletivamente, mas não para serem entendidos como violadores de outros interesses ou direitos individuais, privados e de cunho religioso, que a tradição da sociedade respeita e não contesta, porque não se sente agredida ou violada.

.....
O costume de expor, eventualmente, em dependências ou ambiente de órgão público a imagem de um crucifixo corresponde, sem embargos, a uma necessidade jurídica, de acordo com as homenagens devidas a Justiça. Trata-se de representação, ainda que religiosa, do respeito devido aquele local. O crucifixo é um símbolo que homenageia princípios éticos e representa, especialmente, a paz. (...)

O simbolismo nada mais é se não a representação concreta de um conceito abstrato, a transformar símbolos em fenômenos visíveis de alguma ideia. É a idéia sob a forma de imagem, de tal forma que a idéia age permanentemente sobre imagem, tornando-a um símbolo da mera representação de uma ideia. Nada mais, nada menos. (BRASIL, 2007, p. 3-4).

O Conselho de Magistratura do Rio Grande do Sul, todavia, decidiu justamente pelo contrário, em 06/03/2012, determinando a retirada de símbolos religiosos dos prédios do Poder Judiciário do Rio Grande do Sul. Interessante se faz o seguinte trecho do voto do Des. Cláudio Baldino Maciel acerca do tema:

Ora, o Estado não tem religião. É laico. Assim sendo, independentemente do credo ou da crença pessoal do administrador, o espaço das salas de sessões ou audiências, corredores e saguões de prédios do Poder Judiciário não podem ostentar quaisquer símbolos religiosos, já que qualquer um deles representa nada mais do que a crença de uma parcela da sociedade, circunstância que demonstra preferência ou simpatia pessoal incompatível com os princípios da impessoalidade e da isonomia que devem nortear a administração pública.

Causaria a mesma repulsa à idéia de laicidade estatal, por exemplo, a ostentação, em um altar de Igreja católica, do brasão do Estado do Rio Grande do Sul. Em tal hipótese, contudo, ao menos os princípios constitucionais estariam preservados, já que a administração da Igreja, por não se constituir em administração pública, a eles não está jungida.

.....
O cidadão judeu, o muçulmano, o ateu, ou seja, o não cristão, é tão brasileiro e detentor de direitos quanto os cristãos. Tem ele o mesmo direito constitucionalmente assegurado de não se sentir discriminado pela ostentação, em local estatal e por determinação do administrador público, de expressivo símbolo de uma outra religião, ainda que majoritária, que não é a sua. (RIO GRANDE DO SUL, 2012, p. 10-12).

Expostos esses posicionamentos acerca de uma das divergências causadas pela aplicabilidade do conceito de laicidade, cabe esclarecer que não é objetivo do presente trabalho debater acerca dos símbolos religiosos expostos em órgãos públicos ferirem ou não a laicidade estatal. Tais debates foram trazidos tão somente para apontar e exemplificar alguns

posicionamentos jurisprudenciais acerca do assunto, pois estes refletem a aplicação da doutrina e da letra da lei à realidade. Deste modo, expostas algumas posições jurisprudenciais acerca da laicidade, passemos à análise do acordo firmado entre Brasil e Santa Sé.

3.3 O ACORDO ENTRE BRASIL E SANTA SÉ

3.3.1 REPERCUSSÃO

Antes de tratarmos sobre a andança legislativa ou de argumentos favoráveis ou contrários a ao Acordo sob a ótica da laicidade constante na Constituição Federal de 1988, se faz importante uma breve apresentação de suas repercussões antes de sua assinatura, em 13 de novembro de 2008, pelo Presidente Luiz Inácio Lula da Silva em visita ao Estado do Vaticano.

No ano de 2006, dois anos antes da efetiva assinatura do Acordo Brasil-Santa Sé, Roseli Fischmann, em artigo publicado na Folha de S. Paulo, fala que “convite enviado a professores pelo ministério explicita a intenção ao convidar para o que seria, ontem, “uma discussão preliminar acerca do ensino religioso como área do conhecimento”” (FISCHMANN, 2006). Acerca disso, nesse mesmo artigo, a autora conta algo que nos leva a entender que as negociações do Acordo vêm desde anos antes do que sua assinatura em 2008:

O convite do MEC lembrou-me o que ouvi em setembro, no Rio, em uma sessão do 6º Colóquio do Consórcio Latino-Americano de Liberdade Religiosa (éramos só três acadêmicos não-católicos). Apresentara meu protesto frente à exposição de estudo comparativo de legislação sobre matrimônio na América Latina, em que o Brasil fora apresentado como juridicamente católico, sendo suprimido dos Estados laicos por pesquisadora católica do Chile.

Um senhor que se apresentou, então, como advogado da CNBB e da Nunciatura Apostólica disse que estariam quase totalmente prontos os termos de uma concordata entre o Vaticano e o Brasil. É sabido, por exemplo, que esse tipo de acordo para definir cooperação entre o Vaticano e outros Estados foi assinado por Hitler e Mussolini. Afirmou ainda o advogado que a concordata seria "muito completa, com repercussões legais, políticas, administrativas, tributárias e financeiras", que a decisão do papa de vir ao Brasil estaria ligada a isso. (FISCHMANN, 2006).

Assim, através das palavras da autora em jornal de grande importância nacional, “[...] tornou-se público que estava em curso uma negociação, até então a portas fechadas, entre o governo federal e a Santa-Sé sobre os termos de uma concordata [...]” (FISCHMANN, 2009, p. 565). Nesse mesmo sentido, acerca da temporalidade da discussão dos termos do acordo, Ranquetat Júnior coloca que “[...] o acordo já estava sendo discutido e negociado desde 2006.

A primeira proposta teria sido enviada pela Santa Sé ao Itamaraty, em dezembro de 2006.” (RANQUETAT JÚNIOR, 2010, p. 177). O mesmo autor ainda afirma que:

O desejo da Santa Sé era assinar o acordo quando da vinda do papa Bento XVI ao Brasil, em maio de 2007. Contudo, na ocasião, seguindo recomendação de setores do Ministério das Relações Exteriores que defendem a laicidade estatal, o presidente Luiz Inácio Lula da Silva, recusou-se a assinar o documento [...] (RANQUETAT JÚNIOR, 2010, p. 177).

À época, o presidente teria se pronunciado: “Conhecedor das qualidades religiosas do Brasil, quero dizer que nosso empenho é preservar e consolidar o Estado laico e ter a religião como instrumento para tratar da espiritualidade e dos problemas sociais” (BENTO 16, 2007). Entretanto, apesar da negativa de assinatura quando da visita do pontífice em 2007, o governo estava dividido na questão, e as tratativas seguiram, como dispõe Luiz Antônio Cunha:

Não sendo possível assinar o texto proposto pelo Vaticano, por causa da divisão do governo (e de si mesmo), assim como das previsíveis reações de setores religiosos e de laicos, haveria tempo para negociar outro texto, a ser firmado até o fim de seu mandato, em 2010.

Não só o Presidente Lula, mas todo o governo brasileiro estava atravessado por essa divisão: de um lado, os partidários de uma democracia laica, na qual a liberdade religiosa fosse contrapartida da efetiva separação dos campos político e religioso; de outro, os defensores de uma laicidade adjetivada de “verdadeira”, “positiva” ou “autêntica”, que significava o privilegiamento de uma religião sobre as demais, a “religião da maioria dos brasileiros”, naturalmente merecedora dos favores do Estado. (CUNHA, 2009, p. 267).

Nesse período de tratativas e embates dentro do governo, acerca do Acordo, agora já não mais negociado a portas fechadas, mas sendo de conhecimento público, surgiram núcleos de resistência na sociedade. Acerca deles, Roseli Fischmann escreve:

Um processo de resistência à possível violação da Constituição foi desencadeado por minorias religiosas e movimentos sociais diversos, com forte presença do movimento de mulheres e do movimento feminista. Esses grupos fizeram o alerta sobre o encaminhamento da proposta de aliança entre a Igreja Católica e o Estado brasileiro, usando a figura de acordo bilateral para tentar tornar aceitável o que já se apresentava como inconstitucional; os mesmos grupos buscaram informações, tanto de cunho histórico, para compreender o uso pela Igreja Católica da estratégia de concordatas na relação com os Estados, quanto de esclarecimento sobre as possíveis repercussões legais de semelhante instrumento jurídico internacional. (FISCHMANN, 2009, p. 565).

Podemos notar, portanto, junto da informação de movimentos sociais trazidos pela autora, seu posicionamento acerca do Acordo em questão. Ela também destaca outras vertentes de resistência ocorridas à época, das quais cabe destacar:

Uma segunda vertente de resistência foi representada por mobilização de parlamentares que, em contato com acadêmicos ligados ao tema e também com movimentos sociais, fizeram requerimentos solicitando ao Ministério das Relações Exteriores informações e audiência pública para o tema específico do ensino religioso nas escolas públicas, no contexto da concordata que o Vaticano requeria ao governo brasileiro. Nesse primeiro momento, em 2007, vale mencionar os nomes de Ivan Valente (PSOL-SP), Fernando Gabeira (PV-RJ) e Raul Jungmann (PPS-PE) como sendo os que se posicionaram de forma inequívoca. Este é um segundo aspecto do tema, que se refere ao fato de que iniciativas regimentais, à disposição dos parlamentares, podem ser efetivas na defesa da Constituição ameaçada, em particular no que se refere às relações entre Estado e religiões. (FISCHMANN, 2009, p, 566).

Pudemos verificar, portanto, forte oposição, em diversos segmentos (social, acadêmico, científico, político), ao Acordo assinado pelo presidente em novembro de 2008, sob a bandeira de que a laicidade no Brasil estaria sob risco. Apesar dela, houve a assinatura e posterior encaminhamento ao Congresso Nacional. Para Roseli Fischmann, “[...] apesar de haver circulado por dez ministérios (sempre em nível de gabinete de ministros), durante dois anos, em diferentes versões de textos, o acordo foi encaminhado ao Congresso Nacional para que ali sua tramitação fosse a mais sumária possível [...]” (FISCHMANN, 2009, p. 572). Nesse sentido, vejamos os trâmites legislativos concernentes ao acordo em questão.

3.3.2 TRAMITAÇÃO NO CONGRESSO NACIONAL

Em 12 de março de 2009, o acordo foi submetido ao Congresso Nacional como MSC 134/2009, sendo encaminhado, em 18 de março, pela Mesa Diretora da Câmara dos Deputados, para apreciação da Comissão de Relações Exteriores e de Defesa Nacional (CREDN) e da Comissão de Constituição e Justiça e de Cidadania (CCJC), sob regime de tramitação prioritário. Em seguida, foram apresentados requerimentos para que se fosse realizada audiência pública com o intuito de se discutir o conteúdo da MSC em questão (REQ 260/2009 CREDN, REQ 263/2009 CREDN, REQ 270/2009 CREDN), bem como requerimento para que se incluísse a Comissão de Trabalho, Administração e Serviço Público (CTASP) e a Comissão de Educação e Cultura (CEC) na apreciação do mérito da matéria (REQ 4672/2009). A MESA deferiu, em 20 de maio, o REQ 4672/2009, indicando que a CTASP e a CEC deveriam se manifestar antes da CREDN, retificando, dias depois, tal determinação para que ambas as comissões se manifestassem posteriormente à CREDN. Em 27 de maio houve requerimento solicitando regime de urgência à matéria (REQ 4872/2009).

Houve outro requerimento nesse mesmo sentido (REQ 5024/2009), logo após a apresentação do Parecer do Relator da CREDN, Dep. Bonifácio de Andrada, pela aprovação do acordo.

Em seu Parecer, o deputado trata da matéria sob diferentes aspectos, tratando, inclusive, no aspecto que cabe a este trabalho, da história das relações entre Igreja Católica e o Estado brasileiro, bem como de ocorrências de concordatas ou acordos semelhantes em outros países para defender sua posição. De suas colocações, cabe destacar:

[...] o Constitucionalismo de nosso país traduz ao longo de seus anos uma demonstração inequívoca de abertura política para o relacionamento com diversas opções religiosas e, logicamente com a Igreja Católica, que expressa a maioria do espírito religioso em nosso País.

O Acordo entre o Brasil e a Santa Sé, como falamos anteriormente, traduz um episódio comum em nosso tempo, sem maiores inovações dentro do relacionamento dos diversos povos, com diversas igrejas, em especial com a Igreja Católica. Inúmeras são as concordatas, os acordos e os convênios existentes entre os diferentes países e instituições religiosas.

Portanto, não há porquê em oferecer qualquer espécie de oposição a um instrumento internacional deste tipo, exatamente pelo fato de que o Acordo Brasil-Santa Sé se integra nas manifestações comuns e normais de nosso tempo. (BRASIL, 2009a, p. 13).

Em 30 de junho, foi aprovado o regime de urgência para a MSG 134/2009. Na semana seguinte, houve a sessão pública, acerca da qual cabem as palavras de Roseli Fischmann, presente na sessão como pesquisadora convidada para o painel:

A sessão lotou o plenário, tanto com a presença dos deputados da CREDN e assessores, quanto do público diverso, por quase quatro horas. Os deputados decidiram que era relevante continuar a sessão na semana seguinte, porque apresentaram diversas perguntas e esperavam poder obter esclarecimentos e mais informações. Essa segunda sessão ocorreu regularmente, mantendo-se a mesma pesquisadora [...]

A tramitação, a partir daí, recebeu novos aportes polêmicos, denunciando as diversas controvérsias presentes na proposta de acordo. Cinco deputados apresentaram votos em separado, contrários ao Parecer do Relator [...] (FISCHMANN, 2009, p. 577).

Como informado pela autora, ao longo de julho de 2009, diferentes deputados integrantes da CREDN apresentaram votos em separado acerca da questão, os quais, entretanto, não impediram a aprovação do Parecer do Relator em 12 de agosto. No mesmo dia, a MSG foi transformada em PDC 1736/09. Cabe, entretanto, trazer algumas considerações apontadas pelos deputados que realizaram votos contrários a aprovação da matéria. Começamos pelo Dep. Pastor Pedro Ribeiro, o qual, em seu voto, contrapôs diversos aspectos levantados pelo relator. Interessante destacar:

Se essa concordata respeitasse as leis brasileiras, teriam os seus autore, antes de assiná-la, consultar o povo, como determina a Lei 9.709 de 18 de novembro de 1998, que regulamenta o artigo 14º da constituição. Todos os membros desta comissão sabem, pelas muitas e tantas correspondências recebidas de pessoas e de organizações religiosas ou não, que a população brasileira é contra o referendo a essa concordata. (Veja-se os documentos anexos)

Não podemos nos curvar ante a pressão de um poder religioso excludente que pretende com essa concordata, sobressair-se das demais organizações religiosas, empurrando-as para uma vala comum de invisibilidade.

.....
 Ora, senhores, como pode alguém que conhece as leis brasileiras dizer que o Brasil, assinar uma concordata com a Santa-Sé, que é a Igreja Católica, regida pelo Código de Direito Canônico, com suas Constituições, Decretos, Bulas, Encíclicas e outros ordenamentos de cunho religioso, representar tratamento equitativo para com as outras instituições? Muito pelo contrário, alça o catolicismo a uma posição de extrema superioridade face as demais confissões religiosas. (BRASIL, 2009b, p. 3-4).

Já o Dep. Andre Zacharow, ao opor-se ao relator, conclui:

Desta forma, o Estado Laico é o que proporciona o equilíbrio do exercício de fé entre os cidadãos, seja porque não consegue ou proíbe qualquer manifestação religiosa, seja porque não adota oficialmente através de seus órgãos representativos qualquer opção espiritual em detrimento das demais, ao contrário, com base na Constituição Federal de 1988 é dever do Estado proteger todas as confissões religiosas, inclusive cidadãos ateus e agnósticos.

Por isso, a conquista deste Estado Laico, em nível constitucional, apesar de todas as imperfeições, especialmente na manutenção dos diversos feriados religiosos, e ainda, na tolerância de símbolos místicos em prédios e repartições públicas, é um marco legal que não deve ser flexibilizado de forma alguma, exatamente porque ele é a garantia jurídica da convivência pacífica entre religiosos brasileiros de todos os matizes de fé. (BRASIL, 2009c, p. 2-3).

Por sua vez, o Dep. Bispo Gê Tanuta também exprime sua posição a partir das conclusões do próprio relator:

O fundo religioso do Acordo, aliás, é reconhecido pelo próprio Relator em pelo menos duas oportunidades de seu voto. Ora, Senhores Deputados, quando se reconhece o caráter religioso do Acordo, não há motivo para sequer analisarmos o mérito do instrumento. Se o texto possui natureza e objetivos religiosos, ainda que subliminares, ele deve ser sumariamente rechaçado, por flagrante incompatibilidade com o texto constitucional.

Em determinado ponto, o Relator aduz que “o Acordo reafirma, como se observa claramente, os princípios da liberdade religiosa para todas as religiões e não apenas para a Igreja Católica”. Com o devido respeito de Sua Exa., o que se vê nos dispositivos do Acordo é exatamente o oposto: uma série de dispositivos que consagram ora privilégios tributários, ora garantias excessivas aos bens da Igreja.

A nosso ver, o princípio da liberdade religiosa não autoriza a concessão de privilégios a qualquer religião. A pedra basilar desse princípio constitucional é, justamente, não permitir ao Estado que beneficie, a qualquer título, uma confissão religiosa em detrimento de outra. (BRASIL, 2009d, p. 2).

O Dep. Ivan Valente também parte das palavras do próprio relator para rebater a aprovação do Acordo Brasil-Santa Sé:

Não há dúvidas que na avaliação do nobre Relator o Acordo tem natureza religiosa o que demonstra com absoluta clareza sua característica intrínseca, e que tal característica é repudiada pelo nosso ordenamento constitucional haja vista que o laicidade do Estado é um dos dispositivos fundantes da nossa Constituição e, ainda que com óbvias contrariedades de alguns setores foi este princípio erigido à garantia de direito da cidadania.

Ainda que dúvidas pudesse haver quando ao caráter de fundamento religioso do Acordo, a posição expressa pelo nobre Relator para fundamentar sua aprovação, nos leva a não ter dúvidas deste caráter e, por força dos mandamentos constitucionais concluir exatamente pela contrariedade de seu conteúdo em face do ordenamento jurídico nacional, o qual aliás, nunca é demais repetir, neste aspecto consolidou tal posição há mais de cem anos. (BRASIL, 2009e, p. 4).

Como anteriormente informado, não obstante tais considerações contrárias à aprovação do Acordo, o Parecer foi aprovado e a matéria passou a ser tratada na PDC 1736/09. Ao longo de agosto de 2009, houve pareceres favoráveis à aprovação da matéria provindos dos relatores da CEC e da CTASP, bem como parecer também favorável advindo do relator da CCJC. Em 26 de agosto, tais pareceres foram lidos em plenário, ocasião em que também foi deliberada a matéria e votada, restando aprovado o Projeto de Decreto Legislativo em questão. Por fim, a matéria foi encaminhada ao Senado Federal, sob o nº. PDS 716/2009. Entretanto, antes de passarmos aos acontecimentos no Senado Federal, interessante se fazem as palavras do Dep. Antonio Carlos Biscaia, o qual, a partir de outros acordos firmados entre a Santa-Sé e diferentes países, argumentou que:

[...] vê-se que o Acordo resguarda o disposto no art. 19 da Constituição – que veda aos entes de direito público “estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles ou seus representantes relações de dependência ou aliança” –, pois não dispõe, em nenhum dos seus artigos, sobre o estabelecimento de cultos religiosos ou de igrejas; não contém cláusula que contemple a concessão de subvenção a igrejas; não embaraça o funcionamento de cultos e igrejas, mas, pelo contrário, dispõe sobre a regulamentação de seu funcionamento, conforme já preceitua o ordenamento jurídico brasileiro, sem criar qualquer obrigação que já não esteja contemplada na legislação brasileira; não traz, enfim, quaisquer formulações que estabeleçam vínculo de dependência ou de aliança com igrejas. (BRASIL, 2009f, p. 9).

No Senado Federal, por sua vez, a matéria também foi aprovada, a partir de relatório favorável do Sen. Fernando Collor, acerca do qual também cabe ressaltar algumas palavras:

A Constituição não quer o Estado inimigo da religião. A religião, como se nota dos dispositivos da declaração de direitos fundamentais, é um bem que o Estado se compromete a tutelar. O art. 19 expressa, sim, dois modos de proteção da liberdade

de religião: aquele da não imposição aos indivíduos de uma religião por parte dos poderes públicos e aquele outro da garantia do tratamento não discriminatório das religiões existentes.

Celebrar um tratado com a Santa Sé não é formar a aliança que o constituinte recrimina. O tratado não levará o Estado brasileiro a assumir financeira ou administrativamente o culto da religião católica – em nenhum ponto, o Acordo permite semelhante leitura. O tratado tampouco prejudica o funcionamento das demais religiões. Na realidade, ao contrário, o Acordo abre para as demais denominações religiosas o caminho da formação bilateral de normas ajustadas às necessidades peculiares de cada qual, em benefício da plena fruição dos direitos decorrentes da proclamação da liberdade religiosa pela Constituição da República. (BRASIL, 2009g, p. 9).

Para chegar à conclusão acima exposta, o Sen. Fernando Collor se baseou também na construção histórica da Igreja Católica e no histórico de concordatas entre ela e outros países. Importante se faz transcrever suas palavras, pelo conteúdo que expressam:

Não se cuida aqui de uma opção política idiossincrática da República Federativa do Brasil pela inclusão de uma religião e exclusão de outras. A adoção de ato internacional entre o Brasil e a Santa Sé decorreu exclusivamente do fato histórico e inegável de que a hierarquia terrena dessa religião alcançou, por motivos construídos milenarmente, organizar-se também como ente político, similar e equivalente a um Estado.

A Sé Apostólica mantém relacionamento diplomático com mais de cento e setenta países, sejam laicos ou com distintas inclinações religiosas. A Santa Sé possui “status” de observador em inúmeras organizações internacionais [por exemplo: Organização das Nações Unidas (ONU), Organização Mundial do Comércio (OMC) e Organização dos Estados Americanos (OEA)]. É, ainda, membro fundador da Agência de Energia Atômica (AIEA), outra organização internacional de relevo.

Não é, portanto, privilégio da República Federativa do Brasil firmar acordo com a Santa Sé. Para contrastar de maneira mais forte o argumento de ineditismo e injuridicidade na atitude do Brasil e demonstrar a universalidade da abrangência da atividade diplomática do Vaticano, registre-se, para espanto de muitos, que a Santa Sé celebrou acordos com Estados confessionais, com religião oficial distinta da Católica, tais como Marrocos, em 1984, Israel, em 1993, Tunísia, em 1997 e Cazaquistão, em 1998.

Além destes, são inúmeros os tratados celebrados pela Santa Sé com diferentes Estados. A partir do final do século XIX, com a conformação final da natureza política do Vaticano, incrementou-se a atividade diplomática pela Santa Sé. Como amostragem dos resultados dessa atividade, mencione-se que Portugal, França, Itália, Áustria, Alemanha, entre os países da Europa ocidental, possuem concordatas com a Santa Sé. Após a mudança de regime nos países do Leste Europeu, vários acordos foram celebrados com países da região: Polônia (1993), Croácia (1998), Lituânia (2000), Eslováquia (2000) e Albânia (2002). Também na América Latina registram-se concordatas: Argentina (1966), El Salvador (1978), Peru (1980) e Colômbia (1985).

.....
Adicione-se que todos esses atos internacionais não trouxeram prejuízos à laicidade dos respectivos Estados ou prejudicaram as demais confissões religiosas, uma vez que também elas poderiam, em caso de necessidade e vontade de ambas as partes, por suas entidades civis representativas, contrair convênios, que são os instrumentos que o Estado utiliza para contratar com entidades privadas, com teor semelhante. (BRASIL, 2009g, p. 2-3).

A partir do parecer do Sen. Fernando Collor, a matéria foi aprovada no Senado Federal mediante Decreto Legislativo nº. 698, sendo posteriormente promulgado o Acordo Brasil-Santa Sé pelo decreto 7.107/2010. Vistos os trâmites no Congresso Nacional e as questões levantadas pelos parlamentares, passemos agora a analisar certos aspectos do chamado fenômeno concordatário para tentar melhor compreender seus objetivos e o que representam.

3.3.3 CONCORDATAS: ORIGEM E O QUE REPRESENTAM

Faz-se interessante iniciarmos por uma breve compreensão histórica acerca das do emprego do termo concordata. Nas palavras de Francesco Conci:

[...] primeiramente indicava aquelas convenções diretas a regularem as questões que poderiam surgir entre os bispos, como senhores feudais, e a comunidade religiosa. No século XIV o termo Concordata é utilizada para qualquer espécie de acordo; no século XV se começa a aplicar aos acordos entre a suprema autoridade da Igreja; e só depois da metade do século XV se adotou mais frequentemente para designar os acordos entre o Estado e a Igreja.³⁴ (CONCI, 1954, p. 7, tradução nossa).

Ainda acerca da evolução histórica das concordatas, dessa vez com um viés político, e já entrando nos motivos pelos quais existem as concordatas, se mostra fundamental a consideração do que escreve Marco Huaco sobre o tema, o qual, por sua vez, também dispõe que “os acordos bilaterais ente os Estados e a Igreja católica podem usar a denominação de “concordato” para os convênios solenes e gerais que buscam regular formal e integralmente as relações Igreja-Estado [...]” (HUACO, 2008, p. 66):

[...] a Igreja Católica sempre considerou imprescindível não somente auto reconhecer-se e exigir o reconhecimento externo de toda comunidade religiosa (Igreja) com poder espiritual, mas também ter poder temporal tanto quanto sempre exigiu ser reconhecida como um Estado (com as ressalvas históricas conhecidas).

.....
Com o advento da doutrina dos direitos humanos e do impulso modernizador do Concílio Vaticano II surgem diversas vozes (inclusive dentro da própria Igreja Católica) que questionam a vigência histórica da instituição concordatária, ressaltando que se tornava obsoleta toda vez que os Estados se comprometiam em defender a liberdade religiosa mediante suas cartas constitucionais, e eram cada vez mais inclinadas a uma progressiva eliminação das religiões estabelecidas ou oficiais. [...] Opor-se a tais pretensões não somente causou uma nova onda concordatária a partir da Santa Sé, mas também inaugurou uma nova fundamentação doutrinal que justificasse a Concordata como forma de relação institucional entre Igreja e Estado,

³⁴ No original: “[...] primieramente indicava quelle convenzioni dirette a regolare le questioni che potevano sorgere fra i vescovi, in quanto signori feudali, e le comunità religiose. Nel secolo XIV il nome di Concordato viene usato per qualunque specie di accordo; nel secolo XV si comincia ad applicare agli accordi fra le supreme autorità della Chiesa; e soltanto dopo la metà del secolo XV si adopera sempre più frequentemente per designare gli accordi fra lo Stato e la Chiesa.”

baseando-a desta vez no princípio de liberdade religiosa e de cooperação. Assim, o Estado tem maior oportunidade de desenvolver e aprofundar certas garantias de liberdade religiosa existentes na lei de maneira geral, a favor de uma Igreja que se reivindica como diferente das demais, com base no princípio de que não se pode tratar igualmente àqueles que são desiguais, de que as garantias em relação à liberdade religiosa são mais estáveis e duradouras pois já não dependem somente da autoridade estatal, mas também da autoridade eclesial, que tais acordos são a expressão da cooperação entre Igreja e o Estado para satisfazer o bem comum, que tal bem comum compreende o bem-estar espiritual dos católicos que ao mesmo tempo são cidadãos com direitos, etc. (HUACO, 2008, p. 67-68).

Nesse sentido, podemos inferir que “as concordatas têm sido, ao longo da história, um instrumento de política eclesiástica que implicam no tratamento do fator religioso no país pactuante.” (ALBERTON, 2015, p. 150). Para complementar o exposto por Marco Huaco, vejamos, acerca da evolução histórico-política das concordatas, os dizeres de Genacéia da Silva Alberton, para quem, também, “ao celebrar acordos, a Santa Sé assegura como fundamento último da política concordatária a *Libertas Religiosa et Libertas Ecclesiae* assim como os direitos humanos.” (ALBERTON, 2015, p. 154):

A denominada “nova era das concordatas”, por iniciativa de Pio XI ao terminar a I Guerra Mundial, colocou a Santa Sé em posição de abertura a negociações com alguns Estados visando manter a integridade e incolumidade da Igreja assim como a prosperidade da sociedade civil. (ALBERTON, 2015, p. 152).

No mesmo âmbito, ela complementa que “após o Concílio Vaticano II, as concordatas para a Igreja têm sentido positivo, não para sanar controvérsias, mas para estreitar laços e cooperação, sem atingir a liberdade de consciência ou permitir ingerência de autoridades no âmbito eclesial.” (ALBERTON, 2015, p. 162). Compreendida, portanto, um pouco da origem e construção histórica das concordatas, podemos continuar a defini-las a partir do que dispõe Francesco Conci:

[...] pode-se dizer simplesmente que a concordata é a conclusão pacífica de um contraste ou de uma série de contrastes, realizado entre um Estado e a Igreja no tocante ao exercício dos interesses espirituais e temporais desta no âmbito territorial daquele; resultado alcançado após negociações conduzidas entre os dois poderes opostos: portanto a característica da concordata é a bilateralidade, ainda que não formal, substancial do ato, ainda que apareça expressamente como concessão de uma parte ou de outra.³⁵ (CONCI, 1954, p. 8, tradução nossa).

³⁵ No original: “[...] può dirsi semplicemente che il concordato è la conclusione pacifica di un contrasto o di una serie di contrasti, sorti tra uno Stato e la Chiesa circa il governo degli interessi spirituali e temporali di questa entro l’ambito territoriale di quello; conclusione raggiunta in seguito a trattative condotte tra i due poteri contendente: quindi la caratteristica del concordato è la bilateralità, ache se non formale, sostanziale dell’atto, anche se appare espresso come concessione di una parte o dell’altra.”

Portanto, segundo o autor, a concordata trata de conflitos que possam existir entre o temporal e o espiritual. Acerca desse objeto, podemos considerar o que diz Marco Huaco:

[...] o atual modelo pactual de relações jurídicas Igreja-Estado se baseia, mais que em questões principistas ou teóricas, nos remotos antecedentes históricos da política Católica Romana fundamentada em sua teologia, hoje chamada de a “sociedade juridicamente perfeita”, que a postula como uma sociedade auto-suficiente, independente e originária, cuja procedência é divina e coexiste em igualdade e paridade em relação ao Estado ou a qualquer comunidade política de origem humana, coincidindo o governo e a jurisdição sobre os mesmos súditos, só que em relação a assuntos diferenciados: uma temporal e outra espiritual. (HUACO, 2008, p. 67).

Dispostas tais definições, podemos passar, de certa forma, a considerar reflexos ou objetivos dessas concordatas, pelo que elas representam, no tocante aos países concordatários. Nesse sentido, fundamentais se fazem as palavras de Aldir Guedes Soriano:

As concordatas são tratados com significação singular, assim como o próprio Estado do Vaticano é um ator *sui generis*. Tais acordos impõem uma vinculação exclusiva por parte dos Estados, em decorrência da supremacia político-espiritual arguida pelo Estado do Vaticano. Essa pretensão, ancorada na doutrina teológica da *libertas ecclesiae*, ecoou, quase que invariavelmente, no sentido de se manter a hegemonia da Igreja Católica. A perpetuação da supremacia Católica foi um dos objetivos precípuos do regime concordatário. (SORIANO, 2002, p. 163).

No livro do mesmo autor, encontramos palavras de Jónatas Eduardo Mendes Machado, as quais corroboram com o exposto acima ao disporem que “[...] a celebração de concordatas com a Igreja Católica foi muitas vezes um instrumento de obtenção ou consolidação de privilégios traduzidos num tratamento jurídico mais favorável em relação às demais confissões religiosas.” (MACHADO *apud* SORIANO, 2002, p. 163). Por sua vez, Gustavo Biscaia de Lacerda é mais assertivo ao afirmar que:

Valendo-se da forte ambiguidade que caracteriza o Vaticano – sede de uma igreja, mas assumido como um “Estado nacional” –, as concordatas obrigam por meio de “acordos” “internacionais” que estados nacionais específicos concedam benefícios à Igreja Católica em seus territórios, quando não garantem a própria confessionalidade formal desses estados. (LACERDA, 2014, p. 197).

Independente do quão impetuosos são os olhares de cada autor acerca do assunto, ou suas posições, parece haver uma linha de concordância de que há, nessas concordatas, uma busca por parte da Igreja Católica de manter um poder anteriormente adquirido, possivelmente ameaçado pelas mudanças sociais e políticas ao longo do tempo e as tendências que se anunciam em termos de relação Estado-religião. Entretanto, antes de entrarmos na

análise específica ao caso do Brasil, se faz interessante a menção a outras questões que cercam o assunto, cujas explicações, inclusive, nos ajudarão a esclarecer um pouco mais o tema. Primeiramente explanando acerca do sistema concordatário, Jónatas Eduardo Mendes Machado fala também das consequências de tal sistema, mencionando inclusive que em alguns países ele é expandido para acordos com outras religiões. Vejamos:

Actualmente, o sistema concordatário é confrontado, cada vez com maior insistência, com as exigências do Estado constitucional. Este, como se vem afirmando, procura acomodar, no seio da comunidade política, a garantia da liberdade religiosa individual, a tutela da autonomia das confissões religiosas de acordo com a sua específica autocompreensão e a afirmação da neutralidade religiosa e mundividencial dos poderes públicos. O seu propósito básico não consiste em remeter a religião para uma esfera privada, ou, com base num qualquer juízo de mérito, em equiparar as confissões religiosas às demais associações ou clubes, através da imposição de um mesmo figurino jurídico-organizatório. O Estado Constitucional tem em vista precluído que da afirmação do carácter público da religião resulte a publicização de algumas confissões religiosas à custa da privatização de outras, ao mesmo tempo que pretende desvincular todas elas das estruturas institucionais e normativas de coerção geralmente associadas ao direito público.

Uma das exigências do Estado Constitucional tem sido a da elevação do nível de generalidade do direito à liberdade religiosa em termos que permitam que um maior número de confissões minoritárias venham invocar a sua protecção. [...] Nalguns países, como é o caso da Itália e da Espanha, a elevação do nível de generalidade do direito à liberdade religiosa tem sido tentada através do alargamento do sistema concordatário de forma a celebrar acordos eclesiásticos com confissões religiosas minoritárias. (MACHADO, 1996, p. 326-327).

Acerca do alargamento citado pelo autor, Genacéia da Silva Alberton coloca que:

Na Europa, esse direito concordatário tem se realizado não apenas com a Santa Sé, mas também com outras confissões religiosas, especialmente com a Igreja Luterana, a Igreja Reformada e a Comunidade Judia, o que vem amparado na linha democrática dos países e no direito de liberdade religiosa. (ALBERTON, 2015, p. 151).

Para a mesma autora, inclusive:

Na perspectiva da Igreja Católica, a posição pós-conciliar, com acento na universalidade, partindo de Roma em direção às Igrejas particulares, ensejou a proliferação de Convênios e Acordos Internacionais com Estados e acordos em nível nacional ou regional das Igrejas particulares e Conferências Episcopais com os governos numa política de expansão universal. (ALBERTON, 2015, p. 153).

Para um maior detalhamento acerca da proliferação desses acordos, cabem as palavras de Marco Huaco, o qual dispõe sobre as motivações por trás dessa expansão em um cenário político-religioso:

O crescente e explosivo pluralismo religioso e o arraigo social de confissões protestantes, comunidades judias e islâmicas em países tradicionalmente católicos foi outro fator que fez necessária uma nova argumentação que justificasse a continuidade da instituição concordatária. O princípio de igualdade das cartas constitucionais modernas exigia revisar o status oficial e privilegiado da Igreja Católica, o que conduziu a uma espécie de corrida preventiva, ou de mudar algo para que nada mudasse: longe de se abolir o modelo concordatário, ele foi ampliado para estender-se a outros agrupamentos religiosos de crescente importância social, porém jamais no mesmo plano de igualdade. Por isso constatamos que, depois da primeira guerra mundial, a República Federal da Alemanha celebra Concordatas com a Igreja Católica e Convênios eclesiásticos (de direito interno) com as Igrejas Evangélicas luteranas em nível estatal e regional (Länder). Já a Itália, a partir de 1984, assina acordos de direito interno com a Igreja Valdense, com a comunidade hebraica e com a Igreja Adventista, além dos famosos Pactos de Latrão de 1929 com a Igreja Católica para restituir poder temporal ao papado, e finalmente a Espanha que – além de substituir sua Concordata de 1953 com numerosos Acordos internacionais com a Santa Sé – celebra Acordos de direito interno com as igrejas protestantes e as comunidades islâmica e judia. (HUACO, 2008, p. 68).

Portanto, resta claro que existem diferentes visões acerca do próprio regime concordatário, com variações em diferentes níveis dentre aqueles que veem as concordatas com bons olhos e aqueles que as veem com maus olhos. Isto posto, se faz interessante trazer dois expressos posicionamentos acerca do sistema concordatário. Genacéia da Silva Alberton, por exemplo, se posiciona claramente ao colocar que:

Nota-se, pois, que o sistema concordatário está lastreado por princípios que norteiam a relação da Santa Sé com os Estados nacionais para preservar a liberdade religiosa, a liberdade da própria Igreja e da ação de seus fiéis, assim como dos direitos humanos. (ALBERTON, 2015, p. 154).

Marco Huaco, por outro lado, para quem “[...] a própria existência de Concordatas em um determinado país já é um indicador negativo sobre o grau de laicidade de seu Estado” (HUACO, 2008, p. 69), expõe que:

As normas concordatárias geralmente constituem um ambiente de questionamento do princípio da laicidade, [...] seja sob a forma de um intervencionismo estatal nos assuntos religiosos que não deveriam estar sob sua competência, ou seja sob a forma de uma ilegítima participação eclesiástica na regulação de assuntos do Estado. Quando analisamos também a legislação infraconstitucional sobre assuntos religiosos, constatamos que os direitos e privilégios reconhecidos em acordos e concordatas não satisfazem o princípio de igualdade religiosa ao compará-los com o estatuto jurídico de opções religiosas minoritárias. (HUACO, 2008, p. 69-70).

Antes de passarmos à próxima parte do trabalho, cabe trazer duas ponderações acerca do assunto. Primeiro, as palavras de Jónatas Eduardo Mendes Machado aplicado ao caso português:

Por um lado, algumas normas concordatárias têm vindo a ser consideradas inconstitucionais pela doutrina dominante, ao mesmo tempo que certas normas legais concretizadoras da Concordata são objeto de acesa discussão. Por outro lado, nota-se que cada vez mais o legislador recorta o âmbito normativo das disposições legais relativas ao fenómeno religioso num nível de generalidade suficientemente elevado para abarcar as diversas confissões religiosas. O regime concordatário propriamente dito parece conservar, no nosso meio, apenas um sentido residual, circunscrito àqueles domínios, como sejam a auto-organização e o património cultural, em que a situação material-fáctica da Igreja Católica não encontra paralelo na de qualquer outra confissão religiosa. (MACHADO, 1996, p. 331).

A segunda ponderação a ser considerada é a de Jorge Miranda, também aplicada ao caso português:

O essencial não parece estar, contudo, em haver um ou mais de um diploma regulador de liberdade religiosa no plano institucional (ou em não haver nenhum, como sucede em alguns países). O essencial está em saber se há normas da Concordata e da legislação ordinária que desrespeitem os princípios constitucionais de liberdade e igualdade religiosa; e, na hipótese de isso acontecer, conseguir obter a sua substituição ou a publicação de novas normas que restabeleçam a liberdade e a igualdade. (MIRANDA, J., 2000, p. 420).

3.3.4 DEBATE ACERCA DA CONFORMIDADE DO ACORDO BRASIL-SANTA SÉ COM A LAICIDADE NO BRASIL

Apesar das palavras de Jorge Miranda, acima, no sentido de que o importante seria a verificação se alguma disposição do Acordo Brasil-Santa Sé contrapõem a laicidade prevista na Constituição de 1988, como já mencionado anteriormente, o presente trabalho busca analisar de forma global a realização do Acordo, sem entrar nas especificidades de cada artigo nele existente. Ainda assim, cabe sabermos os assuntos que normalmente são pactuados, pois essa informação se faz importante para a análise a ser realizada. A saber:

Os diversos aspectos pactuados nestes instrumentos podem ser distribuídos nas seguintes áreas temáticas:

- Autonomia, liberdade e personalidade jurídica da Igreja Católica.
- Organização pessoal e territorial católica.
- Estatuto privilegiado do clero.
- Regime económico católico.
- Ensino religioso.
- Liberdade de culto.
- Ação pastoral católica (com ênfase em Vicariatos Castrenses). (HUACO, 2008, p. 70).

Analisaremos a seguir, com o suporte do conteúdo já visto anteriormente, em conjunto com novos embasamentos, três aspectos que acabam se destacando como argumentos pelos

quais o Acordo Brasil-Santa Sé não contraria a laicidade do Estado brasileiro. A tais fundamentações serão contrapostas outras, de modo que possamos chegar a alguma resposta à pergunta a qual o presente trabalho se propõe a responder. Os três argumentos serão: a laicidade; realidade histórico-sociológica do Brasil; consolidação de posições jurídicas já existentes e consubstanciação dos princípios da cooperação e da solidariedade. Cabe salientar, entretanto, que certas linhas de raciocínio compartilhadas por um ou mais destes pontos, como veremos, são por vezes similares, de modo que a contraposição de um aspecto pode vir a ser considerado na análise de outro aspecto. Ou seja, apesar de analisarmos separadamente em tópicos, para melhor organização, os aspectos são, de certa forma, interligados. Passemos ao primeiro aspecto.

SÃ LAICIDADE

Primeiramente, devemos considerar que, para Genacéia da Silva Alberton:

O Estado brasileiro não é ateu. Logo, a laicidade estatal não inibe a fala da Igreja em matéria que repercuta em valores do povo de Deus e o cristão leigo, no espaço público onde exerça sua atividade, tem a obrigação de exercer o múnus batismal de testemunho, anúncio e denúncia do que não favoreça a vida, dom de Deus. (ALBERTON, 2015, p. 125).

Assim, para a autora, “a a laicidade vai implicar em que o Estado reconhece a religião como presença pública.” (ALBERTON, 2015, p. 85). Nesse sentido, a autora explica que:

A laicidade também é uma ideia que faz parte do cristianismo e que corresponde ao reconhecimento da Igreja quanto aos valores profanos, a sua legitimidade e autonomia. Porém, a a laicidade exige que a pessoa seja percebida em todas as suas dimensões constitutivas, da qual a abertura à transcendência faz parte. (ALBERTON, 2015, p. 194).

Nessa mesma linha, a autora também expõe:

A laicidade passou a ser identificada pela Igreja como favorecedora de sua identidade na sociedade. A missão primordial é ser evangelizadora sem admitir a ingerência estatal na administração do que lhe é próprio. Nesse sentido, a Igreja também é laica. É a laicidade que se espera dos fiéis. A liberdade religiosa é reconhecida como expressão da própria dignidade humana. Portanto, o pluralismo religioso é direito que aponta pra diferentes formas de manifestação de fé e de busca da compreensão da realidade divina. Não há motivos para temer a laicidade. Cumpra-se à Igreja e ao leigo, povo de Deus, ter espaço de atuação em país laico, utilizando-se dessa laicidade para impedir ingerências nas atividades religiosas e naquilo que for adstrito à fé. (ALBERTON, 2015, p. 197).

Inácio José Schuster, por sua vez, argumenta que:

A comunidade política e a Igreja são independentes e autônomas, mas ambas servem à vocação pessoal e social dos homens. Por isso, a Igreja espera que o Estado, por sua vez, reconheça que uma sã laicidade não deve considerar a religião como um simples sentimento individual que se pode relegar ao âmbito privado, mas como uma realidade que, ao estar também organizada em estruturas visíveis, necessita de ver reconhecida a sua presença comunitária pública. (SCHUSTER, 2015, p. 18).

Cabe, aqui, recordarmos que os dois autores se referem à política da *Libertas Ecclesiae*, como exposto na parte anterior do trabalho. Nesse sentido, Genacéia da Silva Alberton expõe:

A laicidade no Estado Democrático de Direito e numa Igreja pós-Vaticano II corresponde à autonomia Estado-Igreja, que inibe intromissões no que lhe são próprios, mas exige a participação efetiva da Igreja na comunidade política e não prejudica e não exclui a cooperação, o diálogo, o entendimento para o cumprimento da missão no que lhe é comum que é estar a serviço do bem comum da comunidade humana. A Igreja está a serviço da pessoa humana, cumprindo ao leigo cristificar suas ações para que tudo que faça se realize na missão. (ALBERTON, 2015, p. 199).

Podemos compreender, portanto, a posição da autora quando conclui que, “do ponto de vista internacional, a acolhida do Acordo Brasil-Santa Sé deve ser visto como uma reação da Igreja enquanto instituição de fazer valer o espaço que lhe compete frente à nação brasileira.” (ALBERTON, 2015, p. 193). Para a autora:

O acordo Brasil-Santa Sé faz parte da política eclesial e fortalece, interiormente, o princípio da cooperação Estado-Igreja. A religião no Estado Democrático de Direito é expressão de pretensão de transcendência pública do fator religioso, agindo Estado e Igreja com harmonia e cooperação mútua. (ALBERTON, 2015, p. 199).

No mesmo sentido conclui Inácio José Schuster que “portanto o Acordo assinado entre o Brasil e a Santa Sé é a garantia que possibilita à comunidade eclesial desenvolver todas as suas potencialidades em benefício de cada pessoa humana e de toda a sociedade brasileira.” (SCHUSTER, 2015, p. 18). Desse modo, consoante Genacéia da Silva Alberton:

Embora se apresente como um documento decorrente de interesse de Estado, do ponto de vista das relações internacionais há, certamente, o interesse específico de uma religião, a católica, fato esse que não pode ser visto como afronta ao pluralismo religioso, mas como efetivo respeito à liberdade religiosa. (ALBERTON, 2015, p. 21).

Por fim, cabem mais algumas palavras da autora acerca do Acordo em questão:

O Acordo Brasil-Santa Sé se apresenta como um necessário instrumento de relacionamento Igreja-Estado em que se admite a tradição cultural do país, preservando a liberdade cidadã.

.....
Acrescente-se que não há de falar em privilégios visto que não há prevalência da Igreja Católica em relação a outras, mas apenas condições para o exercício da missão da Igreja na sociedade brasileira. (ALBERTON, 2015, p. 161).

Interessante se faz notar que, nas conclusões de Genacéia da Silva Alberton e Inácio José Schuster acerca do Acordo Brasil-Santa Sé, apesar de se pautarem na sã laicidade como argumentação para explicar a existência do acordo, há embasamento claro, em termos de justificativa pelos reflexos, nas duas premissas que serão vistas mais adiante: realidade histórico-sociológica do Brasil e consubstanciação dos princípios da cooperação e solidariedade. Passemos agora analisar as palavras que se opõe à chamada sã laicidade, pautada na *Libertas Ecclesiae*, iniciando por uma colocação histórica acerca da evolução do posicionamento da Igreja Católica acerca do tema. Conforme Marco Huaco:

[...] em tempos conciliares, a declaração *Dignitatis Humanae* sobre liberdade religiosa e relações Estado-Igreja definirá a aparente nova posição ideológica e política da Igreja Católica, a mesma que será aplicada na prática pelos pontificados de João Paulo II e Bento XVI para retornar às posições pré-conciliares e reverter certos progressos modernizantes o máximo possível.

No âmbito do magistério – ou ensino papal – expressados através de encíclicas, cartas pastorais ou discursos diplomáticos oficiais, alude-se à “laicidade” e à “laicidade sã” em oposição à “laicismo” e nunca aceitam ou tentam redefinir em termos positivos as expressões “separação Igreja-estado”, “Estado laico” ou “igualdade religiosa”, como foi feito com o termo “laicidade”. (HUACO, 2008, p. 51).

Para o autor, entretanto, apesar do novo posicionamento, “[...] a igreja segue advogando a favor de uma versão de Estado confessional.” (HUACO, 2008, p. 51). Assim, segundo ele, para a Igreja Católica:

[...] as noções conciliares sobre relações Igreja-Estado deveriam ser entendidas à luz da *Libertas Ecclesiae* (Liberdade da Igreja), e não a partir da doutrina civil ou laica da liberdade religiosa. O respeito à liberdade religiosa jurídica proviria da concepção eclesial da *Libertas Ecclesiae*, e não das fontes ideológicas seculares.

É interessante ressaltar que, se na época pré-conciliar a Igreja Católica entende que a liberdade religiosa e a confessionalidade do Estado são incompatíveis frente ao irrefreável avanço das reivindicações liberais e sua consagração jurídica, no constitucionalismo moderno *ela tenta desvincular-se dessas idéias, dizendo que pode coexistir um regime confessional ao lado do reconhecimento das liberdades religiosas*; (itálico) isto com a finalidade de conservar sua excepcional posição privilegiada em muitos países. Orienta, então, seus bispos nacionais a reconhecerem e se pronunciarem claramente a favor da – antes injuriada – liberdade de culto, mas

ao mesmo tempo não renuncia a que o Estado siga conservando sua confessionalidade.

Liberdade religiosa sim, mas também confessionalidade estatal será a fórmula vaticana desde então. (HUACO, 2008, p. 52).

Nesse sentido, Marco Huaco conclui que:

[...] para a Igreja Católica, a laicidade será um modelo político, social e jurídico de relações entre a Igreja e a “comunidade política” na qual existe liberdade religiosa, autonomia e independência da Igreja, “*libertas ecclesiae*”, permite-se a intervenção pública (lê-se política) da Igreja na sociedade e no governo, o Estado (seus valores, políticas, símbolos, etc.) é de inspiração católica, mas não necessariamente o catolicismo seja a religião oficial ou a Igreja tenha caráter oficial, e não existe perseguição das crenças minoritárias. No entanto, é possível que exista uma desigualdade religiosa a favor da Igreja Católica. Finalmente, a “cooperação” Estado-Igreja é um aspecto essencial da “laicidade sã” e consiste em ajudar economicamente direta e indiretamente a Igreja a cumprir suas atividades religiosas. (HUACO, 2008, p. 56).

Para compreendermos ainda melhor a visão de Marco Huaco, vejamos uma nova explanação do autor acerca da aplicação da *Libertas Ecclesiae* por parte da Igreja Católica.

Segundo ele:

[...] devido ao novo entendimento da *Libertas Ecclesiae*, agora a confessionalidade católica de um Estado seria a única garantia de vigência da liberdade religiosa para o resto das confissões religiosas, pois se se garantem as liberdades plenas da Igreja Católica mediante as concordatas, então se garantiriam também as liberdades das minorias religiosas. Desta maneira, deixa-se de lado o fato histórico de que foi o protestantismo dissente e também o Estado laico e democrático os que propugnaram e defenderam a liberdade e igualdade religiosa, assim como a separação Igreja-Estado, em oposição à mesma Igreja Católica.

Por outro lado, “a legítima e sã laicidade do Estado” (expressão original de Pio XII) que é aceita pela Igreja Católica baseia-se no reconhecimento da “justa autonomia das realidades terrenas” que responde à vontade de Deus e é entendida como que “as coisas e as sociedades têm suas próprias leis e seu próprio valor, e que o homem deve conhecê-las, empregá-las e sistematizá-las paulatinamente”.

Em termos simplificados, o resultado final desta concepção é que a Igreja Católica não é responsável perante Deus pelo governo direto da sociedade (a medievalmente chamada *potestas directa*), pois este assunto é “profano” e “laico” e não faz parte de sua missão sobrenatural, mas sim deve orientar a sociedade e os Estados em relação a Deus e à lei moral, os quais devem obedecer fielmente a seus preceitos, inclusive se seus governantes não sejam católicos laicos, pois a verdade é universal e imutável. Os termos “laicismo”, “Estado laico”, “separação Igreja-Estado”, sempre serão concebidos de maneira muito negativa, ora fortes, como na Igreja pré-conciliar, ora moderados, como na Igreja pós-conciliar. (HUACO, 2008, p. 53-54).

Isto posto, podemos compreender seu apontamento de que:

[...] a hierarquia católica reivindica o direito de sua igreja ser uma igreja pública e não estar confinada ao âmbito privado, entendendo suas intervenções morais públicas como ações políticas de pressão sobre os Estados para que legislem a moral

pública com base nos ensinamentos reológicos e morais do catolicismo. (HUACO, 2008, p. 55).

No interim de crítica a essa reivindicação da Igreja Católica através da *Libertas Ecclesiae*, também devemos considerar as palavras de Roberto Blancarte:

Em um Estado laico a moral pública já não pode ser definida por uma hierarquia religiosa e sua interpretação sobre o tema. Os legisladores e funcionários devem responder, essencialmente, ao interesse público, que pode ser distinto de suas crenças pessoais. (BLANCARTE, 2008, p. 31).

Perante o alegado objetivo da Igreja Católica de defender a sã laicidade, baseada na *Libertas Ecclesiae*, com vistas em privilégios e capacidade de ditar a moral pública com base em seus próprios preceitos religiosos, é que devemos apreciar as palavras de Aldir Guedes Soriano, o qual dispõe:

As concordatas devem ser consideradas inconstitucionais, porque violam o princípio da separação entre a Igreja e o Estado, que implica neutralidade e tratamento isonômico para todas as confissões religiosas. Algumas cláusulas concordatárias podem inviabilizar a neutralidade estatal, com a concessão de privilégios injustificáveis num contexto não-confessional. Esclareça-se que as concordatas aqui aludidas são aquelas tendentes a consolidar privilégios, com base na doutrina da *libertas ecclesiae*. (SORIANO, 2002, p. 164).

Interessantes também se fazem as palavras de Jayme Weingartner Neto, o qual separa a liberdade religiosa a ser aplicada pelo Estado da arguida pela sã-laicidade. Segundo o autor:

[...] deve-se registrar que a liberdade religiosa, de sede constitucional, nada tem que ver com a tradicional *libertas ecclesiae*, de cunho teológico-confessional [...], que sustentou historicamente estruturas de domínio e opressão contra as restantes confissões religiosas. (WEINGARTNER NETO, 2007, p. 64-65).

Por fim, cabe reproduzirmos a taxatividade de Marco Huaco quanto ao que deve buscar o Estado em relação ao tratamento da religião:

O Estado não busca a salvação das almas, mas sim, a máxima expansão das liberdades humanas em um âmbito de ordem pública protegida, ainda que às vezes o exercício de tais liberdades seja contrário aos padrões éticos das religiões. A comunidade política deve responder a uma constelação de valores próprios e plenamente secularizados. Por exemplo, entre tais valores não se encontram a proteção e o fomento da religião como objeto em si, mas sim como a garantia e a promoção da liberdade dos indivíduos e os grupos. (HUACO, 2008, p. 43).

Diante do exposto, podemos desenvolver algumas ponderações e conclusões acerca da análise do aspecto da sã laicidade como embasamento para a constitucionalidade do Acordo Brasil-Santa Sé. De início, façamos uma conexão entre a livre manifestação e influência desejada pela Igreja Católica ao propor a sã laicidade e a visão de laicidade em Tocqueville. Conforme coloca Luis Fernando Barzotto, para o pensador francês:

[...] o Estado laico é fundamental para reforçar a presença da religião na sociedade. Quando mais distante das lutas políticas, mais próxima estará a religião das almas, ou seja, será mais forte em seu próprio domínio. Do mesmo modo, quanto mais presente é a religião na sociedade, mais efetivas serão as barreiras morais contra as tiranias, realizando assim o ideal do Estado limitado.³⁶ (BARZOTTO, 2009, p. 224-225, tradução nossa).

No mesmo sentido, é também afirmado por Luis Fernando Barzotto que, para Tocqueville: “O Estado laico, que neutraliza religiosamente o poder, libera a religião para que ela dite a moral da sociedade, e é na moral social que a política encontrará o limite que não pode transpor.”³⁷ (BARZOTTO, 2009, p. 217, tradução nossa). Lembremos, portanto, que a sã laicidade, como demonstrado, deseja justamente que a religião influencie a moral da sociedade. Eis a conexão entre a sã laicidade e a laicidade para Tocqueville. Entretanto, nesse contexto, se faz fundamental apreciar uma questão. Ao se defender a separação entre Estado e religião para que como reflexo haja a fortificação da religião de modo que ela consiga ditar as questões morais da sociedade, se subentende ou que haveria uma única moral religiosa a ditar a moral social, agora livre da intervenção do Estado para tal, ou que haveria um embate entre as morais de diferentes religiões nessa sociedade, todas livres da influência do Estado.

Isto posto, devemos considerar que, se houvesse apenas uma moral religiosa livre a ditar tudo, haveria um ataque à própria laicidade em seu sentido contemporâneo, a qual prevê a liberdade religiosa do indivíduo e não apenas a separação estrita entre Estado e religião. Assim, nesse cenário, devemos considerar que a opção a ser aplicada é a de que diferentes religiões entrariam em um embate pelos ditames morais da sociedade. Entretanto, não é isso que prega a sã laicidade, a qual prevê a liberdade religiosa, mas também prevê que a moral da Igreja Católica seja aquela a ser difundida na sociedade.

³⁶ No original: “[...] el Estado laico es fundamental para reforzar la presencia de la religión en la sociedad. Cuanto más alejada de las luchas políticas, más próxima estará la religión de las almas, es decir, será más fuerte en su propio dominio. Del mismo modo, cuanto más presente esté la religión en la sociedad, más efectivas serán las barreras morales en contra de las tiranías, realizándose así el ideal del Estado limitado.”

³⁷ No original: “El Estado laico, que neutraliza religiosamente el poder, libera la religión para que ella dicte la moral de la sociedad, y es en la moral social que la política encontrará el límite que no puede trasponer.”

Nesse contexto, não há aparente sentido em defender a constitucionalidade de um acordo, no quesito laicidade, a partir de um argumento criado e desenvolvido no âmbito de uma única religião, especialmente quando tal argumento possui por acepção o favorecimento, de forma global, dessa mesma religião, como demonstrado anteriormente. Em adição, devemos considerar, como demonstrado ao longo do trabalho, que a laicidade deriva do Estado, não da religião. Desse modo, não há embasamento pra se considerar o acordo em questão em conformidade com a laicidade do Estado a partir da argumentação da sã laicidade. Passemos ao próximo aspecto.

REALIDADE HISTÓRICO-SOCIOLÓGICA DO BRASIL

Ao longo da construção deste trabalho, pudemos observar por variadas vezes o argumento de que a religião católica é parte formadora da cultura e da sociedade brasileira. Desde a decisão do CNJ que entendeu os crucifixos no Poder Judiciário como símbolos da cultura brasileira, passando pelo entendimento de membro do legislativo de que a Igreja Católica expressa a religião majoritária no país, de modo que não caberia oposição ao Acordo, até as ideias utilizadas para fundamentar a sã laicidade anteriormente. Nesse sentido, afirma Inácio José Schuster que: “Mais do que construções materiais, a Igreja Católica ajudou a forjar o espírito brasileiro caracterizado pela generosidade, laboriosidade, apreço pelos valores familiares e defesa da vida humana em todas as suas fases.” (SCHUSTER, 2015, p. 19).

Assim, sustenta-se que seria justificável, pela história do envolvimento da Igreja Católica com a sociedade brasileira e por ela ser a religião com maior número de adeptos no país, que ela obtivesse tratamento diferenciado. Apesar de Jorge Miranda se referir a Portugal em seu texto, podemos direcionar suas palavras ao caso brasileiro. Ele expõe:

O entendimento dominante e acolhido pelos órgãos de fiscalização da constitucionalidade é que os princípios constitucionais se compadecem com um tratamento diferenciado das várias confissões, em razão do modo como elas se encontram difundidas entre as pessoas ou do peso real que têm na sociedade. O que não admitem, em caso algum, é um tratamento privilegiado ou, ao invés, discriminatório desta ou daquela confissão.

Conquanto as fronteiras entre estas duas formas de disciplina não sejam fáceis, é evidente que elas não se confundem. Um tratamento privilegiado concederia a uma pessoa ou entidade direitos que outras não teriam; um tratamento diversificado ou especializado não afetará a qualidade dos direitos e deveres reconhecidos, apenas os dará numa medida, em condições de exercício ou segundo estruturas organizatórias diferentes consoante as diferentes situações e entidades. Um tratamento privilegiado para uns e discriminatório para outros conduziria ao arbítrio; um tratamento

diferenciado, pelo contrário, repele o arbítrio, desde que assente numa cuidadosa ponderação de situações e valores.

À luz do que acabámos de dizer, o essencial está em que a regra da liberdade, em todos os aspectos, valha para todas as confissões, seja qual for o número dos seus fiéis, e que todas as organizações religiosas gozem dos mesmos direitos constitucionais e legais. Mas o princípio não impede a subsistência de regras específicas e imediatamente dirigidas à Igreja Católica – por força da sua realidade histórica e sociológica – desde que estas regras correspondam a critérios de objectividade, necessidade e adequação. (MIRANDA, J., 2000, p. 420-421).

O tratamento diferenciado aceito por Jorge Miranda, entretanto, é visto com outros olhos por Marco Huaco, o qual explica acerca da existência de uma:

[...] *confessionalidade histórico-sociológica*, fórmula suavizada de confessionalidade, que é próprio das transições em direção ao Modelo de Neutralidade, no qual o Estado – por não crer e nem confessar – não se considera competente para declarar que determinada religião seja verdadeira e as outras falsas, mas sim, privilegia uma em relação às outras por razões históricas (contribuição à identidade nacional) e sociológicas (ser maioria social). (HUACO, 2008, p. 51).

Nesse âmbito, interessantes se fazem as palavras de Taís Amorim de Andrade Piccinini sobre a nossa sociedade no tocante à influência cultural das religiões:

Vale ressaltar que, na circunstância de a sociedade brasileira ser marcada em 400 de seus 500 anos por uma ligação oficial entre o Estado e uma religião específica, fez-se com que o tema “liberdade religiosa” fosse por muito tempo apreciado sob a perspectiva exclusiva da Igreja Católica Apostólica Romana.

É dentro desse contexto que emerge o sincretismo religioso. Durante muito tempo no Brasil houve liberdade de crença, mas não de culto. Tudo que envolvia religião sem dúvida era questionável se não tivesse o formato da doutrina católica. Hoje vivemos em uma realidade em que esse sincretismo de religião se apresenta mais cotidiano, sem, contudo, representar aceitação legal ou mesmo social. (PICCININI, 2013, p. 41).

Vejamos as palavras de Ari Pedro Oro sobre a predominância cultural e social da Igreja Católica em nosso país:

“No Brasil não é a mesma coisa ser católico ou de outra religião. Os outros não tem a mesma vez que os católicos”; “Para os católicos é tranquilo; mas não para os outros” disseram alguns entrevistados.

Neste caso, os fiéis católicos estão reconhecendo que a Igreja Católica foi historicamente objeto de discriminação positiva, na sociedade e por parte do poder público, diferentemente de outras religiões que não desfrutaram de semelhante legitimação e reconhecimento social. (ORO, 2011, p. 234).

Ainda, Ari Pedro Oro, aponta em seu texto um relato de comportamento de um importante nome local da Igreja Católica, fato este que levanta fortes questionamentos acerca do reflexo do acordo em pauta na forma como a sociedade enxerga a religião católica:

No caso católico, quando o seu “lugar” social e político é contestado, como está ocorrendo nesse momento em Porto Alegre, com a transformação da capela católica em capela ecumênica no Hospital das Clínicas, os líderes católicos se insurgem. Foi o que fez o arcebispo de Porto Alegre, Dom Dadeus Grings, que, em 3 de outubro de 2010, criticou “uma pequena minoria (que) ao arrepio da Constituição e do Acordo firmado, contrariando nossa cultura, queira descaracterizar a nação de sua catolicidade, privando-a de sua identidade” (Grings, 2010, p.12). Note-se que o arcebispo evoca o Acordo com a Santa Sé para defender a continuação da capela católica, contradizendo, assim, o que afirmaram outros preladados católicos quando disseram que o Acordo não implicaria em tratamento preferencial a Igreja Católica. Evoca também a Constituição da República. Ora, esta, como vimos, sustenta a separação Estado e Igreja [...] (ORO, 2011, p. 235).

O autor conclui, com base no relatado por ele anteriormente, que:

Na verdade, o arcebispo, como tantos outros membros do clero, e mesmo leigos católicos, pensam e agem como se a Constituição nacional previsse um tratamento especial em relação à Igreja Católica, como ocorre em outros países.

Não é isso que consta na Constituição nacional e esta aparente incongruência revela uma situação paradoxal entre o que ocorre na prática (proximidade das religiões, especialmente da Igreja católica, com o Estado e a esfera pública) e o que é proclamado e firmado legalmente (separação Igreja-Estado). (ORO, 2011, p. 235).

Ari Pedro Oro não limita sua posição acerca de privilégio da Igreja Católica ao Brasil, mas também o enxerga na América Latina. Vejamos suas palavras para esclarecermos suas razões. Segundo ele, existe:

[...] na América Latina, uma discriminação positiva em relação à Igreja católica. Além de certas benesses feitas de auxílios e cooperações de várias ordens, inclusive financeiras e de isenção de impostos, a presença de símbolos cristãos em lugares públicos como escolas, hospitais, prisões, parlamentos e, sobretudo, em tribunais, denota que malgrado o dispositivo legal de liberdade religiosa, e de separação Igreja-Estado que vigora na maioria dos países latino-americanos, na prática há um tratamento desigual entre as religiões, com uma preferência simbólica para as religiões cristãs, o catolicismo sobretudo. (ORO, 2007, p. 305).

Nesse contexto, Ari Pedro Oro utiliza as palavras de Roberto Blancarte para questionar: “Onde estará a liberdade religiosa, então, neste esquema em que todas as igrejas são iguais mas há umas mais iguais que as outras?”³⁸ (BLANCARTE *apud* ORO, 2007, p. 306, tradução nossa). Assim sendo, conforme o autor, poderíamos compreender que “o fato de haver um tratamento jurídico e político privilegiado dispensado à Igreja católica em vários países configura a ausência de igualdade de direitos entre eles e, portanto, a existência de discriminação.” (ORO, 2007, p. 307).

³⁸ No original: “Donde estará la libertad religiosa entonces en este esquema en el que todas las iglesias son iguales pero hay unas más iguales que otras?”

Diante disso, é necessário nos questionarmos se o acordo em questão não poderia vir a reforçar essa condição de favorecimento da Igreja Católica. Ao invés do posicionamento de que o acordo entre Brasil e Santa Sé está em conformidade com a laicidade do Estado justamente pela situação histórico-sociológica da religião católica na sociedade brasileira, ter-se-ia que adotar uma postura oposta, defendendo que o acordo reforça uma discriminação positiva, ou tratamento diferenciado, e que, portanto, não estaria em conformidade com a laicidade prevista na Constituição de 1988. Nesse sentido, cabem as palavras de Luiz Antônio Cunha:

No caso específico do direito fundamental de liberdade (em sua acepção religiosa), resta claro que somente a postura leiga do Estado pode ser aceita para que tal direito seja efetivamente buscado, isto é, migre do formalismo do texto legal para a práxis cotidiano com toda robustez. (CUNHA, 2009, p. 25).

O autor toca num ponto extremamente importante. De nada adianta existir uma norma que preveja a laicidade se na prática há uma ou mais religiões que sejam tratadas com favoritismo pelo Estado. E, à luz do que foi colocado anteriormente no trabalho, é possível incluir neste favoritismo um tratamento diferenciado proveniente de uma realidade histórico-sociológica. Isto posto, podemos compreender que se pautar numa realidade histórico-sociológica para justificar um possível tratamento diferenciado a uma religião seria perpetuar uma diferenciação entre as religiões, ato que contrariaria a laicidade constitucional. Vejamos as palavras de Luiz Antônio Cunha:

Por certo, a pregação da laicidade estatal como obrigação constitucional há de ser efetivamente buscada, de forma a fazer valer o preceito fundamental da liberdade e garantir o exercício dos direitos fundamentais ligados ao valor liberdade. É que a liberdade e a igualdade só serão alcançadas no momento em que a norma a nortear a atuação estatal seja destituída de qualquer caráter discriminatório ou de favoritismo. (CUNHA, 2009, p. 27).

Para encerrar esse aspecto, cabe trazer as palavras de Daniel Sarmento, as quais, apesar de terem sido escritas em um contexto que tratava dos crucifixos presentes nos tribunais, servem muito bem para o tema aqui trabalhado. Vejamos:

O que é equivocada é a crença de que o papel do Direito seja o de avaliar e legitimar acriticamente as tradições existentes numa sociedade, por mais excludentes que elas sejam.

Não há dúvida de que o Direito, como fenômeno social, tem conexões com as tradições e valores dominantes em uma dada sociedade. Contudo, não é certo conceber prescritivamente a ordem jurídica como uma mera instância de afirmação das práticas sociais hegemônicas, já que muitas vezes o papel do Direito é

exatamente o de combater e transformar hábitos e tradições enraizados, desempenhando um papel emancipador.

É neste sentido que se afirma que a moralidade que o Direito visa a garantir e a promover no Estado Democrático de Direito não é a moralidade positiva – que toma os valores majoritariamente vigentes como um dado inalterável, por mais opressivos que sejam – mas a moralidade crítica. É a moral que não se contenta em chancelar e perpetuar todas as concepções e tradições prevalecentes, endossando invariavelmente o *status quo* cultural, mas propõe-se antes à tarefa de refletir criticamente sobre elas, a partir, de uma perspectiva que se baseia no reconhecimento da igual dignidade de todas as pessoas. (SARMENTO, 2008, p. 198-199).

Assim, não parece haver razão, ao olhar da laicidade, pela qual se deva aceitar o Acordo Brasil-Santa Sé com base na realidade histórico-sociológica do país. Muito pelo contrário. O acordo apenas reafirmaria uma situação de desigualdade já existente na sociedade brasileira, apesar da previsão de igualdade na Constituição Federal.

CONSOLIDAÇÃO DE POSIÇÕES JURÍDICAS JÁ EXISTENTES E CONSUBSTANCIAÇÃO DOS PRINCÍPIOS DA COOPERAÇÃO E DA SOLIDARIEDADE

Vejamos o que dispõe Jayme Weingartner Neto sobre o Acordo Brasil-Santa Sé:

Em que pese alguma polêmica recente, notadamente em meios de comunicação, o regime concordatário acordado não padece de qualquer vício de constitucionalidade. Pelo contrário, densifica uma série de posições jurídicas que já resultavam de interpretação sistemática da Constituição Federal, tendo o mérito de explicitá-las e de forma compatível com o princípio fundamental do Estado laico, de não identificação com separação, que não se coaduna com hostilidade ou oposição ao fenômeno religioso – já se disse que a Constituição atenta, separada e não confessional, também é cooperativa, solidária e tolerante em relação às instituições religiosas. O Acordo, pois, consubstancia os princípios da cooperação e da solidariedade. Ademais, o Estado cumpre suas funções, no que toca aos deveres de proteção, de criar condições para que as confissões religiosas desempenhem suas missões (dever de aperfeiçoamento). Protege-se, por fim, como garantias institucionais, a liberdade religiosa coletiva, isto é, as igrejas como instituição. (WEINGARTNER NETO, 2013, p. 709).

Dois fatores se destacam na argumentação do autor. Primeiro, que o acordo em questão apenas consolidaria posições já praticadas na interpretação jurídica. E, segundo, que através dele haveria a consubstanciação dos princípios da cooperação e da solidariedade. Vejamos primeiro o segundo ponto. Como anteriormente mencionado neste trabalho, a questão de cooperação entre uma religião e o Estado envolve uma linha muito tênue que pode facilmente ser interpretada como favorecimento. Nesse contexto, o mesmo autor continua se referindo ao Acordo Brasil-Santa Sé:

A principal crítica que poderia ser levantada seria de eventual privilégio da Igreja Católica, em relação às demais instituições religiosas. Neste ponto, todavia, em vez de leitura restritiva do catálogo de direitos fundamentais, melhor postura mais generosa, dando guarida ao princípio da igualdade (também garantia institucional nesta sede), e a garantia institucional da diversidade e do pluralismo religioso, que jogam a favor da maior abertura e pluralismo do espaço público. O princípio da igualdade, então, antes que obstáculo intransponível, pode-se concretizar “sem lei, contra a lei e em vez da lei” (Canotilho), pelo que, constatado o desigual peso político das diferentes confissões religiosas, razoável estender-se o patamar de tutela mais favorável obtido pela Igreja Católica automaticamente às minorias. Seja como for, logo após votar o texto do Acordo, a Câmara dos Deputados aprovou projeto de lei batizado de lei geral das religiões – que segue o mesmo lastro do Acordo –, harmonizando “tanto a laicidade do Estado brasileiro quanto o princípio da igualdade”, pelo qual “todas as confissões de fé, independente da quantidade de membros ou seguidores, ou do poderio econômico e patrimonial”, devem ser iguais perante a lei, que, além de beneficiar à Igreja Romana, também “dará as mesmas oportunidades às demais religiões, seja de matriz africana, islâmica, protestante, evangélica, budista, hinduísta, entre tantas outras”. De fato, utilizando a expressão ampla instituições religiosas (também denominações religiosas, organizações religiosas e credos religiosos), ao longo de 19 artigos, o projeto de lei, com pequenas variações, assegura a todas as instituições religiosas, sem qualquer discriminação, o regime jurídico alcançado à Igreja Católica. (WEINGARTNER NETO, 2013, p. 709-710).

O autor, portanto, dispõe que seria possível crítica de favorecimento à Igreja Católica em relação ao acordo, mas prefere adotar uma postura mais branda em decorrência da posição que a religião católica ocupa no país, preferindo apoiar a extensão desse regime jurídico obtido pela Igreja Católica através do acordo em pauta às outras instituições religiosas. Ele se refere ao projeto da lei geral das religiões (PLC 160/2009). Essa lei ainda não foi aprovada, estando atualmente em tramitação no Senado, após passar cerca de sete anos na Câmara dos Deputados. De qualquer forma, a equivalência entre as disposições dessa lei e do acordo não são objeto do presente trabalho. Independente do disposto no referido projeto de lei, portanto, nos cabe analisar o Acordo Brasil-Santa Sé em relação à laicidade da Constituição de 1988.

Perante a disposição do autor de que poderia haver questionamento acerca do favorecimento da Igreja Católica, em virtude de aspectos que já foram tratados anteriormente, vejamos acerca da consolidação das posições jurídicas já existentes. Se analisarmos, tal ponto não difere muito do tratado no aspecto da realidade histórico-sociológica do país. As decisões jurídicas a partir de interpretações da Constituição Federal também tendem a consolidar privilégios da Igreja Católica. Seria um assunto a ser visto de forma detalhada, em trabalho separado, mas, de qualquer maneira, não se sustenta como razão pela qual o acordo não fere a laicidade do Estado, justamente por reafirmar condições jurídicas concedidas à Igreja Católica quando, como demonstrado, tal religião usufruiu e ainda usufrui de privilégios na sociedade brasileira.

No sentido da necessidade de se buscar implementar a laicidade, ou seja, sua concretização, de agir de encontro ao objetivo ao invés de consolidar entendimentos já existentes, André Ramos Tavares dispõe que: “A norma principiológica é de alguma maneira aberta, tanto pelo seu conteúdo como pela sua expansividade, ou seja, apresenta “eficácia irradiante” (ROTHENBURG, 1999) e depende de uma concretização (é o que se dá com a ideia de Estado laico).” (TAVARES, 2008, p. 18-19). Para o mesmo autor:

No conceito de plena liberdade religiosa, da qual decorre a necessária separação entre Estado e Igreja, encontra-se, ainda, uma igualdade inerente entre crenças, igrejas e indivíduos, perante o Estado. Se houver tratamento desigual, cai por terra a liberdade religiosa ampla, que cede espaço a algumas exceções que prejudicam o todo. (TAVARES, 2008, p. 16).

Nesse contexto, vejamos o que coloca Roberto Blancarte sobre a necessidade de se continuar buscando perpetuar a laicidade e sua conseqüente liberdade religiosa, através do tratamento igualitário das instituições religiosas por parte do Estado:

Certamente, a laicidade, como a democracia, com a qual tem um parentesco bastante estreito, não é um estado de coisas que tenha um horizonte limitado e alcançável; sempre se amplia, e não se pode falar de Estados que sejam absolutamente laicos, em virtude de que persistem em maior ou menor grau elementos religiosos ou cívico-sacralizados em seu interior. (BLANCARTE, 2008, p. 23).

Ainda, sobre a importância de não se perpetuar a cultura majoritária em detrimento da igualdade entre as religiões, para que se busque de fato um pluralismo religioso, Maria Emília Corrêa da Costa expõe:

O caminho de transição da tolerância religiosa para o pluralismo religioso é longo e tortuoso. Passa por inúmeras medidas estatais e pela mudança de posturas na própria sociedade [...].
 Todavia, ainda que sejam muitas as medidas a serem tomadas no cotidiano da sociedade ocidental para a preservação, na prática, da liberdade religiosa, essa é uma luta que merece ser travada. Não é por acaso que o reconhecimento de inúmeros direitos de liberdade deu-se no seio de questões religiosas. O respeito à diversidade religiosa, o fortalecimento da laicidade, a garantia plena do direito fundamental de liberdade religiosa são pilares para a real formação de uma sociedade democrática. O respeito pela pluralidade passa obrigatoriamente pelo reconhecimento da liberdade religiosa. (COSTA, 2008, p. 114-115).

No âmbito da busca pelo pluralismo e pela não perpetuação do *status quo* cultural-religioso que favorece à Igreja Católica, cabe a seguinte consideração de Debora Diniz:

A liberdade religiosa, associada ao princípio da igualdade e ao reconhecimento da diversidade social e cultural, se atualiza em um cenário social heterogêneo, marcado

por disputas morais entre diferentes grupos e instituições, todos imbuídos do direito à liberdade de crença e de expressão. Nesse sentido, cabe diferenciar liberdade religiosa de igualdade religiosa, dado que é responsabilidade do Estado Laico brasileiro estabelecer condições de organização do espaço público de modo a não privilegiar uma posição religiosa em relação às demais. (DINIZ, 2010, p. 79).

Retomando, portanto, a questão das disputas morais, para encerrar, cabe apontar para uma última questão importante: a subjetividade de todo esse cenário de disputa moral entre as religiões. O Estado precisa atentar para a maneira com a qual lida e busca a igualdade de tratamento das religiões, pois o favorecimento de uma religião certamente afetará a maneira como se sentem e se portam os adeptos das religiões minoritárias. Nesse sentido, se fazem esclarecedoras as palavras de Daniel Sarmento:

Em uma sociedade pluralista como a brasileira, em que convivem pessoas das mais variadas crenças e afiliações religiosas, bem como indivíduos que não professam nenhum credo, a laicidade converte-se em instrumento indispensável para possibilitar o tratamento de todos com o mesmo respeito e consideração. Neste contexto de pluralismo religioso, o endosso pelo Estado de qualquer posicionamento religioso implica, necessariamente, em injustificado tratamento desfavorecido em relação àqueles que não abraçam o credo privilegiado, que são levados a considerar-se como “cidadãos de segunda classe”. Tais pessoas, como membros da comunidade política, são forçadas a se submeterem ao poder heterônomo do Estado, e este, sempre que é exercido com base em valores e dogmas religiosos, representa uma inaceitável violência contra os que não os professam.

Ademais, os que não pertencem à confissão religiosa favorecida recebem do Poder Público a mensagem subreptícia, dotada de forte carga excludente, de que as suas crenças são menos dignas de reconhecimento. Também neste ponto foram esclarecedoras as palavras da Suprema Corte dos Estados Unidos, quando afirmou, pela voz da Juíza Sandra Day O’Connor, que qualquer comportamento do Estado que favoreça alguma religião “envia uma mensagem aos não-aderentes de que eles são *outsiders*, e não plenos membros da comunidade política, acompanhada de outra mensagem aos aderentes, de que eles são *insiders*, membros favorecidos da comunidade política”. (SARMENTO, 2008, p. 192).

Nesse sentido, notamos como podem ser feridos direitos de liberdade religiosa em seu aspecto subjetivo quando se perpetua uma condição atual sem que se preste a devida atenção àqueles minoritários em um determinado cenário. Assim, o argumento do Estado consolidar entendimentos não afasta a possibilidade do acordo em pauta contrariar a laicidade prevista na Constituição Federal. E, assim como o aspecto da realidade histórico-sociológica, muito pelo contrário. Vimos que é necessário que o Estado aja na direção da perpetuação da laicidade em vez de consolidar entendimentos que possivelmente estejam pautados em uma sociedade que privilegia uma religião. De fato, a laicidade:

Constitui-se em um princípio orientador do sentido geral da ordem jurídica e uma importante idéia-força que expressa o essencial do regime político democrático, pois

é um importante método deliberativo frente a pluralidade de crenças religiosas e de concepções filosóficas. (HUACO, 2008, p. 45).

E, como princípio orientador que busca o respeito e igualdade de tratamento a todas as religiões, majoritárias ou minoritárias, bem como a neutralidade do Estado em relação a tais instituições, e, por conseguinte, o dever de atentar para a subjetividade do indivíduo nesse sentido, a laicidade não parece comportar em seu âmago a consolidação ampla de posições que sejam questionavelmente perpetuadoras de uma predominância religiosa que afete especialmente a subjetividade dos adeptos de outras religiões.

Em face de todo o exposto, não apenas da análise dos aspectos constante nessa parte do trabalho, mas de todo o visto desde o início, podemos concluir que a hipótese inicial de que o Acordo Brasil-Santa Sé não está em conformidade com a laicidade prevista na Constituição Federal de 1988 se mantém. A construção do conceito de laicidade nos permitiu perceber pontos, os quais foram cobertos pela Lei Maior do país, que evidenciam que a laicidade não se trata apenas de uma separação estrita entre o Estado e a instituição religiosa. Ela também traz a liberdade religiosa de cada indivíduo da sociedade. E, nesse ponto, a análise dos aspectos especificamente tratados (sã laicidade, realidade histórica-sociológica e consolidação de posições jurídicas já existentes e consubstanciação dos princípios da cooperação e da solidariedade) não apenas foram incapazes de demonstrar uma razão pela qual o Acordo Brasil-Santa Sé estaria de acordo com a laicidade, mas os argumentos opostos a eles demonstram fortemente que tal acordo fere, sim, a laicidade estatal no tocante à liberdade religiosa.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Vimos inicialmente como as sociedades grega e romana tratavam de forma una o Estado e a religião, não havendo percepção de diferença entre temporal e espiritual. A partir disso, pudemos observar a construção histórica da separação entre os âmbitos temporal e espiritual da sociedade ocidental, passando pelos reflexos da Cristandade e das Reformas Protestantes, causados pelas diferenciações e de-diferenciações do período, de modo que foi possível a compreensão do quão importante é o tema no quesito Estado e há quanto tempo a sociedade ocidental trava embates em volta do tópico Estado-religião. Já ao analisarmos a secularização, compreendemos o que de fato a conceitua; o distanciamento entre temporal e espiritual em todos os âmbitos da sociedade. Fundamental ao longo dessa construção histórica foi a compreensão da ampla influência, nas relações Estado-religião e em seus reflexos na sociedade, do gradual distanciamento entre temporal e espiritual. A partir disso, entramos em específico na laicidade, ao diferenciá-la de secularização e laicismo, de modo que antes foram definidos seus limites conceituais para depois ser analisado o que de fato a constituía. Em especial, percebemos que a laicidade não se limita a uma separação entre Estado e religião, mas que também importa em o Estado tratar igualmente todas as religiões e permitir a manifestação social destas, bem como defender a liberdade religiosa dos indivíduos, aparecendo, esta última, como reflexo direto da laicidade no mundo contemporâneo.

Destacada a essência da laicidade, passando à segunda parte do trabalho, analisamos a evolução histórica e constitucional das relações Estado-religião no Brasil, atentando para os reflexos sociais de tais cenários, de modo que restou claro o quanto a laicidade caminha com a modernização da sociedade e a afirmação e garantia dos direitos individuais, como já se havia suscitado anteriormente, quando da análise do conceito contemporâneo de laicidade. Em seguida, analisamos como a laicidade é prevista na Constituição Federal de 1988, bem como o tratamento dado à liberdade religiosa por nossa Lei Maior, destacando-se aqui sua subjetividade. Ainda, foi visto que a Constituição Federal de 1988 tem como duas de suas características a garantia ampla de direitos e o comprometimento com a transformação da realidade, fatores de fundamental relevância pra análise de nosso tema. Na análise de acórdãos, pudemos observar a aplicação da laicidade com conceituação semelhante à construída na primeira parte do trabalho, bem como em consonância com o disposto pela doutrina, também visto anteriormente. De posse de todas as definições resultantes da análise prévia, passamos ao Acordo Brasil-Santa Sé.

Em um primeiro momento, visualizamos um pouco das manifestações sociais decorrentes do anúncio do acordo, para em seguida entrarmos em seus trâmites legislativos. Nesse ponto, pudemos observar os principais argumentos utilizados, tanto por aqueles a favor quanto por aqueles contra a aprovação do referido acordo, tanto na Câmara dos Deputados quanto no Senado Federal, e verificar que neles existia a problemática da laicidade sob diferentes aspectos, o que se mostrou conexo com o visto na parte teórica do conceito da laicidade e de sua aplicação na Constituição Federal de 1988. Por uma necessidade de esclarecimento do significado do acordo em pauta, entramos na caracterização e explicação histórica das concordatas, parte na qual começaram a aparecer determinados pontos, objetos de discordância entre os autores consultados para esse trabalho. Essa divergência em torno do conceito, do objetivo e do significado das concordatas se mostrou base, e ao mesmo tempo parte, do debate acerca da conformidade ou não do Acordo no tocante à laicidade constitucional brasileira. Nesse sentido, pautado também pela definição de concordata, foram escolhidos três aspectos principais que se mostraram destaque ao longo da pesquisa teórica e da efetiva elaboração do presente trabalho para serem analisados em maiores detalhes na busca por uma resposta ao problema apresentado. Foram eles: a *laicidade*, a realidade histórico-sociológica do Brasil e a consolidação de posições jurídicas já existentes e consubstanciação dos princípios da cooperação e da solidariedade.

Contrapostos os argumentos que poderiam ser considerados a favor e contra cada um dos aspectos à luz de nosso tema, foi possível notar uma confluência e sobreposição dos pensamentos basilares de cada linha argumentativa, estivesse ele do lado favorável ou contrário à conformidade constitucional do acordo. Por exemplo, ficou evidente que os defensores da *laicidade* também compreendem que a Igreja Católica merece um tratamento diferenciado em razão de sua história junto ao Estado e à sociedade brasileira, uma vez que a *laicidade* defende que a Igreja Católica tem um lugar de direito junto à sociedade brasileira, um lugar de certo privilégio, se alinhando com o fundamento básico levantado no aspecto da realidade histórico-sociológica do país. No caso da *laicidade*, houve indícios de que, apesar da busca da afirmação da liberdade religiosa por parte da Igreja Católica, haveria também um benefício à própria Igreja Católica como religião majoritária. Mostrou-se, na verdade, um posicionamento defendido e efetivado pela Igreja Católica que acaba por beneficiá-la. No tocante à realidade histórico-sociológica do Brasil, o argumento de que se deveria considerar o peso e a influência da Igreja Católica na história e na formação social brasileira no assunto em questão, fator que justificaria um possível tratamento diferenciado dado à Igreja Católica se mostrou enfraquecido perante o caráter modificador da realidade e protetor de direitos da

Constituição Federal de 1988. Nesse caso, viu-se que o acordo apenas reforçaria a posição dominante de uma religião historicamente favorecida, em detrimento da liberdade religiosa dos adeptos de religiões minoritárias. O terceiro aspecto suscitou a colaboração, bem como a consolidação de posições jurídicas já existentes como motivo para o acordo não contrariar a laicidade constitucional; entretanto, ficou demonstrado que o cenário em questão era o mesmo do aspecto anterior, apenas se tratava de outro modo de justificar a perpetuação de uma religião majoritária em detrimento das minoritárias. Ainda nesse ponto, considerado especialmente o aspecto subjetivo da liberdade religiosa, ficou demonstrado que a perpetuação de uma religião majoritária é capaz, por diversos modos possíveis, de ferir a liberdade religiosa dos minoritários, especialmente quando a cultura religiosa está entranhada na sociedade do país, como acontece com a brasileira, como também visto, de modo que se deve atentar para o que se considera ou não como tratamento diferenciado, pois o reflexo poderá vir a impactar sobre diversos indivíduos e suas respectivas liberdades religiosas.

Assim, viu-se que o ponto-problema em comum nos três aspectos é que os três perpetuam uma religião majoritária. A diferença é que cada aspecto analisado justifica de uma maneira diferente o porquê do Acordo Brasil-Santa Sé estar em conformidade com a laicidade estatal, cada qual maneira sem considerar os reflexos possíveis a outras religiões e seus adeptos. Como visto ao longo do trabalho, cabe ao Estado não apenas isentar-se, mas sim tratar igualmente todas as religiões e defender o direito individual de cada indivíduo, fato que implica em não perpetuar uma diferença de tratamento já existente, independente da base que sustentaria tal diferenciação, mas sim caminhar na direção de uma verdadeira e efetiva proteção da liberdade religiosa, como busca nossa constituição. Portanto, concluiu-se pela não conformidade do Acordo Brasil-Santa Sé no tocante à laicidade constitucional brasileira.

Dito isso, cabe evidenciar o quão interessante seria também analisar artigo por artigo do acordo em questão, seus reflexos e possíveis equivalências em relação a outras religiões. Nesse mesmo âmbito, dada a conclusão do trabalho pela contrariedade do acordo à laicidade brasileira, poderia ser analisado se a Lei Geral das Religiões se equivaleria ao acordo, anulando ou diminuindo a discriminação positiva advinda deste, tanto pela existência em si, objeto deste trabalho, quanto pela análise individual dos artigos. Também se mostraria interessante uma análise comparativa quanto aos artigos do acordo firmado com o Brasil em relação aos acordos firmados com outros países. Por fim, aproveitando a relevância do tema e todas as conclusões às quais chegamos com o presente trabalho, seria cabível, e interessante, suscitar uma abordagem à luz da laicidade na questão das formações de bancadas religiosas

no poder legislativo, o quanto elas afetam a laicidade do país oposto ao quanto isso é manifestação da liberdade religiosa.

REFERÊNCIAS

- ALBERTON, Genacéia da Silva. **Laicidade na relação Igreja-Estado e o acordo Brasil-Santa Sé**. Curitiba: Editora Prismas, 2015.
- AZAMBUJA, Darcy. **Teoria geral do estado**. São Paulo: Globo, 2008.
- BARBOSA, João Morais. Fundamentos Teóricos da Hierocracia no Pensamento Político da Baixa Idade Média. **Revista da Universidade de Coimbra**, Coimbra, v. XXXVII, p. 149–165, 1992.
- BARZOTTO, Luis Fernando. Liberalismo, laicidad, y religión en Tocqueville. **Prudentia Iuris**, Buenos Aires, n.º. 66/67, p. 217-225, 2009.
- BAUBÉROT, Jean; BLANCARTE, Roberto; MILOT, Micheline. Declaração universal da laicidade no século XXI. In: LOREA, Roberto Arriada (Org.). **Em defesa das liberdades laicas**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008.
- BENTO 16 solicita a Lula que conceda vantagens à igreja. **Folha de S.Paulo**, São Paulo, 11 mai. 2007. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/brasil/fc1105200702.htm>> Acesso em: 28 mai. 2017.
- BERGER, Peter Ludwig. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Ed. Paulinas, 1985.
- BLANCARTE, Roberto. **Laicidad en México**. Cidade do México: UNAM, 2013.
- BLANCARTE, Roberto. O porquê de um Estado laico. In: LOREA, Roberto Arriada (Org.). **Em defesa das liberdades laicas**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008.
- BOBBIO, Norberto. Cultura laica y laicismo. **Revista Iglesia Viva**, Valencia, v. 222, p. 147–149, 2005.
- BOKENKOTTER, Thomas. **A Concise History of the Catholic Church**. New York: Image, 2005.
- BRASIL. Câmara dos Deputados. **MSG 134/2009**. Parecer do relator deputado federal Bonifácio de Andrada (PSDB-MG). Brasília, DF, 09 jun. 2009a. 25f. Disponível em: <http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=662051&filename=PRL+2+CREDN+%3D%3E+MSC+134/2009> Acesso em 24 jun. 2017.
- BRASIL. Câmara dos Deputados. **MSG 134/2009**. Voto em separado deputado federal Pastor Pedro Ribeiro (PMDB-CE). Brasília, DF, 08 jul. 2009b. 12f. Disponível em: <http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=673224&filename=VTS+2+CREDN+%3D%3E+MSC+134/2009> Acesso em: 24 jun. 2017.
- BRASIL. Câmara dos Deputados. **MSG 134/2009**. Voto em separado deputado federal Andre Zacharow (PMDB-PR). Brasília, DF, 07 jul. 2009c. 6f. Disponível em: <http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=670138&filename=VTS+1+CREDN+%3D%3E+MSC+134/2009> Acesso em: 24 jun. 2017.

BRASIL. Câmara dos Deputados. **MSG 134/2009**. Voto em separado deputado federal Bispo Gê Tanuta (DEM-SP). Brasília, DF, 14 jul. 2009d. 3f. Disponível em: < http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=672927&filename=VTS+3+CREDN+%3D%3E+MSC+134/2009> Acesso em: 24 jun. 2017.

BRASIL. Câmara dos Deputados. **MSG 134/2009**. Voto em separado deputado federal Ivan Valente (PSOL-SP). Brasília, DF, 14 jul. 2009e. 5f. Disponível em: < http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=673166&filename=VTS+4+CREDN+%3D%3E+MSC+134/2009> Acesso em: 24 jun. 2017.

BRASIL. Câmara dos Deputados. **PDC 1736/2009**. Parecer do relator deputado federal Antonio Carlos Biscaia (PT-RJ). Brasília, DF, 27 ago. 2009f. 17f. Disponível em: < http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=684072&filename=PRL+1+CCJC+%3D%3E+PDC+1736/2009> Acesso em: 24 jun. 2017.

BRASIL. Conselho Nacional de Justiça. Pedido de Providência nº. 1344 e apensos. Requerente: Daniel Sottomaior Pereira. Requerido: Presidente do TJCE. Relator: Conselheiro Tércio Lins e Silva. Brasília, 06 jun. 2007. Disponível em: < <http://www.cnj.jus.br/InfojurisI2/Jurisprudencia.seam?tipoPesquisa=LUCENE&numProcesso=1346&firstResult=0&jurisprudenciaIdJuris=45000&indiceListaJurisprudencia=1&actionMethod=Jurisprudencia.xhtml%3AjurisprudenciaHome.irParaProximo>> Acesso em: 24 jun. 2017.

BRASIL. Constituição (1824). **Constituição Política do Imperio do Brazil de 25 de Março de 1824**. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao24.htm>. Acesso em: 23 abr. 2017.

BRASIL. Constituição (1891). **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil de 24 de Fevereiro de 1891**. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao91.htm>. Acesso em: 23 abr. 2017.

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>. Acesso em: 23 abr. 2017.

BRASIL. Decreto nº. 119-A, de 7 de Janeiro de 1890. **Planalto**. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d119-a.htm>. Acesso em: 23 abr. 2017.

BRASIL. Senado Federal. **PDS 716/2009**. Parecer do relator senador Fernando Collor (PTC-AL). Brasília, DF, 07 out. 2009g. 14f. Disponível em: < <http://legis.senado.leg.br/sdleg-getter/documento?dm=3396021&disposition=inline>> Acesso em: 24 jun. 2017.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. Ação de Descumprimento de Preceito Fundamental nº. 54/DF. Requerente: Confederação Nacional dos Trabalhadores na Saúde – CNTS. Relator: Min. Marco Aurélio. Brasília, 12 abr. 2012. Disponível em: <

<http://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=TP&docID=3707334>>. Acesso em: 23 abr. 2017.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. Ação Direta de Inconstitucionalidade nº. 2076-5/AC. Requerente: Partido Social Liberal – PSL. Requerida: Assembleia Legislativa do Estado do Acre. Relator: Min. Carlos Velloso. Brasília, 15 ago. 2002. Disponível em: < <http://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=AC&docID=375324>>. Acesso em: 23 abr. 2017.

BRUNEAU, Thomas C. **The Political Transformation of the Brazilian Catholic Church**. London: Cambridge University Press, 1974.

BURNS, Edward McNall. **História da Civilização Ocidental**. Porto Alegre: Editora Globo, 1977.

CATROGA, Fernando. **Entre Deuses e Césares: secularização, laicidade e religião civil**. Coimbra: Almedina, 2006.

CNJ encerra julgamento sobre símbolos religiosos no Poder Judiciário. **Conselho Nacional de Justiça**. 06 jun. 2007. Disponível em: < <http://www.cnj.jus.br/noticias/64478-cnj-encerra-julgamento-sobre-solos-religiosos-no-poder-judicio>> Acesso em: 24 jun. 2017.

CONCI, Francesco. **La Chiesa e i vari Stati: rapporti – concordati – trattati**, per una storia del diritto concordatario. Napoli: Casa Editrice Dott. Eugenio Jovene, 1954.

CORRÊA, Jonas Augusto Santos. **Estado de Direito Laico e os direitos fundamentais: uma abordagem do Islã frente a Laicização Turca**. 2012. 140 f. Tese (Mestrado em Filosofia do Direito). Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Direito. Programa de Pós-Graduação em Direito. 2012.

COSTA, Maria Emília Corrêa da. Apontamentos sobre a liberdade religiosa e a formação do Estado laico. In: LOREA, Roberto Arriada (Org.). **Em defesa das liberdades laicas**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008.

CUNHA, Luiz Antônio. A educação na Concordata Brasil-Vaticano. **Educação Sociedade**, Campinas, v. 30, n. 106, p. 263-280, jan./abr. 2009.

DINIZ, Debora. Laicidade e ensino religioso nas escolas públicas: o caso do rio de janeiro. **Revista do Programa de Pós-graduação em Direito da UFBA**, Salvador, n. 21, p. 69-82, jul./dez. 2010.

FISCHMANN, Roseli. A proposta de concordata com a Santa Sé e o debate na Câmara Federal. **Educação Sociedade**, Campinas, v. 30, n. 107, p. 563-583, mai./ago. 2009.

FISCHMANN, Roseli. Ameaça ao Estado laico. **Folha de S.Paulo**, São Paulo, 14 nov. 2006. Disponível em: < <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/cotidian/ff1411200622.htm> > Acesso em: 28 mai. 2017.

FISCHMANN, Roseli. Ciência, Tolerância e Estado laico. **Ciência e Cultura**, Campinas, v. 60, n. spe1, p. 42–50, Jul. 2008.

GORSKI, Philip S. Historicizing the Secularization Debate: Church, State and Society in Late Medieval and Early Modern Europe, ca. 1300 to 1700. **American Sociological Review**, New York, v. 65, n. 1, p. 138–167, fev. 2000.

HUACO, Marco. A laicidade como princípio constitucional do Estado de Direito. In: LOREA, Roberto Arriada (Org.). **Em defesa das liberdades laicas**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008.

LACERDA, Gustavo Biscaia de. Sobre as Relações entre Igreja e Estado: Conceituando a laicidade. In: CONSELHO NACIONAL DO MINISTÉRIO PÚBLICO. **Ministério Público em defesa do Estado laico vol. 1**. Coletânea de Artigos. Brasília: CNMP, 2014.

LECHNER, Frank J. **Secularization**, 2003. Disponível em: <<http://sociology.emory.edu/home/documents/profiles-documents/Lechner-Secularization.pdf>> Acesso em: 24 jun. 2017.

MACHADO, Jónatas Eduardo Mendes. **Liberdade religiosa numa comunidade constitucional inclusiva**: dos direitos da verdade aos direitos dos cidadãos. Coimbra: Coimbra Editora, 1996.

MARIANO, Ricardo. Laicidade à brasileira: Católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. Civitas: **Revista de Ciências Sociais**, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 238–258, 2011.

MAXIMILIANO, Carlos. **Comentários à Constituição Brasileira de 1891**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2005.

MCGRATH, Allister E. **Reformation Thought: An Introduction**. Oxford: John Wiley & Sons, 2012.

MILOT, Micheline. A garantia das liberdades laicas na Suprema Corte do Canadá. In: LOREA, Roberto Arriada (Org.). **Em defesa das liberdades laicas**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008.

MIRANDA, Jorge. **Manual de Direito Constitucional – Tomo IV**. Coimbra: Coimbra Editora, 2000.

MIRANDA, Pontes de. **Comentários à Constituição de 1946 - Tomo II**. Rio de Janeiro: Editora Borsoi, 1960.

MIRANDA, Pontes de. **Comentários à Constituição de 1946 - Vol. IV**. São Paulo: Max Limonad, 1953.

MIRANDA, Pontes de. **Comentários à Constituição de 1967 - Tomo II**. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 1967.

MIRANDA, Pontes de. **Comentários à Constituição de 1967 - Tomo V**. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 1968.

MIRANDA, Pontes de. **Comentários à Constituição Federal de 10 de Novembro de 1937 - Tomo III**. Rio de Janeiro: Irmãos Pongetti Editores, 1938.

MORAES, Alexandre de. **Direito Constitucional – 28ª Edição**. São Paulo: Atlas, 2012.

MORAIS, Márcio Eduardo Pedrosa. Religião e Direito Fundamentais: O Princípio da Liberdade Religiosa no Estado Constitucional Democrático Brasileiro. **Revista Brasileira de Direito Constitucional - RBDC**, São Paulo, v. 18, p. 225–242, jul./dez. 2011.

MOREIRA, Nick Smaylle da Luz. O princípio da laicidade e as implicações da influência religiosa no processo legislativo federal: uma análise jurídico-sociológica. **Revista Tropos**, Rio Branco, v. 1, n. 4, p. 1–15, 2015.

NUTO, João Vianney Cavalcanti; ALCÂNTARA, Pedro Ivo Souza de. O uso de Símbolos Religioso em Repartições Públicas: uma Análise Histórica sobre o Alcance da Laicidade. In: CONSELHO NACIONAL DO MINISTÉRIO PÚBLICO. **Ministério Público em defesa do Estado laico vol. 1**. Coletânea de Artigos. Brasília: CNMP, 2014.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Declaração sobre a eliminação de todas as formas de intolerância e discriminação fundadas na religião ou nas convicções**. 25 nov. 1981. Disponível em:

<<https://www.oas.org/dil/port/1981Declara%C3%A7%C3%A3o%20sobre%20a%20Elimina%C3%A7%C3%A3o%20de%20Todas%20as%20Formas%20de%20Intoler%C3%A2ncia%20e%20Discrimina%C3%A7%C3%A3o%20Baseadas%20em%20Religi%C3%A3o%20ou%20Cren%C3%A7a.pdf>> Acesso em: 24 jun. 2017.

ORO, Ari Pedro. A laicidade no Brasil e no Ocidente. Algumas considerações. **Civitas: Revista de Ciências Sociais**, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 221–237, 2011.

ORO, Ari Pedro; PETROGNANI, Claude. A Laicite em Questão. Um comentário a um texto de Luca Diotallevi. **Debates do NER**, Porto Alegre, v. 1, n. 27, p. 51–61, jan./jun. 2015.

ORO, Ari Pedro; URETA, Marcelo. Religião e Política na América Latina: Uma análise da Legislação dos Países. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 13, n. 27, p. 281–310, jan./jun. 2007.

PICCININI, Taís Amorim de Andrade. **Manual prático de direito eclesiástico**. São Paulo: Saraiva, 2013.

PRADO, Ney. A Constituição de 1988: Avanços e Retrocessos. In: MARTINS, Ives Gandra da Silva. **Princípios Constitucionais Relevantes**. Porto Alegre: Magister, 2012.

RANQUETAT JÚNIOR, Cesar Alberto. **Laicidade à brasileira**: um estudo sobre a controvérsia em torno da presença de símbolos religiosos em espaços públicos. 2012. 310 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Porto Alegre. 2012.

RANQUETAT JÚNIOR, Cesar Alberto. Laicidade, Laicismo E Secularização: Definindo E Esclarecendo Conceitos. **Revista Sociais e Humanas**, Santa Maria, v. 21, n. 1, p. 67–75, jan./jun. 2008.

RANQUETAT JÚNIOR, Cesar Alberto. O acordo entre o governo brasileiro e a Santa Sé e a lei geral das religiões: estado, religião e política em debate. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano II, n. 18, p. 173-191, jul./dez. 2010.

RIO GRANDE DO SUL. Conselho de Magistratura do Tribunal de Justiça do Estado do Rio Grande do Sul. Processo administrativo nº. 139110003480. Partes: Rede Feminista de Saúde; SOMOS – Comunicação, Saúde e Sexualidade; NUANCES – Grupo pela Livre Orientação Sexual; Liga Brasileira de Lésbicas; Marcha Mundial de Mulheres; THEMIS – Assessoria Jurídica e Estudos de Gênero. Relator: Des. Cláudio Baldino Maciel. Porto Alegre, 06 mar. 2012. Disponível em: http://www.tjrs.jus.br/site/jurisprudencia/jurisprudencia_administrativa/index.html. Acesso em: 28 abr. 2017.

RODRIGUES JUNIOR, Otavio Luiz. Artigo 5º, incisos IV ao IX. In: BONAVIDES, Paulo; MIRANDA, Jorge; AGRA, Walter de Moura. **Comentários à Constituição Federal de 1988**. Rio de Janeiro: Forense, 2009.

SANTOS JUNIOR, Aloisio Cristovam dos. O modelo de laicidade estatal na Constituição brasileira e sua repercussão na hermenêutica do direito fundamental à liberdade religiosa. In: ZAVASCKI, Liane Tabarelli; JOBIM, Marco Félix. **Diálogos Constitucionais de direito público e privado**. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2011.

SARLET, Ingo Wolfgang; MARINONI, Luiz Guilherme; MITIDIERO, Daniel. **Curso de Direito Constitucional**. São Paulo: Saraiva, 2015.

SARMENTO, Daniel. O crucifixo nos tribunais e a laicidade do Estado. In: LOREA, Roberto Arriada (Org.). **Em defesa das liberdades laicas**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008.

SCHUSTER, Inácio José. Prefácio. In: ALBERTON, Genacéia da Silva. **Laicidade na relação Igreja-Estado e o acordo Brasil-Santa Sé**. Curitiba: Editora Prismas, 2015.

SORIANO, Aldir Guedes. **Liberdade religiosa no direito constitucional e internacional**. São Paulo: Juarez de Oliveira, 2002.

SOUZA, José Antonio de C. R. de; BARBOSA, João Morais. **O reino de Deus e o reino dos Homens**: as relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort). Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

TAVARES, André Ramos. Religião e neutralidade do Estado. **Revista Brasileira de Estudos Constitucionais - RBEC**, Belo Horizonte, v. 2, n. 5, p. 13-25, jan./mar. 2008.

TAYLOR, Charles. The Meaning of Secularism. **The Hedgehog Review**, Charlottesville, v. 12, n. 3, p. 23–34, fall 2010.

VALLARINO-BRACHO, Carmen. Laicidad y Estado moderno: definiciones y procesos. **Cuestiones Políticas**, Maracaibo, v. 21, n. 34, p. 157–173, jun. 2005.

WEINGARTNER NETO, Jayme. Comentário ao artigo 19. In: CANOTILHO, J.J Gomes; MENDES, Gilmar F.; SARLET, Ingo W.; STRECK, Lênio Luiz (coords.). **Comentários à Constituição do Brasil**. São Paulo: Saraiva/Almedina, 2013.

WEINGARTNER NETO, Jayme. **Liberdade religiosa na Constituição**: fundamentalismo, pluralismo, crenças, cultos. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2007.

ANEXO A – ACORDO ENTRE A REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL E A SANTA SÉ RELATIVO AO ESTATUTO JURÍDICO DA IGREJA CATÓLICA NO BRASIL

A República Federativa do Brasil

e

A Santa Sé

(doravante denominadas Altas Partes Contratantes),

Considerando que a Santa Sé é a suprema autoridade da Igreja Católica, regida pelo Direito Canônico;

Considerando as relações históricas entre a Igreja Católica e o Brasil e suas respectivas responsabilidades a serviço da sociedade e do bem integral da pessoa humana;

Afirmando que as Altas Partes Contratantes são, cada uma na própria ordem, autônomas, independentes e soberanas e cooperam para a construção de uma sociedade mais justa, pacífica e fraterna;

Baseando-se, a Santa Sé, nos documentos do Concílio Vaticano II e no Código de Direito Canônico, e a República Federativa do Brasil, no seu ordenamento jurídico;

Reafirmando a adesão ao princípio, internacionalmente reconhecido, de liberdade religiosa;

Reconhecendo que a Constituição brasileira garante o livre exercício dos cultos religiosos;

Animados da intenção de fortalecer e incentivar as mútuas relações já existentes;

Convieram no seguinte:

Artigo 1º

As Altas Partes Contratantes continuarão a ser representadas, em suas relações diplomáticas, por um Núncio Apostólico acreditado junto à República Federativa do Brasil e por um Embaixador(a) do Brasil acreditado(a) junto à Santa Sé, com as imunidades e garantias asseguradas pela Convenção de Viena sobre Relações Diplomáticas, de 18 de abril de 1961, e demais regras internacionais.

Artigo 2º

A República Federativa do Brasil, com fundamento no direito de liberdade religiosa, reconhece à Igreja Católica o direito de desempenhar a sua missão apostólica, garantindo o exercício público de suas atividades, observado o ordenamento jurídico brasileiro.

Artigo 3º

A República Federativa do Brasil reafirma a personalidade jurídica da Igreja Católica e de todas as Instituições Eclesiásticas que possuem tal personalidade em conformidade com o direito canônico, desde que não contrarie o sistema constitucional e as leis brasileiras, tais como Conferência Episcopal, Províncias Eclesiásticas, Arquidioceses, Dioceses, Prelazias Territoriais ou Pessoais, Vicariatos e Prefeituras Apostólicas, Administrações Apostólicas, Administrações Apostólicas Pessoais, Missões *Sui Iuris*, Ordinariado Militar e Ordinariados para os Fiéis de Outros Ritos, Paróquias, Institutos de Vida Consagrada e Sociedades de Vida Apostólica.

§ 1º. A Igreja Católica pode livremente criar, modificar ou extinguir todas as Instituições Eclesiásticas mencionadas no *caput* deste artigo.

§ 2º. A personalidade jurídica das Instituições Eclesiásticas será reconhecida pela República Federativa do Brasil mediante a inscrição no respectivo registro do ato de criação, nos termos da legislação brasileira, vedado ao poder público negar-lhes reconhecimento ou registro do ato de criação, devendo também ser averbadas todas as alterações por que passar o ato.

Artigo 4º

A Santa Sé declara que nenhuma circunscrição eclesiástica do Brasil dependerá de Bispo cuja sede esteja fixada em território estrangeiro.

Artigo 5º

As pessoas jurídicas eclesiásticas, reconhecidas nos termos do Artigo 3º, que, além de fins religiosos, persigam fins de assistência e solidariedade social, desenvolverão a própria atividade e gozarão de todos os direitos, imunidades, isenções e benefícios atribuídos às entidades com fins de natureza semelhante previstos no ordenamento jurídico brasileiro, desde que observados os requisitos e obrigações exigidos pela legislação brasileira.

Artigo 6º

As Altas Partes reconhecem que o patrimônio histórico, artístico e cultural da Igreja Católica, assim como os documentos custodiados nos seus arquivos e bibliotecas, constituem parte relevante do patrimônio cultural brasileiro, e continuarão a cooperar para salvaguardar, valorizar e promover a fruição dos bens, móveis e imóveis, de propriedade da Igreja Católica ou de outras pessoas jurídicas eclesiásticas, que sejam considerados pelo Brasil como parte de seu patrimônio cultural e artístico.

§ 1º. A República Federativa do Brasil, em atenção ao princípio da cooperação, reconhece que a finalidade própria dos bens eclesiásticos mencionados no *caput* deste artigo

deve ser salvaguardada pelo ordenamento jurídico brasileiro, sem prejuízo de outras finalidades que possam surgir da sua natureza cultural.

§ 2º. A Igreja Católica, ciente do valor do seu patrimônio cultural, compromete-se a facilitar o acesso a ele para todos os que o queiram conhecer e estudar, salvaguardadas as suas finalidades religiosas e as exigências de sua proteção e da tutela dos arquivos.

Artigo 7º

A República Federativa do Brasil assegura, nos termos do seu ordenamento jurídico, as medidas necessárias para garantir a proteção dos lugares de culto da Igreja Católica e de suas liturgias, símbolos, imagens e objetos culturais, contra toda forma de violação, desrespeito e uso ilegítimo.

§ 1º. Nenhum edifício, dependência ou objeto afeto ao culto católico, observada a função social da propriedade e a legislação, pode ser demolido, ocupado, transportado, sujeito a obras ou destinado pelo Estado e entidades públicas a outro fim, salvo por necessidade ou utilidade pública, ou por interesse social, nos termos da Constituição brasileira.

Artigo 8º

A Igreja Católica, em vista do bem comum da sociedade brasileira, especialmente dos cidadãos mais necessitados, compromete-se, observadas as exigências da lei, a dar assistência espiritual aos fiéis internados em estabelecimentos de saúde, de assistência social, de educação ou similar, ou detidos em estabelecimento prisional ou similar, observadas as normas de cada estabelecimento, e que, por essa razão, estejam impedidos de exercer em condições normais a prática religiosa e a requeiram. A República Federativa do Brasil garante à Igreja Católica o direito de exercer este serviço, inerente à sua própria missão.

Artigo 9º

O reconhecimento recíproco de títulos e qualificações em nível de Graduação e Pós-Graduação estará sujeito, respectivamente, às exigências dos ordenamentos jurídicos brasileiro e da Santa Sé.

Artigo 10

A Igreja Católica, em atenção ao princípio de cooperação com o Estado, continuará a colocar suas instituições de ensino, em todos os níveis, a serviço da sociedade, em conformidade com seus fins e com as exigências do ordenamento jurídico brasileiro.

§ 1º. A República Federativa do Brasil reconhece à Igreja Católica o direito de constituir e administrar Seminários e outros Institutos eclesiais de formação e cultura.

§ 2º. O reconhecimento dos efeitos civis dos estudos, graus e títulos obtidos nos Seminários e Institutos antes mencionados é regulado pelo ordenamento jurídico brasileiro, em condição de paridade com estudos de idêntica natureza.

Artigo 11

A República Federativa do Brasil, em observância ao direito de liberdade religiosa, da diversidade cultural e da pluralidade confessional do País, respeita a importância do ensino religioso em vista da formação integral da pessoa.

§1º. O ensino religioso, católico e de outras confissões religiosas, de matrícula facultativa, constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, em conformidade com a Constituição e as outras leis vigentes, sem qualquer forma de discriminação.

Artigo 12

O casamento celebrado em conformidade com as leis canônicas, que atender também às exigências estabelecidas pelo direito brasileiro para contrair o casamento, produz os efeitos civis, desde que registrado no registro próprio, produzindo efeitos a partir da data de sua celebração.

§ 1º. A homologação das sentenças eclesiásticas em matéria matrimonial, confirmadas pelo órgão de controle superior da Santa Sé, será efetuada nos termos da legislação brasileira sobre homologação de sentenças estrangeiras.

Artigo 13

É garantido o segredo do ofício sacerdotal, especialmente o da confissão sacramental.

Artigo 14

A República Federativa do Brasil declara o seu empenho na destinação de espaços a fins religiosos, que deverão ser previstos nos instrumentos de planejamento urbano a serem estabelecidos no respectivo Plano Diretor.

Artigo 15

Às pessoas jurídicas eclesiásticas, assim como ao patrimônio, renda e serviços relacionados com as suas finalidades essenciais, é reconhecida a garantia de imunidade tributária referente aos impostos, em conformidade com a Constituição brasileira.

§ 1º. Para fins tributários, as pessoas jurídicas da Igreja Católica que exerçam atividade social e educacional sem finalidade lucrativa receberão o mesmo tratamento e benefícios outorgados às entidades filantrópicas reconhecidas pelo ordenamento jurídico brasileiro, inclusive, em termos de requisitos e obrigações exigidos para fins de imunidade e isenção.

Artigo 16

Dado o caráter peculiar religioso e beneficente da Igreja Católica e de suas instituições:

I -O vínculo entre os ministros ordenados ou fiéis consagrados mediante votos e as Dioceses ou Institutos Religiosos e equiparados é de caráter religioso e portanto, observado o disposto na legislação trabalhista brasileira, não gera, por si mesmo, vínculo empregatício, a não ser que seja provado o desvirtuamento da instituição eclesiástica.

II -As tarefas de índole apostólica, pastoral, litúrgica, catequética, assistencial, de promoção humana e semelhantes poderão ser realizadas a título voluntário, observado o disposto na legislação trabalhista brasileira.

Artigo 17

Os Bispos, no exercício de seu ministério pastoral, poderão convidar sacerdotes, membros de institutos religiosos e leigos, que não tenham nacionalidade brasileira, para servir no território de suas dioceses, e pedir às autoridades brasileiras, em nome deles, a concessão do visto para exercer atividade pastoral no Brasil.

§ 1º. Em conseqüência do pedido formal do Bispo, de acordo com o ordenamento jurídico brasileiro, poderá ser concedido o visto permanente ou temporário, conforme o caso, pelos motivos acima expostos.

Artigo 18

O presente acordo poderá ser complementado por ajustes concluídos entre as Altas Partes Contratantes.

§ 1º. Órgãos do Governo brasileiro, no âmbito de suas respectivas competências e a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, devidamente autorizada pela Santa Sé, poderão celebrar convênio sobre matérias específicas, para implementação do presente Acordo.

Artigo 19

Quaisquer divergências na aplicação ou interpretação do presente acordo serão resolvidas por negociações diplomáticas diretas.

Artigo 20

O presente acordo entrará em vigor na data da troca dos instrumentos de ratificação, ressalvadas as situações jurídicas existentes e constituídas ao abrigo do [Decreto nº 119-A, de 7 de janeiro de 1890](#) e do Acordo entre a República Federativa do Brasil e a Santa Sé sobre Assistência Religiosa às Forças Armadas, de 23 de outubro de 1989.

Feito na Cidade do Vaticano, aos 13 dias do mês de novembro do ano de 2008, em dois originais, nos idiomas português e italiano, sendo ambos os textos igualmente autênticos.

PELA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL

Celso Amorim

Ministro das Relações Exteriores

PELA SANTA SÉ

Dominique Mamberti

Secretário para Relações com os Estados