

O USO DE SÍMBOLOS RELIGIOSOS NOS ESPAÇOS PÚBLICOS E O MITO DA NEUTRALIDADE DO SECULARISMO NOS ESTADOS MODERNOS: UMA ANÁLISE DA RELIGIÃO COMO UM BEM HUMANO BÁSICO, À LUZ DA TEORIA DE JOHN FINNIS

THE USE OF RELIGIOUS SYMBOLS IN PUBLIC SPACES AND THE MYTH OF NEUTRALITY OF SECULARISM IN MODERN STATES: AN ANALYSIS OF RELIGION AS A BASIC HUMAN GOOD UNDER THE LIGHT OF THE THEORY OF JOHN FINNIS

SANDRO ALEX SOUZA SIMÕES*
ANNA LAURA MANESCHY FADEL**

RESUMO: O presente artigo tem como objeto de estudo o uso de símbolos religiosos nos espaços públicos, à luz da jurisprudência da Corte Europeia de Direitos Humanos. Em um primeiro momento, foram trazidos à baila os casos Dahlab e Sahin, os quais envolviam a discussão sobre a proibição do uso de véus islâmicos em espaços públicos e o controverso posicionamento da Corte EDH em ambos os casos, ao determinar uma fundamentação

ABSTRACT: *This article has as object of study the use of religious symbols in public spaces, in the light of the European Court of Human Rights's jurisprudence. At first, were brought to discuss the cases Dahlab and Sahin, which involved the discussion of banning the use of Islamic veils in public spaces and the controversial position of the Court EDH in both cases, when determining a purely secularist basis. In the subsequent topic, is*

* Professor titular de História do Direito e do Pensamento Jurídico (graduação) e de Sistemas Internacionais de Proteção aos Direitos Humanos (mestrado) do Centro Universitário do Estado do Pará. Doutorado pela Università Del Salento/Lecce (2009), cursando atualmente Pós-doutorado no Centro de Investigação em Teoria do Direito (ênfase em Direito Romano) na Universidade de Lisboa. Mestre em Direito pela Universidade Federal do Pará (2004). Especialista em Bioética pela Università Del Sacro Cuore -Roma. Procurador federal.
E-mail: prof.sandroalex@gmail.com..

** Aluna do Curso de Mestrado em Políticas Públicas e Direitos Humanos do Programa de Pós Graduação do Centro Universitário do Pará. Graduada (2015) pelo Centro Universitário do Pará. Membro do grupo de pesquisa (CNPQ): Democracia, Poder Judiciário e Direitos Humanos.
E-mail: annalauramaneschy@gmail.com.

puramente secularista. No tópico subsequente, comentou-se acerca do caso Lautsi, o qual discutia se a exposição de crucifixos, nas escolas públicas, violava o direito de não-credos demais. Assim, conforme exposto, a Corte EDH teve um entendimento diferente, relativizando a obrigação da “neutralidade secular” dos Estados-membros. Portanto, a hipótese sustentada é a de que um Estado secular (ou secularista, para usar o termo correto) pode se tornar intolerante, ao não aceitar outras formas de manifestação de consciência que não sejam ligados aos valores civis do Estado. Assim, a criação de uma “religião civil” demonstra-se, na prática, tão intolerante quanto se pudesse ser, eis que somente protege àqueles que a cultuam. Por fim, fundamentou-se que a religião é um bem humano básico, à luz da teoria de John Finnis e, por isso, não poderia ser suprimida pelo Estado, bem como que a religião é uma forma de identidade cultural e necessita ser manifestada para ser vivida.

PALAVRAS-CHAVE: Símbolos Religiosos. Secularismo. Neutralidade. Tolerância.

said-about the Lautsi case, which discussed the crucifixes exposure in public schools violated the right of non-belief of others. Thus, as above, the Court HRE had a different understanding, diminishing the obligation of “secular neutrality” of the Member States. Therefore, the sustained hypothesis is that a secular state (or secular, to use the correct term) can become intolerant, to not accept other forms of manifestation of consciousness that are not linked to the civil values of the state. Thus, the creation of a “civil religion” shows up in practice as intolerant as it could be, that only protects those that worship. Finally, was based on that religion is a basic human right, in the light of John Finnis’s theory and therefore could not be suppressed by the State, and that religion is a form of cultural identity and needs to be manifested to living.

KEYWORDS: Religious symbols. Secularism. Neutrality. Tolerance.

1 INTRODUÇÃO

O início do século XXI representou o retorno do debate da presença da religião nos espaços públicos no Ocidente. Esse “*comeback*” foi marcado por eventos traumáticos, como o atentado às Torres Gêmeas, em 11 de setembro de 2001, os quais desencadearam na “guerra ao terror” e a invasão de países árabes. E, mais recentemente, os atentados “terroristas” ocorridos em Bruxelas e Paris, nos anos de 2015 e 2016. Todavia, sabe-se que esse não é um conflito cultural, político e ideológico recente.

Outrossim, na Europa – em especial nos 28 Estados-membros que fazem parte da União Europeia – confronta-se com o dilema da participação da religião nos espaços públicos. Este debate tem como matriz a larga proporção de imigrantes, residentes e cidadãos com descendência ou naturalidade mulçumana. Em outros termos, o Islã, para boa parte da população europeia, é o propósito e o significado de suas vidas. Isto implica uma identidade cultural (e manifestação dessa cultura), a partir da própria religião.¹

1 LOBEIRA, 2014.

Logo, o choque entre essas múltiplas culturas demonstra a própria multiplicidade de visões de mundo e a influência do fenômeno religioso nas sociedades contemporâneas. Além de reanimar o debate travado entre tolerância, reconhecimento das diferenças e cultura.

Contudo, essa concepção parece mais complicada de ser compreendida em uma sociedade europeia marcada pelo esvaziamento de valores, assim como marcada por um secularismo liberal exacerbado. A dificuldade em se lidar com os grupos muçumanos – mesmo pela aceitação das sociedades europeias em acolher sua cultura e seu modo de vida –, por vezes, motiva atitudes e medidas antidemocráticas e incompatíveis com os princípios liberais ocidentais, as quais induzem a atos preconceituosos contra estes grupos.

Dessa maneira, esse tipo de medidas, em regra, compõe dois mecanismos: o primeiro alimenta a ideia de que a tolerância não engloba aqueles que tenham uma religiosidade diversa e, o segundo, por “medo” que a presença da religião, nos espaços públicos, desencadeie em uma ameaça latente aos fundamentos dos Estados Ocidentais Modernos, à luz da falsa crença da secularização e da neutralidade.²

Dessa forma, analisar-se-ão os casos envolvendo a Liberdade Religiosa e a Liberdade de Consciência, previstos no art. 9 da Convenção Europeia, decididos pela Corte Europeia de Direitos Humanos (Corte EDH), especificamente, os que envolvem a utilização de símbolos religiosos em espaços públicos.

A partir dessa análise jurisprudencial, far-se-á uma crítica aos casos que envolvem grupos islâmicos, eis que os mesmos utilizam uma fundamentação baseada em um ideal de “secularização”, quanto à existência de símbolos religiosos nos espaços públicos, o que, de certa forma, contrapõe-se, sobremaneira, à decisão do caso *Lautsi vs Itália*, no qual o uso de crucifixos nas escolas públicas italianas não configurou violação ao direito de “não-crer”, logo, não houve violação ao art. 9 da Convenção Europeia.

A discussão permeia as origens e as justificativas da Liberdade Religiosa, o compromisso público com um Estado secular e a

2 LOBEIRA, 2014.

sua consequente relação entre Democracia, Liberalismo e, também, o que se compreende como Direitos Humanos.

Nesse diapasão, a interpretação da Corte EDH, nos casos envolvendo o uso de véus islâmicos, foi duramente criticada por estar fundamentada em uma concepção militante de secularismo, a qual se demonstra discriminatória, principalmente, à luz dos argumentos do caso *Lautsi*, que afastam a concepção secular.

Portanto, a hipótese levantada, nesse artigo, é a de que a imposição de uma lógica secular, proibindo o uso de símbolos religiosos nos espaços públicos, viola o art. 9 da Convenção Europeia, além de ratificar uma hostilidade cultural envolvendo os casos de grupos muçumanos, provocada por um aumento do número de grupos muçulmanos na Europa. Esclarece-se que, aparentemente, há duas formas de se tratar o “problema”. A primeira seria a de adotar uma postura similar a que a França adota, a de banir, por completo, qualquer tipo de manifestação religiosa nos espaços públicos, ou seja, um secularismo/laicismo forçado ou, por sua vez, ponderar o uso dessas formas de expressões religiosas/culturais com os valores democráticos de pluralismo e reconhecimento do diferente, mesmo que o Estado adote expressar a religião que tenha marcado a sua formação histórica, como no caso da Itália (a ser comentado no caso *Lautsi*) ou na Inglaterra, por exemplo.

Por consequência, há duas lentes utilizadas para enxergar tais casos: a primeira refere-se ao perigo que a religião pode inferir à “ordem pública” – ligada às religiões islâmicas, em regra – ou, a segunda, uma compreensão de liberdade individual como forma de renovação espiritual, principalmente do Cristianismo, influenciada pelo período pós-segunda guerra mundial, assim como pós-queda de regimes totalitários, como a União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS), a qual propagava um modelo de ateísmo estatal, o qual possuía um regime de combate e perseguição às religiões.³

Por fim, faz-se necessário sublinhar que, ao contrário do que comumente é sustentado, não se defende uma proibição geral de manifestação a todas as religiões, como a concepção de laicidade

3 BHUTA, 2012.

moderna insiste em considerar como a resposta mais “tolerante” e “inclusiva”. Pelo contrário, a própria exigência de reservar às religiões ao seio privado é, per si, violadora. É da própria natureza da prática religiosa ser transcendental, ou seja, refletir essas concepções/convicções do indivíduo na sua vida pública, seja nas atitudes, escolhas políticas, relações pessoais e, mesmo, na forma de se vestir.

Dessa maneira, uma hipótese sustentada no presente artigo, com fundamento em Giacomino Marramao, é a de que o Secularismo não é “neutro”, mas sim, a representação de uma filosofia política de um Estado. Ademais, acredita-se que, embora a teoria liberal defenda que o secularismo seja o caminho para uma sociedade tolerante, esta “higienização” da religião da seara política implica um modelo intolerante, hostil e segregador.

Entretanto, procurar-se-á demonstrar que é imprescindível que se reconheça o valor da religião como fundamental, da exteriorização daquilo em que se crê, e de que reside nessa faculdade um aspecto inoldável da realização dos bens humanos, igualmente condição para uma sociedade justa. Nesse sentido, usar-se-á, como base teórica, o pensamento jusnaturalista, de John Finnis, em sua obra: “Lei natural e direitos naturais”, a qual dispõe que a religião é um bem humano básico, ou seja, precede qualquer direito positivado na *lex*. Além disso, debater-se-á o papel da religião como uma forma de manifestação da identidade cultural dos indivíduos, a partir de uma concepção de que nenhuma cultura (no caso, a europeia) é homogênea e incomunicável.

Destarte, esclarece-se que não é objetivo desse artigo determinar o que seja (bem como o que não seja) relevante para a manifestação de uma religião (cristã, muçulmana ou qualquer outra), mas sim, reconhecê-la como uma forma de representação da livre manifestação de sua consciência religiosa, protegida pela Convenção Europeia de Direitos Humanos.

2 CASOS ENVOLVENDO SÍMBOLOS RELIGIOSOS MUÇULMANOS NA CORTE EUROPEIA DE DIREITOS HUMANOS: DEBATE SOBRE NEUTRALIDADE SECULAR NOS CASOS DAHLAB E SAHIR

Como exposto na introdução do artigo, o fluxo migratório dos grupos árabes para o continente europeu repercute em um “choque cultural” entre duas tradições que são, historicamente, afastadas, tanto em valores, como geograficamente. Assim, não é mera coincidência que a maior parte dos casos que envolvam o uso símbolos religiosos nos espaços públicos tenha a França como o seu principal demandado. Isto porque há um verdadeiro conflito cultural operando-se em solo francês e a pluralidade de concepções de vida e valores tendem-se a se embater.

Tratando-se dos casos decididos pela Corte EDH, em matéria de Liberdade Religiosa e Consciência, que envolve o uso de símbolos religiosos por indivíduos de grupos muçulmanos possui uma dinâmica, ou melhor, uma fundamentação *sui generis*, como se os compromissos teleológico e cultural dos valores defendidos na Convenção Europeia fossem distintos, ou seja, variáveis de acordo com qual religião se depara.

Destarte, casos envolvendo a proibição do uso de símbolos religiosos islâmicos, em específico, “trajes” (burca, *niqab*, *hijab* (véu islâmico), *xador*, *tarbush* – turbante masculino) estabelecendo um “*dress code*” a ser cumprido, são comumente ajuizados na Corte de Strasbourg sob a pretensa alegação de violação do art. 9 da Convenção. A partir de uma primeira análise da jurisprudência, apreende-se que a Corte, em regra, permite essa proibição, ao permitir a “margem de apreciação” dos Estados para se autodeterminarem e, bem como, prevenir certos “movimentos fundamentalistas” àqueles que não comungam da mesma religião.⁴ Segundo, Murdoch (2012), a margem de apreciação significa que:

The recognition by the Strasbourg Court of a degree of restraint in determining whether the judgment made by national authorities is

4 MURDOCH, 2007.

compatible with the State's obligations under the Convention is thus a principal means by which the Strasbourg Court recognises its subsidiary role in protecting human rights. It is acknowledgment of the right of democracies (albeit within limits established by the Convention) to choose for themselves the level and content of human rights practice that suit them best.^{5 6}

Os casos a serem debatidos são: Dahlab vs. Suíça (2001), Leyla Sahin vs Turquia (2005), os primeiros casos envolvendo a proibição do uso dos véus islâmicos em espaços públicos e, coincidentemente, os primeiros casos a discutirem o uso de símbolos religiosos.

Os casos Dahlab vs. Suíça (2001) e Leyla Sahin vs. Turquia (2005) assemelham-se sobremaneira. Ambas as demandantes foram proibidas de utilizar o *hijab* (véu islâmico) em seus locais de trabalho, Dahlab na escola primária onde lecionava, e Sahin, na universidade onde estudava. Ressalta-se que, como preleciona o Alcorão, as mulheres mulçumanas devem cobrir-se na presença de homens.

No caso de Dahlab, nunca houve qualquer tipo de reclamação por parte do conselho dos pais que exigisse a não-utilização do véu. Entretanto, em 1996, a Diretora Geral da Escola Primária proibiu que a demandante utilizasse o *hijab* enquanto exercesse sua função profissional, eis que “*that it constituted na obvious means of [religious] identification imposed by a teacher on her pupils, especially in a public, secular education system*”.^{7 8}

O supramencionado caso foi considerado “inadmissível”, sob o argumento que: “the measure had not been unreasonable,

5 MURDOCH, 2007, p. 32.

6 O reconhecimento pelo Tribunal de Strasbourg em determinar se o julgamento feito pelas autoridades nacionais é compatível com as obrigações do Estado no âmbito da Convenção é, portanto, o principal meio pelo qual a Corte reconhece o seu papel subsidiário na proteção dos direitos humanos. É o reconhecimento do direito de democracias (embora dentro dos limites estabelecidos pela Convenção) para escolher para si o nível e o conteúdo da prática de direitos humanos que melhor lhes convêm (tradução nossa).

7 CORTE EDH, Dahlab vs. Suíça.

8 “isso constitui uma óbvia imposição da professora aos seus pupilos, especialmente, em um sistema de educação secular” (tradução nossa).

having regard in particular to the fact that the children for whom the applicant was responsible as a representative of the State were aged between four and eight, an age at which children were more easily influenced than older pupils”.^{9 10} Nesse sentido, a Corte EDH concluiu que:

(...) powerful external symbol which her wearing a headscarf represented: not only could the wearing of this item be seen as having some kind of **proselytising effect** since it appeared to be imposed on women by a religious precept that was hard to reconcile with the principle of gender equality, but also this could not easily be reconciled with the message of tolerance, respect for others and equality and non-discrimination that all teachers in a democratic society should convey to their pupils (grifo nosso).^{11 12}

Ademais, a Corte EDH preocupa-se com a possibilidade do “proselitismo” – que significa conversão – pelo fato de que a demandante, sra. Dahlab, exerce uma profissão a qual influencia os seus pupilos, inevitavelmente.¹³

Por sua vez, Sahin, proveniente de uma família tradicional mulçumana, acreditava que era o seu dever utilizar o *hijab*. Em 1998, enquanto estudante de medicina na Universidade de Istambul, um regulamento administrativo, proferido pela Universidade, proibia o uso dessa vestimenta na instituição pública de ensino. O caso Sahin foi julgado pela Corte de Strasbourg, em 10 de novembro de

9 EDH (Dahlab vs. Suíça).

10 A medida não foi considerada desarrazoada, tendo como base que a demandante ensinava para crianças de idades de 4 a 8 anos, as quais poderiam ser mais facilmente influenciadas do que pupilos maiores, bem como a mesma atuava como uma representante do Estado (tradução nossa).

11 CORTE EDH, Dahlab vs. Suíça.

12 O véu é um poderoso símbolo externo: não só poderia o uso deste item ser visto como algum tipo de efeito proselitista desde que aparenta ser imposto às mulheres por um preceito religioso, o qual é difícil de conciliar com o princípio da igualdade entre os sexos, mas também isso não poderia facilmente ser conciliado com a mensagem de tolerância, respeito pelos outros, igualdade e não discriminação que todos os professores em uma sociedade democrática devem transmitir aos seus alunos (tradução nossa).

13 CORTE EDH, Dahlab vs. Suíça.

2005, a qual compreendeu que não houve violação ao art. 9, pelo fato de que:

(...) finding that there was a legal basis in Turkish law for the interference with the applicant's right to manifest her religion, as the Turkish Constitutional Court had ruled before that wearing a headscarf in universities was contrary to the Constitution. Therefore it should have been clear to the applicant, from the moment she entered the university, that there were restrictions on wearing the Islamic headscarf and, from the date the university rule was announced, that she was liable to be refused access to lectures and examinations if she continued to wear it.^{14 15}

Dessa maneira, concluiu-se que, em ambos os casos, não houve violação à Liberdade Religiosa e de Consciência. Contudo, ressalta-se que o art. 9 da Convenção Europeia estipula que:

Artigo 9.º

(Liberdade de pensamento, de consciência e de religião)

1. Qualquer pessoa tem direito à liberdade de pensamento, de consciência e de religião; este direito implica a liberdade de mudar de religião ou de crença, assim como a liberdade de manifestar a sua religião ou a sua crença, individual ou coletivamente, em público e em privado, por meio do culto, do ensino, de práticas e da celebração de ritos.

2. A liberdade de manifestar a sua religião ou convicções, individual ou coletivamente, não pode ser objeto de outras restrições senão as que, previstas na lei, constituírem disposições necessárias, numa sociedade democrática, à segurança pública, à proteção da ordem, da saúde e moral públicas, ou à proteção dos direitos e liberdades de outrem.

A técnica de limitação a um determinado direito, à luz da proporcionalidade, ficará restrita ao texto legal e deverá ser equilibrada pelo Tribunal, no momento de sua decisão. Portanto, os

14 CORTE EDH (Leyla Sahin vs Turquia).

15 Como havia uma base legal na lei turca acerca da interferência do direito da demandante em manifestar a sua religião, bem como a Corte Constitucional turca decidiu banir o uso de véus das universidades públicas, eis que isso significava violação à Constituição. Portanto, deveria estar claro para a demandante, desde o momento em que ingressou na universidade, que haveria restrições ao uso de véus, e, portanto, ela poderia ter seu acesso recusado se não cumprisse com as determinações de vestimenta (tradução nossa).

limites impostos a um determinado direito, devem ser “necessários”, o que, por consequência, implica que alcance um fim legítimo – em regra, uma necessidade social premente. Assim, a interpretação não é (e nem teria como ser) autoevidente, em função dos interesses e de como caracterizá-los não é uma tarefa simples. Como afirma Bhuta, o teste, por intermédio da base legal, não estipula, per si, um método a partir de um critério pré-determinado de proporcionalidade, mas sim, uma avaliação política que deve ser, devidamente, fundamentada.¹⁶ Logo, os fatos, as circunstâncias e, mais do que isso, as considerações políticas serão determinantes no momento da interpretação.

Nos casos *Dahlab* e *Sahin*, não houve uma discussão, ao menos na fundamentação dos casos, sobre se a proibição do véu em espaços públicos significava uma medida restritiva de direitos, que tivesse, como finalidade, atingir um fim legítimo do Estado ou se foi utilizada para resguardar o direito de terceiros. Estes seriam limites que sopesariam a liberdade e a autonomia individual, a partir de um fim social.

A Corte EDH fixa como “equilíbrio” conceitos: secularismo/neutralidade/democracia vs. o simbolismo religioso do véu e, ainda, igualdade e tolerância para com as mulheres vs. obrigação religiosa no islã.¹⁷ Ademais, a utilização do Tribunal da doutrina da “Margem de Apreciação” impossibilita a análise dos critérios estabelecidos pela legislação interna, eis que os fundamentos que ensejem possíveis violações, não são analisados.

No caso *Dahlab*, a Corte Europeia rejeitou a alegação da recorrente, na fase de admissibilidade, declarando que ela seja manifestamente infundada. Para chegar a este ponto de vista, a Corte baseou-se na doutrina da margem de apreciação, a qual implica a aceitação das razões do Tribunal Federal Suíço para defender a proibição de usar o *hijab* eram pertinentes e suficientes, e proporcionais aos objetivos pretendidos. O Tribunal Federal entendeu que a liberdade de religião exige que o Estado deva “observar a

16 BHUTA, 2012.

17 BHUTA, 2012.

neutralidade confessional e religiosa”, o que significava que “em todas as relações oficiais deve abster-se de quaisquer considerações confessionais ou religiosas que possam prejudicar a liberdade dos cidadãos em uma sociedade pluralista. Nesse sentido, o princípio da laicidade procura tanto preservar a liberdade individual de religião quanto manter a harmonia religiosa em um espírito de tolerância”.¹⁸

Ademais, não ficou demonstrado que o simples uso de um símbolo religioso pudesse influir, por exemplo, em uma conversão dos alunos da sra. Dahlab. Entretanto, não se debateu, a título de exemplificação, como a convivência com o diferente poderia, justamente, implicar um crescimento do próprio espírito da tolerância, ao reconhecer o outro pelas suas diferenças e aceitá-lo.

Isto porque os professores empregados por escolas estaduais são representantes do Estado, assim, “é importante que eles devem exercer as suas funções [...] mantendo-se neutro”.¹⁹ O direito do indivíduo à liberdade de religião e de manifestação de sua crença religiosa deve, portanto, ser equilibrado com o princípio da neutralidade confessional. A questão permanece, no entanto, quanto ao que se entende por neutralidade confessional, bem como uma interpretação desse conceito. Dessa forma, o raciocínio do tribunal desenvolve uma preocupação distinta, com o conflito religioso:

The impugned decision [to ban the hijab] is fully in accordance with the principle of denominational neutrality in schools, a principle that seeks both to protect the religious beliefs of pupil and parents and to ensure religious harmony (...). Schools would be in danger of becoming places of religious conflict if teachers were allowed to manifest their religious beliefs through their conduct and, in particular, their clothing. Here the appellant’s interest in obeying a precept laid down by her faith should be set against the interest of pupils and their parents in not being influenced or offended in their own beliefs, and the concern to maintain religious harmony in schools.^{20 21}

18 CORTE EDH (Dahlab vs. Suíça).

19 CORTE EDH (Dahlab vs. Suíça).

20 CORTE EDH (Dahlab vs. Suíça).

21 A decisão impugnada [a proibição do hijab] está totalmente em conformidade com o princípio da neutralidade confessional nas escolas, um princípio que visa a proteger

A suposta “neutralidade” exige, segundo a decisão da Corte EDH, que os professores não utilizem trajes religiosos no ambiente de trabalho, pelo fato de que estes poderiam ensejar em um “conflito religioso”, seja por uma suposta influência ou ofensa a alunos e pais. No entanto, em momento algum da sentença, foi demonstrado que a sra. Dahlab procurou promover suas crenças religiosas na escola (ou mesmo discuti-las), porém a Corte EDH estipulou que o simples uso do *hijab* configuraria uma ofensa à neutralidade confessional.

Demais disso, foi sustentado que as crianças poderiam perguntar o porquê dela utilizar tal vestimenta e para lhes explicar, ela deveria compartilhar suas crenças religiosas, o que, de acordo com a Corte, poderia gerar influência a elas ou criar uma situação de conflito. Nessa oportunidade, estabeleceu-se que a mera utilização de símbolos religiosos islâmicos implicaria a violação da paz social, em função de uma possível ameaça à harmonia religiosa e à tolerância.

Além do que foi exposto, outro argumento, suscitado pela Corte, foi o da dificuldade de se compatibilizar o uso do véu islâmico com o princípio da igualdade de gênero, da tolerância, respeito aos demais e não-discriminação, pelo fato de que a sua utilização é imposta às mulheres pelo Alcorão; valores que devem ser transmitidos pelos professores aos seus alunos. Portanto, considerou que as autoridades suíças não extrapolaram a sua “margem de apreciação” ao aplicar a medida, sendo esta considerada “razoável” aos parâmetros estabelecidos pela Corte.

Dessa forma, essa concepção “preventiva” de conflito ratifica uma visão puramente secular da política democrática no que tange aos símbolos religiosos islâmicos nos espaços públicos e sua suposta tendência à intolerância em contextos democráticos.²²

as crenças religiosas dos alunos, pais e, ainda, garantir a harmonia religiosa [...] As Escolas estariam em perigo de tornar-se locais de conflito religioso se os professores fossem autorizados a manifestar suas crenças religiosas através da sua conduta e, em particular, suas roupas. Aqui, o interesse do recorrente em obedecer a um preceito estabelecido pela sua fé deve ser definido contra o interesse dos alunos e seus pais em não serem influenciados ou ofendidos em suas próprias crenças, e a preocupação de manter a harmonia religiosa nas escolas.

22 CORTE EDH (Leyla Sahin vs Turquia).

No caso *Sahin*, a Corte turca afirmou que o uso de véus, nos espaços públicos, remetia a um símbolo político do Islã, o que ameaçava os valores republicanos, democráticos, secularistas e laicos e a ordem civil da Turquia. O art. 24 da Constituição turca prevê que a liberdade de consciência é protegida, mas, expressamente, proíbe qualquer tentativa de fazer com que “a ordem social, econômica, política ou jurídica do Estado sejam baseadas em preceitos religiosos.” Logo, o uso do véu não preserva a natureza secular do Estado. Ademais, como no caso *Dahlab*, a imposição do uso do véu às mulheres não coaduna com os princípios e liberdades republicanos.²³

Outrossim, pelo fato da Turquia ser um Estado laico, a concepção moderna de tolerância afirma que algumas manifestações religiosas devam ser postas em “um lugar respeitável”, com a finalidade de se atingir o bem comum.²⁴ A Corte assevera que esta é uma medida necessária para conter “grupos políticos extremistas” no país. Por consequência, o simples uso do *hijab* assimila uma concepção da participação política do Islã, assim, a sua proibição é necessária para a manutenção da democracia. Por fim, conclui da mesma forma que o caso anterior, que o uso de véus, nos espaços públicos, não se harmoniza com os princípios da tolerância, igualdade e não-discriminação.²⁵

Nos dois casos, a ameaça à “ordem pública” pelo símbolo religioso e a necessidade de coibir essa prática foram autorizadas pela aplicação da doutrina da “Margem de Apreciação”, a qual se entende como: “*Au sens large, cette notion s’entend de la marge de manœuvre que les organes de Strasbourg sont disposés à reconnaître aux autorités nationales pour la mise en œuvre de leurs obligations au titre de la Convention européenne des Droits de l’Homme*”.^{26 27}

23 CORTE EDH (Leyla Sahin vs Turquia).

24 CORTE EDH (Leyla Sahin vs. Turquia).

25 CORTE EDH (Leyla Sahin vs Turquia).

26 GREER, 2000.

27 Em um sentido amplo, significa esta noção da margem de manobra que as instituições em Estrasburgo estão dispostas a reconhecer as autoridades nacionais para a implementação de suas obrigações decorrentes da Convenção Europeia dos Direitos

Em outros termos, essa doutrina é invocada para aceitar a decisão e o raciocínio das autoridades nacionais, mas, como sublinha Brutha, não há um exame de necessidade e proporcionalidade nas medidas restritivas de direitos.²⁸

Portanto, como não há uma forma de estabelecer uma concepção unívoca de que como deveria funcionar a salvaguarda do direito à religião e consciência, foi dada uma ampla margem de decisão às autoridades nacionais, as quais estabelecem seus próprios critérios de restrição. Entretanto, a decisão da Corte aceita, mesmo que indiretamente, a ideia de que as religiões muçumanas caminham, necessariamente, para resultados que gerem intolerância, discriminação e desigualdade.

Os critérios que a Corte estabelece para limitações à “ordem pública”,²⁹ em regra, obrigam aos Estados-membros a comprovarem a existência de um “perigo claro e iminente” para a paz civil, sendo estes analisados, criteriosamente, pela Corte EDH. Entretanto essa análise minuciosa não foi realizada nos casos, ou seja, não se quedou comprovado que o uso do *hijab* resultaria, necessariamente, em uma situação conflituosa e antidemocrática.³⁰

Para o cumprimento da finalidade deste artigo, elegeram-se os dois primeiros casos decididos pela Corte EDH envolvendo uso de símbolos religiosos em espaços públicos, nos quais se discutia o uso de símbolos muçumanos. Entretanto, diversos casos semelhantes foram encontrados ao longo da pesquisa e acredita-se que os mesmos merecem ser citados, com o desiderato de reforçar a hipótese sustentada, qual seja: a de que há duas concepções distintas quanto à proteção ao direito à religião e à consciência (art. 9 da Convenção Europeia), uma relacionada aos valores cristãos e outro, bem distinto, ao muçumanos, em especial, no que tange à interpretação de “neutralidade” e “secularismo”.

Humanos (tradução nossa).

28 BRUTHA, 2012.

29 S. e Marper vs. Reino Unido; A. e outros vs. Reino Unido; Gul e outros vs. Turquia e Kilic e Eren vs. Turquia.

30 BHUTA, 2012.

Além disso, um dado importante apreendido dessa pesquisa preliminar precisa ser citado. Dos 25 (vinte e cinco) casos que debatem o princípio da Liberdade Religiosa e o uso dos símbolos religiosos em espaços públicos, 2 (dois casos) envolvem religiões cristãs, tendo a Corte julgado favoravelmente a elas, em uma fundamentação diametralmente oposta aos demais casos e 23 (vinte e três) têm como base a religião muçumana, sendo que apenas 1 (um) destes considerou que havia violação ao art. 9 da Carta Europeia.

Dessa forma, como afirmado anteriormente, em todos os casos envolvendo indivíduos/grupos muçumanos, apenas 1 (um) foi considerado que houve violação ao direito aqui debatido, denominado: Ahmet Arslan e outros vs. Turquia (2010). Contudo, ressalta-se que os fatos desse caso são distintos dos demais, eis que 127 nacionais turcos, pertencentes ao grupo islâmico “*Aczimendi tarikaty*”, foram detidos por utilizarem uma vestimenta específica do seu grupo, nas ruas de Ankara, após uma cerimônia religiosa celebrada na Mesquita de Kocatepe, em 1996.³¹

O motivo que ensejou o processo contra estes foi, justamente, a violação à lei antiterrorista, que proibia o uso de vestimentas religiosas³² em espaços públicos. Na fundamentação da decisão, a Corte EDH sublinha a importância do princípio da laicidade na Turquia e que esta interferência protegia fins legítimos como a “segurança pública”. Assim como, afirmou que “(...) *the regulation of the wearing of religious symbols in public establishments, where religious neutrality might take precedence over the right to manifest one’s religion*”.^{33 34}

No entanto, considerou que as roupas utilizadas não representavam qualquer tipo de poder religioso ou qualquer autoridade

31 CORTE EDH (Ahmet Arslan e outros vs. Turquia).

32 Segundo as informações do caso, a vestimenta consistia em um turbante, uma túnica, uma calça larga e uma vara.

33 CORTE EDH (Ahmet Arslan e outros vs. Turquia).

34 [...] a regulação do uso de símbolos religiosos em estabelecimentos públicos, na qual a neutralidade religiosa pode ter precedência sobre o direito de manifestar a sua religião (tradução nossa).

reconhecida pelo Estado. Assim, a Corte considerou que a necessidade da restrição em questão não tinha sido estabelecida de maneira convincente pelo Governo turco, e ponderou que a interferência, no direito de liberdade dos requerentes de manifestar suas convicções, não tinha sido baseada em razões suficientes. Considerou, por seis votos a um, que houve violação do artigo 9.

Entretanto, quando a Corte se vê diante de valores cristãos, como no caso *Lautsi vs. Itália* – o qual será debatido no tópico posterior – a Corte possui posicionamento diverso. Nesse caso, a igualdade e a tolerância não são trazidas à baila, bem como o ideal secularista racionalista é relativizado.

Como sublinhado na introdução, não é intenção do presente artigo impor como resposta a concepção anticonfessional (marcada pela compreensão de que toda religião representa um mal e que, necessariamente, infere em conflito social) de proibição de qualquer tipo de manifestação religiosa, ou seja, uma suposta “neutralização” dessas práticas e privatização da consciência religiosa, a partir de uma “higienização do espaço público”. O intuito de se discutir o caso *Lautsi* é o de se afastar desse ideal de secularismo e de imposição de uma falsa neutralidade do Estado laico, o qual nega a própria historicidade da cultura de um povo (antihermenêutica). Assim como, sublinhar como os fundamentos levantados pela Corte, no caso *Lautsi*, deveriam ser levados em conta ao decidir os demais casos envolvendo símbolos religiosos.

3 O CASO LAUTSI VS. ITÁLIA

Em março de 2011, a Corte EDH deu sua palavra final sobre uma controvérsia que durou quase uma década. O caso *Lautsi* e outros vs Itália atraiu atenção, em primeiro lugar, na Itália e, eventualmente, na Europa, em especial nos países de matriz cristã. A questão em disputa era se crucifixos deveriam ser retirados das paredes da sala de aula nas escolas públicas italianas.³⁵

A requerente, sra. Soile Lautsi, uma finlandesa casada com um italiano (Massimo Albertin), alegou ser inaceitável que seus

35 CORTE EDH (*Lautsi vs Itália*).

dois filhos (Dataico e Sami) deveriam ver, cotidianamente, um crucifixo pendurado nas paredes da sala de aula na escola pública que frequentavam. Dessa forma, ela argumentou que a presença de crucifixos nas paredes violava seu direito de educar seus filhos de acordo com suas convicções filosóficas; seu direito à liberdade de pensamento, consciência e religião e seu direito de manifestar suas próprias crenças. Assim como seu marido, a sra Lautsi pertence à União Italiana dos Ateus, agnósticos e racionalistas, uma organização da Federação Humanista Europeia e da União Ética Humanista Internacional.³⁶

O Estado Italiano argumentou que o crucifixo era um símbolo passivo; parte da identidade nacional italiana; um resumo dos valores italianos e ocidentais, como a não-violência, igual dignidade de todos os seres humanos, justiça e partilha, o perdão aos inimigos, a separação entre política e religião e liberdade de escolha. Além disso, o governo argumentou que não houve consenso sobre como se deveria interpretar o princípio da laicidade entre os países membros do Conselho da Europa e, também, que a maioria na Itália queria crucifixos nas salas de aula e que “neutralidade” - um conceito “inclusivo” - estava sendo confundido com “laicidade” - um conceito “exclusivo”/“restritivo”.³⁷

A primeira decisão da Corte EDH, em 2009, foi julgada a favor da sra. Lautsi. A fundamentação manejada foi a de que, ao manter os crucifixos nas paredes da sala de aula da escola pública, o Estado estava, mesmo que indiretamente, impondo as crenças religiosas sobre os jovens. Demais disso, a liberdade negativa da religião, como o ateísmo, afirmou o acórdão do Tribunal, merecia a proteção especial. Portanto, a exibição de símbolos religiosos não pode ser justificada, ainda pelo desejo da maioria dos países (como foi o caso na escola pública filhos da sra. Lautsi) para mantê-los. O Estado deve manter a religião fora do espaço público, a fim de educar as crianças à luz do “pluralismo” e do “pensamento crítico”, com a finalidade de preservar uma “sociedade democrática”.³⁸

36 CORTE EDH (Lautsi vs Itália).

37 CORTE EDH (Caso Lautsi vs Itália).

38 CORTE EDH (Caso Lautsi vs Itália).

Nos casos anteriores relacionados a símbolos religiosos, o Tribunal decidiu a favor de proibir as mulheres que usavam véu islâmico de frequentar a universidade (*Sahin vs Turquia*), ensinando nas salas de aula de escolas públicas (*Dahlab vs Suíça*) ou, até mesmo, entrar em suas escolas (*Doğru e Kevanci vs França*). Portanto, a decisão de 2009 da Corte EDH no caso *Lautsi* era consistente com a aplicação do “princípio da laicidade” (separação entre religião e política) compreendida de um modo particular, qual seja: a religião deve estar fora da esfera pública e permanecer no ambiente privado. Mas, questiona-se, isso era o que a princípio deveria significar em termos de neutralidade?

Um grupo de 20 Estados (principalmente da Europa Central e Oriental) alinhou-se à Itália em seu apelo à Grande Câmara da Corte EDH (última instância) para rever o julgamento anterior. Ademais, acrescenta-se que oito desses países participaram, conjuntamente, na audiência como de terceiros interessados, pedindo a Joseph H. Weiler, professor de Direito na Universidade de Nova York, para apresentar argumentos em seu favor. Durante uma intervenção de 15 minutos diante dos 17 juízes que compõem a Grande Câmara, Weiler - um judeu praticante, usando um quipá - expôs profundamente o que seria o significado da neutralidade e do secularismo para as democracias da Europa.

A participação desses Estados, como *amicus curiae*, de matriz cristã, em especial, àqueles ocupados pela URSS no século XX, os quais impunham um ateísmo forçado pelo Estado, significa justamente a defesa de valores fundamentais destes países, como: Armênia, Bulgária, Chipre, Grécia, Lituânia, Malta, Mônaco, Romênia, Federação Russa e San Marino, entre outros. A justificativa principal é, justamente, a defesa de sua identidade cultural, em oposição à um modelo de secularização forçado.³⁹

Ademais, Weiler adverte que muitos símbolos públicos têm uma origem religiosa.⁴⁰ Na Europa, por exemplo, a Cruz foi o exemplo mais visível, aparecendo em bandeiras, timbres, edifícios e outros lugares. A cruz não era nem puramente nacional, nem um

39 PUPPINCK, 2012.

40 WEILER, 2011.

símbolo exclusivamente religioso. Era ambos. Uma consequência lógica da decisão da Corte EDH, em 2009, seria que as fotos da rainha deveriam ser removidas do espaço público no Reino Unido, isto porque ela é tanto chefe do Estado quanto chefe da Igreja da Inglaterra.

Por consequência, utilizando-se de uma lógica semelhante, as crianças britânicas não deveriam escutar e aprender o hino nacional “*God Save the Queen*” (“Deus salve a Rainha) ou de que as Constituições Irlandesa e Alemã deveriam ser modificadas, pelo fato de fazerem referência expressa a Deus e à Santíssima Trindade.

Dessa forma, ao exigir uma “parede nua”, em especial, quando este símbolo religioso foi fixado há séculos, não se configurava uma medida “neutra”, mas sim, a confirmação de uma visão de mundo - o secularismo - sobre a religião. De fato, como menciona o autor, é legalmente falso adotar uma posição política que divida nossa sociedade e afirma que, de alguma forma, seja neutra”.⁴¹ Não se pode negar que o Cristianismo faz parte da construção do que, hoje, entende-se como Europa.

Sob a perspectiva de Weiler, um conceito de pluralidade implica uma esfera pública em que diferentes visões de mundo, sejam estas: secularistas, cristãs, judias, muçulmanas e outras coexistam respeitando-se mutuamente.⁴² Logo, ao proibir a presença de um ou vários desses pontos de vista na esfera pública é questionável e, mais do que isso, excludente. Na verdade, a posição adotada pela Segunda Câmara, em 2009, “não era uma expressão do pluralismo manifestado pelo sistema da Convenção, mas uma expressão dos valores da laicidade, isto é, secularista, do Estado”.⁴³

Para tanto, uma educação pluralista pode exigir que, no recinto escolar, algumas salas tenham paredes nuas, algumas contenham crucifixos, outras com estrelas de David e alguns luas crescentes com estrelas. Contudo, tal tarefa incumbe aos países a decidir, não à Corte EDH.

41 WEILER, 2011.

42 WEILER, 2011.

43 WEILER, 2011, p.10.

A decisão final da Grande Câmara, em março de 2011, reverteu à decisão da Segunda Seção. Dessa forma, estabeleceu-se que a decisão se crucifixos devem estar presentes nas salas de aula cabe ao Estado italiano. Por esse motivo, foi invocada a doutrina da “Margem de Apreciação”.

Outrossim, afirmou-se que o crucifixo, embora claramente um símbolo religioso, é considerado como um símbolo passivo, pelo fato de que a sua existência nas paredes das escolas públicas italianas, não implica a obrigação de um estudante receber instrução religiosa ou participar de ritos ou atividades relacionadas ao catolicismo.

Dessa maneira, esclarece-se que o objetivo desse artigo não é, de forma alguma, afirmar que a decisão tomada no caso *Lautsi* é errada, de forma alguma. O que se almeja é, justamente, apresentar as incongruências no tratamento dado pela Corte EDH aos valores cristãos e aos muçulmanos. Além disso, reforçar a ideia de que a identidade cultural, manifestada através dos símbolos religiosos, não pode ser limitada, exclusivamente, ao âmbito privado. E, de acordo com o que Weiler afirma, uma concepção pluralista de uma sociedade deve abarcar diversas visões de mundo.⁴⁴

A primeira discrepância argumentativa que pode ser suscitada é a de que, no caso *Dahlab vs. Suíça*, a Corte afirmou que era muito difícil avaliar o impacto de um símbolo poderoso e marcante, como o véu islâmico, a crianças de 4 a 8 anos e que não se saberia avaliar com clareza se o mesmo influenciaria em alguma prática prosélita. Assim, a Corte entendeu que seria necessário banir o uso nas escolas públicas.

Contudo, tratando-se do caso *Lautsi*, o entendimento foi completamente contrário. No momento de avaliar se a presença do crucifixo nas escolas públicas poderia gerar um efeito prosélito ou, talvez, doutrinar as crianças, limitou-se em dizer que:

There is no evidence before the Court that the display of a religious symbol on classroom walls may have an influence on pupils and so it cannot reasonably be asserted that it does or does not have an effect

44 WEILER, 2011.

on young persons whose convictions are still in the process of being formed.^{45 46}

Dessa forma, a falta de alcance se o uso de um símbolo religioso, por um representante de um Estado, implicaria uma prática prosélita foi suficiente para justificar a proibição do uso do véu em *Dahlab*, interferindo na liberdade religiosa na demandante. Todavia, em *Lautsi*, paradoxalmente, a “falta de provas contundentes” torna-se elemento intransponível para que se possa limitar tal direito.⁴⁷

Ademais, o próprio significado que se dá à cruz, como símbolo de tolerância, igualdade e não-discriminação, além de referir-se à mesma como um “símbolo essencialmente passivo”, enquanto que o véu islâmico é caracterizado como “um poderoso símbolo externo”.⁴⁸ Entretanto, o motivo da aparente diferença de “simbologia” não foi enfrentado, em momento algum, pela Corte EDH.

Portanto, essas disparidades na interpretação dos casos pelo Tribunal são relevantes, para sublinhar as duas concepções que a jurisprudência contenciosa da Corte EDH sustenta em seus julgados, não apenas nos casos *Dahlab* e *Sahin*, mas nos demais casos que se sucederam.

Todavia, como apontado em linhas anteriores, não se considera que a decisão da Grande Câmara, no caso *Lautsi*, tenha sido equivocada, pelo contrário. Considera-se que este caso deva ser usado como “*standart case*”, com o intuito de modificar o rumo das decisões da Corte, em matéria de uso de símbolos religiosos, para que o verdadeiro “pluralismo religioso”, objetivo a ser alcançado em sociedades plurais não-homogêneas, na Europa. A convivência com culturas e povos diferentes é o marco do que se entende como civilização europeia, desde a época do Império Romano.⁴⁹

45 CORTE EDH, (*Lautsi vs Itália*).

46 Não há nenhuma evidência perante o Tribunal que a exibição de um símbolo religioso nas paredes da sala de aula pode ter uma influência sobre os alunos e, por isso, não pode razoavelmente ser afirmado que ele faz ou não ter um efeito sobre jovens cujas convicções ainda estão em processo de formação (tradução nossa).

47 CAYÓN, 2011.

48 CAYÓN, 2011.

49 JULLIEN, 2009.

Isto parece, à primeira vista, uma posição natural da Corte EDH, em virtude do próprio histórico de formação do continente europeu e sua relação com o cristianismo. Portanto, não é objetivo desse artigo afirmar que deva haver um rompimento com esse contexto religioso, pelo contrário, sublinha-se a necessidade de haver a tolerância com as demais religiões, a partir do reconhecimento do outro.

Os principais argumentos levantados pelo Estado italiano em *Lautsi* são os de que uma sociedade, para ser considerada democrática, não precisa negar a sua identidade religiosa, cultural ou histórica. Dessa forma, nega-se que a “secularização” e a sua suposta “neutralidade”, seja o caminho que possibilite o pluralismo religioso.⁵⁰

Por óbvio, que independente de um Estado abraçar as suas raízes na cristandade – a qual representa a sua formação cultural, não impede que apoie, respeite e promova as demais religiões em seu solo, haja vista que não há (e não poderia haver) uma imposição ou, mesmo, uma doutrinação aos demais em seguir essa determinada religião. Este é o próprio sentido de proteção à Liberdade Religiosa e de Consciência, proteger o direito de crer – nas mais variadas crenças – e, também, o de não crer.

A escolha pela “neutralidade” não passa de uma escolha política, assim como a França decidiu proceder no século XX, criando, por consequência uma religião cívica, após renunciar a sua formação cristã. Logo, a imposição de um modelo de secularismo estatal não implica, necessariamente, um país mais plural e tolerante.⁵¹

A suposta “neutralidade” do Estado francês, à luz de um ideal de supervalorização da figura do Estado e “privatização” da religião, impede que seus nacionais expressem e manifestem as suas convicções religiosas nos espaços públicos e, por consequência, suas identidades culturais.

Dessa maneira, o secularismo jamais carregará consigo a neutralidade proclamada por uma ideologia anticonfessional dos

50 PUPPINCK, 2012.

51 PUPPINCK, 2012.

Estados Modernos. Longe disso, criará uma nova “religião civil”, excluindo a todos aqueles que não se enquadrarem nessa nova lógica que reduz à religião ao espaço privado de sua própria consciência, a qual impede que o indivíduo manifeste as suas próprias convicções.

4 O MITO DA NEUTRALIDADE DO SECULARISMO

O conceito de “secularização”, de acordo com Marramao, constitui um exemplo clássico da metamorfose de um vocábulo em uma das palavras mais representativas da idade contemporânea.⁵² Esse termo técnico nasceu, originalmente, do direito canônico (*saecularisatio*; de *saecularis*, *saeculum*), o qual não significava uma separação entre Estado e Igreja, mas sim, o contrário de eternidade. Porém, o termo sofreu uma extensão semântica grandiosa no campo político, jurídico e filosófico. Portanto, sua definição poderá ser indeterminada e controvertida.

Em um sentido, pode significar uma “descristianização”, ou seja, uma ruptura moderna do Estado com os valores do cristianismo ou, por outro lado, uma “dessacralização”, também ligada a um enfraquecimento dos valores cristãos.⁵³ Contudo, o conceito moderno a esse termo remete a uma independência do controle eclesialístico da política.

Assim, o nascimento de um Estado liberal remete a uma separação entre Estado e Igreja, podendo esta ser estrutural (institucional) ou ideológica.⁵⁴ Ao descrever a controvérsia da secularização, por meio da racionalidade e do desencantamento de Max Weber, Marramao define esse processo como “o mais amplo processo histórico-religioso de desencantamento do mundo, que, tomando como base o profetismo judaico e ligando-se ao pensamento científico grego (fatores constitutivos da racionalidade ocidental), traduziu-se no abandono de todos os meios mágico-sacramentais da salvação”.⁵⁵

52 MARRAMAIO, 1998.

53 MARRAMAIO, 1998.

54 MARRAMAIO, 1998.

55 MARRAMAIO, 1998, p. 59-60.

O processo de secularização do Estado de Direito Moderno foi influenciado pelas ideias liberais do período, como de John Locke e Immanuel Kant. A burguesia liberal, de acordo com Marramao, ainda queria um Deus, mas este não teria o poder de atuar, assim como, queria um monarca, mas que estivesse privado de poder. Portanto, o objetivo era de estabelecer um poder “neutro”, aquele que “reina, mas não governa”.⁵⁶

O nascimento da “religião civil”, em especial na França, descrita, pela primeira vez, por Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), prega valores como a tolerância e a não-discriminação, porém, como afirma Armstrong, não se estendiam àqueles que desobedecessem aos preceitos que essa “religião” propunha.⁵⁷ A construção no sagrado estava correlacionada com a República e os valores advindos do contrato social, à luz da razão humana.

Outrossim, a fim de dar um sentido e, até mesmo, um propósito para as suas vidas, os seres humanos sempre tendem a buscar algo que forneça um significado para sua existência. Portanto, se “um símbolo, ícone, mito, ritual ou doutrina não carrega mais um valor transcendente, eles tendem a substituí-lo por outra coisa”.⁵⁸ Logo, qualquer coisa pode se tornar objeto do divino, e isso se tornou mais do que evidente na França, nos quais os valores civis são os valores sagrados.

Por consequência, a Modernidade está marcada por essa tentativa de limitar a religião à consciência individual, retirando-a do espaço público e, invariavelmente, privatizando-a (“*internum forum*”). Entretanto, de acordo com Marramao, ao comentar os ensinamentos de Bultmann, “[...] *la fe no viene del mundo, pero tampoco es una fuga del mundo; tiene más lugar en el mundo*”.^{59 60}

56 MARRAMAO, 1998, p. 69.

57 ARMSTRONG, 2016.

58 ARMSTRONG, 2016, p. 300.

59 “a fé não vem do mundo, mas também não representa uma fuga do mundo, o seu melhor lugar é justamente no mundo” (tradução nossa).

60 MARRAMAO, 1998, p. 84.

Dessa maneira, como sublinha Armstrong ao citar Tocqueville: “um novo tipo de religião, uma religião incompleta, é verdade, sem Deus, sem ritual, e sem vida após a morte, mas que apesar disso, como o Islã, inundou a Terra com seus soldados, apóstolos e mártires”.⁶¹ Nessa passagem, é marcante a comparação entre o caráter secular da França liberal ao fanatismo e à violência, comumente atribuídos pelos europeus ao Islã.

A “religião política” representa a pretensão de absolutização da ação humana e da totalização das instituições político-sociais, “invadindo o campo de competência da fé”,⁶² na qual há uma “ressacralização”, a partir das figuras do Estado, após a perda das formas de vida tradicionais, estipuladas pelo campo religioso.

O controle pelo Estado, na figura do magistrado, ao direito à consciência religiosa quando esta estiver, supostamente, violando o “bem público” é compatível com os ideais liberais. Isto porque, segundo Butha, o direito à liberdade de consciência (e do princípio da tolerância), não está aliado a um direito subjetivo natural pertencente à autonomia do indivíduo.⁶³

Para reforçar essa linha argumentativa, o autor sublinha que John Locke, por exemplo, defendia uma imunidade quanto à regulamentação legal à intervenção do Estado ao culto religioso. Em outros termos, não defendia um direito nato ao indivíduo de ter ou manifestar a sua religião, mas de adorar Deus da maneira que ele acredita que Deus requer.

Nesse sentido, para se alcançar a tolerância, o próprio Estado poderia suprimir legitimamente as ameaças advindas da religião à ordem pública, característica esta marcada, em especial, pelas guerras religiosas dos séculos XVI e XVII na Europa, como a Guerra dos trinta anos.⁶⁴

Todavia, a secularização significa, por óbvio, a separação entre Igreja e Estado, porém não significa que a fé tenha desapa-

61 ARMSTRONG, 2016, p. 301.

62 MARRAMAO, 1998, p. 119.

63 BUTHA, 2012.

64 BUTHA, 2012.

recido ou que houvesse um novo desejo enfático pelas coisas do mundo, mas sim, o retorno à separação originária cristã de “dar a César o que é de César e a Deus o que é de Deus”.⁶⁵ Por esse motivo, Marramao conclui que o caráter típico da modernidade não é a “mundanidad”, senão, pelo contrário, a “interioridad”.⁶⁶

O termo “secularismo”, o qual foi introduzido em meados do século XIX por intelectuais pertencentes ao círculo da Sociedade Secular de Londres, que indica o fenômeno que hoje se conhece como “laicização”, ou seja, o processo progressivo de emancipação das instituições da autoridade e da influência da Igreja.⁶⁷ Assim, sua hostilidade é caracterizada por um consenso forçado, afastando a religião de qualquer tipo de participação na esfera pública.

Desse modo, em consonância o que prega Ahdar, este termo não implica, tão-somente, a exclusão da religião do espaço público, reafirmando-se o Estado como neutro.⁶⁸ Pelo contrário, faz-se necessário compreender esse fenômeno como algo que carrega consigo uma ideologia, uma forma de ver o mundo, um modelo científico, filosófico ou político, não há como se sustentar uma possível “neutralidade axiológica” do termo. Logo, “neutralidade” não é um conceito autodefinido.

A jurisprudência da Corte EDH, em matéria de Liberdade Religiosa, principalmente no que tange o uso de símbolos religiosos nos espaços públicos, regularmente, utiliza o termo “neutralidade” do Estado, como apontado nos casos *Dahlab* e *Sahin*, para ratificar um compromisso de “equidistância” dos Estados, no qual impede que as manifestações desses indivíduos “invadam” o espaço público, como uma forma de “higienização” e “privatização” da consciência, além de considerar a religião como um sistema irracional, impassível de participação do debate público.

Contudo, ratifica-se que esse dever de “neutralidade” não está previsto no texto da Convenção, mas adveio da própria herme-

65 MARRAMAO, 1998.

66 MARRAMAO, 1998, p. 107.

67 MARRAMAO, 1998.

68 AHDAR, 2013.

nêutica do Tribunal sobre a matéria. O sentido adotado pela Corte aparenta ser contraditório, eis que “neutralidade” pode remeter ao papel dos Estados de “*equality of treatment*” das religiões manifestadas em seu solo, como uma forma de imparcialidade e respeito com a pluralidade religiosa.

A “neutralidade” poderia significar a proibição de um Estado de impor/aceitar apenas uma determinada religião em seu território ou de adotar medidas de conversão forçada, como foi, justamente, o sentido empregado no caso *Lautsi*, no qual o Estado Italiano afirmou que, mesmo havendo crucifixos fixados nas paredes das escolas públicas, era permitido que as demais crianças utilizassem véus ou outros símbolos religiosos nas salas de aula, assim como asseverou que o Ramadã era celebrado nas escolas. Portanto, independente de uma Nação abraçar uma religião como parte de sua história, isso não impede que reconheça e respeite as demais.

Tratando-se, ainda, do caso *Lautsi*, o próprio ato de retirar os crucifixos das escolas jamais poderia ser interpretado como uma medida “neutra”. Contrariamente, significaria uma ação positiva do Estado em adotar uma postura secularista e, como já citado em linhas anteriores por Weiler, não se pode esperar que um Estado, ao garantir o direito de “não-crer” aos cidadãos, imponha que nenhum poderá ter esse direito e manifestá-lo.⁶⁹ Assim, a religião tem, também, uma dimensão pública.⁷⁰

Destarte, como assevera Ahdar, um Estado ser intitulado como secular não significa que este seja ateu, mas que deva aceitar e respeitar as mais variadas formas de manifestação religiosa.⁷¹ Ratifica-se, também, que, para cumprir esse dever, não precise romper com a sua tradição e formação histórica, como foi visto no caso *Lautsi*. Um Estado “neutro” não significa que seja mais tolerante e aberto às diferenças, mas pode significar, ao contrário, a autolegitimação do secularismo enquanto “religião civil”.

69 WEILER, 2012.

70 AHDAR, 2013.

71 AHDAR, 2013.

Outrossim, compreende-se que o “secularismo” não é neutro, imparcial ou indiferente, em vez disso caracteriza-se como uma filosofia política que estabelece fundamentos para a atuação do Estado. Isto porque nenhuma filosofia ou sistema de pensamento coerente poderia ser considerado “neutro”, pela sua própria natureza. Assim como o marxismo, o absolutismo, o catolicismo, o protestantismo e qualquer outra doutrina jamais poderia ser considerada “neutra”, pelo simples fato de que há valores propagados, defendidos e que estruturam cada tipo de sistema, inclusive o secular.⁷²

Um secularismo intolerante (também denominado como “hostil”) que condena práticas, festas, rituais e símbolos religiosos, o qual extirpa o simbolismo e a prática religiosa da “praça pública”, impõe uma única visão de mundo e, como afirma Finnis, interfere no projeto de uma “boa vida”, argumento que desenvolveremos mais detidamente adiante.⁷³

Assim, a religião faz parte da própria concepção de “boa vida” que o indivíduo tenha para si, não podendo uma lei, em abstrato, limitá-la, a princípio, sem uma fundamentação contundente. A “privatização” da consciência, imposta por uma lógica secularista, minimiza, ou melhor, desconsidera o caráter transcendental que a religião possui na vida dos indivíduos, isto porque, como afirma Sanches:

A crença é um elemento básico da realidade cognitiva humana, um ingrediente da vida, que permite aceitar ou não, defender ou não, reconhecer ou não, uma infinidade de elementos e situações do cotidiano. Objetos de crença são aqueles elementos e situações que fogem do controle e do domínio pleno, mas perante os quais é preciso assumir uma atitude. A crença está presente desde situações rotineiras até grandes decisões da vida. [...] A capacidade de decidir nasce também da capacidade de crer.⁷⁴

Além do exposto, em consonância com o que Finnis aponta em seu artigo “*On the Practical Meaning of Secularism*”, não se pode esperar que um Estado – mesmo que se autodetermine como

72 AHDAR, 2013.

73 FINNIS, 2007.

74 SANCHES, 2010, p. 55.

neutro – esteja despreocupado em fomentar o “bem” de sua comunidade política, sempre haverá uma carga substantiva em sua atuação.⁷⁵ No mesmo sentido, reitera Ahdar:

No state can be completely secular in the sense that those who exercise power have no beliefs about what is true and no commitments to what they believe to be right.” The state may be “religiously neutral,” in the sense that it “does not establish any of the world’s religions,” [...], “the state is not neutral in respect of world-views, meta-narratives or whatever term one may use for the framework which gives overall coherence to our understanding of what it is to be human.”^{76 77}

Ademais, os homens possuem traços biológicos e, também, culturas próprias, como afirma Sacco.⁷⁸ Dessa maneira, para o discurso antropológico, a cultura não é representada exclusivamente pelo patrimônio do conhecimento, mas pela soma de valores, tradições, costumes, crenças e hábitos mentais os quais determinarão certa comunidade social.⁷⁹ E, à luz de Mário Vieira de Mello, reitera: “a religião de um povo é a parte constitutiva de sua essência, e o Estado não pode ignorá-la”.⁸⁰

Nesse sentido, como afirma Todorov, a cultura representa uma “imagem e uma chave de compreensão do mundo”, assim como funciona como um vínculo de comunicação entre os indivíduos que dela partilham.⁸¹ E, mais do que isso, fornece material indispensável para que cada um construa a sua própria personalidade.

75 FINNIS, 1999.

76 AHDAR, 2013, p. 14.

77 Nenhum estado pode ser completamente secular no sentido de que aqueles que exercem o poder não têm crenças sobre o que é verdade e não há compromissos com o que eles acreditam ser o certo. “O estado pode ser” religiosamente neutro, “no sentido de que” não faz estabelecer qualquer uma das religiões do mundo, “[...]”, o estado não é neutro em relação às visões de mundo, meta-narrativas ou qualquer termo pode-se usar para o quadro que dá coerência global para a nossa compreensão do que é ser humano (tradução nossa).

78 SACCO, 2013.

79 SACCO, 2013.

80 MELLO, 1996, p. 35.

81 TODOROV, 2010.

O apelo de nacionalistas fervorosos europeus a valores do “Século das Luzes”, compreendido como uma “rejeição da fé, demonstra-se como um novo recurso de excluir os fiéis do Islã, pelo fato de que as demais religiões, em regra, não possuem o mesmo grau de devoção.⁸²

Dessa forma, deve-se salientar que os valores de tolerância, reconhecimento, pluralidade e exigência de justiça também são pertencentes àquilo que se conceitua como tradição europeia.⁸³

Portanto, em consonância ao que Jullien assevera em sua obra, ao considerarmos as culturas sob o ângulo “material”, ou seja, a partir de seu conteúdo e de seus valores, haverá, necessariamente, uma relação de forças entre essas culturas. E quando esses valores não convergirem? Deverão excluir-se mutuamente? A resposta do autor alinha-se à hipótese desse artigo, qual seja: os valores são *inegociáveis*. Por isso, não é “amenizando o seu gume, reduzindo o seu alcance, isto é, degradando-se mutuamente, entre culturas, que a paz advém; ou então é uma paz deletéria ou simulada”.⁸⁴

Logo, não cabe aos Estados Ocidentais apagar conceitos que lhes são tão caros como Democracia, Liberdade e Igualdade, mas sim, à luz desses próprios valores, ampliar a possibilidade de se dialogar e interagir com culturas e formações históricas diferentes.

Por conta disso, não se defende que o caminho para um pleno exercício da pluralidade religiosa, seja a partir do abandono dos valores cristãos, adotando uma espécie de “homogeneização” desses valores por uma cultura secularista.

A tolerância não advém da pretensão de reduzir os seus valores ou moderar sua adesão ou seu respeito. A solução não deve estar no *compromisso*, mas sim, na *compreensão*.⁸⁵ Isto quer dizer que não basta anular as diferenças para que se promova o diálogo entre os opostos, é justamente a partir do reconhecimento dessas diferenças que podemos nos enxergar como iguais.

82 TODOROV, 2010.

83 TODOROV, 2010.

84 JULLIEN, 2009, p. 177-178.

85 JULLIEN, 2009.

Dessa maneira, O secularismo é composto por particulares crenças, premissas e pressupostos de natureza partidária.⁸⁶ Na sua modalidade hostil, tende a classificar a religião como potencialmente perigosa e irracional, a qual deve ser afastada da seara pública. Esse tipo de modelo secular se autodetermina como privilegiado e adota medidas parciais, a fim de afastar a religião do debate público.

4.1 O ARGUMENTO DA RELIGIÃO COMO UM BEM HUMANO BÁSICO EM JOHN FINNIS

A religião é um bem humano básico segundo John Finnis, teórico jusnaturalista, em sua obra: “Lei natural e direitos naturais”, ou seja, precede qualquer direito positivado na *lex*.⁸⁷

Primeiramente, explicita-se que há características entre os jusnaturalistas que são comuns, como o debate entre o bem comum e a diferença entre lei e justiça. Para a teoria jusnaturalista, à luz da teoria de John Finnis, há sete bens primários que estão na “natureza” e são evidentes por si mesmos (são pré-políticos), em outros termos, são valores que existem antes de quaisquer direitos ou leis, reconhecidos através da “razão prática”.⁸⁸ Além disso, possuem como característica principal a de serem universais, como se denota do excerto abaixo:

A universalidade de uns poucos valores básicos em uma vasta diversidade de realizações enfatiza tanto a conexão entre o ímpeto/impulso/inclinação/tendência humano básico e a correspondente forma básica de bem humano quanto, ao mesmo tempo, a grande diferença entre seguir um ímpeto e buscar com inteligência uma realização em particular de uma forma de bem humano que nunca é completamente realizada e exaurida por uma única ação, vida instituição ou cultura qualquer (nem por qualquer número finito delas)

A partir dessa percepção, os bens básicos podem ser identificados em qualquer cultura, em qualquer lugar e em qualquer

86 AHDAR, 2013.

87 FINNIS, 2007.

88 FINNIS, 2007.

contexto histórico, eis que são provenientes da própria natureza do homem, percebidas através da razoabilidade prática.⁸⁹

Dessa forma, Finnis descreve-os como os que “dizem respeito aos atos do entendimento prático nos quais apreendemos os valores básicos da existência humana e, assim, também princípios básicos de todo raciocínio prático”.⁹⁰

Por esse motivo, uma lei ou um Estado de Direito apenas serão bons, ou melhor, legítimos se estiverem de acordo com esses bens básicos. Logo, a lei humana deve reconhecê-los, discipliná-los, mas, jamais, oprimi-los ou suprimi-los. Seria esta a única maneira de se chegar ao bem comum, segundo a ética ontológica proposta por Finnis (valores que antecedem um pacto político).

Outrossim, com o desiderato de tentar exprimir o que seriam esses bens, Adrian Sgarbi ao comentar a teoria proposta por Finnis, afirma:

Nesse sentido, nosso autor afirma haver certas coisas que são básicas para o ser humano aprimorar-se; coisas, das quais, ele, o ser humano, depende, enfim, para desenvolver seu potencial crescimento enquanto ser humano. Por outras palavras, esses “valores básicos para a existência humana” constituem o substrato valorativo do homem em todos os seus juízos morais. Ou seja, os *basic values*, de Finnis, operam além de princípios de todo esforço moral, também do político e jurídico. Portanto, eles possuem caráter “pré-moral”, “pré-político” e “pré-jurídico”. De todo modo, importa mais uma vez assinalar que, para nosso Autor, eles são “autoevidentes”, e mesmo que nem todos os homens os entendam e os realizem com igual intensidade, eles são universais e fundamentais.⁹¹

A religião é um valor fundamental em John Finnis, na medida em que o homem se expressa, também, através da religião. Quando o referido autor se refere à religião, ele não se refere a uma religião específica, nem mesmo remete a uma religião única, pelo contrário, afirma que o aspecto religioso é um aspecto necessário,

89 FINNIS, 2006.

90 FINNIS, 2006, p.67.

91 SGARBI, 2007.

historicamente verificado nas manifestações humanas, inclusive a manifestação antiteísta, ou seja, é possível que o indivíduo não queira professar nenhuma religião ou, mesmo, não crer em Deus. A relação que Finnis traça é da religião estar interligada ao sentido de buscar as origens de sua existência, “uma origem transcendente da ordem universal das coisas”.⁹²

Nesse sentido, esse direito de “não crer”, também, é uma manifestação ligada ao item religião em Finnis, isto porque pelo simples fato de, em uma determinada sociedade, ter-se a condição não religiosa, esta válida à existência da condição religiosa. Outrossim, se existe a religião como uma manifestação social, o indivíduo pode simplesmente não a querer para sua vida.⁹³

Contudo, se a religião fosse proibida, se o Estado retirasse a possibilidade de manifestação religiosa, não haveria a possibilidade de exercer a não religião como um direito, pois a mesma seria uma imposição. Portanto, há uma relação de dualidade: o direito de não crer só pode ser um direito, se a manifestação religiosa também o for, elas são faces de uma realidade e utilizando a mesma regra de validação de Finnis.

Dessa maneira, observa-se que toda a sociedade humana, ao longo da história, não há nenhuma delas em que não exista uma forma religiosa de expressão da cultura, expressão de entendimento sobre o que os seres humanos são e qual o seu sentido no mundo, se a religião não é acidental, se ela é universal, porque ela é constitutiva do que os indivíduos são, de alguma maneira, estes se compreendem a partir dela, não há como sustentar que isso seja secundário.

Um Estado que suprima a possibilidade da religião falha, imensuravelmente, pois transforma o direito dos indivíduos de não se manifestar religiosamente em dever e, por consequência, nega que a religião compõe a mais importante manifestação de uma cultura, como uma verdadeira identificação histórica. Portanto, a liberdade religiosa é condicionante do próprio ser humano. Assim, nenhum governo, nenhuma sociedade teria o direito de suprimi-la.

92 FINNIS, 2006, p. 95.

93 FINNIS, 2006.

Na teoria de Finnis, além disso, a religião desempenha um papel significativo enquanto bem básico, no plano privado e social, porque se refere diretamente ao sentido substantivo da liberdade humana. Isto é, a liberdade humana em Finnis não é meramente instrumental, mas se ordena a um fim, ainda que não predeterminado. Doutro modo, em todos os bens básicos se encontra uma ordem, seja na verdade, no jogo (ludicidade), a busca da vida, na experiência estética e, daí, seria plausível indagar, segundo faz o autor:

(a) como estão todas essas ordens, que tem sua origem imediata na iniciativa humana e se extinguem com a morte, relacionadas com a ordem duradoura de todo o cosmo e com a origem, se é que ela existe, dessa ordem? (b) Não será, porventura, o caso de a liberdade humana, na qual a pessoa se eleva acima do determinismo do instinto e do impulso até uma apreensão inteligente de formas dignas de bem e por meio da qual a pessoa dá forma e controla seu ambiente e também seu próprio caráter, ser ela mesma, de alguma forma, subordinada a algo que torna essa liberdade humana, a inteligência humana e a maestria humana possíveis (não apenas 'originalmente', mas de instante a instante) e que é livre, inteligente e soberano de um modo (e com uma abrangência) como nenhum ser humano pode ser?⁹⁴

Ora, como o próprio Finnis explica na sequência, mesmo que tais perguntas, especialmente a segunda, possam ser respondidas negativamente, não se pode demitir a razoabilidade de se pensar a liberdade e a razão humana em uma ordem cósmica e transcendente.

A religião como bem básico, portanto, insere-se em um quadro de responsabilidade, aliado ao da liberdade, no qual deriva do senso comum dos homens o impulso de indagar se a boa vida, isto é, o que lhe cabe ser e fazer no mundo, resume-se a viver, jogar, procriar, socializar-se e ser inteligente.⁹⁵ Mesmo que a resposta a isso seja conclusiva pela redução, é inegável que a indagação é razoável e demasiadamente humana, pertencente às questões que detemos como fundamentais para agir no mundo e, por ostentar essa indispensabilidade, ao mesmo tempo que uma autonomia personalíssima em relação ao Estado e a lei, é que o Estado e a lei não lhe podem

94 FINNIS, 2007, p. 94.

95 FINNIS, 2007, p. 95.

condicionar o exercício.

Dessa forma, o que está no fundamento do conjunto de bens básicos definidos por Finnis é a realização do ser humano em sociedade, o que procura expressar-se na linguagem secular dos direitos, a qual deve informar um Estado também secular. Entretanto, cabe-nos ressaltar, que em Finnis a linguagem dos direitos não esgota a compreensão, mas sim procura deixar à vista de que nossos esforços socialmente dirigidos para efetivação dos direitos e da dinâmica das leis possui sempre o condicionante da realização do ser humano como vértice e como meta de justiça.

Nesse diapasão, importar assinalar que está implicada inexoravelmente na concepção de direito de Finnis a sua dimensão de razoabilidade prática e ética. Isso porque não há qualquer razão para que se hierarquize ou se justifique que não sejam realizados para cada sujeito o conjunto de bens básicos aos quais corresponde a noção de uma boa vida. Como escolher realizar a vida em detrimento da sociabilidade? O jogo em detrimento do conhecimento? A experiência estética ao invés da religião? Não há resposta exata.

5 CONCLUSÃO

O presente artigo teve como objetivo discutir o uso de símbolos religiosos nos espaços públicos, à luz da jurisprudência da Corte Europeia de Direitos Humanos.

Em um primeiro momento, foram trazidos à baila os casos *Dahlab* e *Sahin*, os quais envolviam a discussão sobre a proibição do uso de véus islâmicos em espaços públicos e o controverso posicionamento da Corte EDH em ambos os casos, ao determinar uma fundamentação puramente secularista.

No tópico subsequente, comentou-se acerca do caso *Lautsi*, o qual discutia se a exposição de crucifixos nas escolas públicas violava o direito de não-crer dos demais. Assim, conforme exposto, a Corte EDH teve um entendimento diferente, relativizando a obrigação da “neutralidade secular” dos Estados-membros.

Como ratificado em linhas anteriores, o paralelo traçado entre os casos *Dahlab*, *Sahin* e *Lautsi* foi no sentido de provocar o debate acerca do uso de símbolos religiosos nos espaços públicos e, principalmente, no de criticar o fundamento secularista de “neu-

tralidade” utilizado pela Corte EDH para justificar as decisões dos casos envolvendo as religiões mulçumanas.

No caso *Lautsi*, interpretou-se que a mera presença dos crucifixos nas escolas públicas não implicava uma influência ou coerção das crianças a seguir o cristianismo ou de participar das atividades religiosas.

Ademais, caracterizou o crucifixo como um símbolo “passivo”. Portanto, a “neutralidade” do Estado foi comprovada pelo fato de que respeitava as demais crenças religiosas, permitindo, até mesmo, que as demais crianças usassem véu islâmico e demais símbolos religiosos, além de ser comemorado o Ramadã nas escolas.

Dessa forma, observa-se que mesmo quando um Estado abraça sua formação histórica, através do cristianismo, não significa, necessariamente em uma prática intolerante. Ao contrário, o Estado Italiano demonstrou-se mais aberto e tolerante ao reconhecer as diferenças e ensinar aos seus pupilos a conviver com elas.

Contudo, a imposição de uma lógica secular, a qual busca a “privatização” da consciência religiosa e uma “higienização” dos espaços públicos, demonstrou-se muito mais hostil e impassível de se estabelecer um modelo de pluralidade. Como foi possível perceber nos casos *Dahlab* e *Sahin*, a proibição do uso de véus islâmicos na escola e na faculdade pública, respectivamente, sob o argumento de “neutralidade” e “secularismo” impediu que as demandantes exercessem seu direito de manifestar-se culturalmente através das suas crenças, além de privar a sociedade suíça e turca de conviver e reconhecer as diferenças dos demais.

Assim sendo, buscou-se desmitificar a neutralidade do secularismo, afirmando que a “neutralidade axiológica” jamais poderia ser alcançada e apontando, também, o seu compromisso político decorrente desse posicionamento. A criação de uma “religião civil” demonstra-se, na prática, tão intolerante quanto se pudesse ser, eis que somente protege àqueles que a cultuam.

À luz da teoria de John Finnis, defendeu-se que a religião é um bem humano básico e, por conta disso, não pode ser suprimida por nenhum Estado, haja vista que é condicionante do próprio ser humano. Além disso, abordou-se como a religião é uma manifestação da identidade cultural do indivíduo, devendo, portanto, ser

exteriorizada e seguida de acordo com aquilo com ele entenda como “boa vida” ao realizar os preceitos da razoabilidade prática na vida em comunidade, condição para seu florescimento inclusivo.

Por fim, sedimentou-se que, para uma sociedade alcançar a tolerância, não se faz necessário que ela adote uma postura de “neutralidade” quanto aos seus valores, ou seja, que apague, amenize ou diminua o seu alcance, mas que aprenda a dialogar a partir de suas próprias diferenças, por intermédio do reconhecimento e do respeito mútuo entre as culturas e tradições de cada grupo.

REFERÊNCIAS

AHDAR, Rex. Is secularism neutral?. *Ratio Juris*, v. 26 n. 3. p. 404–29, 2013. Disponível em: <<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/raju.12020/abstract>>. Acesso em: 05 jul. 2016.

ARMSTRONG, Karen. *Campos de Sangue: Religião e a História da Violência*. Companhia das Letras, 2016.

BHUTA, Neal. Two Concepts of Religious Freedom in the European Court Of Human Rights. European University Institute, Florence. *Working Papers* 33, 2012. Disponível em: <<http://saq.dukejournals.org/content/113/1/9.abstract>>. Acesso em: 05 jul. 2016.

CAYÓN, José Ignacio Solar. Lautsi contra Italia: Sobre la Libertad Religiosa y los Deberes de Neutralidad e Imparcialidad del Estado. *Cuadernos Eletrônicos de Filosofía del Derecho*, n. 23, 2011. Disponível em: <<http://vufind.uniovi.es/Record/ir-ART0000436188>>. Acesso em: 06 jul. 2016.

FINNIS, John. *Lei natural e direitos naturais*. Editora Unisinos. Coleção Díke, 2007.

_____. On the Practical Meaning of Secularism. *Notre Dame Law Review*, v. 73, p. 491–516, 1999. Disponível em: <http://scholarship.law.nd.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1210&context=law_faculty_scholarship>. Acesso em: 01 jul. 2016.

GREER, Steven. La Marge d’appréciation: Interprétation et Pouvoir Discrétionnaire dans le Cadre de la Convention Européenne des Droits de l’homme. *Reader in Law*, Université de Bristol, Reino Unido, 2000. Disponível em: <[http://www.echr.coe.int/LibraryDocs/DG2/HRFILES/DG2-FR-HRFILES-17\(2000\).pdf](http://www.echr.coe.int/LibraryDocs/DG2/HRFILES/DG2-FR-HRFILES-17(2000).pdf)>. Acesso em: 02 jul. 2016.

JULLIEN, François. **O diálogo entre as culturas: do universal ao multiculturalismo**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

LOBEIRA, Pablo Cristóbal Jiménez. Veils, Crucifixes and the Public Sphere: What Kind of Secularism? Rethinking Neutrality in a Post-secular Europe. **Journal of Intercultural Studies**, v. 35, n. 4, p. 385-402, 2014. Disponível em: <<http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/07256868.2014.913009?journalCode=cjis20>>. Acesso em: 06 jul. 2016.

MARRAMAO, Giacomo. **Cielo y tierra: genealogia de la secularización**. Ed. Paidós Studio, 1998.

MURDOCH, Jim. **Freedom of thought, conscience and religion**. A guide to the implementation of Article 9 of the European Convention on Human Rights. Human rights handbooks, No. 9, 2012. Disponível em: <<https://rm.coe.int/CoERMPublicCommonSearchServices/DisplayDCTMContent?documentId=090000168007ff4f>>. Acesso em: 06 de jul. 2016.

PUPPINCK, Grégor. El caso Lautsi contra Italia. **IUS CANONICUM**, v. 52, 2012. Disponível em: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4091596>>. Acesso em: 7 jul. 2016.

SACCO, Rodolfo. **Antropologia Jurídica: contribuição para uma macro-história do Direito**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

SANCHES, Mário Antônio. Religião e ciência: o porquê do diálogo. In ROSSI, L. A. S.; KUZMA, C. A. **Cultura religião e sociedade: um diálogo entre diferentes saberes**. Curitiba: Champagnat, 2010, p. 155-167.

SGARBI, Adrian. O direito natural revigorado de John Mitchell Finnis. **Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo**, v.102, jan./dez. 2007. São Paulo, p. 661-669. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/rfdusp/article/view/67774>>. Acesso em: 8 jul. 2016.

TODOROV, Tzvetan. **O medo dos bárbaros: para além do choque das civilizações**. Rio de Janeiro: Vozes, 2010.

WEILER, J. H. H.. El Crucifijo en las aulas: la libertad de religion y libertad frente a la religión. **Scripta Theologica**. v. 44. p. 187-199, 2012. Disponível em: <http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:2-W-1GyfcfwJ:www.unav.edu/matrimonioyfamilia/observatorio/uploads/30090_Weiler_ST2012_Crucifijo.pdf+&cd=1&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br>. Acesso em: 07 jul. 2016.

CASOS CONTENCIOSOS:

CORTE EUROPEIA DE DIREITOS HUMANOS. Caso Ahmet Arslan e outros vs. Turquia. Decisão da Câmara. 23 de fevereiro de 2010.

_____. **Caso Dahlab vs. Suíça.** Decisão de admissibilidade. 15 de fevereiro de 2001.

_____. **Caso Lautsi vs. Itália.** Decisão da Grande Câmara. 18 de março de 2011.

_____. **Caso Leyla Sahin vs. Turquia.** Decisão Grande Câmara. 10 de novembro de 2005.

_____. **Caso S.A.S. vs. França.** Decisão da Câmara. 26 de junho de 2014.

Recebido em 01/11/2016.

Aprovado em 30/05/2017.

