

Fundamentação atual dos direitos humanos  
entre judeus, cristãos e muçulmanos:  
análises comparativas entre as religiões e problemas

Karl-Josef Kuschel

## UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS

*Reitor*

Marcelo Fernandes de Aquino, SJ

*Vice-reitor*

Aloysio Bohnen, SJ

### **Instituto Humanitas Unisinos**

*Diretor*

Inácio Neutzling, SJ

*Gerente administrativo*

Jacinto Schneider

### **Cadernos Teologia Pública**

Ano IV – Nº 28 – 2007

ISSN 1807-0590

*Responsável técnica*

Cleusa Maria Andreatta

*Revisão*

André Dick

*Secretaria*

Camila Padilha da Silva

*Editoração eletrônica*

Rafael Tarcísio Forneck

*Impressão*

Impressos Portão

*Editor*

Prof. Dr. Inácio Neutzling – Unisinos

*Conselho editorial*

MS Ana Maria Formoso

Profa. Dra. Cleusa Maria Andreatta – Unisinos

Prof. MS Gilberto Antônio Faggion – Unisinos

Prof. MS Laurício Neumann – Unisinos

MS Rosa Maria Serra Bavaresco – Unisinos

Profa. Dra. Marilene Maia – Unisinos

Esp. Susana Rocca – Unisinos

Profa. MS Vera Regina Schmitz – Unisinos

*Conselho científico*

Profa. Dra. Edla Eggert – Unisinos – Doutora em Teologia

Prof. Dr. Faustino Teixeira – UFJF-MG – Doutor em Teologia

Prof. Dr. José Roque Junges, SJ – Unisinos – Doutor em Teologia

Prof. Dr. Luiz Carlos Susin – PUCRS – Doutor em Teologia

Profa. Dra. Maria Clara Bingemer – PUC-Rio – Doutora em Teologia

Profa. MS Maria Helena Morra – PUC Minas – Mestre em Teologia

Profa. Dra. Maria Inês de Castro Millen – CES/ITASA-MG – Doutora em Teologia

Prof. Dr. Rudolf Eduard von Sinner – EST-RS – Doutor em Teologia

---

Universidade do Vale do Rio dos Sinos

*Instituto Humanitas Unisinos*

Av. Unisinos, 950, 93022-000 São Leopoldo RS Brasil

Tel.: 51.35908223 – Fax: 51.35908467

**[www.unisinos.br/ihu](http://www.unisinos.br/ihu)**

## **Cadernos Teologia Pública**

A publicação dos Cadernos Teologia Pública, sob a responsabilidade do Instituto Humanitas Unisinos – IHU, quer ser uma contribuição para a relevância pública da teologia na universidade e na sociedade. A teologia pública pretende articular a reflexão teológica em diálogo com as ciências, culturas e religiões de modo interdisciplinar e transdisciplinar. Busca-se, assim, a participação ativa nos

debates que se desdobram na esfera pública da sociedade. Os desafios da vida social, política, econômica e cultural da sociedade, hoje, especialmente, a exclusão socioeconômica de imensas camadas da população, no diálogo com as diferentes concepções de mundo e as religiões, constituem o horizonte da teologia pública. Os Cadernos de Teologia Pública se inscrevem nesta perspectiva.

## **Fundamentação atual dos direitos humanos entre judeus, cristãos e muçulmanos: análises comparativas entre as religiões e problemas**

Karl-Josef Kuschel

É um lugar-comum afirmar que as declarações sobre direitos humanos universais não são um produto direto do judaísmo, cristianismo e islã, e sim uma conquista da modernidade que, em muitos aspectos, tem uma postura crítica para com a religião. Até mesmo na discussão mais recente, porém, foram tiradas conclusões diferentes desse fato histórico inegável. Os adeptos de uma crítica coerente da religião radicalizam sua posição no sentido de abrir mão de toda e qualquer fundamentação “metafísica” dos direitos humanos. Estes são derivados única e exclusivamente da natureza racional do ser humano, e todo empréstimo feito junto a uma “transcendência”, como quer que seja entendida, e mais ainda junto a “Deus” segundo a compreensão monoteísta das três grandes religiões profético-

abraâmicas, é declarado supérfluo. Contrapõe-se a isso *atualmente* um esforço de concatenar a preocupação básica de uma declaração dos direitos humanos universais com tradições do judaísmo, cristianismo e islã e, assim, legitimar os direitos humanos a partir de tradições religiosas.

Isso é mais problemático do que parece à primeira vista – e é problemático para todas as três religiões. Todas se defrontam com questões precárias referentes à reinterpretação de sua própria tradição. O historiador das religiões judaico Zwi Werblowsky radicalizou esse problema na seguinte pergunta: “Como reage uma tradição religiosa a desafios e novas perspectivas que lhe são impostos a partir de fora?” (1994, p. 39), só para, então, dar esta resposta: “Nos recursos de uma tradição religiosa

[pode] estar contido algo [...] que, no transcurso da história posterior, tenha sido de alguma maneira encoberto, mas que pode – sob circunstâncias diferentes – ser resgatado pela reflexão posterior” (1994, p. 41). É esse processo de resgate na reflexão posterior que desigmo, no que se segue, de procedimento precário de autenticação da idéia moderna de direitos humanos no pensamento judaico, cristão e muçulmano da atualidade.

## 1. O que quer dizer “direitos humanos”?

Para estabelecer um limite a mim mesmo, optei por um foco claramente determinado. Não posso falar nem sobre a história e elaboração dos direitos humanos nem sobre os efeitos deles em sociedades concretamente constituídas. Tampouco posso tratar detalhadamente da discrepância entre a proclamação e a prática, a pretensão e a realidade. Todos esses aspectos são, obviamente, imprescindíveis e fazem parte da complexidade de um discurso sobre os direitos humanos. Vou me concentrar rigorosamente na questão de como a idéia dos direitos humanos, que não “ocorre” desde o início nas tradições religiosas, é legitimado presentemente no discurso de representantes atuais das religiões e que problemas de con-

teúdo e hermenêutica se levantam com isso. Mostrarei isso exemplarmente a partir do judaísmo, cristianismo e islã. Algo análogo aplica-se às religiões de origem indiana e chinesa, portanto ao hinduísmo e budismo, bem como ao confucionismo e taoísmo. Neste sentido, porém, só posso remeter a publicações pertinentes: à obra de referência de Ludger Kühnhardt, *Die Universalität der Menschenrechte: Studie zur ideengeschichtlichen Bestimmung eines politischen Schlüsselbegriffs*, München, 1987 [sobre o islã, Índia, Japão e China], a Johannes Hoffmann (Ed.), *Begründung von Menschenrechten aus der Sicht unterschiedlicher Kulturen*, Frankfurt, 1991 [sobre a Ásia, África e islã] e a H. Küng e K.-J. Kuschel (Ed.), *Weltfrieden durch Religionsfrieden: Antworten aus den Weltreligionen*, München, 1993 [sobre o hinduísmo, budismo, confucionismo, judaísmo e islã].

Para poder executar nossa análise da fundamentação dos direitos humanos de modo comparativo, precisamos inicialmente de uma definição precisa do que se deve entender sob “direitos humanos”. Só então se torna mais compreensível por que em todas as tradições religiosas aqui em pauta surgiram não poucas dificuldades para até aceitar “direitos humanos”. Na compreensão da Idade Moderna, os direitos humanos não são simplesmente benefícios do respectivo *ethos*. Eles são direitos, e

como tais competem a toda pessoa individualmente frente às outras pessoas, particularmente frente a autoridades políticas ou também religiosas. Portanto, os direitos humanos não são garantias dadas pela respectiva lei moral, mas reivindicações de todo ser humano. Eles cabem a cada ser humano enquanto tal, independentemente de sexo, raça, língua, concepção religiosa ou política, bem como da posição econômica e social. Por isso, são direitos naturais, inatos, inalienáveis e invioláveis, que têm validade sempre e em toda parte. Por isso, os direitos humanos se assentam no princípio fundamental da igual dignidade e da igual liberdade de todo ser humano e se subtraem fundamentalmente à disposição por parte de autoridades políticas e eclesiásticas. Portanto, segundo sua essência, os direitos humanos precedem o direito estatal e religioso e até determinam, por sua vez, o direito estatal e religioso.

## **2. Como fundamentar os direitos humanos a partir do cristianismo?**

Tomando-se essa definição moderna de direitos humanos como base, torna-se compreensível por que, no âmbito de uma religião baseada em revelação, como o

cristianismo, houve, inicialmente, protesto e resistência à aceitação de tais “direitos naturais, inatos, inalienáveis e invioláveis” de todo ser humano (independentemente, sobretudo, também de toda autoridade religiosa). Isso parecia estar em contradição fundamental com uma imagem do ser humano que o compreende principalmente como receptor de preceitos jurídicos divinos – e, por consequência, também de preceitos jurídicos mediados pela igreja –, cuja liberdade consiste em submeter sua vida a essa vontade jurídica. Além disso, o cristianismo esteve, durante séculos, entrelaçado na sociedade da Antiguidade tardia e da Idade Média e legitimou uma estruturação estamental e hierárquica da sociedade que fez com que não surgisse a idéia de um *ethos* igualitário ou até de direitos iguais para todas as pessoas. Por fim, a igreja se compreende como o novo e verdadeiro povo de Deus, como representante da única religião verdadeira e como única garante da salvação de todas as pessoas. Principalmente sob a influência da teologia de Agostinho, o dualismo cristãos – não-cristãos, batizados – não-batizados determinou o pensamento e a ação da igreja.

Em consequência da Reforma, aconteceram, com efeito, transformações parciais. Agora aparece dentro da cristandade um grupo que, lutando contra a autoridade eclesiástica estabelecida, conquista para si o direito de li-

berdade de fé e consciência, pois uma das conseqüências políticas e jurídicas da teologia reformatória a respeito da justificação do ser humano por Deus unicamente pela graça foi que ela dificultou ou até impossibilitou a intervenção de um poder eclesiástico ou estatal na pessoa humana e sua consciência moral. Com isso, o monopólio da única fé salvífica estava rompido também no Ocidente, depois de a Igreja Romana já ter rompido com as igrejas do Oriente cinco séculos antes. A rigor, entretanto, nas exigências reformatórias de *liberdade de fé e consciência* está mais em pauta a liberdade eclesiástica concreta do que a liberdade religiosa em sentido geral, mais direitos concretos dos cristãos do que direitos humanos em sentido geral. O *slogan* da Reforma era a “liberdade cristã”, não a autonomia do ser humano enquanto tal. Por isso, os reformadores tiveram com a liberdade religiosa, a liberdade de fé e consciência (portanto, para não-cristãos ou não-crentes) a mesma dificuldade que a Igreja Católica Romana tradicional.

Por isso, é preciso colocar e esclarecer diretamente a seguinte pergunta: por que a teologia cristã não se viu em condições, até o século XX, de fundamentar a partir de si mesma “direitos humanos” em sua acepção moderna? Acaso o relato bíblico da criação não diz que *todos os seres humanos* são imagem de Deus? Essa condição

de serem imagem de Deus não distingue os seres humanos de todas as outras partes da criação e constitui, assim, sua dignidade particular? O teólogo protestante Wolfgang Huber, especialista em ética social e atualmente bispo de Berlim, mencionou, em seu livro intitulado *Gerechtigkeit und Recht: Grundlinien christlicher Rechtsethik*, razões decisivas pelas quais nem na época da Igreja antiga, nem na Idade Média, nem na época da Reforma a figura da “imagem de Deus” jamais se tornou um ponto de orientação determinante para a ação eclesiástica e política. Segundo Huber, três fatores foram determinantes para isso:

*Por um lado*, ela [a idéia de uma dignidade comum a todos os seres humanos] foi relativizada pela percepção da pecaminosidade de todos os seres humanos. A doutrina eclesiástica do pecado original se evidenciou, até a Idade Moderna, como inibidor do desenvolvimento de uma concepção cristã própria a respeito da dignidade e dos direitos do ser humano; pois ela sugere uma concepção do ser humano que, por seu pecado, pôs a perder todo direito diante de Deus e, por isso mesmo, também não dispõe de uma dignidade que se subtraia a todo poder secular e eclesiástico.

*Por outro lado*, os aspectos comuns do *genus humanum* [gênero humano] passaram para segundo plano em relação à diferenciação entre cristãos, hereges e não-cris-

tãos (judeus e pagãos). Até um ponto bastante adiantado da Idade Moderna, a dignidade humana foi encarada, em grande parte, como privilégio dos cristãos; que os hereges, judeus e pagãos não pudessem reivindicá-la legitimava os métodos cruéis das perseguições de hereges, dos *pogrons* contra os judeus e da colonização.

Por fim, a antropologia cristã foi situada numa imagem estamental da sociedade e numa imagem hierárquica da igreja. Com isso, a função diferenciadora do conceito de dignidade acabou prevalecendo sobre seu significado igualador. (Op. cit., 1996, p. 228).

Também é inegável, entretanto, que o respeito de confissões de fé diferentes dentro das igrejas cristãs exigido pela Reforma acarretou, tendencialmente e a longo prazo, uma *ampliação política de direitos de liberdade* para determinadas pessoas ou grupos de pessoas. Ernst Troeltsch já mostrou que o nexó entre Reforma e direitos humanos é ao menos indireto, mas neste sentido não foram as correntes protestantes principais dos luteranos e calvinistas que abriram o caminho para a moderna liberdade de religião e consciência, e sim os “enteados da Reforma”, as pequenas igrejas livres e indivíduos dissidentes (Troeltsch, 1911). Assim, não é acaso que justamente

em países protestantes (inicialmente na Inglaterra, mais tarde nos Estados Unidos) direitos de liberdade sejam, em grau crescente, reivindicados e implementados também em termos políticos. Um documento extremamente impressionante de direitos humanos com fundamentação cristã é representado pela *Declaração de independência dos Estados Unidos*, de 1776. Os descendentes dos puritanos perseguidos por causa de sua fé cristã, que haviam firmado um “pacto”, em 1620, no *Mayflower*<sup>1</sup>, formularam sua declaração de 1776 ainda inteiramente no espírito de uma fé cristã na criação:

Consideramos estas verdades como evidentes por si mesmas, que todos os seres humanos foram criados iguais, foram dotados pelo Criador de certos direitos inalienáveis, que entre estes estão a vida, a liberdade e a busca da felicidade. (Musulin [Ed.], 1959, p. 63).

Neste caso, é preciso prestar atenção na estrutura dupla de fundamentação:

1) Todos os seres humanos são criaturas de Deus e, como tais, “iguais”: “iguais” perante Deus e “iguais” entre si. Portanto, a igualdade de todos os seres humanos é fundamentada teocentricamente, na teologia da cria-

<sup>1</sup> N. do T.: Nome do navio em que viajaram os primeiros colonos puritanos para o Novo Mundo em 1620 e em que foi firmado, no dia 11 de novembro daquele ano, o *Mayflower compact* [Pacto do Mayflower] a que alude o texto.



ção. Portanto, não se distingue mais entre cristãos e não-cristãos, pecadores e redimidos, batizados e não-batizados. Um dualismo construído a partir do pecado original é superado pela teologia da criação.

2) O Criador não só criou os seres humanos “iguais”, mas também os dotou de “direitos inalienáveis”: o direito à vida, à liberdade e o direito à busca da felicidade, o que só é mencionado a título de exemplo aqui. Abre-se o caminho para um pensamento que não percebe mais uma contradição entre direito divino e direito humano, e sim uma correlação interna entre eles. Aqui, Deus não é mais concebido exclusivamente como sujeito de direitos, sendo os seres humanos, frente a Deus, seres responsáveis que têm deveres. Aqui, Deus é concebido como um criador que quer direitos do ser humano, que faz das pessoas sujeitos de direitos. Com isso o cristianismo coloca balizamentos decisivos para as fundamentações dos direitos humanos no século XX.

Entretanto, o que fez história foi, inicialmente, a *Declaração dos direitos dos homens*, de 26 de agosto de 1789, surgida em consequência da Revolução Francesa. Em contraposição à americana, essa *Declaração francesa dos direitos humanos* está redigida inteiramente no espírito da moderna crítica da religião. Ela prescinde deliberadamente de toda superestrutura ou subestrutura teoló-

gica. Concepções de valores religiosos ou morais são substituídas pela lei. Esta é, como expressão da *volonte generale* [vontade geral] (artigo 6), um meio de poder político e se encontra a serviço de uma *utilite commune* [utilidade comum] (artigo 1). Por isso, a declaração contém “direitos naturais” de todos os seres humanos, mas eles estão “dados previamente”, sem fundamentação teológica, num sentido apenas naturalista e são passíveis de relativização em favor da utilidade comum. Por isso, afirma-se já no artigo 1:

Os seres humanos nascem e vivem livres e iguais em direitos. As distinções sociais só podem ser fundadas sobre a utilidade comum.

Com a declaração francesa dos direitos humanos, foram criados fatos de grandes consequências não só em termos políticos e sociais, mas também intelectuais e culturais. Também a unidade cristã da Europa, ainda dada através da Reforma, rompe-se e se diferencia numa parte de orientação secular-humanística e numa parte de orientação cristã-eclesiástica. Ambas as culturas desenvolvem suas estruturas de fundamentação próprias, internamente consistentes, que parecem de difícil mediação mútua. Figuras teológicas e não-teológicas de fundamentação, por exemplo, em questões relativas aos direitos hu-

manos, são incisivamente distinguidas a partir de agora. Na declaração americana ainda se afirmava que todos os seres humanos foram “criados iguais” pelo Deus criador. Na declaração francesa só se diz ainda que todas as pessoas nascem “livres” e “iguais em direitos”. Carregando nas tintas, pode-se dizer que não é um ato de criação divino que fundamenta a liberdade igual e a igualdade de direitos de todos os seres humanos, mas sim o ato humano de geração e nascimento. A tradição proclamada há séculos pelo cristianismo, segundo a qual o ser humano, como criatura de Deus, é imagem de Deus e responsável perante ele, é interrompida aqui: a dignidade do ser humano não resulta de sua condição de imagem de Deus, mas de sua autonomia, sua independência de todos, também de Deus. O ser humano é compreendido como seu próprio soberano autônomo.

Essa compreensão individualista e liberalista de liberdade pode explicar por que a propagação de direitos humanos nas duas grandes igrejas cristãs adquiriu má fama no início do século XIX. Acreditava-se que se estava presenciando nos acontecimentos que tiveram lugar em Paris nos anos após 1789 aonde levaram a autonomia do soberano chamado ser humano e a idéia da soberania popular daí derivada. A Revolução Francesa havia se transformado num domínio de terror. Por parte do Esta-

do se havia tentado propagar e até impor uma ideologia ateuista (a adoração da “deusa da razão”). A hostilidade agressiva contra a igreja e o terror sangrento, portanto as piores excrescências da liberdade, foram tomados como alibi para rejeitar a idéia dos direitos humanos em sua totalidade. No decorrer do século XIX, papas como Pio VI, Gregório XVI e Pio IX condenaram repetidamente convicções a respeito de uma liberdade e igualdade inata de todas as pessoas, particularmente a afirmação da liberdade de consciência, como “opinião errônea”, como “loucura” ou “erro epidêmico”. Isso se aplica particularmente à afirmação de que a Igreja Católica não deveria ser a única religião estatal e a liberdade de escolher a religião seria um assunto da alçada de cada indivíduo (e não do senhor territorial). O Estado teria o dever de ser neutro e tolerante para com todas as religiões. Em meados do século XIX, a contradição entre a doutrina da igreja e o espírito dos direitos humanos parecia simplesmente insuperável.

Examinada *a posteriori*, porém, essa contradição fornece, para nosso atual discurso intercultural e inter-religioso, sobre a fundamentação dos direitos humanos, argumentos plásticos de que os direitos humanos de modo algum constituem, por assim dizer, o produto orgânico da história intelectual e cultural do Ocidente. Já a partir disso se podem refutar sugestões de que os direitos humanos

sejam algo profundamente genuíno e sua propagação seja, portanto, parte de uma estratégia missionária cristã explícita ou sutil: também no Ocidente os direitos humanos tiveram de ser conquistados, e não só contra as classes privilegiadas e os paladinos de um Estado forte, mas, em muitos casos, também contra aqueles que vêem as normas tradicionais e a situação da autoridade ameaçadas pela pretensão emancipatória dos direitos humanos modernos. Numa contribuição escrita em 1994, Dieter Senghaas acertou o ponto decisivo ao afirmar: “O Estado de direito ou os direitos humanos aos quais o indivíduo pode apelar são conquistas ocidentais que foram alcançadas em conflitos políticos prolongados durante o processo de modernização na Europa. Portanto, eles de modo algum são o legado inalterável de uma dotação genético-cultural originária da Europa” (Senghaas, 1994, p. 112).

Mas o abismo que separa uma cultura marcada pelo cristianismo e uma cultura marcada pelo secularismo e humanismo aumenta enormemente no século XIX. No século XX, acrescentam-se a isso experiências com ideologias totalitárias não só hostis à igreja, mas também hostis ao indivíduo, como o comunismo e o fascismo. Elas estimulam uma reflexão sobre o legado do século

XVIII: a idéia libertária e personalista básica dos direitos humanos. Assim, não é acaso que tenha lugar uma reflexão sobre a preocupação básica das proclamações dos direitos humanos do século XVIII após a mortandade maciça e as destruições horríveis de cidades e regiões inteiras da Europa e da Ásia. Um completo aniquilamento do indivíduo por ideologias totalitárias e seu “sacrifício” nos campos de batalha da Europa e da Ásia força a criação de um novo ordenamento internacional baseado num novo *ethos* individual. Em face da miséria maciça de refugiados apátridas, principalmente de seres humanos que, como *displaced persons*<sup>2</sup>, estão privados até do direito de ter direitos, portanto de pessoas que não estão protegidas por nenhum ordenamento jurídico garantido pelo Estado, é preciso – como escreveu Hannah Arendt já em 1949, num ensaio comovente e, ao mesmo tempo, clarividente – primeiramente obter para os seres humanos o direito “de ter direitos”.

É isso que visa a proporcionar a “Declaração universal dos direitos humanos” aprovada pela assembléia geral das Nações Unidas em 10 de dezembro de 1948. Já nos dois primeiros artigos se registra programaticamente o seguinte:

<sup>2</sup> N. do T.: “Deslocado de guerra”; pessoa obrigada a deixar seu lugar de origem e impedida de retornar a ele.

*Artigo 1:* Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotados de razão e consciência e devem agir em relação uns aos outros com espírito de fraternidade.

*Artigo 2:* Todo ser humano tem capacidade para gozar os direitos e as liberdades estabelecidos nesta Declaração sem distinção de qualquer espécie, seja de raça, cor, sexo, língua, religião, opinião política ou de outra natureza, origem nacional ou social, riqueza, nascimento, ou qualquer outra condição.

Isso tem, sobretudo, conseqüências para a questão da religião:

*Artigo 18:* Todo ser humano tem direito à liberdade de pensamento, consciência e religião; este direito inclui a liberdade de mudar de religião ou crença e a liberdade de manifestar essa religião ou crença, pelo ensino, pela prática, pelo culto e pela observância, isolada ou coletivamente, em público ou em particular.

O mais tardar nessa fase histórica de uma nova reflexão sobre os direitos humanos (após as experiências feitas com ideologias totalitárias), as igrejas cristãs não podiam mais ficar de lado. Havia-se vivenciado suficientemente a dialética de individualismo e totalitarismo. Mas o que dizer da preocupação libertário-personalista construtiva dos direitos humanos? Acaso se deveria continuar deixando isso por conta de um discurso puramente huma-

nista e secular? As igrejas cristãs se vêem diante de uma alternativa ineludível: ou movimento pelos direitos humanos disseminado no mundo inteiro acontece sem elas e, por conseguinte, *de facto* contra elas, ou então com elas.

Não posso abordar aqui os complexos processos intracristãos em busca de uma nova compreensão de direitos humanos. Vou me concentrar no resultado. E aí temos o seguinte: na *Igreja Católica* (e restrinjo-me a essa tradição mais uma vez por razões de espaço), o pontificado de João XXIII traz o avanço decisivo, documentado na encíclica *Pacem in terris* (de 11 de abril de 1963), publicada ainda durante o Concílio Vaticano II. Nesse documento doutrinário papal, os direitos humanos são, pela primeira vez na história da igreja, não só reconhecidos, mas também fundamentados a partir de princípios cristãos. Examinemos de perto as estruturas de fundamentação:

*Fundamentação 1:* Ela se baseia no princípio de que cada ser humano é pessoa; isto é, natureza dotada de inteligência e vontade livre. Por essa razão, possui em si mesmo direitos e deveres, que emanam direta e simultaneamente de sua própria natureza. Trata-se, por conseguinte, de direitos e deveres universais, invioláveis e inalienáveis (*Pacem in terris*, n. 9).

*Fundamentação 2:* Essa fundamentação a partir da pessoalidade de cada ser humano ainda é aprofundada

por uma segunda fundamentação a partir da revelação cristã. Logo no parágrafo seguinte afirma-se o seguinte:

E se contemplarmos a dignidade da pessoa humana à luz das verdades reveladas, não poderemos deixar de tê-la em estima incomparavelmente maior. Trata-se, com efeito, de pessoas remidas pelo Sangue de Cristo, as quais com a graça se tornaram filhas e amigas de Deus, herdeiras da glória eterna (*Pacem in terris*, n. 10).

Devem-se observar as duas *linhas de argumentação* muito diferentes que estão lado a lado na encíclica, sem que elas fossem mediadas teologicamente mais uma vez. Poder-se-iam chamá-las de suprassunção dialética da fundamentação americana e francesa dos direitos humanos. A primeira linha argumenta (nos termos da declaração francesa e da declaração da ONU de 1948) a partir da “pessoa” e “natureza” do ser humano e visa a um consenso tão universalmente humano quanto possível. Ela prescinde deliberadamente de toda definição especificamente cristã, porque pretende interpelar todas as pessoas (justamente também não-cristãs e não-religiosas) e incluí-las no consenso. Isso explica a acentuação da pessoa humana e da “natureza” humana assim entendida, que não significa outra coisa do que o ser-pessoa do ser humano, do qual procedem imediata e simultaneamente direitos e deveres do ser humano.

Só a segunda linha de argumentação coloca em jogo a perspectiva especificamente cristã. Ela não pretende esmagar teologicamente ou sobrepujar histórico-salvificamente a primeira perspectiva, e sim fundamentá-la com maior profundidade. Ela se explica a partir da auto-compreensão especificamente teológica segundo a qual o próprio Deus é a realidade primeira e última do ser humano. Portanto, se o ser humano já tem, “a partir de sua própria natureza”, “em si mesmo direitos e deveres”, do ponto de vista da revelação cristã essa dignidade da pessoa humana pode ser “tida em estima incomparavelmente maior”. Afinal, justamente o cristão tem como ponto de partida que *Todas as pessoas* foram “remidas” por Jesus Cristo, tornaram-se “filhos de Deus” (tais textos papais ainda não mencionam as “filhas”) e foram instituídas “herdeiras da glória eterna”. O ponto teologicamente decisivo para uma mudança de paradigma na fundamentação dos direitos humanos é o seguinte: nessa encíclica não se faz mais uma distinção entre os seres humanos. Que os seres humanos sejam “remidos”, “filhos” de Deus, “herdeiros” da glória não é algo que lhes compete apenas como cristãos ou até como membros da igreja real, mediadora exclusiva da bem-aventurança. Eles já o são como seres humanos, por força de sua condição humana.

Essa mesma linha é seguida pela compreensão de direitos humanos do Concílio Vaticano II. Ela encontrou expressão em dois documentos-chave: a constituição pastoral *Gaudium et Spes* e na declaração sobre a liberdade religiosa intitulada *Dignitatis Humanae*. Importante para nosso contexto é o fato de o texto conciliar, por sua vez, recorrer, na *fundamentação* da dignidade e dos direitos de *todas* as pessoas, ao *tópos* bíblico da criação do ser humano originário segundo a “imagem de Deus” (Gn 1,26) (cf. GS 12), sem sequer indicar que esse *tópos* nunca recebeu antes, na tradição teológica, um *status* fundamentador tão central. Durante séculos, sob a influência da soteriologia de Agostinho, concebia-se a condição de imagem de Deus como destruída pelo pecado original e só restabelecida pelo batismo. Agora, porém, justamente ela torna-se, com a autoridade de um texto conciliar, a categoria central de fundamentação teológica, pois dela não só se deriva o discurso a respeito da dignidade da pessoa humana e da igualdade de todos os seres humanos, mas também se afirma que ela fundamenta os direitos humanos:

A igualdade fundamental entre todos os seres humanos deve ser cada vez mais reconhecida, uma vez que, dotados de alma racional e criados à imagem de Deus, todos têm a mesma natureza e origem; e, remidos por Cristo,

todos têm a mesma vocação e destino divinos. (*Gaudium et Spes*, 29).

Simultaneamente, aumenta a consciência da eminente dignidade da pessoa humana, por ser superior a todas as coisas e os seus direitos e deveres serem universais e invioláveis. (*Gaudium et Spes*, 26).

O fato de a derivação não só da dignidade da pessoa humana, mas também dos direitos a partir de Gn 1,26 não ser imperiosa já em termos bíblicos não tem importância em toda a discussão teológica. Em termos bíblicos, “imagem de Deus” designa o *status* do ser humano como representante de Deus frente à criação e às demais criaturas. Na Bíblia não se fala, em lugar algum, de “direitos” que o ser humano teria. Neste caso se projetam interesses da Idade Moderna num texto pré-moderno como a narrativa bíblica da criação. Afinal, também se pode aproveitá-lo bem, já que, apelando para um *topos* bíblico, é possível retomar e, ao mesmo tempo, superar a compreensão moderna de liberdade e autonomia. Como criatura e imagem de Deus, o ser humano não é autônomo, mas depende de Deus; ele não é uma mônada, mas necessita existencialmente do encontro e da fraternidade, o que inclui uma ética do dever na convivência humana. O valor próprio de cada ser humano não se exaure no individualismo; a liberdade está necessariamente conecta-

da com a responsabilidade. Os direitos andam de mãos dadas com deveres.

Igualmente ambivalentes são as figuras de fundamentação na “Declaração sobre a liberdade religiosa” do Vaticano II (*Dignitatis Humanae*). Ela trata de um ponto decisivo na compreensão moderna de direitos humanos: a problema da liberdade de consciência e do exercício da religião. Vou estabelecer deliberadamente um forte contraste, para que a mudança de paradigma na estrutura da fundamentação, que também neste caso não é tornada consciente, apareça com clareza. Existe continuidade com a tradição: na convicção, expressa também nessa declaração, de que só há uma única religião verdadeira e esta existe “na Igreja Católica e Apostólica” (*Hanc unicam veram religionem subsistere credimus in catholica et apostolica Ecclesia* [Cremos que essa única religião verdadeira subsiste na Igreja católica e apostólica]). Disso, porém, segue-se uma compreensão inteiramente diferente de liberdade de consciência e exercício da religião para a *Dignitatis Humanae*:

1) Enquanto que no século XIX o magistério papal ainda exigia que em países católicos se suprimisse o exercício público de cultos que não o católico, agora do fato de que, segundo a autocompreensão da Igreja Católica, a religião católica é e continua sendo a única verdadeira

não se segue mais a exigência de uma posição privilegiada e superior em relação a outras religiões.

2) Enquanto que o magistério tachou a afirmação de uma liberdade de consciência de todas as pessoas de “opinião errônea” ou até de “erro epidêmico”, agora o texto conciliar concede liberdade de consciência a toda pessoa em assuntos de religião. E essa liberdade da consciência é – como já o fora na encíclica *Pacem in terris* – fundamentada com a mesma estrutura dupla: com a dignidade da pessoa humana (em termos pessoais) e com a palavra de Deus (em termos da teologia da revelação).

Na prática, seguem-se disso *uma igualdade de direitos e um tratamento jurídico igual de todas as comunidades religiosas*. Depois que o direito à liberdade de religião foi desacoplado da questão a respeito da verdade ou falsidade de uma religião, o caminho estava aberto para o concílio atribuir direitos iguais não só a todas as pessoas como indivíduos, mas também a *todas as comunidades religiosas*. Portanto, sob o aspecto da liberdade a Igreja Católica se insere na falange de todas as outras “comunidades religiosas”, já que a declaração do concílio se refere à verdadeira liberdade religiosa, e não apenas à liberdade da igreja. Segundo a concepção do concílio, a *todas as comunidades religiosas*

deve-se em justiça [...] a imunidade que lhes permita regerem-se segundo as suas próprias normas, prestarem culto público ao Ser supremo, ajudarem os seus membros no exercício da vida religiosa e sustentarem-nos com o ensino e promoverem, enfim, instituições em que os membros cooperem na orientação da própria vida segundo os seus princípios religiosos.

Isso foi coerente, pois o que a Igreja Católica exigia para si (principalmente quando estava em minoria num Estado) também tinha de ser concedido a todas as outras onde ela tivesse o poder da maioria de seu lado.

Essa reconstrução esboçada em traços concisos mostra o quanto, no caso de tais declarações sobre os direitos humanos, estamos às voltas com a tentativa, precária em termos de história da teologia e problemática em termos de hermenêutica, de integrar no cristianismo a mudança de paradigma da Idade Moderna ocorrida na imagem do ser humano (principalmente na compreensão moderna de liberdade e autonomia). Torna-se necessário trilhar um caminho situado entre o teocentrismo bíblico e o antropocentrismo moderno, e fazê-lo retomando a preocupação personalista da idéia dos direitos humanos, mas sem querer pagar por isso o preço da perda de Deus.

O fato de não se admitir a passagem (da exclusão para a autenticação) acontecida na recepção dos direi-

tos humanos tem a ver com a necessidade de continuidade e identidade por parte da igreja. Ele faz parte de uma apologética que abomina o erro. Antes de tudo, o magistério católico não admite hoje que se fomentem os direitos humanos em geral e se os defenda fora do âmbito da igreja, sem implementá-los e praticá-los internamente de maneira conseqüente e concreta. Desde o concílio, a Igreja Católica está envolvida, no tocante ao dogma e direito canônico, numa apaixonada luta de legitimação em torno de questões como a exclusão de dissidentes, a proibição da ordenação de mulheres ou a participação deficitária de leigos em ministérios e estruturas de tomada de decisão. Entre os responsáveis pela tomada de decisões ainda não se entendeu suficientemente que a assunção da compreensão moderna de direitos humanos tem um preço em termos intra-eclésiásticos e iniciativas como os “comitês pelos direitos cristãos” nos anos 1980 ou os “plebiscitos do povo da igreja” na década de 1990 são resultado de uma compreensão moderna de direitos humanos aplicada de modo coerente no cristianismo, o que desvenda rigorosamente a contradição existente entre proclamação para fora e restrição para dentro.



### 3. Como fundamentar os direitos humanos a partir do judaísmo?

Esse questionamento continua parecendo insólito; afinal, durante séculos foram negados aos judeus os mais elementares direitos humanos numa sociedade majoritariamente cristã. Tanto assim que até mesmo a assembleia nacional francesa, depois da proclamação dos direitos humanos, se vê obrigada, após veementes protestos, a concretizar explicitamente o artigo 1 dizendo que “os seres humanos nascem e permanecem livres e iguais em direitos” – esta afirmação concederia o direito irrestrito de cidadania também aos judeus que prestem o juramento como cidadãos franceses. Aos judeus como cidadãos individuais! Ainda Napoleão, o herdeiro da Revolução Francesa, não se importava com a comunidade dos judeus como religião: para ele, ela é, de qualquer maneira, um assunto privado. O que lhe importa é a formação dos judeus para que se tornem leais “cidadãos franceses de fé mosaica”. Entretanto, com essa equiparação jurídica formal dos judeus como cidadãos, a França tinha feito mais pelos judeus do que qualquer outra nação européia – até que o caso em torno do capitão francês Dreyfus, no final do século XIX, destruísse, também aí, todas as ilusões relativas a um tratamento igual dos judeus no cumprimento

dos direitos humanos. A fundação do Estado de Israel é, como se sabe, indiretamente uma conseqüência do caso Dreyfus.

Não podemos apresentar aqui um histórico da discussão intrajudaica em torno da compreensão correta dos direitos humanos, que é travada, já nos séculos XVIII e XIX, reportando-se a Moses Mendelssohn, por grandes críticos como Karl Marx e Heinrich Heine e, no início do século XX, é retomada em obras teológicas fundamentais do judaísmo, como *Das Wesen des Judentums* [A essência do judaísmo], de Leo Baeck (1901), e *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* [A religião da razão a partir das fontes do judaísmo], de Hermann Cohen (Frankfurt, 1919; 2. ed., 1929).

Entretanto, um debate especificamente jurídico em torno da ampliação dos direitos humanos em termos programáticos só aflora na pesquisa e nas publicações após a fundação do Estado de Israel, tendo início na década de 1960. Em 1964, o então juiz da Corte Suprema de Israel H. S. Nahami publica o livro *Human Rights in the Old Testament*, e 20 anos mais tarde, em 1984, o jurista Haim Cohn lança a obra *Human Rights in Jewish Law*. Ambas são obras de referência dos discursos intrajudaicos sobre direitos humanos, sendo aduzidas em todas as contribuições para essa discussão.

Quando se tenta reduzir o extenso debate aos traços básicos das figuras utilizadas para a fundamentação, topa-se com as seguintes figuras argumentativas intrajudaicas:

1) *A tradição bíblica e judaica* não contém um conceito de “direito humano” porque nela tudo se concentra na observância do “direito” de Deus (torá e halacá) e dos deveres dele resultantes para os seres humanos. Uma compreensão moderna de autonomia, que de certa maneira prescindia de Deus, não é bíblica nem judaica. Carregando nas tintas, pode-se dizer, junto com o rabino reformista americano Eugene B. Borowitz, que haveria “quase um tom de blasfêmia na afirmação de que os indivíduos humanos poderiam ter posses ou até direitos pessoais que seriam, de alguma maneira, semelhantes aos direitos de Deus ou que – de modo mais herético ainda – possibilitassem aos seres humanos questionar o *status* absoluto de Deus” (1990, p. 105). No centro da autocompreensão bíblica e judaica se encontram os “direitos de Deus” registrados na torá e interpretados pela halacá.

2) No discurso intrajudaico (praticado sobretudo no judaísmo reformista) em torno da fundamentação dos direitos humanos, tenta-se, por isso, produzir um nexos interno entre teocentrismo e antropocentrismo. Neste contexto, a figura da *condição de imagem de Deus* tem importância decisiva para a discussão intrajudaica. Já na

obra teológica fundamental *Das Wesen des Judentums*, de Leo Baeck, de 1901, essa figura desempenha um papel decisivo para associar o teocentrismo e o antropocentrismo (p. 215-219). Neste caso, é determinante a percepção de que é o próprio Deus que deu aos seres humanos essa posição e dignidade. E o ser humano corresponde a Deus quando respeita o divino em si mesmo e em seus semelhantes e age de acordo com isso. Aqui, portanto, postula-se uma relação de correspondência mútua para fazer do indicativo um imperativo, de dotações, compromissos e de compromissos, direitos. Particularmente na obra jurídica fundamental de Haim H. Cohn se argumenta nesses termos. Segundo Cohn, no direito judaico como direito religioso, tendo Deus como objeto central de amor e adoração, exige-se antes um sistema de deveres do que um sistema de direitos. Afirma Cohn textualmente: “É verdade que a concessão de direitos pode ser incidental em relação ao cumprimento de deveres: em muitos casos, a própria imposição de um dever já implica a criação de um direito colateral, e esse direito pode até ser juridicamente exigível” (p. 18). Por exemplo: “Proibições como ‘não roubarás’ (Ex 20,15; Dt 5,9) e ‘Não deslocarás as fronteiras de teu vizinho, colocadas pelos antepassados no patrimônio que irás herdar’ (Dt 19,14), ou a ordem de levar de volta um boi

extraviado (Dt 22,1-3) impõem deveres negativos ou positivos; mas elas também podem ser interpretadas no sentido de que implicam o direito a propriedade e poses, um direito que, como tal, não é expresso em parte alguma” (p. 18).

3) Além dessa reciprocidade entre deveres e direitos, remete-se, na discussão intrajudaica, às quatro alianças que, na Bíblia Hebraica, procuram estruturar a relação divino-humana. O aspecto comum a todas essas alianças, segundo o rabino reformista britânico Jonathan Magonet, é “a idéia de um contrato juridicamente vinculante que concede direitos aos parceiros e lhes impõe deveres. Do lado humano da aliança do Sinai faz parte o dever de criar um tipo bem particular de sociedade, que represente um microcosmo do mundo que Deus quer ver” (p. 109s.).

4) Particularmente a aliança com Noé é de extrema importância para a discussão intrajudaica e também rabínica, pois com o *topos* dos “sete mandamentos de Noé” se discute, também no judaísmo rabínico, de maneira bem específica a relação de Israel com os povos do mundo e assim, indiretamente, o problema da liberdade religiosa. No judaísmo, esse problema é atenuado pelo desenvolvimento de uma torá de dois caminhos: uma para Israel e outra para os povos do mundo. Israel precisa

ater-se aos 613 mandamentos e proibições da torá, enquanto que para os povos do mundo vale o compromisso com os sete mandamentos humanitários derivados da aliança com Noé. Ao passo que no cristianismo se formou, sob a influência da teologia de Agostinho, um dualismo rigoroso entre crentes e não-crentes, batizados e não-batizados, redimidos e não-redimidos (com uma correspondente teologia da desgraça e do juízo), na discussão rabínica se evitou um exclusivismo salvífico da sinagoga. Existe salvação fora da sinagoga! Nem todas as pessoas precisam se converter ao judaísmo para terem parte na salvação. Isso é fundamentado a partir dos mandamentos de Noé, que são impostos a uma nova humanidade após o dilúvio. Se os não-judeus se ativerem a esses mandamentos elementares da humanitariedade, poderão “possuir participação na vida vindoura do mundo”. Enquanto Israel tem de cumprir os 613 mandamentos e proibições, aos não-judeus aplica-se a orientação pelos sete mandamentos de Noé. É fácil imaginar que essa discussão rabínica em torno dos chamados “noaquidas” no século XX constitui um fundamento para uma legitimação intrajudaica do direito internacional e dos direitos humanos. Afirmações análogas sobre isso encontram-se na já mencionada obra fundamental do neokantiano de proveniência judaica Hermann Cohen, que foi

professor em Marburgo de 1876 a 1912: *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (Frankfurt, 1919; 2. ed. rev., 1929).

Como devem ser avaliados esses discursos intrajudaicos em torno da fundamentação dos direitos humanos? Cabe fazer aqui algumas reflexões a título de resumo, juntamente com observações críticas:

1) Em vez de desconectar os direitos humanos de fundamentações religiosas ou, inversamente, aniquilar os direitos humanos com o teocentrismo, faz-se, principalmente na discussão do rabinismo reformista, a tentativa de fundamentar os direitos humanos a partir da corretamente entendida relação de Deus com os seres humanos. Justamente o judaísmo tem máxima sensibilidade para a circunstância de que a relação entre Deus e o ser humano tem caráter jurídico, assentando-se, portanto, sobre confiabilidade, possibilidade de cobrança e reciprocidade. Um Deus que se vincula livremente a um direito precisa no ser humano de um parceiro jurídico que assuma, em liberdade corretamente entendida, sua responsabilidade por suas ações. Nesse contexto, Zwi Werblowsky remeteu, com razão, ao capítulo 18 de Gênesis, onde Abraão trava sua famosa discussão com Deus sobre o destino de Sodoma e Gomorra. Deus quer destruir a cidade inteira, mas, na discussão com Deus, Abraão consegue, por fim,

baixar para dez o número de pessoas a serem punidas por Deus. Por que ele consegue isso? Porque cobra o direito e a justiça de Deus, e o faz com esta frase memorável: “Não fará justiça o juiz de toda a terra?” (Gn 18,25). Zwi Werblowsky comenta essa frase da seguinte maneira: “Talvez esta seja a proposição mais anticalvinista da Bíblia Hebraica. Direito ou justiça não é o que Deus determina, mas existe uma norma jurídica com a qual se pode confrontar a Deus” (p. 45).

2) No discurso intrajudaico sempre surgem problemas quando o direito de Deus e o direito humano se chocam. Neste tocante há uma cisão acentuada que atravessa os grupos do judaísmo: entre judeus ortodoxos, conservadores e de orientação reformista. Remeto, neste sentido, aos discursos da teologia feminista judaica: a Judith Plaskow e Susanna Heschel. Para o judaísmo ortodoxo, a ordenação de mulheres ainda é tão inaceitável quanto a ordenação de sacerdotisas para o magistério da Igreja Católica! Remeto aos conflitos existentes em torno da moral sexual entre judeus ortodoxos e os de orientação reformista (anticoncepção), a problemas do direito do matrimônio e da família, já que até hoje o judaísmo ortodoxo não reconhece regulamentações matrimoniais do direito civil. E remeto, por fim, à legislação sobre bastardos, “filhos ilegítimos” nascidos de uma ligação adúl-

tera ou incestuosa. Segundo a legislação rabínica, tal filho não pode casar dentro do judaísmo. Ele é um *outcast* [rejeitado, excluído] na mais verdadeira acepção da palavra, não por ser ilegítimo ou nascido fora de uma relação matrimonial, mas por ter sido gerado numa união que é considerada pecado mortal (Werblowsky, p. 45). Tudo isso mostra que as tentativas de síntese entre direito divino e direito humano são questionadas em casos concretos, dependendo da respectiva filiação a determinadas posições, e que de modo algum existe um consenso intra-judaico sobre tais questões controversas.

#### **4. Como fundamentar os direitos humanos a partir do islã?**

Dois sinais da história contemporânea tornam instantaneamente clara toda a problemática de uma fundamentação intra-islâmica dos direitos humanos. Quando a assembléia geral da ONU proclamou, em 10 de dezembro de 1948, a “Declaração universal dos direitos humanos”, oito países se abstiveram de votar: seis países comunistas, um país racista – a África do Sul – e um país muçulmano – a Arábia Saudita. Muçulmanos tradicionalistas argumentavam, já naquela época, que as noções ociden-

tais de direitos humanos – nomeadamente a liberdade religiosa – não eram compatíveis com o islã. Assim, segundo eles, a declaração de 1948 não reconhece que direitos são uma dádiva de Deus. Além disso, o reconhecimento de um direito de trocar de religião menosprezaria o Corão. O islã não conteria direitos humanos como direitos individuais inatos frente ao Estado e à autoridade religiosa. A xariá, o sistema islâmico de direito, normas e moral, seria o único fundamento para regulamentar a relação do indivíduo com o Estado e a religião (cf. Tibi, 1964, especialmente p. 39-41, 41s.). Manifestações desdenhosas de autoridades islâmicas atuais (Khomeini, Khamenei) sobre os modernos direitos humanos como invenções de “sionistas” ou até de “discípulos de Satanás” não ficam nada a dever às de papas do século XIX.

Quem acompanha o discurso intra-islâmico sobre a fundamentação dos direitos humanos, que existe visivelmente na bibliografia desde os anos 1970, depara-se com três posições fundamentais. Descrevo-as com os termos confrontação (1), integração superficial (2) e autenticação (3). Enquanto que o pensamento islamista, orientado exclusivamente pela xariá (1), declara a compreensão moderna de direitos humanos incompatível com o islã, representantes integralistas do islã procuram imitar o linguajar das declarações de direitos humanos sem se

envolver de maneira ampla com os direitos humanos. Apóio-me nas duas declarações sobre direitos humanos mais importantes, até agora, de organizações islâmicas: a “Declaração islâmica universal dos direitos humanos”, publicada pelo Conselho Islâmico Europeu em 1981, em Paris, e a “Declaração islâmica dos direitos humanos”, apresentada em 1990, no Cairo, pela Organização da Conferência Islâmica. Ambas partem como que naturalmente do pressuposto de que, com o Corão, o islã já dispõe de um “código ideal” dos direitos humanos, e mais: que já “há 14 séculos”, como diz a declaração de Paris, “o islã [teria estabelecido] os ‘direitos humanos’ de modo abrangente e profundo como justos”!

Também neste caso não podemos tratar de enumerar todos os diferentes direitos, mas nos concentramos nas *estruturas da fundamentação teológica*. E aí chama a atenção o fato de que, enquanto na tradição judaico-cristã o *topos* da “condição de imagem de Deus” se encontra em primeiro plano para a fundamentação da dignidade do ser humano e dos direitos humanos, nas declarações islâmicas se salienta a afirmação da sura 2,30 de que Deus estabeleceu o ser humano como “seu sucessor” e “representante” na terra (Declaração de Londres, p. 5). No Corão, esse enunciado sinaliza uma relação especial entre Deus e o ser humano, na qual o ser humano (em

comparação com os anjos) recebe uma posição elevada e, por conseguinte, uma dignidade elevada. Recentemente, Lutz Richter Bernburg indicou, com razão, que o enunciado da sura 2,30, em associação com uma palavra do profeta (“Em verdade, Deus criou Adão à sua imagem”), foi aduzido, na tradição islâmica, exclusivamente para a discussão do relacionamento entre Deus e o ser humano. Entre muçulmanos abertos ao diálogo, entretanto, tais afirmações são atualmente aduzidas para fundamentar a dignidade humana e os direitos humanos. Remeto a trabalhos de Riffat Hassan, Abdullahi Ahmed An-Na’im e, particularmente, a Mohammed Talbi, a quem cito como representante dos demais:

Sob a condição de que o ser humano permaneça vinculado à sua essencial condição de criatura, podemos, como muçulmanos, em concordância com os outros membros da descendência espiritual de Abraão, os judeus e os cristãos, dizer, de certa maneira, que Deus criou o ser humano à sua imagem. Uma palavra do profeta – cuja autenticidade, todavia, tem sido questionada – apóia essa afirmação. Podemos, portanto, pressupor que no nível do espírito todos os seres humanos são verdadeiramente iguais, quaisquer que sejam suas capacidades e dons físicos e intelectuais. Eles têm o mesmo “sopro” de Deus em si, por força do qual podem se elevar até Deus e responder a seu chamado em liberdade.

Possuem, portanto, a mesma dignidade e a mesma santidade, e essa dignidade e santidade lhes concedem de modo irrestrito e de igual maneira o mesmo direito à autodeterminação aqui na terra e no além. Do ponto de vista do Corão pode-se, pois, dizer que a origem dos direitos humanos reside no que todos os seres humanos são por natureza, i. e., com base no plano de Deus e em sua criação. Disso resulta automaticamente que a liberdade religiosa é a pedra angular de todos os direitos humanos. (1993, p. 57).

Isto é autenticação da idéia de direitos humanos dentro do pensamento islâmico *par excellence*. Percebem-se as mesmas tensões entre integralistas superficiais e autenticadores quando se acompanha a função ulterior da história de Adão na fundamentação dos direitos humanos. Assim, lê-se o seguinte na “Declaração dos direitos humanos do Cairo”:

- a) Todos os seres humanos constituem uma família, cujos membros estão unidos pela sujeição a Deus e descendem todos de Adão. Todos os seres humanos são iguais em termos de dignidade, deveres e responsabilidade, e isto independentemente de raça, cor da pele, língua, sexo, religião, postura política, *status* social ou outras razões. A fé verdadeira é a garantia para que se alcance tal dignidade na senda rumo à perfeição humana.
- b) Todos os seres humanos são súditos de Deus, e ele

ama ao máximo aqueles que são mais úteis para os demais súditos, e ninguém é superior aos outros exceto em piedade e boas ações.

Cai na vista também de muçulmanos críticos que nesse programático artigo 1 se fala de “dignidade, deveres e responsabilidade”, mas não de direitos. Além disso, o emprego da metáfora dos “súditos” se presta a cooptar ou então a excluir os não-crentes. Por fim, uma proposição como “A fé verdadeira é a garantia para que se alcance tal dignidade” parece uma leitura exclusivista da sura 2,30. Corrobora-se a impressão de que essa declaração dos direitos humanos só retoma superficialmente conceitos da “Declaração universal dos direitos humanos” da ONU de 1948, mas de resto procura cimentar a imagem exclusivamente islâmica de Deus e do ser humano. Tal hermenêutica da suspeita é sustentada quando se pergunta a respeito do valor da *liberdade de consciência e de religião* na declaração do Cairo. O artigo 10 reza:

O islã é a religião da índole pura. É proibido exercer qualquer tipo de pressão sobre uma pessoa ou tirar partido de sua pobreza ou insipiência para convertê-la a uma outra religião ou ao ateísmo.

Cai na vista o fato de aqui se falar exclusivamente do islã. Para ele reivindica-se liberdade religiosa. O artigo

não conhece nem “direitos” de pessoas de outras religiões nem um direito à liberdade em relação à religião. Mas esse é justamente o ponto decisivo em todas as declarações modernas de direitos humanos: a liberdade não só para o exercício de uma religião, mas também a liberdade para todas as religiões, para trocar de religião e para rejeitar uma religião (artigo 18 da declaração dos direitos humanos da ONU).

Chama também a atenção que a declaração do Cairo coloca, em passagens decisivas, todos os direitos humanos programados sob a ressalva da xariá, a lei religiosa islâmica. Não é por acaso que a declaração de Cairo termina com os seguintes artigos (24 e 25):

Todos os direitos e liberdades mencionados nesta declaração estão sujeitos à xariá islâmica.

A xariá islâmica é a única fonte competente para a interpretação ou explicação dos distintos artigos desta declaração.

O problema, porém, é que a xariá justamente restringe os direitos humanos de validade geral em pontos decisivos. Isso se aplica não só ao problema da liberdade religiosa positiva e negativa, mas diz respeito principalmente ao direito de família, ao direito das sucessões e ao direito penal. Remeto neste tocante ao livro informativo de Christine Schirmacher e Ursula Spuler-Stegemann,

ambas especialistas em islã, intitulado *Frauen und die Scharia: Die Menschenrechte im Islam* (2004). Elas mostram um quadro efetivamente diferenciado nos diversos países islâmicos. A situação jurídica deve ser avaliada de maneira diferenciada, dependendo da respectiva constituição. Mas na maioria dos países islâmicos – como, de resto, também em Israel – existem restrições à liberdade de contrair matrimônio que estão em contradição com o artigo 16 da Declaração Universal dos Direitos Humanos, segundo o qual homens e mulheres em idade que os torne aptos a casar desfrutam do direito de contrair matrimônio “sem restrição por causa da raça, da nacionalidade ou da religião”. Enquanto a xariá permite a um homem muçulmano o casamento com uma adepta das religiões monoteístas não-islâmicas baseadas em revelação – principalmente o judaísmo e o cristianismo –, ela proíbe que a mulher muçulmana case com um não-muçulmano. Além disso, estão taxativamente excluídos matrimônios entre muçulmanos e ateus ou politeístas.

Encerremos por aqui as análises e esboços de problemas no âmbito deste texto. Nas três religiões, seja no cristianismo, no judaísmo ou no islã, temos, no tocante à fundamentação dos direitos humanos, as mesmas condições iniciais e problemas hermenêuticos. No islã, os conflitos entre tradicionalistas e renovadores se mostram da



maneira mais crassa. As modernas declarações de direitos humanos atuaram como um catalisador, estimulando nas religiões processos de rejeição intelectual e renovação intelectual. Os processos de fermentação intelectual e cultural estão muito distantes de levar a soluções consensuais. Também no início do 3º milênio, encontramos, em nível mundial, numa grande confrontação em torno do asseguramento identitário de acervos de tradição e em torno do asseguramento identitário mediante a renovação interior. Neste sentido, as religiões têm um papel decisivo a desempenhar para a sociedade mundial do 3º milênio. Estou de acordo com a seguinte opinião de Heiner Bielefeldt, a quem devemos o elucidativo livro *Philosophie der Menschenrechte: Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos* (1998):

Se o conceito de direitos humanos se cindisse em concepções “ocidentais” e “islâmicas” ou outras ainda, a universalidade dos direitos humanos se perderia. Neste caso, os direitos humanos seriam reduzidos ou a uma arma ideológica na disputa imperialista de culturas concorrentes ou a partes integrantes de mundos mais ou menos cerrados. Por isso, no que se segue, eu gostaria de procurar uma saída da alternativa entre relativismo e imperialismo, para conservar o universalismo dos direitos humanos e, ao mesmo tempo, abri-lo para uma plu-

ralidade (mas não discricionariedade!) de versões culturais, religiosas e cosmovisivas. (1998, p. 117).

Eu me associo a essa busca e, nela, sinto-me unido a muitos judeus e muçulmanos abertos ao diálogo.

## Bibliografia básica

### I. Fontes

#### 1. Declarações de direitos humanos

*Proklamationen der Freiheit: Von der Magna Charta bis zur ungarischen Volkserhebung*. Editado e comentado por J. Musulin. Frankfurt am Main, 1959.

#### 2. Textos eclesiásticos

JOHANNES XXIII. Enzyklika *Pacem in terris* (1963). In: DENZINGER, Heinrich. *Compendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*. Ed. por P. Hünermann. Freiburg im Breisgau, 1991. p. 1129-1154 (DH 3555-3997). [O texto em português está disponível no site do Vaticano].

VATICANUM II. *Pastoralkonstitution Gaudium et Spes* (1965). In: DH 4301-4345. [O texto em português está disponível no site do Vaticano].

\_\_\_\_\_. *Erklärung über die Religionsfreiheit Dignitatis Humanae*. In: DH 4240-4245. [O texto em português está disponível no site do Vaticano].

### 3. Declarações muçulmanas:

Islamrat für Europa. Allgemeine islamische Menschenrechtserklärungen (Paris 1981). Cibedo, n. 15/16, Juni/Sept. 1982.

Organisation der Islamischen Konferenz. Die Kairoer Erklärung der Menschenrechte (1990). In: *Gewissen und Freiheit*. Internationale Vereinigung zur Verteidigung und Förderung der Religionsfreiheit, n. 34, p. 93-98, 1991.

## II. Bibliografia secundária (trabalhos citados em seqüência cronológica)

### 1. Discussão intra-européia e intracristã

TROELTSCH, E. *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*. München/Berlin, 1911.

ARENDT, H. Es gibt nur ein einziges Menschenrecht. *Die Wandlung*, n. 4, p. 754-770, 1949.

KÜHNHARDT, L. *Die Universalität der Menschenrechte*: Studie zur ideengeschichtlichen Bestimmung eines politischen Schlüsselbegriffs. München, 1987.

HOFFMANN, J. (Ed.). *Begründung von Menschenrechten aus der Sicht unterschiedlicher Kulturen*. Frankfurt, 1991.

KUSCHEL, K.-J. Wie Menschenrechte, Weltreligionen und Weltfrieden zusammenhängen. In: KÜNG, H.; KUSCHEL, K.-J. (Ed.). *Weltfrieden durch Religionsfrieden*: Antworten aus den Weltreligionen. München, 1993. p. 171-216.

SENGHAAS, D. *Wohin driftet die Welt?* Über die Zukunft friedlicher Koexistenz. Frankfurt am Main, 1994.

HUBER, W. *Gerechtigkeit und Recht*: Grundlinien christlicher Rechtsethik. Gütersloh, 1996.

MAIER, H. *Wie universal sind die Menschenrechte?* Freiburg im Breisgau, 1997.

BIELEFELDT, H. *Philosophie der Menschenrechte*: Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos. Darmstadt, 1998. (Com bibliografia).

BECKER, W. Ein Plädoyer gegen den Universalismus: Gottesbezug und Verfassungslehre: das philosophische Dilemma der Menschenrechte. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 24 Juni 2006.

### 2. Discussão intrajudaica

NAHAMI, H. S. *Human Rights in the Old Testament*. Tel-Aviv, 1964.

STEIN, G. *Menschenrechte in Israel und Deutschland*: Ein Symposium der Gesellschaft zur Förderung der wissenschaftlichen Zusammenarbeit mit der Universität Tel-Aviv. Frankfurt, 1978.

COHN, H. H. *Human Rights in Jewish Law*. New York, 1984.

BOROWITZ, E. B. Die schriftlich und mündliche Überlieferung der Tora und die Menschenrechte: Grundlagen und Defizite. *Concilium*, v. 26, p. 105-111, 1990. [A edição em português da revista internacional de teologia *Concilium* é publicada pela Editora Vozes].

TRAER, R. *Faith in Human Rights*: Support in Religious Traditions for Global Struggle. Washington, 1994. p. 99-110.

Breslauer, S. D. *Judaism and Human Rights in Contemporary Thought*: A Bibliographical Survey. London, 1993.

MAGONET, J. Menschenrechte in der Hebräischen Bibel. *Kirche und Israel*, v. 15, p. 107-118, 1993.

WERBLOWSKY, Z. Menschenrechte und Menschenpflichten? Eine jüdische Perspektive. In: ODERSKY, W. (Ed.). *Die Menschenrechte: Herkunft – Geltung – Gefährdung*. Düsseldorf, 1994. p. 38-48.

GOODMAN, L. E. *Judaism, Human Rights, and Human Values*. New York/Oxford, 1998.

MAOZ, A. Can Judaism Serve as a Source of Human Rights? *Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht*, v. 64, p. 677-721, 2004.

### 3. Discussão intramuçulmana:

#### a) Contribuições ocidental-cristãs

SCHWARTLÄNDER, J. (Ed.). *Freiheit der Religion: Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte*. Mainz, 1993.

WIELANDT, R. Menschenwürde und Freiheit in der Reflexion zeitgenössischer muslimischer Denker. In: SCHWARTLÄNDER, J. (Ed.). *Freiheit der Religion: Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte*. Mainz, 1993. p. 179-209.

BIELEFELDT, H. „Westliche“ gegen „islamische“ Menschenrechte? Zur Überwindung kulturalistischer Verengungen in der Menschenrechtsde-

batte. In: \_\_\_\_\_. *Philosophie der Menschenrechte: Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos*. Darmstadt, 1998. p. 115-149.

PETERS, R. Islamic Law and Human Rights: A Contribution to an Ongoing Debate. *Islam and Christian-Muslim Relations*, v. 10, n. 1, p. 5-14, 1999.

SCHIRRMACHER, CH.; SPULER-STEGEMANN, U. *Die Frauen und die Scharia: Die Menschenrechte im Islam*. München, 2006.

#### b) Contribuições muçulmanas

HASSAN, R. On Human Rights and the Qur'anic Respective. In: Swittler, A. (Ed.). *Human Rights and Religious Traditions*. New York, 1982. p. 51-65.

AN-NA'IM, A. A. *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*. New York, 1990.

TALBI, T. Religionsfreiheit – eine muslimische Perspektive. In: SCHWARTLÄNDER, J. (Ed.). *Freiheit der Religion: Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte*. Mainz, 1993. p. 53-71.

TIBI, T. *Im Schatten Allahs: Der Islam und die Menschenrechte*. München/Zürich, 1994.



O Prof. Dr. Dr. honoris causa **Karl-Josef Kuschel** leciona Teologia da Cultura e do Diálogo Inter-religioso na Faculdade de Teologia Católica da Universidade de Tübingen. É vice-presidente da Fundação Weltethos [Ética mundial].

### **Algumas publicações do autor**

*Jesus im Spiegel der Weltliteratur. Eine Jahrhundertbilanz in Texten und Einführungen* [Imagens de Jesus na literatura mundial. Textos e informações introdutórias para um século em perspectiva], Düsseldorf, 1999;

*Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt – und was sie eint* [Conflito sobre Abraão. O que separa judeus, cristãos e muçulmanos – e o que os une], Düsseldorf, 2001 – Edição em espanhol: *Discordia en la casa de Abraham. Lo que separa y lo que une a judíos, cristianos e musulmanes*. Estella (Navarra): Verbo divino, 1996;

*Gottes grausamer Spass? Heinrich Heines Leben mit der Katastrophe* [Gracejo tétrico de Deus? A vida de Heinrich Heine com a catástrofe], Düsseldorf, 2002;

*Jud, Christ und Muselman vereinigt? Lessings “Nathan der Weise”* [Judeu, cristão e muçulmano unidos? “Natã, o sábio”, de Lessing], Düsseldorf, 2004;

*Das Weihnachten der Dichter. Grosse Texte von Thomas Mann bis Reiner Kunze* [O Natal dos poetas. Grandes textos de Thomas Mann até Reiner Kunze], Düsseldorf, 2004.