

chrónos, é preciso anunciar o tempo aberto de kairós, o tempo de Deus e do Homem, o tempo da dádiva e do agraciamento, da receptividade, da liberdade, da responsabilidade, da recitação, da história. Um tempo com sentido. O tempo da comunicação, da interpelação e da resposta. O tempo da longa duração, com passado, presente, futuro e eternidade, em que serenamente nos inserimos, situamos e empenhamos, de pé, como pessoas livres e responsáveis, na construção de um novo amanhã. Não como objectos mais ou menos à deriva numa espécie de tempo espacializado.

Viver em estado de limiar implica, portanto, prioritariamente receber e agradecer. Implica a prioridade, a precedência e a transcendência do outro sobre mim (Levinas). Não posso saltar os muros altos de 2000, cancelando o passado e pretendendo construir um futuro completamente novo, tipo New Age, que anuncia o fim da era sombria e violenta de Peixes, feita coincidir com o cristianismo que tem no “peixe” (ichthýs) uma das suas representações gráficas, e o começo da era luminosa e feliz de Aquário. Não é este o “novo” de limiar dos novos tempos. A língua grega tem dois termos para dizer “novo”: néos [completamente novo] e kainós [antigo renovado]. É muito significativo que o grego do NT fale de “nova aliança” (kainê diathêkê) (Lc 22,20; 1 Cor 11,25) e de “nova criatura” (kainê ktísis) (2 Cor 5,17; Gl 6,15), não com néos, mas com kainós. Novidade na continuidade.

Então como hoje, o cristianismo no limiar dos novos tempos. Mas hoje, como não se cansa de lembrar João Paulo II, um novo lanço de estrada se abre para nós. E é nessa estrada complexa e com largas margens, repleta de novos desafios, luzes e sinais, aberta a múltiplos encontros e diálogos, que os cristãos hão-de saber viver e anunciar o Evangelho de Jesus Cristo, pois Jesus Cristo é o contemporâneo de todos os tempos, o companheiro e o próximo de todos os homens, seus irmãos (Hb 2,11.17), «o mesmo ontem e hoje e para sempre» (Hb 13,8). Como fazer? Os estudos e testemunhos que se seguem ajudar-nos-ão certamente a compreender melhor.

Os textos foram revistos pelos autores, a quem agradecemos a colaboração.

ANTÓNIO COUTO

Europa, os seus fundamentos espirituais, ontem, hoje e amanhã

Europa – o que é isso, afinal? Esta pergunta foi insistentemente repetida pelo cardeal Glemp num círculo linguístico do Sínodo sobre a Europa que decorreu em Roma. Onde começa, onde acaba a Europa? Porque motivo é que a Sibéria não pertence à Europa, mesmo que seja ocupada por europeus que adoptam os modos europeus de pensar e de viver? E onde termina a Europa na parte sul da comunidade estatal russa? Quais são as suas fronteiras no Atlântico? Que ilhas lhe pertencem ou não pertencem, e porquê? Neste discurso fica claro que a “Europa” é um conceito que só secundariamente é geográfico. A Europa não é nenhum continente geograficamente evidente, mas trata-se de um conceito cultural e histórico.

A origem da Europa

O que acabámos de referir torna-se evidente quando tentamos perscrutar as origens da Europa. Quando falamos da origem da Europa, estamos habituados a remeter-nos a Heródoto (ca. 484-425 a.C.), que realmente concebia a Europa inicialmente como uma realidade geográfica, definindo-a da seguinte forma: “os Persas consideram a Ásia com os seus povos como a sua terra”. A Europa e a terra dos Gregos, julgam eles, fica efectivamente para lá das suas fronteiras”. As fronteiras da Europa não se encontram aí definidas, mas, é claro que o núcleo territorial da Europa de hoje estava completamente fora do horizonte visual do antigo historiador. Na realidade, com a formação dos Estados helénicos e do Império Romano, construiu-se um “Continente” que se tornou o fundamento do

que veio a ser mais tarde a Europa, mas apresentava outras fronteiras bastante diferentes: eram as terras à volta do Mediterrâneo, que constituíam entre si verdadeiramente um “Continente”, devido às suas ligações culturais, comunicações e trocas comerciais, e à partilha de um comum sistema político. Só com a marcha triunfal do Islão no século VII e nos inícios do século VIII se desenhou uma fronteira pelo Mediterrâneo, por assim dizer cortado ao meio, de tal forma que aquilo que até aí era um Continente, se dividiu nessa altura em três: Ásia, África e Europa. No Oriente, a transformação do mundo antigo acontecia mais lentamente do que no Ocidente: o Império Romano, com Constantinopla como ponto central, resistiu até ao século XV, ainda que permanentemente ameaçado. Enquanto a zona meridional do Mar Mediterrâneo saiu definitivamente do até então continente cultural por volta do ano 700, desenvolvia-se na mesma época um alargamento em direcção ao Norte. O Limes, que até essa altura era uma fronteira natural continental, desapareceu. Abriu-se para um novo espaço da História, espaço esse que passou a incluir as Gálias, a Germânia e a Bretanha como num núcleo territorial que se estendeu a olhos vistos até à Escandinávia. Neste processo de deslocamento de fronteiras foi garantida a continuidade ideal com o anterior continente mediterrânico, geograficamente dimensionado de outra forma, através de uma construção histórico-teológica: na sequência do Livro de Daniel, a fé cristã via o renovado e transformado Império Romano como o último e permanente Império da história da humanidade, e definia a partir daí o *Sacrum Imperium Romanum*, que se constituía com a formação dos seus povos e Estados. Este processo de uma nova identificação histórica e cultural foi consumado de uma forma muito consciente sob Carlos Magno. Daqui emerge o antigo conceito “Europa” com outro significado: este vocábulo foi então usado de imediato como designação do reino de Carlos Magno e exprimiu simultaneamente a consciência de continuidade e de novidade, com a qual a estrutura de Estados mostrava a verdadeira força promissora para o futuro. Era, com efeito, uma força propulsora, pois estava ancorada na continuidade da História e, em última análise, no que permanece. Nesta concepção formativa está expressa quer a consciência de uma finalidade quer a consciência de uma missão. Na verdade, no fim do Império Carolíngio, o conceito “Europa” tornou a desaparecer, e apenas se manteve na linguagem erudita; na linguagem popular o conceito aparece com o início dos tempos modernos – sobretudo em relação com o perigo turco como forma de identificação própria – até se afirmar de forma universal no século XVIII. Independentemente deste historial do conceito,

a constituição do Reino Franco, qual Império Romano nunca destruído e então renascido, significa, na realidade, o passo decisivo para aquilo a que hoje chamamos Europa.

Devemos, no entanto, não esquecer que ainda existe uma segunda raiz não ocidental da Europa: o Império Romano, como já foi referido, resistiu em Bizâncio às tempestades das invasões dos Bárbaros e das invasões islâmicas. Bizâncio compreendia-se a si mesma como a Roma verdadeira; aqui, efectivamente, o Império não fora derrotado, motivo pelo qual se reclamava a outra metade do Império. Este Império Romano do oriente também se estendeu para Norte em direcção ao mundo eslavo e formou um mundo greco-romano que se distinguia da Europa latina ocidental através de uma outra Liturgia, por um outro Direito Canónico, por uma outra escrita, e pela renúncia ao latim como língua comum. Todavia, persistiram elementos de ligação entre os dois mundos que tornavam os mesmos num único continente: em primeiro lugar as comuns heranças da Bíblia e da Igreja Primitiva, que aliás remontam a uma origem que está fora da Europa, na Palestina; em segundo lugar, as ideias conjuntas de Império, o comum entendimento fundamental sobre a igreja, a comunhão nos fundamentais pressupostos e instrumentos do Direito; finalmente, gostaria também de mencionar o monaquismo, que nas grandes convulsões da história permaneceu o grande e fiel depositário não só da continuidade cultural, mas especialmente dos valores religiosos fundamentais e éticos, das orientações últimas do Homem, e que como força pré e supra política foi o sustentáculo de cada novo e necessário renascimento.

Entre ambas as Europas existe, no seio da comunhão na fundamental herança eclesial, no entanto, uma profunda diferença, para a qual chamou a atenção Endre von Ivanka: em Bizâncio surge o Império e a Igreja quase identificados um com o outro; o Imperador é também o chefe da Igreja. Ele compreende-se a ele mesmo como representante de Cristo, e, na sequência e à semelhança de Melquisedek, que era ao mesmo tempo rei e sacerdote (Gen. 14, 18), usou desde o século VI o título de “Rei e Sacerdote”. Dado que desde Constantino, o Império já tinha abandonado Roma, podia-se desenvolver então na antiga capital do Império a concepção da autonomia do bispo de Roma como sucessor de Pedro e chefe da Igreja; aqui, já desde o início da era constantiniana, é ensinada uma dualidade de poderes: Imperador e Papa têm, cada um separadamente, pleno poder, mas nenhum pode dispôr sobre o todo. O Papa Gelásio I (492-496)

formulou a perspectiva ocidental na sua conhecida carta ao imperador Anastácio, e ainda melhor nos seus quatro tratados, onde salienta, contra a tipologia bizantina de Melquisedek, que a união dos poderes somente se encontra em Cristo. “Ele mesmo, devido à fraqueza humana (superbia!), dividiu os poderes para os tempos vindouros, a fim de que ninguém se ensoberbeça” (c. 11). “Para as coisas da vida eterna os imperadores cristãos precisam dos sacerdotes (*pontifices*), e estes, por seu lado, conservam as disposições imperiais sobre o decurso das coisas temporais. No que toca às coisas do mundo, os sacerdotes devem seguir a lei do imperador legitimado por ordem divina, enquanto que este, no que toca às coisas divinas deve sujeitar-se ao sacerdote. Assim se introduziu uma divisão e diferenciação dos poderes, que adquiriu um grande significado para o futuro desenvolvimento da Europa e, por assim dizer, fundamentou a verdadeira ocidentalidade. Mas este princípio de separação foi também uma fonte de intermináveis sofrimentos, porque manteve vivas, de ambos os lados, a pressão de totalidade e a exigência de uma sobreposição do seu próprio poder sobre os outros.

A mudança radical nos tempos modernos

Se, como fizemos até agora, podemos considerar o aparecimento do Império Carolíngio, por um lado, e a permanência do Império Romano em Bizâncio e a sua missão eslava, por outro, como o verdadeiro nascimento do “Continente” Europa, então o início dos tempos modernos representa para ambas as Europas uma mudança radical, uma revolução quer no que diz respeito à essência deste continente quer no seu perfil geográfico. Em 1493, Constantinopla foi tomada pelos turcos. O. Hiltbrunner comenta de uma forma lacónica: “os últimos... eruditos exilaram-se em Itália e proporcionaram aos humanistas da Renascença o conhecimento dos originais gregos; mas o Oriente afundou-se num vazio cultural”. Isto poderá mesmo assim parecer formulado de um modo algo brusco, pois o império otomano tinha a sua cultura; mas uma coisa é certa, a cultura “europeia” cristã de Bizâncio chegou ao fim. Ameaçava-se assim fazer desaparecer a outra ala da Europa. No entanto, a herança bizantina não ficou morta: Moscovo declara-se como a terceira Roma, construiu um Patriarcado próprio com base na ideia de uma segunda *translatio imperii*, e apresentou-se como a nova metamorfose do *Sacrum Imperium*, como uma nova forma da Europa que permanecia ligada ao Ocidente e que para ele cada vez mais se orientava, até que Pedro, o Grande, tentou finalmente transformá-la

num país ocidental. Esta deslocação da Europa bizantina para Norte trouxe consigo, do mesmo modo, um movimento das fronteiras do continente para leste. A fixação das fronteiras nos Urais é absolutamente arbitrária. De qualquer modo, com isso o mundo oriental foi cada vez mais moldado pelo próprio sujeito “Europa”, como uma espécie de traseira da Europa — nem Europa nem Ásia — sem participar no seu carácter de sujeito: é objecto e não titular da sua própria História.

Talvez com isso seja, de facto, definida a natureza de um estatuto colonial.

No início dos tempos modernos, no que toca à Europa bizantina, não ocidental, podemos falar de um duplo processo: de um lado, está a extinção da antiga Bizâncio com a sua continuidade histórica para o Império Romano; do outro, esta segunda Europa, juntamente com Moscovo, adquire um novo centro e alarga as suas fronteiras para leste, a fim de construir uma espécie de pórtico colonial na Sibéria. Ao mesmo tempo é possível constatar no Ocidente um duplo processo com um significado histórico de maior alcance. Uma grande parte do mundo germânico desprende-se de Roma; surge uma nova forma de Cristianismo, iluminada, de tal modo que a partir daqui aparece no Ocidente uma nova linha divisória que constrói claramente um Limes cultural, uma fronteira entre duas formas diversas de pensar e de agir. Na realidade, existem dilacerações no seio do próprio mundo protestante, de um lado entre Luteranos e Reformadores, aos quais se associam os Metodistas e Presbiterianos, enquanto que a Igreja Anglicana, por seu turno, tenta construir uma via intermédia entre a Igreja Católica e a Evangélica. Daqui advêm também a diferença entre um Cristianismo formado em Igrejas nacionais — o que será característico para a Europa — e Igrejas livres, as quais encontrarão o seu espaço de refúgio na América do Norte, e das quais ainda falaremos.

Atentemos de seguida ao segundo procedimento que marcou indelevelmente a situação da então Europa latina nos tempos modernos — a descoberta da América. Ao alargamento a leste da Europa através de uma progressiva expansão da Rússia em direcção à Ásia, corresponde a radical ruptura da Europa fora das suas fronteiras geográficas em direcção ao Novo Mundo do outro lado do Oceano, que então recebe o nome de “América”; a divisão da Europa em duas metades, uma latino-católica e outra germânico-protestante, é transferida para este continente sequestrado pela Europa. Também a América se tornará, primeiro, um prolongamento da Europa, uma “colónia”, mas ao mesmo tempo, em virtude do choque

que a Europa sofreu com a Revolução Francesa, ela vai criando o seu próprio carácter: a partir do século XIX, ainda que profundamente marcada pelo seu nascimento europeu, coloca-se perante a Europa como sujeito próprio.

Tentando conhecer a identidade interna da Europa através de um olhar pela história, detectámos já duas revoluções históricas fundamentais: em primeiro lugar, a substituição do antigo continente mediterrânico pelo continente do *Sacrum Imperium* colocado mais a norte, e no qual desde a época carolíngia a Europa é moldada como um mundo ocidental e latino; ao mesmo tempo, a permanência da antiga Roma em Bizâncio com o seu alargamento para o mundo eslavo. Observámos num segundo momento por um lado a queda de Bizâncio com a conseqüente deslocação para norte e para oriente da forma de pensar do império cristão, e por outro lado vimos a divisão interna da Europa em dois mundos, um germânico-protestante e outro latino-católico, e, além disso, a expansão para a América, para a qual se transferiram estas diferenças até que se constituísse finalmente em sujeito histórico e independente face à Europa. Agora, devemos considerar uma terceira reviravolta, cujo farol é seguramente a Revolução Francesa. O *Sacrum imperium* era, na verdade, desde a tardia Idade Média, uma realidade política em decomposição e com um significado histórico cada vez mais débil. Mas, só agora, essa moldura espiritual, sem a qual a Europa não se teria podido construir, desaba por completo. Ora, isto é, tanto sob o ponto de vista político-real como no plano das perspectivas das ideias, um processo de grande alcance. No plano das ideias isto significa que a sacra fusão entre a história e a existência estatal foi abolida. A história não se afere mais por uma ideia de Deus que lhe é anterior e a forme; o Estado passa a ser considerado como puramente secular, fundado na racionalidade e na vontade dos cidadãos. Pela primeira vez na história aparece o puro estado secular que depõe a responsabilização divina e a normatividade da política como algo fruto de uma mundividência mítica, em que o próprio Deus é descrito como algo privado que não pertence à esfera pública do querer comum. A história é apenas considerada como tema da razão, na qual Deus não aparece de uma forma clara ou visível: a religião e a fé em Deus pertencem ao domínio do sentimento, não da razão. Deus e a sua vontade cessam de ter relevância pública.

Deste modo, com o decorrer do século XVIII e os inícios do século XIX surge uma nova forma de cisão da fé, cuja gravidade começamos a

sentir a olhos vistos. Ela não tem nenhum nome em alemão, pois aí ela desenvolveu-se mais lentamente. Ela é descrita nas línguas latinas como a divisão entre “cristãos” e “leigos”. Esta tensão introduziu-se nos dois últimos séculos no seio das nações latinas como uma profunda ruptura, ao passo que o cristianismo protestante podia mais facilmente dar lugar no seu espaço interior a ideias mais liberais e iluminadas, sem que neste caso um consenso cristão fundamental tivesse de ser destruído. A dimensão política real da dissolução da ideia de império consiste no facto de que definitivamente as nações, identificáveis pela construção de um comum espaço linguístico que as definia, surgem agora como as únicas e próprias senhoras da sua história, e adquirem assim um estatuto que anteriormente não lhes pertencia. O drama explosivo desta pluralidade de sujeitos da História mostra-se no facto de as grandes nações europeias se considerarem destinatárias de uma missão universal, o que necessariamente levou a conflitos entre elas, cuja impetuosidade mortal experimentámos no século transacto de uma forma tão penosa e sofrida.

A universalização da cultura europeia e a sua crise

Finalmente, existe um outro processo a ser notado, com o qual a história dos últimos séculos atravessa para algo novo. A velha Europa dos tempos pré-modernos nas suas duas metades tinha conhecido essencialmente apenas um opositor, opositor esse com o qual se tinha degladiado numa luta de vida ou de morte, a saber, o mundo islâmico. A viragem dos tempos modernos trouxe uma abertura em direcção à América e em parte à Ásia, mas sem um grande sujeito cultural próprio. Segue-se então um alargamento aos dois continentes até agora tocados apenas de forma marginal: África e Ásia, os quais, todavia, se tentavam formar como estacas da Europa e moldar como colónias. Em parte isso foi conseguido até um certo grau, na medida em que a África e a Ásia buscaram o ideal do mundo marcado pela técnica e pelo seu bem estar, de tal modo que também aí as antigas tradições religiosas entram numa situação de crise e as camadas de pensamento secular puro dominam cada vez mais a vida pública. Existe, contudo, uma reacção: o renascimento do Islão não está apenas relacionado com o enriquecimento material dos países islâmicos, mas também está alimentado pela consciência de que o Islão poderá oferecer aos povos fundamentos espirituais férteis e resistentes, os quais parecem ter vindo a perder-se na velha Europa, que apesar do seu duradouro poder político e económico está cada vez mais condenada à decadência e ao declínio. Por outro

lado, as grandes tradições religiosas da Ásia, sobretudo os seus elementos místicos expressos no budismo, levantam-se como energias espirituais contra uma Europa que contesta os seus fundamentos religiosos e éticos. O optimismo acerca da vitória do europeu, que Arnold Toynbee já defendia nos inícios dos anos sessenta, parece hoje particularmente ultrapassado: “das vinte e oito culturas que identificámos... dezoito estão mortas e nove das restantes dez – todas, na verdade, fora da nossa – apresentam-se já completamente destruídas”. Quem se atreveria a dizer algo semelhante nos dias de hoje? E sobretudo, o que é isso de “nossa cultura” que ainda restou? Será a cultura europeia o triunfo a nível mundial da civilização da técnica e do comércio? Ou não será ela em vez disso pós-europeia tendo nascido após o fim das antigas culturas europeias? Vejo aí uma sincronia paradoxal: com a vitória do mundo técnico-secular pós-europeu, com a universalização dos seus padrões de vida e do seu modelo de mentalidade, veicula-se assim a impressão de que, especialmente nos severos mundos não europeus da Ásia e da África, o mundo de valores da Europa, a sua cultura e a sua fé, nas quais assentava a sua identidade, chegaram verdadeiramente ao fim e estão, na realidade, já ultrapassados; assim, teria chegado a hora dos sistemas de valores de outros mundos, da América pré-colombiana, do Islão, e da mística asiática. A Europa aparece nesta hora do seu brilho e sucesso exterior vazia por dentro, de algum modo atingida por uma crise de circulação vital, ou seja, precisando, por assim dizer, de um transplante que, porém, tem de suprimir a sua identidade. A esta extinção interior das forças anímicas sustentadoras parece corresponder igualmente o desaparecimento progressivo da Europa étnica. Assiste-se a um raro desinteresse pelo futuro. As crianças, que são o futuro, são consideradas como uma ameaça para o presente; elas levam consigo algo da nossa vida, diz-se. Elas não são, contudo, vistas como esperança, mas são sentidas como limite para o presente. A comparação com o naufragado Império Romano impõe-se, o qual ainda funcionava como grande moldura histórica, mas praticamente já vivia daqueles que o acabariam por liquidar, pois ele mesmo já não tinha qualquer força ou sinal vital.

E assim chegámos aos problemas do presente. Acerca do possível futuro da Europa existem dois diagnósticos opostos. De um lado a tese de Oswald Spengler, que acreditava poder verificar-se nos grandes traços de uma cultura uma espécie de evolução segundo a lei natural. Temos o instante do nascimento, o crescimento progressivo, o apogeu de uma cultura, o seu lento cansaço, a sua velhice, e finalmente a morte. Spengler

fundamenta a sua tese a partir da história das culturas, na qual se pode reconhecer esta lei de evolução. A sua tese era a de que o Ocidente tinha alcançado a sua fase tardia, o que conduz inevitavelmente em todos os juramentos de obstinação à morte cultural deste continente. Naturalmente, que ela pode doar os seus talentos a uma outra cultura em ascensão, tal como aconteceu com naufrágios passados, mas este sujeito tem já atrás de si o respectivo tempo de vida. Esta tese de marca biologista encontrou muitos contestatários apaixonados no período entre as duas grandes guerras mundiais, sobretudo no espaço católico; Arnold Toynbee opôs-se de forma expressiva, certamente com postulados que hoje teriam seguramente pouco eco. Toynbee evidencia a diferença entre, por um lado, um progresso técnico-material e do outro um progresso verdadeiro, que ele define como espiritualização. Ele admite que o ocidente – o “mundo ocidental” – se encontra numa crise, cujas causas consistem na deserção da religião para o culto da técnica, da nação e do militarismo. Em última instância, para Toynbee a crise chama-se “secularismo”. Quando se conhecem as causas da crise, então poder-se-á percorrer o caminho da cura: o momento religioso tem novamente de ser introduzido, ao qual pertence, segundo ele, a herança religiosa de todas as culturas, de modo particular a que “restou do cristianismo ocidental”. O biologista contrapõe aqui uma visão voluntarista que assenta na força de minorias criativas e em destacadas personalidades individuais. No entanto, coloca-se a questão: está o diagnóstico correcto? E será que está ao nosso alcance reintroduzir o momento religioso numa síntese entre o resto do cristianismo e as heranças religiosas da humanidade? Em última análise, a pergunta entre Toynbee e Spengler permanece aberta, porque não podemos ver o futuro. Todavia, independentemente disso, apresenta-se a tarefa de perguntar o que é que o futuro poderá garantir e como poderá ser mantida a identidade intrínseca da Europa em todas as metamorfoses históricas. Ou de uma maneira mais simples: o que é que hoje e amanhã a dignidade humana e uma existência a ela conforme prometem oferecer.

Para encontrar uma resposta, temos de olhar mais uma vez para o presente e para as suas raízes históricas. Ficámos anteriormente parados na Revolução Francesa e no século XIX. Durante este tempo desenvolveram-se de modo especial dois novos modelos europeus. Nos países latinos encontramos o mundo laicista: o Estado está rigidamente separado das corporações religiosas, que surgem remetidas ao foro privado. Ele mesmo abdica de um fundamento religioso e declara-se apenas alicerçado na

razão e nas suas perspectivas. Face à fragilidade da razão, estes sistemas mostraram-se quebradiços e enfermos de propensões ditatoriais; sobrevivem somente porque permanecem partes da antiga consciência moral mesmo sem os fundamentos anteriores e possibilitam uma base de consenso moral. Por outro lado, em ambiente germânico, persistem, de formas diversas, os modelos das Igrejas nacionais do protestantismo liberal, nos quais uma religião cristã viva – essencialmente moral, iluminada e com formas públicas de culto – garante o consenso moral e princípios religiosos amplos, aos quais se adaptaram as religiões não públicas particulares. Este modelo garantiu durante muito tempo na Grã-Bretanha, nos países escandinavos e inicialmente na Alemanha dominada pela Prússia, uma coesão estatal e social. De resto, o desmoronamento da Igreja nacional prusiana abriu um vazio, um vácuo que se transformou no espaço livre propício a uma ditadura. Hoje em dia, as Igrejas nacionais foram acometidas por um definhamento: das corporações religiosas, que são derivadas do Estado, não exala nenhuma força moral, e o próprio Estado não pode fabricar nenhuma força moral, apenas pressupô-la e construir com base nela. Entre ambos os modelos encontramos os Estados Unidos da América do Norte, os quais, se por um lado provêm de um estrito dogma de separação, sendo formados por princípios seculares, por outro lado, para além das próprias denominações, foram, no entanto, marcados profundamente por um consenso fundamental não confessional de matriz cristã-protestante. Esse consenso mesclou-se com uma espécie de consciência de missão de carácter religioso, que uniu o resto do mundo e assim deu ao momento religioso um significativo peso público, o que, como energia pré e para além da política, foi determinante para a vida política. No entanto, não se pode esconder que também nos Estados Unidos a dissolução da herança cristã progride de forma contínua, enquanto que, simultaneamente, o rápido crescimento dos elementos hispânicos e a presença de tradições religiosas de todo o mundo estão a mudar o cenário. Provavelmente será necessário notar que os Estados Unidos fomentam imenso a protestantização da América Latina e a substituição da Igreja Católica por formas seculares, na convicção de que a Igreja Católica não pode por ela mesma responsabilizar-se por nenhum sistema político e económico estável, na medida em que falha como educadora dos povos, enquanto se espera por outro lado que o modelo secular possibilite um consenso moral semelhante e uma vontade de construção democrática, tal como é característico dos Estados Unidos. Para complicar a questão, devemos ter em conta que a Igreja Católica é hoje nos Estados Unidos a maior comunidade religiosa,

cuja vida de fé está firmemente alicerçada na identidade católica, mas os católicos, a respeito das relações entre a Igreja e a política assumiram as tradições seculares no sentido acima referido. Isto faz com que precisamente uma Igreja não misturada com o Estado garanta melhor os princípios morais fundamentais do conjunto, de tal forma que a promoção dos ideias democráticos se afigura como uma obrigação moral adequada à fé. Pode-se ver nesta posição, com grande razão, um prosseguimento actualizado do modelo do Papa Gelásio, do qual já falei anteriormente.

Regressemos à Europa. Dos dois modelos, dos quais falámos até agora, destacou-se um terceiro no século XIX, a saber, o socialismo, que desde logo se bifurcou em duas direcções opostas: uma totalitária, e outra democrática. O socialismo democrático conseguiu incorporar-se desde o seu ponto de partida como um contra-peso sadio contra as posições liberais radicais nos dois modelos, enriquecia-os e corrigia-os. Tal como as religiões, também se revelou abrangente: na Inglaterra, era o partido dos católicos que nem se sentia em casa com os liberais nem com os protestantes conservadores. Na Alemanha de Guilherme, o centro católico sentia-se mais próximo do socialismo democrático do que das rígidas forças prussianas protestantes e conservadoras. Em muitos aspectos estava e está o socialismo democrático próximo da Doutrina Social da Igreja. Em todo o caso, contribuiu decisivamente para a formação da consciência social. O modelo totalitário, pelo contrário, aliou-se a uma rígida, materialista e ateia filosofia da história: a história era entendida deterministicamente como um processo de desenvolvimento da fase regional e liberal até à sociedade absoluta e definitiva, na qual a religião seria subjugada como uma relíquia do passado, e o funcionamento das condições materiais condicionaria a sorte de todos. A aparente cientificidade esconde um dogmatismo intolerante: o espírito é produto da matéria; a moral é produto das circunstâncias e deve ser praticada e definida de acordo com os objectivos da sociedade; tudo o que serve à prossecução do ditoso estado definitivo é moral. Aqui é consumada a inversão dos valores que construíram a Europa. Mais, aqui dá-se uma ruptura radical com toda a tradição moral do conjunto da humanidade. Já não existem valores independentes dos objectivos do progresso, logo tudo pode ser permitido ou até mesmo necessário, tudo pode ser moral de acordo com a perspectiva dada no novo sentido. Também a pessoa humana pode vir a ser um meio; o indivíduo não conta, somente o futuro se transforma numa amarga divindade que de tudo e de todos dispõe.

Entretanto, os sistemas comunistas desabaram devido à sua falsa dogmática económica. Mas é muito fácil não reparar que esses sistemas foram muito fundo e muito longe no desprezo da pessoa humana, na subjugação da moral às necessidades do sistema e às promessas de futuro. A verdadeira catástrofe que deixaram para trás não é de natureza económica: ela consiste na devastação dos espíritos, na destruição da consciência moral. Vejo aí um problema essencial para a nossa hora, para a Europa e para o mundo de hoje: com efeito, em parte nenhuma a destruição económica foi contestada, e por isso, os velhos comunistas transformaram-se sem hesitação em economistas liberais; pelo contrário, a problemática moral e religiosa – era disto que verdadeiramente se tratava – foi quase completamente eliminada. Nesse sentido, subsiste ainda hoje a problemática deixada pelo marxismo: a destruição das certezas originárias do ser humano acerca de Deus, acerca de si mesmo e acerca do universo, e a destruição da consciência dos valores morais, os quais nunca estão à disposição. Estes são ainda e sempre os nossos problemas e podem conduzir à auto-destruição da Europa, independentemente da visão derrotista de Splenger, deveremos ter estes problemas presentes como um perigo real.

Onde estamos hoje?

Estamos colocados diante da pergunta: como devemos continuar? Existe nas revoluções violentas do nosso tempo uma identidade da Europa com futuro e na qual nos poderemos manter por dentro? Para os pais da União Europeia depois da devastação da Segunda Guerra Mundial – Adenauer, Schumann, De Gasperi – era claro que um tal fundamento existe, e que esse princípio deve ser procurado na herança cristã do nosso continente moldado pelo cristianismo. Para eles era claro que as destruições, com as quais nos confrontavam a ditadura nazi e a ditadura de Estaline, derivaram do afastamento desses princípios, decorriam de um princípio híbrido que já não se sujeitava ao Criador, mas que se arrogava produzir os novos e melhores homens e reivindicava a desinstalação do mau mundo do Criador para criar um novo mundo que tivesse origem no dogmatismo da própria ideologia. Para eles era claro que estas ditaduras, que geravam uma quantidade radicalmente nova do mal muito para além do horror da guerra, baseavam-se na pretendida eliminação da Europa, e que era necessário retornar ao que dera a dignidade a este continente no meio de tantos sofrimentos e delitos. O entusiasmo inicial da nova dedicação às grandes constantes da tradição cristã depressa esmoreceu, e a unificação europeia

aconteceu então quase exclusivamente segundo aspectos económicos, deixando de lado a pergunta acerca dos fundamentos espirituais de uma sociedade como esta.

Nos últimos anos aumentou a consciência de que a comunidade económica dos estados europeus necessita também de um fundamento de valores comuns: o crescimento exponencial da violência, a fuga para o mundo das drogas, o aumento da corrupção, deixa-nos intuir que a perda dos valores traz consigo consequências materiais e que é necessário uma manobra de reacção. Diante de tal panorama, a 3 e 4 de Julho de 1999 reuniram-se os chefes dos Estados e dos Governos da União Europeia e decidiram preparar uma carta dos direitos fundamentais. A 3 de Fevereiro de 2000 reuniu-se esse grémio para tal efeito, e deu-lhe o nome de Convénio. A 14 de Setembro do ano passado foi apresentado um projecto final de texto, que foi aprovado a 14 de Outubro pelos chefes dos Estados e dos Governos. Não posso tentar aqui analisar este projecto de carta dos direitos fundamentais, mas tão somente colocar a questão de saber até que ponto ela está apta para dar às instituições económicas da Europa também um meio espiritual. Importante é o segundo parágrafo do preâmbulo: “na consciência das suas tradições religioso-espirituais e morais, a União (europeia) funda-se nos universais e indivisíveis valores da pessoa humana, da liberdade, da igualdade e da solidariedade”. Tem-se lamentado a ausência da referência a Deus neste texto. Sobre isto falarei mais adiante. Importante é o facto de estar afirmada como valor a absoluta incondicionalidade da dignidade e dos direitos da humanidade, que precede a legislação de qualquer estado. Günter Hirscht sublinhou acertadamente que estes direitos fundamentais não são dados pelo legislador nem são emprestados ou cedidos pelos cidadãos, “pelo contrário, existem por direito próprio, são para respeitar por qualquer legislador como valores que lhe foram previamente dados e estabelecidos”. Esta legitimidade da dignidade humana apoia-se em última análise no Criador, para toda e qualquer decisão ou discussão política: só Ele pode estabelecer os direitos que se fundam na natureza da pessoa humana e que não estão à disposição de ninguém. Neste sentido, está aqui essencialmente codificada a tradição cristã na sua forma específica de legitimidade. Que existem valores, que não são manipuláveis por ninguém, isso é a segurança da nossa liberdade e da grandeza humana; a fé vê aí o mistério do Criador e da pessoa à qual Ele outorgou a sua imagem e semelhança. Este parágrafo defende assim um elemento essencial da identidade cristã da Europa, formulado de modo também compreensível para os não crentes.

Actualmente, quase ninguém desmente *directamente* a precedência da dignidade humana e dos direitos humanos fundamentais face às decisões políticas; os horrores do nazismo e os seus ensinamentos racistas estão ainda muito vivos. Mas, no campo concreto dos assim chamados progressos da medicina deparamos com ameaças reais a estes valores; se pensarmos na clonagem, no aprovisionamento de fetos humanos para fins de pesquisa e de doação de órgãos, em todos os domínios da manipulação genética, não passa despercebido a ninguém o enfraquecimento silencioso da dignidade humana que assim é ameaçada. Além disso, surge em grau crescente o comércio humano, novas formas de escravatura, e o tráfico de órgãos humanos para fins de transplantes. São sempre apresentadas “boas intenções” para justificar aquilo que é injustificável. Nestes sectores existem algumas afirmações felizes na Carta dos Direitos Fundamentais, mas em pontos importantes permanece demasiado vaga, pois exactamente aqui trata-se da emergência do próprio princípio.

Resumamos: a colocação por escrito do valor e da dignidade da pessoa, da liberdade, da igualdade e da solidariedade, juntamente com os axiomas da democracia e do Estado de Direito, engloba uma visão da pessoa humana, uma opção moral e uma ideia de Direito que não se compreendem de modo nenhum por si mesmas, mas que são na realidade factores fundamentais da identidade da Europa que têm de ser respeitados também nas suas consequências concretas e certamente só podem ser protegidos quando se criar uma nova e adequada consciência moral.

Permitam-me que refira brevemente mais dois pontos onde se manifesta a identidade europeia. O primeiro é o matrimónio e a família. O casamento monogâmico é constituído a partir da fé bíblica como a base da forma de ordenamento das relações entre o homem e a mulher, e ao mesmo tempo, como célula da construção da comunidade social e nacional. Deu à Europa, à ocidental como à oriental, a sua fisionomia e a sua específica humanidade, também e sobretudo porque a forma anterior tinha de ser conseguida pela fidelidade e pela renúncia de um modo sempre novo e doloroso. A Europa não seria mais Europa se estas células básicas desaparecessem do seu sistema social ou fossem alteradas na sua essência. A Carta dos Direitos Fundamentais fala do direito à família, mas não se pronuncia nenhuma protecção especial jurídica ou moral para a mesma, e também não a define pormenorizadamente. Por isso, sabemos todos como o matrimónio e a família são postos em perigo – por um lado pelo escavamento da sua

indissolubilidade através da ligeireza de novas formas de separação, por outro lado através de comportamentos cada vez mais em voga, a vida em comum de homem e mulher sem a devida forma jurídica do matrimónio. Em flagrante oposição surgem as exigências de comunidades de vida homossexual, que, paradoxalmente, exigem uma forma jurídica que mais ou menos se assemelha à família. Com esta tendência retiramo-nos de todo o conjunto da história moral da humanidade, a qual, apesar das diferentes formas legais do casamento, sempre soube que a sua essência sempre residiu na vida conjunta entre homem e mulher, vida essa que se abre aos filhos e assim às famílias. Aqui não se trata de discriminação, mas da pergunta em saber o que é que a pessoa é como homem e mulher e como é que o convívio entre um homem e uma mulher pode ser formado de maneira justa. Quando por um lado a vida em comum prescinde de formas legítimas, e quando as comunidades homossexuais são cada vez mais equiparadas à própria família, estamos diante de uma dissolução da imagem da pessoa humana, cujas consequências não podem deixar de ser extremamente gravosas. Sobre isto falta uma clara palavra na Carta.

Finalmente, gostaria de dizer algo sobre a área religiosa. No artigo dez são referidas a liberdade de pensamento, de consciência e a liberdade religiosa, para além da liberdade de mudar de religião ou de mundividência, e ainda a faculdade de viver a própria religião individualmente ou em grupo, em público ou em privado, através da liberdade de assistir aos seus ritos, através da liberdade de costumes, de ensinar e de prestar culto. Os Estados declaram-se neutros em matéria da religião, mas concedem-lhes simultaneamente o ordenamento público. Isso é em si mesmo positivo e corresponde em última análise à visão fundamental do cristianismo no que diz respeito à separação entre a Igreja e o Estado, no que toca à liberdade do acto de fé e da prática da fé, e ao Não a uma religião dirigida pelo Estado. No entanto, na prática impõe-se a pergunta: como é que as diferentes manifestações públicas da religião se ordenam no todo? Gostaria apenas de dar um exemplo muito simples: o Estado não pode decidir a Sexta-feira para os muçulmanos, o Sábado para os judeus, ou o Domingo para os cristãos, como dias feriados. Terá de optar por uma ordem global do tempo e depois perguntar quais as preferências. Não são as grandes festas – Natal, Páscoa, Pentecostes – sinais da identidade da nossa cultura? E o Domingo? Será ainda mais difícil, quando se encontrarem elementos noutras religiões que não estão de acordo com os objectivos constituintes fundamentais do preâmbulo e do primeiro capítulo acerca da dignidade da

pessoa. O que é que aconteceria se uma religião reconhecesse em princípio a violência como uma parte do seu programa? O que é que aconteceria quando uma religião negasse desde o início a liberdade religiosa e impusesse formas de teocracia política? O que é que se pode esperar da magia que quer causar dano ao outro no corpo e na alma? O novo ressurgir das ideologias de extrema direita consciencializa-nos que a tolerância não deve ir ao ponto de permitir o seu próprio aniquilamento. Ela encontra os seus limites quando a liberdade conduz à destruição da liberdade alimentada por inimigos da liberdade e ideologias inumanas. Esta problemática sobre os limites internos da tolerância, que ela tem de querer acerca de si mesma, necessita de uma ulterior reflexão.

Nesta altura, coloca-se a questão de saber se, a partir da tradição de humanidade europeia e dos seus fundamentos, se devia ou não na Carta consolidar Deus e a responsabilidade perante Ele. Isso não foi feito, porque não se pretendeu de modo algum que o Estado ditasse um qualquer convencimento religioso. Isto deve respeitar-se. Mas estou convencido que uma coisa não deveria faltar: o respeito por aquilo que para o outro é sagrado e sobretudo o respeito pelo sagrado, por Deus, respeito esse muito razoável mesmo para aquele que não está preparado para acreditar em Deus. Quando esse respeito é quebrado, então a sociedade entra em ruína. Na nossa sociedade actual, felizmente que quem escarnece da fé e das grandes figuras de Israel ou da respectiva concepção e imagem de Deus é admoestado. O mesmo sucede quando alguém menospreza o Corão ou os grandes princípios informadores do Islão. Mas, ao invés, quando está em causa Cristo e a salvação dos cristãos, a liberdade de opinião aparece como o mais alto bem, pois caso se limitasse colocaria a tolerância e a liberdade em perigo ou acabaria por destruí-las. Todavia, a liberdade de expressão encontra os seus limites na honra e na dignidade do outro, as quais não podem ser destruídas; não é liberdade para a mentira ou para a destruição dos direitos da pessoa humana. Está aqui patente um notável ódio próprio do ocidente, que apenas se pode descrever como patológico. De uma forma muito louvável, este rancor continua a tentar abrir-se e a compreender valores alheios, mas já não gosta da sua própria história, apenas vê as partes mais negras e destruidoras dessa história, e já não mais prefere nem o grande nem a pureza. A Europa para sobreviver precisa incontestavelmente de uma nova recepção crítica e humilde de si mesma, se quiser sobreviver. A multiculturalidade, cada vez mais exigida e vivida de uma forma apaixonada, é por vezes recusa do que é próprio, fuga do que

é específico. Mas, a multiculturalidade não pode subsistir sem constantes comuns, sem pontos de orientação daquilo que é específico. Seguramente, sem a afirmação do sagrado não se pode aguentar. A ela cabe encontrar-se respeitosa e com a sacralidade do outro, mas isto só se consegue quando o sagrado – Deus – não se tornou num estranho. É certo que podemos e devemos aprender da sacralidade dos outros, mas é nossa obrigação perante os outros e para os outros alimentarmos o respeito diante do sagrado e mostrar a face de Deus, do Deus que nos apareceu, do Deus que se encarrega dos pobres e dos fracos, das viúvas e dos órfãos e dos estrangeiros, do Deus que é tão humano que se tornou homem, um homem sofredor, do Deus que compassivamente oferece connosco esperança e dignidade ao que sofre. Quando não fazemos isto, não só renegamos a identidade da Europa, mas também recusamos aos outros um serviço ao qual têm direito. A absoluta profanidade que se desenvolveu aqui na Europa é completamente estranha para as culturas do mundo. Elas estão convencidas que um mundo sem Deus não tem futuro. Neste sentido, a multiculturalidade chama-nos novamente para nós mesmos.

Aquilo que se vai passar com a Europa não o sabemos. A Carta dos direitos fundamentais pode ser um primeiro passo na busca consciente da sua alma. Toynbee tem razão ao afirmar que o destino das comunidades humanas depende sempre cada vez mais de minorias criativas. Os crentes cristãos deveriam compreender-se como uma minoria criadora e assim contribuir para que a Europa ganhe novamente o melhor da sua herança e sirva toda a humanidade.

CARD. JOSEPH RATZINGER