

TRADIÇÃO E MODERNIDADE: João Paulo II e o problema da cultura

Paula Montero

O problema das relações da Igreja Católica com a cultura (ou as culturas) não poderia ser mais atual. As igrejas latino-americanas preparam para 1992 a Quarta conferência geral do Episcopado Latino-Americano (Celam), a se realizar em São domingos, na república dominicana. A conferência, cujo título é "Nova evangelização, promoção humana, cultura cristã", tem por meta principal redefinir os ramos da presença cristã no continente.(1) Do ponto de vista das igrejas européias, 1992 também será um ano de muitas promessas: espera-se o surgimento da grande Europa que, tendo eliminado as fronteiras nacionais, ver-se-á diante da difícil tarefa de reconstruir uma cultura em diálogo (ou ruptura) com as cada vez mais poderosas forças de reivindicação de identidades étnicas e regionais.

Embora se manifeste de maneira aguda na conjuntura contemporânea, o problema da cultura, evidentemente, não é novo para a Igreja. Ao longo do processo histórico em que a cultura vai ganhando mais e mais autonomia frente à ordem moral e teológica, a Igreja teve, a cada momento, que redefinir suas relações com a ciência, com o nacionalismo, com as artes, com a escola pública, com os meios de comunicação, ou mais simplesmente com o que se convencionou chamar o advento da modernidade. Como se sabe, porém, até recentemente essa relação definiuse pela condenação sumária dos "erros modernos".(2) Foi apenas a partir do Concílio Vaticano II (1962-1965) que a Igreja Católica foi capaz de se reconciliar com a modernidade. *Gaudium et spes*, constituição pastoral editada pelo concílio em 1965, inaugura para a Igreja uma nova visão do homem e uma nova atitude diante da cultura.

Este trabalho pretende analisar o modo como, a partir das inovações introduzidas pelo concílio, a concepção católica de cultura ganha novos conteúdos e vai se tornando elemento-chave na ação pastoral da Igreja, até se converter, sob o pontificado de João Paulo II, que se iniciou em 1978, numa das preocupações mais recorrentes dos discursos e viagens papais. As razões pelas quais o debate em torno da cultura se transforma para a Igreja, nessas últimas duas décadas, no modo de equacionar os problemas do mundo contemporâneo e quais os instrumentos que ela se deu para enfrentá-los são algumas das questões a que procuraremos responder neste ensaio. Ele centrará sua análise no modo como a cultura foi concebida e institucionalmente aproximada por um dos mais altos níveis do governo da Igreja: o Pontifício Conselho para a Cultura, criado em maio de 1982, pelo Papa João Paulo II.(3)

Embora tenhamos que situar a criação desta comissão no contexto histórico e político maior, nosso trabalho não será de historiadora. Para tanto seria necessário reconstituir a história recente da Igreja européia, ambição que não cabe nos limites bem mais modestos deste ensaio. O que procurarei realizar é uma leitura atenta e sistemática do conjunto de significações fundamentais que estão por detrás, necessariamente dando-lhe sustentação ideológica, de certas práticas político-religiosas do atual papado. Fundamentalmente, trata-se de reconstruir analiticamente a lógica do mito (na sua acepção antropológica) que a Igreja concebe para si na sua ação no mundo.

Evidentemente, tenho claro que, embora a Igreja seja uma instituição rigorosamente hierarquizada, o discurso que organiza sua ação não pode ser reduzido às falas do magistério pessoal do papa ou aos documentos oficiais. Sabemos bem que boa parte desses documentos representam o compromisso entre vários grupos atuantes no seio da Igreja, os quais, por circunstâncias históricas ou conjunturais, conseguem num dado momento impor os seus pontos de

vista. Assim, é difícil avaliar o modo como as concepções papais e os documentos institucionais incidem sobre a ação da Igreja. Na verdade, existe uma grande distância entre o que dizem os documentos institucionais e o modo como são implementados nos vários setores das igrejas nacionais. Como observa Samyra Brollo, a difusão de um documento papal não se realiza de modo neutro ou imediato. Ela depende, ao mesmo tempo, do conjunto de interpretações que se sobrepõem ao texto inicial e da maior ou menor capacidade de mobilização prática e financeira de que dispõem os grupos que deverão articular sua defesa ou sua crítica.(4)

Embora reconhecendo a importância de estudos que procuram compreender a atuação e os interesses dos vários grupos que compõem os "escalões intermediários" da instituição, não pretendemos, neste trabalho, empreender tal análise. É isto por uma razão fundamental: o recorte da cultura é muito recente nos estudos da Igreja. Ainda que esta seja uma questão cada vez mais central para sua atuação na sociedade, em todos os níveis, existem poucas análises mais sistemáticas que procurem compreender o modo como a noção de cultura foi por ela elaborada e como acabou por tornar-se o mote através do qual a Igreja define seu papel no mundo contemporâneo. Com algumas exceções, tais como o excelente artigo do sociólogo Paul Ladrière sobre a visão europeia de João Paulo II,(5) a literatura existente, embora considerável por ter sido produzida por pensadores católicos, tende a orientar-se na sua maior parte para uma reflexão que procura adequar o trabalho da Igreja aos dilemas contemporâneos. É, pois, uma literatura necessariamente engajada. Falta, a nosso ver, um trabalho que procure desvendar as problemáticas que se escondem por trás do engajamento de um setor específico da Igreja - e não de menor importância - que, ao lado do papa, procura situar o papel da Igreja diante do mundo moderno, em particular tal como ele está posto para os países da Europa. Esta será nossa tarefa neste ensaio.

***Gaudium et spes* e o Concílio Vaticano II**

Embora alguns pensadores procurem resgatar o papel da Igreja Católica na defesa do progresso e da civilização contemporânea,(6) há um consenso em se considerar o Concílio Vaticano II como o momento em que, pela primeira vez, a Igreja aceitou dialogar com o mundo moderno e dar respostas aos seus desafios. Na formulação do jesuíta Hervé Carrier, o concílio teria dado à Igreja "instrumentos mentais (uma teologia renovada e *insights* fenomenológicos) para que ela pudesse compreender os acontecimentos históricos que vivemos e desenvolver um diálogo credível com homens e mulheres de nosso tempo".(7) A preocupação pastoral de João Paulo II com as culturas retoma os posicionamentos do concílio, remetendo-se, em particular, ao documento *Gaudium et spes*.(8) Em carta de 20 de maio de 1982 ao secretário de Estado, Agostino Casaroli, a respeito da criação da Comissão Pontifícia para a Cultura, escreve Sua Santidade: "Assim, me parecia oportuno fundar um organismo especial permanente com a diretriz de promover os grandes objetivos que o Concílio Ecumênico Vaticano II se fixou quanto às relações entre a Igreja e a cultura".(9) Vale a pena, portanto, voltar ao documento conciliar para compreendermos melhor os parâmetros dentro dos quais se organiza o pensamento de João Paulo II a respeito da problemática da cultura.

Pode-se dizer que a constituição pastoral *Gaudium et spes* (editada em 1965) é um documento que procura redefinir para a Igreja o lugar do homem. Embora ela dedique atenção significativa às questões de ordem política e econômica, mais da terça parte de seus 93 artigos estão voltados para o problema da atividade e condições humanas.

A noção de homem que emerge da leitura desse documento está basicamente construída em torno de duas assertivas mais gerais. Por um lado, a humanidade humaniza-se; ao invés de ser concebido unicamente como resultado da vontade divina, o homem agora é também reconhecido como produto de sua própria atividade humana. Por outro lado, essa atividade se emancipa, de certo modo, do seu referente divino: o documento reconhece como legítima a autonomia da ciência e admite que "a sociedade goza de suas próprias leis e valores, que o homem terá que descobrir e ordenar pouco a pouco"(art. 36). (10). Ao aceitar o homem como resultado de sua atividade humana, o documento coloca a cultura no centro de sua reflexão. A cultura (e não o trabalho, como na proposição marxista) é a atividade fundamental que o humaniza: "É próprio da pessoa humana não chegar a um nível verdadeiro e plenamente humano a não ser mediante a cultura (...)"(art. 53).

Além disso, ao reconhecer na cultura uma atividade intrinsecamente humana (o homem é o centro e produtor de sua própria cultura), o documento assume para si uma definição antropológica de cultura. Ao invés de identificar a cultura à educação (e às elites cultas), ou à idéia mais geral de civilização (associada à noção de progresso), a

constituição agrega ao conceito a vida social, os costumes e as instituições. "Daí se segue", diz o documento, "que a cultura humana apresenta necessariamente um aspecto histórico e social e que a palavra cultura assume com freqüência um sentido sociológico e etnológico".

Em trabalho anterior, mostramos que, ao incorporar um sentido mais antropológico de cultura - a cultura como fundamento do homem e como expressão dos modos de pensar e agir dos povos - o concílio acata, como fato inelutável, a diversidade cultural. "O documento aceita o pluralismo nas formas de conceber a religião, a moral e a lei, abrindo mão de priorizar uma cultura em detrimento de outras. De acordo com essa nova visão antropológica, todas as culturas se autônomo". Veremos mais adiante a forma particular equivalem".(11)

Quase vinte anos antes, a Declaração Universal dos Direitos do Homem, aprovada pela Organização das Nações Unidas em 1947, já havia retirado o huma nismo da abstração em que a filosofia iluminista o havia colocado. "O indivíduo realiza sua personalida de pela cultura", afirma o documento, "o respeito pelas diferenças individuais acarreta o respeito pelas diferenças culturais". Alain Finkelkraut, em seu ensaio sobre a noção contemporânea de cultura, mostra que instituições como a Unesco nasceram sob a inspiração do espírito das luzes e acabaram, na prática, por colocar em questão o sujeito abstrato e universal da revolução burguesa. Juristas, homens de letras e logo depois antropólogos exigiram que o humanismo reconhecesse e respeitasse, para tornar-se verdadeiramente humano, as formas concretas de existência.(12)

A Igreja Católica, provavelmente sob o impacto do processo de descolonização dos países africanos e asiáticos, acompanha o mesmo movimento. Já nos anos 50 começou a sublinhar a importância da "adaptação" do cristianismo aos valores das outras culturas. Com o Concílio Vaticano II, porém, tornou-se evidente, aos olhos da Igreja, o fato de que grande parte do clero provinha de culturas não-européias e a noção de adaptação cedeu lugar à afirmação da igualdade entre as culturas.

No que diz respeito ao problema da cultura, João Paulo II retoma os dois pressupostos fundamentais da *Gaudium et spes*. O primeiro é que o homem se torna homem pela cultura e através dela. Nas palavras do Papa: "A cultura é aquilo através do qual o homem enquanto homem se torna mais homem...".(13) O outro é que a cultura é uma realidade autônoma. Ainda de acordo com o mesmo texto: "Para criar cultura é preciso considerar até as suas últimas conseqüências e integralmente o homem como um valor particular e autônomo". Veremos mais adiante a forma particular que o reconhecimento do pluralismo cultural assume na visão papal da cultura.

O Conselho Pontifício para a Cultura

No quarto ano do seu pontificado, em 20 de maio de 1982, o Papa João Paulo II criou o Pontifício Conselho para a Cultura.(14) Para sua direção, nomeou intelectuais dos mais preparados, profundos conhecedores da vida da Igreja e muito bem relacionados no mundo da cultura. Vale a pena lembrar rapidamente o perfil de seus quadros. O Papa já conhecia o cardeal Gabriel Marie Garrone (a quem nomeou presidente do conselho) pelo menos desde 1965, quando trabalhou sob sua direção na comissão conciliar sobre a Igreja no mundo moderno. O cardeal Garrone foi reitor da Universidade de Toulouse e colaborou, como prefeito da Congregação para a Educação, numa importante reforma das universidades eclesiásticas, que culminou com a constituição apostólica *Sapientia christiana*.

Talvez nesse mesmo período tenha travado conhecimento com o cardeal Eugênio Sales, designado co-presidente do conselho e que também participou da comissão conciliar de elaboração do documento *Gaudium et spes*. Eugênio Sales tornou-se, desde então, íntimo colaborador do Vaticano. Foi membro da comissão encarregada da revisão do Código de Direito Canônico e hoje pertence ao Conselho Permanente de Cardeais, para o estudo de problemas organizativos e econômicos; à Congregação para os Bispos, para o Clero e para a Evangelização dos Povos; e também à Comissão Pontifícia para os Meios de Comunicação Social. Poucos meses depois da criação do Pontifício Conselho para a Cultura, D. Eugênio criou, na Arquidiocese do Rio de Janeiro, a Comissão Pastoral para a Cultura, para trabalharem estreita colaboração com o conselho, organizando congressos como o de outubro de 1984, intitulado "Antropologia e Práxis no Pensamento de João Paulo II".

O terceiro membro do comitê presidencial do Pontifício Conselho, e certamente o mais atuante, é o monsenhor Paul Poupard. Durante os nove anos em que foi reitor do Instituto Católico de Paris, procurou aproximar-se do mundo intelectual universitário. Em 1980, o papa o destinou para tarefa semelhante, num contexto cultural maior. Monsenhor

Poupard se tornou então presidente do Secretariado para os Não-Crentes (que em 1989 foi promovido a Pontifício Conselho para os Não-Crentes), **(15)** que tem como missão costurar os contatos com o mundo intelectual, sobretudo o da Europa do Leste. Desde 1982, monsenhor Poupard acumula o cargo de presidência nos dois conselhos.

Para terminar de desenhar o perfil da equipe responsável pela atuação da Igreja na cultura, é preciso nomear mais um personagem, que traz na bagagem vasta experiência acadêmica e grande capacidade de penetração nos meios intelectuais europeus: o secretário executivo do conselho, o jesuíta Hervé Carrier. Nascido no Canadá em 1921, Carrier foi professor de sociologia da Universidade Gregoriana de Doma, a partir de 1959. Tornou-se reitor dessa mesma universidade sete anos depois, permanecendo no cargo até 1978.

Não erraríamos muito em afirmar que, desde o início, o Pontifício Conselho para a Cultura foi a "menina dos olhos" de Karol Wojtyła e que a cultura é o problema que mais tem consumido suas preocupações e interesse. Se dermos crédito ao comentário jocoso que circula pela Vaticano, esse era o assunto sobre o qual ele sempre falava, qualquer que fosse o tema da reunião da Conferência episcopal dos Bispos Poloneses a que comparecesse. De qualquer modo, a carta em que ele comunica a criação do conselho ao secretário de Estado, cardeal Agostino Casaroli, deixa entrever que as articulações para a organização na Cúria de um organismo voltado para a cultura começaram cedo e se desenvolveram com impressionante rapidez. **(16)** Tendo completado apenas um ano de sua eleição, o papa consultou os membros do Sacro Colégio dos Cardeais, reunidos em Roma em 5 de novembro de 1979, sobre as responsabilidades da Santa Sé diante da cultura. Entrementes, encarregou o cardeal Jean-Marie Garrone de sondar os presidentes de cada dicastério sobre a mesma questão. Os resultados desta pesquisa foram discutidos numa reunião em dezembro de 1980. Quase um ano depois, em novembro de 1981, Garrone já encabeçava, a pedido do papa, um conselho encarregado de viabilizar rapidamente a ação da Igreja na área da cultura. Poucos meses depois, em carta de próprio punho, João Paulo II encarregava seu secretário de Estado de dar corpo à sua decisão. Na mesma carta o Papa indica a vontade de que o conselho lhe fosse diretamente vinculado.

Segundo um dos mais próximos intérpretes do pensamento do papa sobre a cultura, reverendo Hervé Carrier, o modo como esse organismo foi criado - através de uma intervenção direta e pessoal do papa junto ao secretário de Estado - indica que o conselho foi um projeto desenhado e projetado pela vontade papal para realizar aquilo que seria um dos objetivos maiores de João Paulo II: intensificar o diálogo da Igreja com as culturas do nosso tempo. **(17)** Como explicar esse imenso interesse do Papa João Paulo II pela cultura, a ponto de considerá-la vital para o "destino da Igreja e do mundo neste fim de século"? **(18)**

Se nos ativermos aos objetivos explícitos na carta de fundação do conselho, pode-se concluir que ele está destinado a preencher duas funções fundamentais. A primeira consiste numa representação do Vaticano junto aos Estados europeus e organismos supra-europeus tais como a Unesco e o Conselho da Europa, para com eles discutir as políticas culturais do continente. A segunda é atuar junto às conferências episcopais das igrejas locais para definir a relação entre a cultura européia e as culturas periféricas. Dito assim parece relativamente simples, mas por detrás desse interesse humanista pelo "progresso da cultura e pelo diálogo entre as culturas" desenha-se um ambicioso projeto de reposicionar a Igreja Católica no coração dos acontecimentos que farão surgir a sociedade européia do século XXI. E para a tentativa de elucidar as premissas desse projeto que nos voltaremos agora.

O problema da cultura no contexto da unificação européia

Desde o início de seu pontificado, João Paulo II se disse preocupado com a Europa e seu futuro. Ele vê o continente em declínio e teme pela desagregação que acredita consumir o patrimônio cultural e moral da civilização das luzes. Não é outro o sentido do apelo dramático que fez à Europa na sua primeira viagem à Espanha:

"Eu, bispo de Roma e pastor da Igreja Universal, lanço meu grito de amor em tua direção, velha Europa. Reencontra-te a ti mesma, redescobre tuas origens. Revivifica tuas raízes. Renasce desses valores autênticos que fizeram tua glória e tua história (...)." **(19)**

Analisaremos mais adiante o modo como o papa vê a Igreja no processo de "salvação" da civilização européia. Por ora, é importante ressaltar que o problema da cultura, e particularmente o da identidade européia, está longe de ser uma preocupação unicamente pontifícia. Já na Conferência Mundial de Veneza, em 1970, a Unesco manifestava preocupação com a questão das identidades nacionais. Desde então, dezenas de povos conquistaram a soberania nacional depois de lutarem pela independência, pela autodeterminação e, conseqüentemente, pelo reconhecimento de

seus direitos à identidade cultural. No relatório final da Conferência do México de 1982, a Unesco deu apoio às lutas de libertação nacional, enfatizando a importância das raízes culturais e reconhecendo o direito à diferença.(20)

A questão da cultura enquanto identidade se pôs, portanto, para governos e grupos políticos do continente, de modo cada vez mais pungente nesses últimos vinte anos, no contexto da unificação europeia e das explosivas manifestações das minorias étnicas (tais como os catalães, flamengos e irlandeses) bem como, mais recentemente, nas pressões independentistas dos povos do Leste. As razões desse renouveau dos movimentos nacionalistas são muito complexas para que possamos retomá-las aqui. Mas nos parece importante compreender, a partir de análises realizadas por outros autores, o que está em jogo nesse processo a fim de que possamos tornar evidente o modo como as preocupações vaticanas com a cultura se entrelaçam às reivindicações de vários grupos na sociedade civil europeia e se afinam com projetos institucionais supragovernamentais de desenvolvimento cultural do continente.

A nação moderna

Alguns dos principais autores que se detiveram no estudo dos nacionalismos(21) são unânimes em afirmar que a nação, no seu sentido moderno - que pressupõe equivalência entre um povo (uma cultura), um território e um Estado - é um conceito de pouco mais de duzentos anos de história. Sua aplicação efetiva como princípio de organização dos Estados é ainda mais recente; cristalizou-se em meados do século passado num período compreendido, segundo Eric Hobsbawn, entre 1830 e 1880.

Não é o caso de retomarmos aqui a análise desse complexo processo histórico que levou à construção dessa noção tão específica de nação. Os estudos citados são mais do que convincentes. É importante, porém, ressaltar, a partir desses trabalhos, que o nacionalismo, tal como se desenvolveu na Europa do século passado, é uma forma específica de identidade coletiva. Diversidades étnicas, lingüísticas e culturais sempre conviveram na Europa sem servirem de pretexto para a definição de uma unidade política nacional. Ao contrário, como bem demonstra Benedict Anderson ao referir-se aos casamentos entre herdeiros de famílias reais, a natureza dessas alianças, que alteravam profundamente o mapa político europeu, não tinha por fundamento considerações tais como unidade de língua ou de origens étnicas dos grupos específicos que reuniam. Também a Revolução Francesa foi estranha, e até mesmo hostil, ao nacionalismo. (22) Embora a idéia da "autodeterminação popular", cunhada pela revolução, tenha estabelecido a equação Nação=Estado=Povo soberano, e portanto haja vinculado definitivamente a nação a um território, não era a língua ou a etnia o que dava sustentação ao sentimento de nacionalidade, e sim a noção política de cidadania. O uso do francês era considerado um critério absolutamente secundário para tornar uma pessoa cidadã da nação francesa. O historiador Eric Hobsbawn chama atenção para o fato de que os "especialistas franceses lutaram tenazmente contra as tentativas de se fazer da língua falada um critério de nacionalidade, pois este, segundo eles, era determinado puramente pela cidadania francesa". As línguas faladas pelos diversos grupos étnicos permaneceram desimportantes como padrão de referência dos stultus desses grupos enquanto membros do povo francês, já que "o que caracterizava o povo-nação era precisamente o fato de ele representar o interesse comum contra os interesses particulares" (...).(23)

No que diz respeito ao tema que aqui nos interessa - o lugar da cultura no debate contemporâneo sobre a reunificação da Europa -, é especialmente importante ressaltar, a partir dessas análises, o fato de que o nacionalismo europeu do século XIX constituiu uma forma particular de vinculação da cultura à política. Como bem observa E. Gellner, nas sociedades agrárias, não existiam condições que estimulassem esforços para que uma cultura local se impusesse sobre as outras a ponto de definir uma unidade política. Ao contrário, o tipo de segmentação horizontal (por casta social) ou vertical (por pequenas comunidades locais) que caracterizava essa organização social favorecia a heterogeneidade, tornando sem sentido, anacrônico e até mesmo explicitamente indesejado o ideal que emerge posteriormente com os nacionalismos: o de uma identidade essencial e cultural única.(24)

As sociedades industriais, ao contrário, exigem e estimulam, por um conjunto complexo de razões, a homogeneidade cultural dos indivíduos. Segundo Gellner, o perpétuo crescimento econômico dessas sociedades leva a uma contínua mobilidade estamental que, ao requerer homens capazes de rápidas conversões em suas habilidades para o trabalho, promove a expansão da escolaridade. A conseqüência mais imediata dessa febril mobilidade do homem moderno que, como bem observa Jürgen Habermas, se realiza em todos os planos - politicamente como cidadão, economicamente como força de trabalho, militarmente como serviço obrigatório, e culturalmente pela escola - foi a produção de um certo igualitarismo cultural que, por ser absolutamente desenraizado de referências locais, passou a

exigir uma forma moderna de identidade coletiva.(25) Nessa situação em que uma cultura mais ou menos homogênea impregna toda a sociedade e passa a exigir o apoio de uma política, está o segredo do nacionalismo. Segundo Habermas, ele se diferencia das formas anteriores de identidades coletivas por três aspectos fundamentais:

1) as idéias fundadoras da identidade provêm de uma herança profana, independente da Igreja e da religião, herança que vem preparada e mediada pelas ciências do espírito que nascem neste momento;

2) o nacionalismo faz coincidir a herança comum de linguagem, literatura ou história com a forma de organização que representa o Estado;

3) na consciência nacional se dá uma tensão entre as orientações universalistas de valor do estado de direito e a democracia, por um lado, e o particularismo de uma nação que se delimita a si mesma frente ao mundo externo, por outro.

Além disso, o nacionalismo é um sentimento que tem como particularidade sua capacidade de apoderar-se por igual de todas as camadas da população, articulando, de maneira original, tradições e valores. É paradoxal o modo como ele criou, sem contar na verdade com o respaldo efetivo de uma vivência comum entre as pessoas, o sentido de pertencimento a uma vasta comunidade. E por essa razão que Benedict Anderson define a nação como uma "comunidade política imaginada".(26)

Vemos, portanto, que o sentimento pátrio é experiência recente na história dos indivíduos. Mais do que isso, ele se assenta numa combinação específica, histórica, entre elementos culturais e uma ordenação política particular - o Estado-Nação -, gerando uma espécie, entre outras possíveis, de identidade coletiva.

Ora, se isso é verdade, é possível conceber que a crise dessa ordenação política leve à desagregação progressiva do sentimento nacional a ela associado, deixando relativamente "livres" os elementos de cultura que lhe serviam de fundamento. Nos últimos dez anos, o debate que se desenvolve na Europa em torno de uma identidade continental aponta para o esgotamento do conceito de nação soberana, evidenciando sua incapacidade de responder aos desafios colocados pela nova ordem mundial emergente neste fim de século. Segundo Hobsbawn, vivemos uma "curiosa combinação de tecnologia do final do século XX com o livre comércio do século XIX e com o renascimento de uma espécie de rede de centros intersticiais característicos do comércio mundial no período da Idade Média".(27) Vale a pena retomar rapidamente os termos desse debate, do qual a Igreja desde o primeiro momento foi parte integrante, a partir de alguns dos principais fóruns onde ele se desenvolveu: no Conselho da Europa e na Unesco, duas instituições supranacionais criadas no pós-Segunda Guerra.

A crise da nação soberana

Como muitas vezes acontece nos movimentos da História, as sementes da crise da "idéia nacional" foram plantadas, paradoxalmente, com seu triunfo nos tratados de paz do final da Primeira Grande Guerra, em que prevaleceu o "princípio da nacionalidade", que vinculava os limites de um território à unidade Estado-Nação.(28) Apesar de esse padrão orientar a definição de novas fronteiras, muitos dos Estados que emergiram desses acordos não faziam coincidir nacionalidade e língua. Além disso, como observa Hobsbawn ao considerar exemplos como a Polônia e a Iugoslávia, "os povos não se identificavam com suas nações, na maneira que lhes prescreviam seus líderes e portavozes". (29)

Ainda que a unidade território-Estado-nação não tivesse correspondido inteiramente às realidades culturais das novas nações européias, esse princípio de nacionalidade permaneceu como ideologia e modo de organização dos Estados até a Segunda Grande Guerra. Mas os problemas colocados pela reconstrução econômica do pós-guerra trouxeram à tona contradições que já estavam presentes na própria definição de Estado nacional. Duas asserções estavam implícitas no conceito de nação do século XIX: apesar das teorias liberais da livre concorrência, a nação implicava a constituição de uma economia nacional e a sua promoção pelo Estado. Além disso, a defesa dos interesses nacionais apoiava-se no direito inerente à nação que é sua soberania (autodeterminação). Um e outro pressuposto tornam-se cada vez mais frágeis e problemáticos no contexto econômico e político dos anos 50 e 60.

O pós-guerra exigiu, de imediato, um esforço comum dos países europeus tanto para garantir o fim das

hostilidades quanto para possibilitar a recuperação econômica do continente. Vários passos foram dados ao longo das décadas seguintes nessa direção. Em novembro de 1945, assinou-se o ato constitutivo da Organização das Nações Unidas. Representantes de quarenta nações participaram das reuniões dessa instituição que elegeu como objetivo maior extirpar, pela promoção do progresso moral e intelectual da humanidade, as ideologias totalitárias que, aninhadas no coração da Europa, haviam conduzido o continente a uma guerra fratricida. Pode-se dizer que, do ponto de vista econômico, o Plano Marshall, de 1947, foi um dos primeiros instrumentos dessa federação. No ano seguinte, alguns países iniciaram uma tentativa de superar os limites impostos pelas fronteiras nacionais, criando o "movimento europeu".(30) Em 1949, o economista francês Jean Monnet, inspirado em Robert Schuman, deputado e ministro das Relações Exteriores da França, realizou um plano para garantir a união franco-alemã em torno dos interesses do carvão e do aço. A iniciativa levou, em 1950, à criação da Comunidade Européia do Carvão e do Aço (Ceca), presidida por Jean Monnet de 1952 a 1955. Em 1957, os seis signatários do Tratado de Roma (Itália, França, Alemanha e os três países do Benelux - Bélgica, Holanda e Luxemburgo) propuseram a gradual instituição de um mercado comum, capaz de apoiar o crescimento econômico e a expansão das grandes empresas. Essa união de alfândegas foi conquistada em 1968 pelos seis países da Comunidade Européia; onze anos depois (1977), se tornou efetiva para nove países e na década de 1980 passou a comportar doze membros. Vemos, portanto, que a recuperação econômica da Europa exigiu cada vez mais a construção de instâncias de troca e de decisão de natureza supranacional.

Apesar do grande desenvolvimento econômico ocasionado pela supressão de barreiras alfandegárias, que beneficiou os países-membros da Comunidade Européia, em meados da década de 1970, às vésperas da abolição das barreiras alfandegárias, os jornais europeus previram o apocalipse. As manchetes estampavam: "A Europa agoniza"; "A Europa está à deriva"; "A Europa morre".

Qual é, afinal, a natureza da crise européia? Evidentemente a resposta a esta questão é por demais complexa para que possamos abordá-la aqui sem nos afastarmos em demasia de nosso tema. O sucinto diagnóstico do economista Edem Kodjo, membro do Clube de Roma, aponta para o recuo do florescimento econômico europeu na década de 1970.(31) Mas o que mais nos interessa aqui é o fato de que, a partir daquele momento, começaram a convergir vozes críticas de variados matizes político-ideológicos no sentido de criticar os nacionalismos e o conceito de soberania nacional.(32)

Embora de impacto limitado, um documento bastante esclarecedor a respeito do que está em jogo na idéia da federação européia é o relatório do grupo Cadmos,(33) editado por Dervis de Rougemont em 1979. Vale a pena nos determos mais longamente no seu conteúdo. Em sua afirmação de princípios, esse relatório afirma que a Europa deve ser mais do que um mercado ou uma comunidade econômica. O documento é enfático: os problemas da Europa não poderão ser resolvidos enquanto não for superado o conceito de soberania nacional: "Tentarei formular os problemas do século que, por sua natureza e tamanho, são vistos como insolúveis no interior do quadro das soberanias nacionais e que clamam, pois, por soluções continentais ou por uma união regional, sobre e além de nossos Estados-nações".(34)

Em seu diagnóstico, o documento enumera um conjunto de problemas que, por sua natureza, só poderiam ser resolvidos a partir de políticas supranacionais. Por um lado, há a ameaça posta pelos países subdesenvolvidos - contrariamente à Europa, eles têm elevado crescimento demográfico, o que ameaça o Primeiro Mundo em termos de suprimento alimentar e imigração. Além disso, eles parecem ter, segundo o relatório, uma tendência inexorável a imitar a Europa, em seus padrões de desenvolvimento e na criação de Estados nacionais, reproduzindo assim, em escala planetária, as causas da crise. Por outro lado, existem as ameaças decorrentes do próprio desenvolvimento econômico europeu, que colocou aos Estados nacionais tarefas que eles não podem cumprir. Problemas ecológicos, energéticos e econômicos (manutenção do valor de câmbio, desemprego, inflação etc) só poderão ser resolvidos em escala continental. Questões políticas, tais como o respeito aos direitos humanos e às reivindicações regionais, passam a exigir, ao mesmo tempo, um controle maior sobre os Estados e uma descentralização de seus poderes. Finalmente, a crise do petróleo da década de 1970 revelou toda a fragilidade européia. Sem autonomia energética, desprovida de um sistema defensivo próprio,(35) a Europa teme ser esmagada pela pressão das grandes potências e não quer ser colonizada, econômica e culturalmente, pelos americanos.

É no contexto dessas interrogações e perspectivas pouco tranquilizadoras que nos anos 1980 se colocou o problema da identidade européia. "tudo é incerto", observou o pensador francês Edgar Morrin, "a Europa, arruinada em 1945, toma-se a partir de 1955, com a exceção dos países da Europa central, a Europa do desenvolvimento". "No

entanto", continua ele, "ela é ao mesmo tempo a Europa da decadência política. As nações do Leste estão sob o controle do exterior e do interior. As do Oeste estão divididas politicamente e dependem da proteção americana. Desde a Guerra Fria, a Europa está esquartejada entre o Oriente e o Ocidente. (...) E espantoso que ela se interrogue tão pouco, começando pela sua própria identidade". (36)

Em janeiro de 1988, realizou-se um simpósio internacional em Paris sobre a identidade europeia que, tendo como horizonte a unificação do continente em 1992, pretendia "iniciar uma reflexão sobre os aspectos culturais dessa construção".(37) Aos quase cem jornalistas e intelectuais presentes, foram postas algumas das questões que hoje agitam o cenário da unificação cultural europeia: O que faz a Europa e o que a faz explodir? Quais são os seus elementos federadores (o patrimônio, os *mattres à penser*, as práticas culturais)? Pode-se designar um território para a identidade cultural europeia? Quais os critérios para se decidir o que é um país europeu?

A espeleologia da alma europeia está, pois, na pauta de preocupações daqueles que querem ver emergir uma Europa para além das fronteiras nacionais. "A Europa do particularismo das nações provocou a Primeira Guerra Mundial", observou o escritor italiano Alberto Moravia. Por seu turno, o pensador francês François Léotard, ministro da Cultura e das Comunicações, em discurso de janeiro de 1988, sugeriu o fim da "Europa de pátrias".(38)

Paradoxalmente, num momento de superação dos Estados nacionais, a queda do muro de Berlim em 1989, a declaração de independência das repúblicas bálticas em 1991 e a atual guerra entre sérvios e croatas na Iugoslávia reacendem o vigor dos movimentos nacionalistas. Esses acontecimentos repercutem, evidentemente, no processo de unificação da Europa, embora suas conseqüências sejam difíceis de avaliar no momento. Ainda assim, certamente representam a quebra de um princípio consagrado pela história europeia, desde a Segunda Guerra Mundial, e solenizado na Ata de Helsinque, em 1975: a intangibilidade das fronteiras. Além disso, já é possível perceber o temor entre os políticos europeus de que esse ressurgimento dos nacionalismos paralise o projeto de unificação política da Europa, que deveria ter sido aprovado em dezembro de 1991; finalmente, emerge o receio de que os acontecimentos do Leste europeu reacendam os separatismos no Oeste, particularmente na Espanha e na França.(39)

Nessa conjuntura política movediça e contraditória, o problema da identidade europeia se coloca de maneira cada vez mais aguda. Por um lado, as pressões étnicas e a unificação política da Europa crescem em contraposição à idéia de soberania nacional. Por outro, as ameaças às fronteiras consagradas enrijecem as disponibilidades dos Estados, que temem abrir mão de sua soberania ao mesmo tempo que os nacionalismos emergentes aspiram tornar-se novos estados. Nesse contexto, permanece atual a questão pungente posta por François Léotard há três anos: "Quais as regras para salvar nossa identidade europeia?"

É interessante observar como a Igreja Católica partilha, por razões que em parte lhe são próprias, dessa visão ao mesmo tempo regional e supranacional de identidade europeia. Veremos mais adiante que, ao lembrar a história santa dos irmãos Cirilo e Metódio, o papa procurou "compreender a pluralidade e a unidade, o direito à diferença e a unidade da Igreja e da Europa".(40) Assumindo, por um lado, a defesa dos particularismos étnicos e proclamando, por outro, a universalidade da herança cultural cristã, a Igreja se representa, na formulação proposta pelo cardeal König, como o "fermento de unidade de uma Europa dividida".(41) Essa é também a perspectiva presente nos discursos papais que tratam do problema da cultura. Como veremos a seguir, essas questões fazem parte do conjunto de preocupações que orientam, desde 1978, a ação e a reavaliação desse pontificado, a respeito da crise europeia e de sua cultura.

A Polônia como metáfora

A leitura do boletim oficial do Pontifício Conselho - o *Iglesia y cultura*, que relata as atividades rotineiras da instituição - indica que pelo menos nos seus seis primeiros anos de existência o conselho se moveu no fluxo maior dos acontecimentos desenhados pela unificação europeia. Representantes desse conselho estiveram presentes em algumas das mais importantes reuniões da Unesco e do Conselho da Europa. Um exemplo dessa afinidade se encontra no discurso do monsenhor Paul Poupard, presidente executivo do Pontifício Conselho para a Cultura, pronunciado por ocasião da publicação da Declaração sobre os Objetivos Culturais de 1984, aprovada pelos ministros para assuntos culturais das nações que integram o Conselho da Europa.(42)

A Declaração Europeia reconhece em primeiro lugar a "tradição secular de humanismo laico e religioso", que

se enraíza profundamente na cultura do continente. A partir daí, se propõe a contribuir, entre outras coisas, para o desenvolvimento da "identidade cultural européia" e para o "reconhecimento da identidade cultural dos imigrantes, das minorias e das religiões". Reconhecendo o direito à diversidade, o documento sublinha que o papel da solidariedade se expressaria em particular "na família, nas comunidades locais e nas associações de voluntários". Como conclusão, ressalta a necessidade de participação ativa na construção da Europa, particularmente para salvaguardar e promover os ideais e os princípios que constituem o nosso patrimônio comum".

Em sua resposta, o representante do Vaticano afirma: "A concepção européia de ser humano, de seus direitos, de suas instituições fundamentais, tem suas raízes mais profundas na tradição judaico-cristã (...). A identidade cultural dos europeus é indissociável de seu memorial histórico e de sua experiência religiosa no curso dos séculos". Na sua intervenção, monsenhor Paul Poupard ressalta a importância da família, "célula natural e ambiente mais apto para salvaguardar os valores fundamentais como a língua materna, a educação moral, as crenças religiosas e o sentido da responsabilidade social e da fraternidade humana" e, finalmente, reivindica uma "Europa inteira", para além de suas divisões político-ideológicas, com uma "identidade comum, seja qual for o regime de governo".

Apesar das diferenças de interpretação que certamente sublinham as colocações de cada um dos documentos, pode-se perceber a afinidade de preocupações que orientam a ação dos governos europeus e seus ministros e o governo da Igreja. E particularmente evidente a perspectiva humanista que fundamenta as duas visões. Além disso, nos dois casos, fala-se na construção de uma identidade européia, que se apóia, por um lado, nas realidades locais - língua materna, família, comunidades, regiões - e tende, por outro lado, a superar divisões de fronteira e diferenças de regime. Vejamos mais de perto como a Igreja formula essas questões no seu projeto de reevangelização da Europa.

Por trivial que pareça a explicação, a origem polonesa do Papa João Paulo II é um dos fatores mais relevantes para que possamos compreender a importância que ele atribui ao papel da cultura e o lugar do Pontifício Conselho para a Cultura na estratégia de reevangelização do mundo contemporâneo. Na verdade, ele mesmo é o primeiro a ressaltar esse fato para caracterizar a natureza específica da missão que lhe cabe nesse pontificado. Numa de suas primeiras viagens à Polônia, depois de sua eleição, Wojtyla se dirigiu aos jovens reunidos na catedral de Gniezno nos seguintes termos:

"O homem que vos dirige essas palavras deve sua própria formação espiritual, desde seu início, à cultura polonesa, à literatura da Polônia, às tradições cristãs polonesas, às escolas polonesas, às universidades polonesas (...). Esse homem deseja sobretudo pagar a dívida contraída com relação a essa maravilhosa herança espiritual, que começou com *Bogurodzica*. (...) Esse homem deseja apresentar-se diante de vocês com essa herança, que é o bem comum de todo polonês e que constitui uma parcela eminente da cultura européia". (43)

Ao fazer referência ao *Bogurodzica*, (44) o Papa Wojtyla ressaltou ao mesmo tempo a antiguidade da cultura polonesa e sua feição cristã. "O canto *Bogurodzica*", diz ele, "não é apenas um documento antigo de cultura; ele deu à cultura polonesa sua ossatura fundamental e primitiva". Por outro lado, ele se diz filho dessa tradição e desejoso de devolver à Europa o brilho com que a cultura polonesa generosamente o presenteou.

A origem polonesa do Papa, tantas vezes reafirmada em seus discursos, não é, pois, apenas um elemento pitoresco no perfil de seu pontificado. Há na verdade um certo consenso entre seus críticos e partidários a respeito da importância desse fato na sua atuação: os primeiros, para censurar o seu tradicionalismo; os demais, para ressaltar sua compreensão da crise do Ocidente. Eu diria que uns e outros têm razão, mas são parciais nessa polarização. Na minha interpretação, este papado polonês, pelo modo como associa a questão regional ao universal, é capaz de colocar o pensamento cristão em sintonia com os grandes problemas do mundo contemporâneo. A questão nacional polonesa é, na verdade, matriz de um conjunto de significados que dão coerência ao modo como Wojtyla compreende o mundo de hoje e sua missão dentro dele. Como pretendemos demonstrar a seguir, sua auto-representação como filho da Polônia faz parte de uma construção mítica em processo que tem como núcleo a visão de uma Europa unificada, supranacional e cristã. No meu entender, essa visão articula pelo menos quatro grandes temas: 1) a nação como cultura; 2) a nação como memória; 3) a identidade cristã da Europa; 4) a crítica da modernidade. Vejamos, pois, como cada um desses problemas aparece nos discursos de farol Wojtyla.

Cultura: a alma da nação

Recebido pelo recém-eleito presidente da república Lech Walesa, em sua chegada triunfal à Polônia em 1991, o Papa João Paulo II se alegra de "ouvir de novo a voz de sua pátria".(45) Com a derrocada do governo comunista, a Polônia nasceria novamente como república, nação e sociedade soberanas. É interessante notar que ao mencionar a voz da pátria, o papa sublinha o nascimento da nação polonesa. A nação é a força vital de um povo que se expressa e se conserva pela cultura. A cultura nacional é chamada a justo título de "alma da nação".(46) O Estado, ao contrário, é uma estrutura artificial que muitas vezes se enxerta e silencia a sociedade. "Durante longos anos esperamos que essa voz pudesse soar em toda sua autenticidade, a fim de que ela se tornasse expressão da situação histórica, daquilo que custou tantos esforços e sacrifícios". (47) Estamos aqui bastante longe da herança ocidental, em particular do mito francês do Estado republicano emancipador, que fazia coincidir nacionalidade e cidadania. E, pois, à nação polonesa que o Papa se dirige, já que ela é anterior e mais profunda do que o Estado: é preciso lutar e preservar a cultura nacional, espinha dorsal do amor à pátria. A cultura nacional é na verdade a raiz da nação.(48)

Mas se a nação não coincide com o Estado, ela tampouco se define, sobretudo no caso polonês, pelo contorno de seu território.

"A cultura é mesmo ainda (mais decisiva) do que as fronteiras políticas. Sabemos que a nação polonesa passou pela dura prova da perda de sua independência durante mais de cem anos. E no meio dessa prova ela permaneceu sempre ela mesma."

Nesse contexto de significações em que a cultura define a nação, as fronteiras perdem inteiramente seu valor. Diante dessa Europa que se esfacela em regionalismos a Leste e a Oeste, o Papa não teme. "Não é preciso ter medo", pontifica, "é preciso abrir as fronteiras". (49) E acrescenta de maneira bastante significativa: "O imperialismo da Igreja não existe, mas apenas o seu serviço". Para melhor compreendermos essa assertiva, não basta termos a crise contemporânea do modelo Estado-Nação no contexto europeu. É preciso ainda lembrarmos a natureza peculiar da Igreja Católica enquanto instituição.

Diferentemente do Estado, a Igreja é uma instituição transnacional. Embora seja reconhecida desde o Tratado de Latrão (1929) como um Estado soberano - um Estado que se territorializa na cidade do Vaticano - e ainda hoje seja a religião oficial de vários outros, a Igreja Católica sempre manteve, como bem observa Ralph della Cava, uma autonomia relativa com relação ao sistema de Estados. Ao contrário daqueles que se definem pela conjunção de um território com uma cultura, a Igreja sempre dispôs da capacidade de "transferir quadros, dinheiro, e ideologias através das linhas de classe, dos enclaves étnicos, das regiões econômicas e do predominante sistema de Estado".(50) Assim, nada mais condizente com seu *modus operandi* histórico do que a incitação papal "é preciso abrir as fronteiras". No entanto, há um componente contemporâneo nesse seu desejo de redesenhar o mapa da Europa. O trabalho de della Cava nos lembra que a emergência dos Estados-Nações na história da Europa levou, de uma forma ou de outra, a uma certa subordinação da autoridade papal às igrejas nacionais e conseqüentemente às políticas dos Estados nacionais. Na sua análise, a manutenção do poder e dos interesses do Vaticano dependeu, então, de um lado, do trabalho das ordens religiosas, particularmente dos franciscanos, dominicanos e jesuítas e, de outro lado, da jurisdição da Cúria Romana sobre o clero secular espalhado pelas dioceses do Ocidente. A história recente da Igreja tem mostrado que essas duas estruturas foram, elas próprias, ganhando aos poucos autonomia com relação à autoridade romana. A Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e a Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB) são exemplos de uma organização que permite à liderança diocesana e das ordens e congregações tomarem decisões com uma certa independência *vis-à-vis* de Roma.(51) Segundo della Cava, até João Paulo II nenhum pontífice havia demonstrado tanta determinação no sentido de colocar dioceses, ordens e congregações sob sua autoridade. Certamente sua preocupação em restabelecer a centralidade do poder pontifício está no cerne de sua atuação no campo da cultura. Ou, inversamente, sua preocupação em revigorar as culturas lhe dá legitimidade para exercer esse poder. Um estudo recente sobre o catolicismo na França traz evidências mais concretas a essa interpretação. A partir de uma análise das nomeações episcopais de João Paulo II, os autores concluem que há no seu pontificado uma tendência à ênfase num cristianismo de raiz local, isto é, uma volta à paróquia e um novo recentramento nos problemas locais. Essa tendência teria como resultado uma diminuição do lugar das conferências episcopais nas estruturas dirigentes da Igreja, criticadas pelos próprios bispos pelo fato de exigirem responsabilidades que os distanciam de suas dioceses e ameaçam sua autoridade local.(52)

Não vamos nos deter aqui na análise das correlações de forças em jogo na Igreja, já bem desenvolvida por

Ralph della Cava em trabalhos anteriores.(53) Além disso, em livro recente, procuramos mostrar como as novas tecnologias de comunicação, informática, televisão e até mesmo satélites se tornaram instrumentos importantes para o projeto de reevangelização do mundo nesse pontificado. O que queremos ressaltar é o fato de que a autonomia das igrejas nacionais tende a colidir com a lógica transnacional da Igreja, num momento em que também os Estados nacionais estão submetidos à pressão da mundialização de suas estruturas. Por um lado, as novas tecnologias de comunicação pressupõem um alcance mundial das mensagens, centralização da informação e investimentos multinacionais; de outro, os projetos políticos tendem a ser cada vez mais globais, como é o caso da aceitação do valor de "defesa dos direitos dos homens" como padrão de relacionamento entre os Estados.(54) Não queremos certamente minimizar o fato de que muitas vezes Roma procura impor sua autoridade pelos mecanismos tradicionais da censura e punição.(55) Sabemos também quanto o modo hierárquico de organização da autoridade dentro da instituição pesa no seu controle.(56) Mas, ao lado disso, parece-me importante compreendermos que, num momento de mundialização dos processos econômicos, políticos e culturais, não interessa à Igreja o fortalecimento de estruturas de decisão nacionais. Colocando sob sua autoridade universal o poder local, o papa rentabiliza essa rede integrada de dioceses e ordens religiosas por onde circulam pessoas, idéias e capitais, e passa a transitar com familiaridade nessa sociedade mundial da ubiqüidade.

Memória: a história como mito

Se a alma da nação é sua cultura, esse legado só se mantém vivo pelo exercício da evocação. "O livro da memória jamais perde sua atualidade", disse João Paulo II em sua viagem à Polônia. Num momento da conjuntura internacional em que algumas vozes ousam proclamar "o fim da história", Karol Wojtyla é um papa que faz da História instrumento da memória ou, o que dá no mesmo, instrumento da construção mítica. Novamente o exemplo da Polônia nos parece interessante para ilustrar o modo como a memória histórica opera nos discursos papais. No seu discurso aos militares poloneses em junho de 1991, o Papa faz uma longa reconstituição do passado:

"É difícil não pensar no passado. A história testemunha que a Polônia sempre foi um país de homens corajosos: os poloneses não procuravam a guerra, em geral não conduziam a guerra com objetivo de conquistas, mas sabiam combater heroicamente pela independência para defender a liberdade ameaçada. As vitórias das armas polonesas balizam cada etapa de nossa história, desde a época dos Piast,(57) através de Grunwald(58) até Viena de 1683. A tradição guerreira, militar, transmitiu-se aos insurgentes no período das Partilhas.(59) E essa tradição se reanimou com uma nova força no limiar do nosso século. A independência da república foi obtida lutando com as armas na mão e a conclusão dessa epopéia militar foi a vitoriosa batalha perto de Varsóvia, no dia 15 de agosto de 1920,(60) que teve uma importância decisiva não apenas para a Polônia mas também para toda a Europa. Sob esse aspecto, ela se compara à vitória de Viena e, anteriormente (no tempo dos Piast), à batalha perto de Legnica, no século XIII, onde foi repelida a invasão tártara, que se expandia da Ásia sobre a Europa. A última guerra, a Segunda Guerra Mundial, se inscreve no curso dessa epopéia militar que começou em setembro, através de Narvik, da França, da Inglaterra, e, do outro lado, dos territórios russos e do coração da Ásia, através do Oriente Próximo até o Monte Cassino, e através da dura batalha pelo Dique da Pomerânia,(61) até a participação na derrota definitiva do nazismo (...). O ápice desse esforço heróico e ao mesmo tempo trágico foi a insurreição de Varsóvia em 1944."

A imagem da Polônia que emerge desse relato é a de uma nação em luta constante e heróica contra seus invasores. Referindo-se a acontecimentos históricos, que cobrem um período de mais de mil anos, Wojtyla costura com o fio dourado da coragem e da resistência heróica feitos e tempos heterogêneos. Não se pode negar evidentemente a natureza conturbada da história polonesa, reino tantas vezes dividido entre as nações vizinhas. Mas o papa não está procurando no presente conseqüências de uma série irreversível de acontecimentos passados. Seu relato seleciona fatos, independentemente de grupos, épocas, circunstâncias, e constrói a memória de um povo que resiste, constituído como tal desde o século X e desde então sempre idêntico a si mesmo. O relato histórico se faz, pois, à maneira do mito. Nele, o passado é o momento fundador, tempo fora do tempo. A nação dos "homens heróis": essa é a "estrutura permanente" (62) que o relato histórico revela, permitindo interpretar, à luz do passado, os antagonismos do presente e os caminhos do futuro.

A memória da Polônia resistente é um dos elementos-chaves para a compreensão do modo como o papa vê sua missão no mundo. Como bem observa Ciancarlo Zizola, para João Paulo II a Polônia "é menos um país do que uma comunidade moral, uma idéia, um ato de fé".(63) Em sua viagem à Polônia em junho de 1979, ele se pergunta: "Não

teríamos o direito de pensar que devíamos vir de novo nesse mesmo lugar, nessa terra, ao longo dessa estrada, para ler ainda o testemunho da cruz e da ressurreição de Cristo?" Basta um pequeno deslizamento simbólico para que o mito do sofrimento histórico do povo polonês evoque e se sobreponha ao mito do Calvário de Cristo, garantindo num mesmo sacrifício a salvação da nação e da humanidade em geral.

Não nos parece arriscado afirmar que a sociedade polonesa se reconhece nessa conjunção. Vários autores já chamaram a atenção para o "messianismo polonês" que, na sua forma moderna, emerge no século XIX como produto das Partilhas.(64) Por razões históricas, o destino da nação esteve umbilicalmente ligado ao catolicismo. Na virada do século, o russo Vladimir Soloviev era uma testemunha lúcida desse fato: "Introduzidos na sua maioria nos limites do império russo, os poloneses não querem e não podem fundir-se e desaparecer no mar russo porque, não contentes em constituir uma unidade nacional própria, eles representam uma idéia espiritual - a do catolicismo. O catolicismo, é fato inegável, encarna a independência absoluta da Igreja com relação ao Estado e à sociedade". (65)

Não cabe aqui entrar na polêmica, tantas vezes levantada, sobre as possibilidades de sucesso desse messianismo polonês como modelo para uma Europa moderna. Gostaríamos apenas de ressaltar o modo como, sensível às histórias nacionais e mesmo regionais, João Paulo II as torna referente mítico na construção de uma identidade cristã para a Europa. Do mesmo modo que se regozija diante da coragem da nação polonesa, que resiste à voracidade de seus vizinhos, saúda o povo da Bratislândia (parte da Tchecoslováquia), que "muitas vezes teve que lutar pela sua sobrevivência" contra as incursões tártaras e a longa ocupação turca. Do mesmo modo que a nação polonesa deve sua vitalidade ao catolicismo, a Tchecoslováquia lhe deve a permanência de sua cultura. Finalmente, do mesmo modo que a história da Polônia é a história do Calvário de Cristo, "aqueles que quiserem tirar a fé cristã da cultura e da vida do povo eslovaco não poderão jamais compreender a sua história, antiga e recente".(66)

Poderíamos certamente multiplicar os exemplos. Mas já se pode perceber que, em ambos os casos, a estrutura da narrativa é a mesma: a memória histórica reconstrói o mito dos homens-heróis, que fundam a nação na luta contra forças opressoras - exércitos invasores, guerras ou Estados totalitários. E a nação pode reconhecer-se enquanto tal, e portanto defender-se, porque tem nas suas raízes cristãs uma tradição cultural segura e agregadora. Esse é um dos grandes segredos que o Ocidente deve aprender com os povos do Leste: ao passar pela experiência das invasões, a nação polonesa aprendeu que "ao contrário do Ocidente, seu futuro não está numa revolução pensada como ruptura absoluta com o passado, mas na ressurreição de um valor original, oprimido pela política e conservado na e pela cultura".(67) A memória histórica é, portanto, o instrumento através do qual se forja a identidade nacional.(68)

A Europa dos santos

Vários autores já chamaram a atenção para o fato de que a Europa de João Paulo II é a Europa dos santos. É preciso ressaltar: santos nacionais. Em muitas de suas viagens, Wojtyla retoma as histórias locais lembrando a coragem, o martírio e a iniciativa de heróis ao mesmo tempo nacionais e cristãos. No caso do nascimento da Polônia como nação, ele evoca a figura de Santo Adalberto, responsável segundo ele pelo "batismo da Polônia", em 966.(69) Em Kiev, saúda o batismo de São Vladimir, iniciador da igreja russa.(70) Em Praga, lembra a tríade de seus santos mártires mais antigos - Ludmila, Venceslau e Adalberto.(71) O sangue dos mártires "irrigou a terra da Europa e a impregnou da linfa cristã".(72) A Europa dos santos de Wojtyla articula, em vários níveis, a imagem de uma unidade européia fundada nas raízes locais. Pela sua memória, o papa procura reconstruir "a unidade da Igreja e da Europa", (73) através (e apesar) da sua pluralidade religiosa, cultural e política.

No modo como são lembrados, os santos são, essencialmente, fundadores. Celebrados como patronos das nações, operam matrizes (lugar onde algo se gera) das identidades nacionais. "Vossos santos estão vivos", diz o papa em Praga, "que eles sejam a garantia de vosso passado e de vosso futuro! Nós nos encontramos hoje unidos a essas raízes, reconfortados por essas fontes da vida, nesse cenáculo da história nacional e eclesial".(74) A história dos santos sintetiza, pois, num mesmo tempo a história da nação e a da Igreja. Eles são fundamentalmente criadores: são eles que fundam as nações e nelas fazem penetrar as raízes de sua identidade. Esse é o caso, por exemplo, dos irmãos Cirilo e Metódio que o papa proclamou, em 1980, co-patronos da Europa.(75) Vale a pena nos determos um pouco no modo como ele recupera a história desses dois personagens.

Os irmãos Cirilo e Metódio viviam em Tessalônica, coração do Império Bizantino. No século IX, foram

enviados para a Europa central pelo imperador Miguel III, com o objetivo de evangelizar a grande Morávia, a pedido do príncipe Rastislav. Nessa tarefa, os irmãos criaram um alfabeto capaz de registrar aquela cultura ainda oral e traduziram para o eslavo os textos bíblicos. No gesto de proclamá-los co-patronos da Europa, João Paulo II procura sublinhar ao mesmo tempo o papel do cristianismo como fundador de uma cultura eslava e como unificador da Europa. "Com efeito, todas as culturas das nações eslavas devem sua origem ou seu desenvolvimento à obra dos irmãos de Salonica".(76) afirma o papa, acrescentando: "Sua obra constitui uma contribuição eminente à formação das raízes cristãs comuns da Europa...".

A conversão da Europa central por dois sacerdotes formados na tradição greco-ortodoxa tem especial significação no mito papal da identidade européia. Por um lado, eles evocam a "nostalgia da união", que permanece latente na Igreja desde o cisma entre o Oriente e o Ocidente, em 1504. João Paulo II é especialmente sensível ao que ele chama de "infeliz fratura". Ao proclamar os irmãos de Tessalonica co-patronos da Europa, pretendeu valorizar a tradição cristã oriental, mais mística, mais intuitiva e que caracteriza a espiritualidade dos povos do Leste do continente europeu, acrescentando suas virtudes à tradição ocidental, mais lógica e racional,(77) já celebrada por Paulo VI em 1964, quando aclamou São Bento patrono da Europa. Eles representam, pois, "o conjunto da Europa cristã - a do passado e a do presente", e constituem na voz do papa um apelo à unidade.(78)

Por outro lado, eles colocam a margem da Europa na Europa. Os irmãos de Tessalonica teriam contribuído para a emergência de uma Europa maior, que estende o continente na direção do Oriente, de acordo com João Paulo II, "por permitirem a entrada dos povos eslavos na cena da história da salvação e no grupo das nações européias que já haviam recebido a mensagem evangélica". O Leste teria, pois, um papel estratégico, geopolítico e espiritual, na construção de uma Europa una e grande.

Desde os anos 60, a Igreja procura desenvolver uma política de reincorporação da Europa do Leste no mundo cristão.(79) É já bem conhecido o papel que desempenhou o secretário de Estado do Vaticano, cardeal Agostino Casaroli, desde 1964, no sentido de abrir o diálogo com os países comunistas. Embora muitas vezes vista com extrema desconfiança, essas iniciativas resultaram no estabelecimento de laços diplomáticos com a Iugoslávia e na abertura de diálogo com Cuba e com a Alemanha Oriental.

Com João Paulo II, essa aproximação mudou de natureza. Marcado por sua experiência marxista, ele estava disposto a empenhar seriamente seus esforços no apoio de iniciativas de resistência ao sistema comunista. Ajudou o primaz da Polônia, cardeal Wyszynski, a desenvolver no seio do Solidariedade uma estratégia no plano cultural que não ameaçasse diretamente o sistema político-militar comunista. Eslavo entre os eslavos, era um interlocutor privilegiado da Europa do Leste e da União Soviética.(80) Em 1981, mobilizou todos os seus recursos, inclusive os do Banco Ambrosiano, no apoio a Lech Walesa.(81) Ele não deixou de ver como obra sua e da fé cristã os acontecimentos recentes do Leste. Para o papa, a cultura desses povos, revitalizada pelo catolicismo, teria sido capaz de vencer as forças comunistas opressoras. O Leste libertou, pois, a Europa dos "impérios que tentavam estabelecer sua preponderância pela força e pela política da assimilação". (82) Ganhou o Vaticano, mas também a Europa.

No plano cultural, o Leste também tem papel importante a desempenhar: o papa vê com pessimismo o futuro da sociedade ocidental, materialista e corrompida, e associa o seu despertar espiritual ao Oriente. Incorporando a tradição cultural oriental, a Europa pode agora "respirar com dois pulmões", pois se a "memória histórica da Europa não mergulhar para além de seus ideais iluministas, sua nova identidade terá fundamentos superficiais e instáveis".(83)

A nova Europa não pode, pois, perder a memória de seus santos, cuja contribuição foi decisiva na sua construção não apenas religiosa, mas também, segundo o Papa, "na sua união política e cultural" (84). Foi justamente para a celebração dessa memória que Carol Wojtyla se tornou um papa peregrino.

Na era do jato, o Papa não viaja: ele vai em peregrinação. A peregrinação é um tipo muito específico de viagem - evoca terras distantes e lugares santos. Assim, quando o Papa anda pelo mundo, ele redesenha a geografia da Europa pelos meridianos dos santuários. Muitos autores já chamaram a atenção para o aspecto político desse andar. O jornalista italiano Giancarlo Zizola associa as viagens do Papa a seu projeto de restauração e centralização pastoral da Igreja. "O papado", escreve o jornalista, "é ao mesmo tempo o sujeito da nova restauração e a sua causa: para restaurar o papado como centro, como sujeito soberano, o sujeito se move".(85)

Não é o caso de entrarmos aqui na polêmica sobre a dimensão progressista/conservadora da missão deste papado. Gostaríamos apenas de enfatizar o fato de que as viagens de Karol Wojtyła, para além do que está dito em seus discursos, fazem com que sua imagem mediática apareça para o grande público como encarnação da totalidade de uma Igreja Romana de dimensões universais. Ele mesmo as explica nesses termos: "Todas as viagens do papa são visitas feitas a igrejas locais particulares e servem para demonstrar o lugar que elas têm na dimensão universal da Igreja, para sublinhar a atitude peculiar que têm no constituir a universalidade da Igreja".(86)

Além disso, essa itinerância é um modo de costurar a unidade da Igreja. Em trabalho anterior, em que analisamos o papel dos meios de comunicação no projeto pastoral da Igreja pós-conciliar, mostramos como, ao desenvolver um contato mais pessoal com as igrejas locais, o papa se mostra mais um diplomata que costura as relações entre os povos do que um administrador da burocracia vaticana.(87) Por outro lado, ao introduzir essa deambulação na estrutura antes centrada do aparato da Igreja, João Paulo II reaviva a memória da pluralidade cêntrica da Igreja nos primeiros séculos do cristianismo. Como bem observa Zizola, "toda a história da salvação, como está contada nas Escrituras, atravessa descrições geográficas: Deus fala por meridianos e paralelos".(88)

Ao caminhar pela geografia dos santuários da Europa, Wojtyła realiza no espaço a mesma unidade mítica que havia construído no tempo com seu uso da história. Os santuários têm, evidentemente, uma dimensão histórica. Eles guardam a memória dos acontecimentos da tradição cristã. Mas essa memória é também da ordem do mito. Maurice Halbwachs, em seu estudo sobre a topografia sagrada da Terra Santa, nos mostra bem como a memória coletiva opera por superposições, supressões e condensações, que pouco têm a ver com os acontecimentos reais.(89) Ao celebrar a memória dos santos locais, e mais do que isso, ao caminhar de santuário em santuário, o Papa tece uma teia simbólica que atravessa as divisões políticas dos Estados e das culturas, refazendo, agora no plano do espaço, a unidade européia. "O homem tem sua pátria não somente ali onde fisicamente nasceu ou onde vive, mas também onde pode ler, encarnado nas pedras e nas tradições, os valores que dão sentido à vida", afirma João Paulo II.(90) E no sentido do reavivamento dessa memória que ele celebra os santos da Europa.

No entanto, a peregrinação nela mesma - como a que se realizou em Santiago de Compostela, quando jovens de todos os cantos do continente se reuniram em 1988 na Espanha - é um acontecimento que no plano da própria experiência faz emergir a consciência de uma Europa maior. O sentido que João Paulo II dá às peregrinações está bem explícito em seu discurso naquela ocasião: "A peregrinação aproximava de fato, colocava em contato e unia todos esses povos que, ao longo dos séculos, (...) aceitavam o Evangelho e ao mesmo tempo nasciam como povos e nações".(91)

Ao estimular hoje esse modelo de piedade que poderia parecer ultrapassado, o Papa faz coincidir vários elementos da vivência contemporânea - a itinerância, a mobilização das grandes massas em torno de eventos, a renovação da efervescência coletiva pelo contato físico com a multidão (92) - com a experiência cristã. O cardeal Paul Poupard é enfático ao afirmar que "os jovens vibram com João Paulo II no Parc aux Princes, em Paris, na basílica subterrânea de Lourdes, no Madison Square Garden de Nova Iorque ou em todos os estádios trepidantes de exuberância juvenil da África à América Latina". Ele associa esse entusiasmo ao modo próprio de pensar do jovem moderno, que parte da percepção mais sensorial do que racional, aliada a uma sensibilidade que privilegia a visão imediata do todo.(93) Não nos parece arriscado dizer que esses eventos de massa organizados em torno do papa são particularmente capazes de fazer convergir duas dimensões que, na análise de Benjamin sobre a modernidade, aparecem como mutuamente exclusivas: o plano da experiência e o plano da vivência. Segundo o autor, na modernidade a experiência (sensibilidade tradicional que pode pela memória evocar experiências sedimentadas no passado individual e coletivo) se degrada e perde seu lugar para a vivência (sensibilidade sem memória, estimulada pelo "choque", excitação contínua e rápida dos sentidos que exige uma percepção voltada para o idêntico).(94) As peregrinações papais, ao mesmo tempo que mobilizam, dão à sensibilidade contemporânea uma perspectiva histórica. É desde esse ponto-chave da memória cristã - Santiago de Compostela - que o papa convoca os jovens da Europa e os faz tocar fisicamente a unidade cristã do continente, tornando-os testemunhos de um patrimônio cultural ainda vivo. "A amnésia de seu próprio ato de nascimento (...) é sempre um risco e pode até mesmo levar à alienação". (95)

Vejamos agora de que modo esse patrimônio cultural pode constituir-se, segundo o Papa João Paulo II, numa resposta aos desafios colocados pela modernidade européia.

Crise da modernidade: crise do homem

Ao avaliar a participação do então arcebispo de Cracóvia, o jovem Karol Wojtyła, no Concílio Vaticano II, Peter Hebblethwaite sugere que apesar de ter contribuído para a redação do capítulo IV da *Gaudium et spes* - sobre o papel da Igreja no mundo moderno - João Paulo II não teria gostado do resultado final do documento. Numa das críticas que fez ao capítulo IV, Wojtyła disse temer que a idéia de que a "Igreja pudesse aprender com o mundo" levasse a obscurecer a distinção entre os dois domínios e, em conseqüência, a tarefa específica da Igreja. Segundo o autor, Wojtyła estaria ecoando o que poderia ser uma tendência "germânica" do concílio. Enquanto os franceses, sob a influência de teólogos como Yves Congar e M. Dominique Chenu, eram otimistas e inclinados a ver a graça de Deus agindo no mundo, os alemães sublinhavam a essência pecaminosa do homem.(96) A interpretação polonesa do concílio teria, pois, caminhado em direção bastante diversa daquela que orientou os teólogos do Oeste.

Há um intenso debate em torno das posições conciliares do Papa João Paulo II. Para alguns, elas representam um retrocesso com relação às posições da Igreja diante da modernidade. Para outros, são uma continuidade com o verdadeiro espírito conciliar. Não nos cabe, evidentemente, decidir quem tem razão. No entanto, os atuais pronunciamentos do Papa nos permitem compreender que a perda da transcendência - o secularismo - é para ele um dos problemas mais graves que ameaçam a condição humana no mundo contemporâneo. Vejamos, pois, mais de perto o modo como o mundo moderno aparece na narrativa papal.

Segundo Piersandro Vanzan, uma das preocupações mais recorrentes do Papa João Paulo II é a de que "o mundo do terceiro milênio, além de pós-moderno, não seja pós-cristão". Para ele, a Igreja precisa reorganizar-se para responder ao fim da modernidade.(97) Qual é, pois, o balanço que João Paulo II faz das conquistas da modernidade? Nada otimista:

"(...) crepúsculo das ideologias, erosão da confiança na capacidade das estruturas de responder aos problemas mais graves e às expectativas mais ansiosas dos homens, a insatisfação com uma existência baseada no efêmero, a solidão das grandes metrópoles massificadas, a juventude abandonada a ela mesma e o próprio niilismo cavaram um vazio profundo (...).(98)

Na visão pontifícia, esse desencontro no homem é conseqüência do processo de secularização da cultura européia que, para construir-se na sua forma moderna, teve que se colocar a hipótese da não-existência de Deus e acabou por levar ao fechamento do homem para o transcendente.(99) O ateísmo contido nessa formulação se expressou no positivismo filosófico e, de maneira mais radical, no materialismo dialético. Concomitantemente, ao habituar-se a ver a realidade como se Deus não existisse, o homem tornou-se também autônomo na ordem ética: o próprio homem tornou-se fonte de lei moral e somente essa lei, que o homem mesmo se dá, constitui a medida de sua consciência e de seu comportamento. Diante da amplitude dos resultados que o homem obteve no mundo visível pelas conquistas da ciência, ele pode manter a confiança na sua autonomia. No entanto, prossegue João Paulo II, os trágicos acontecimentos deste século, "desvendaram a outra face de uma civilização inclinada a considerar-se como superior a todas as outras". A experiência da Segunda Guerra Mundial, mais do que qualquer outra, mostrou um profundo desprezo pelo homem, na sua dignidade e nos seus direitos fundamentais. No seu lado ocidental, a Europa testemunhou Auschwitz; no Leste, o totalitarismo dos Estados marxistas. Assim, conclui João Paulo II, se a Europa partia do pressuposto de que "a religião, como elemento de alienação, deveria desaparecer para permitir ao homem a sua liberação, (...) a experiência desse período agora superado mostrou exatamente o contrário: a religião e a Igreja comprovaram-se fatores dos mais eficazes na liberação do homem com relação a um sistema de total sujeição".

A crise da modernidade não é tanto uma crise da sociedade; trata-se de algo muito mais fundamental: é a própria condição humana que está em risco. O homem perdeu a confiança em si; está ansioso, insatisfeito, abandonado e só. A crise da modernidade é o fruto de suas próprias conquistas: o triunfo de uma razão autônoma redundou na perda do homem. Ele se viu "no centro da realidade como sujeito cognitivo, mas ficou só (...). Este homem, que se queria tão adulto, amadurecido, livre, é também o homem que foge da liberdade para comportar-se com conformismo (...), que procura afastar a morte e está marcado pela assustadora perda da esperança".(100)

Todos os outros problemas da sociedade contemporânea - guerras, questões ecológicas, consumismo,

desigualdades e injustiças - resultam dessa excisão básica da transcendência no homem.(101) A razão, ao perder suas referências éticas (a defesa da vida e do homem), desenvolve desordenadamente suas potencialidades, contra a natureza e contra o próprio homem. E por isso a ciência, "pelas criações técnicas que são o seu fruto, aparece ao mesmo tempo como criadora e homicida".(102) As conquistas da ciência e da técnica devem, pois, ser avaliadas "na perspectiva da totalidade da pessoa humana".(103) A defesa do homem pelo resgate de sua dimensão moral (de sua dignidade) está, portanto, no centro da reflexão de João Paulo II sobre a modernidade. No Ocidente, "a pessoa foi sacrificada em nome do bem-estar; no Leste, ela foi sacrificada pelas estruturas".(104)

É interessante notar como sua experiência polonesa alimenta essa filosofia antropocêntrica de Karol Wojtyła. Por um lado, está a valorização do vitalismo das raízes culturais polonesas, a que já nos referimos, que permitiram a defesa da nação - e conseqüentemente dos direitos humanos - contra as forças opressoras do Estado. Por outro, está a recuperação de um certo humanismo marxista, purificado de seus aspectos materialistas. Rocco Buttiglione, professor da Universidade Lateranense de Roma, traz reflexões interessantes a esse respeito.(105) Segundo o autor, a reflexão filosófica de Karol Wojtyła, se, por um lado, registra a falência da experiência cultural marxista, por outro recupera dois de seus conceitos filosóficos mais importantes - os conceitos de alienação e de práxis. O primeiro permite a Wojtyła retomar a idéia de homem autêntico; o segundo, pensar o trabalho como dignificador (ou não) do homem.

É claro que, ao introduzir essas noções no seu pensamento, João Paulo II modifica seu sentido original. Ele está preocupado em atribuir ao homem uma consistência e dignidade universais, que estão para além da rede de relações sociais e das determinações históricas. Segundo Buttiglione, as razões da falência do marxismo no terreno dos direitos humanos deve-se ao seu historicismo. Nessa filosofia, a pessoa não tem consistência ontológica autônoma, seus direitos lhe são atribuídos a cada vez em função de interesses historicamente datados pela totalidade social. "Marx provavelmente não teria aprovado os horrores do estalinismo", observa João Paulo II, "contudo, objetivamente, em seu sistema teórico não existe possibilidade alguma de se construir uma linha real de resistência contra semelhante desvio e justamente por isso pôde essa linha afirmar-se e triunfar".(106) Quando fracassa a práxis histórica que deveria realizar o mundo dos valores, abre-se o caminho para se redefinir o homem a partir de postulados independentes da realidade histórica.

Paul Ladrière tem, portanto, uma certa razão quando afirma que o Papa João Paulo II erradica a filosofia política que estava subjacente à noção ocidental de direitos humanos e a substitui pela afirmação da "dignidade da pessoa humana".(107) Para o Papa, não se trata evidentemente de aceitar os direitos humanos como fundamento dos Estados modernos. Vimos como ele se coloca em defesa da nação contra os abusos do Estado. Na visão de João Paulo II, o homem está aquém (e é mais importante) do que as estruturas políticas e sociais. Ao atribuir à pessoa humana essa autonomia ontológica, Wojtyła pretende falar ao homem para além de seus pertencimentos ideológicos, culturais e até mesmo religiosos: o que ele quer é "instituir um diálogo incomparavelmente fecundo com todos os homens".(108)

Essa recuperação, no plano ético, da condição universal do homem é muito importante. Num momento em que as sociedades contemporâneas assistem ao desencantamento do homem, o Papa João Paulo II se sente chamado a "dar alma à sociedade moderna". Num momento em que muitos se desesperam com a modernidade e falam de uma nova barbárie, ele procura ser o legítimo arauto das novas proposições de valor, capazes de edificar uma nova civilização, digna da vocação do homem".(109)

Considerações finais

Muitas questões ficam em aberto neste trabalho. Uma delas, talvez para nós a mais importante, é saber como esse projeto tão claramente eurocêntrico (110) integra os países não-europeus. Seguramente, na sua defesa da unidade cultural da Europa delinea-se o projeto de disputar a posição hegemônica da América e recompor o continente europeu como matriz cultural do Ocidente. Mas quando o papa, num tom admirativo, enfatiza seu desejo de fazer da Europa "um farol de civilização e um encorajamento de progresso para o mundo", pensadores como o africano Achille Mbembé começam a ponderar se os modelos de pensamento que presidiram a construção da ordem colonial foram definitivamente sepultados.(111)

Outra, não menos importante, é saber se a Igreja será capaz, como deseja, de se tornar o eixo central na formação de uma nova cultura européia. E muito cedo ainda para prognósticos dessa natureza. No entanto, não se

pode negar que ela teve um papel fundamental na incorporação do Leste à Europa. A desintegração dos sistemas políticos comunistas, com suas complexas implicações ideológicas e econômicas, colocou o Vaticano em posição estratégica na política de reunificação do continente europeu. O Papa aparece, certamente, como interlocutor legítimo da causa européia e pode sem pejo proclamar:

"Eu, bispo de Roma e pastor da Igreja universal, desde Santiago de Compostela, lanço meu grito de amor por ti, velha Europa. Reencontra-te a ti mesma, sê tu mesma, redescobre tuas origens".(112)

Além disso, é preciso levar em conta as características específicas que definem a Igreja Católica como instituição. Ela é, na sua estrutura, ao mesmo tempo hierárquica e transnacional. Nessa rede mundial que comunica de maneira invisível os cinco continentes, ela faz circular fundamentalmente pessoas e idéias. Ora, nesse final de século em que os processos mundiais, antes confinados às esferas econômicas e políticas, passam a organizar também o campo da cultura, a Igreja não podia ter organização mais contemporânea. O próprio papa expressa essa adequação ao dirigir-se aos bispos reunidos no Quinto Simpósio dos Bispos da Europa:

"A realidade colegial de nosso encontro e de nossa missão, longe de ser uma sacralização das divisões atuais, é, ao contrário, um ato criador e regenerador de uma Europa unida. Nosso simpósio atesta com efeito a vocação da Europa para a fraternidade e a solidariedade de todos os povos que a compõem, desde o Atlântico até os Urais. No seio deste simpósio, vocês representam povos distintos etnicamente e trazem uma grande variedade de culturas. Vossa reunião (...) vos engaja colegialmente a fazer nascer da variedade das experiências locais e nacionais uma civilização européia nova e comum. Vocês devem falar à Europa de hoje, essa esperança está em vós".(113)

Finalmente, embora não se possa desprezar as implicações políticas de sua atuação, a Igreja Católica não tem um projeto imediatamente político: "Em razão de sua responsabilidade e de sua competência, a Igreja não se confunde de maneira alguma com a comunidade política e não está ligada a nenhum sistema político", afirma a constituição *Gaudium et spes*. João Paulo II age em conformidade com esse princípio conciliar. Assim, nos parece que Paul Blanchart está certo quando afirma que o Papa João Paulo II não reivindica o poder temporal.(114) Seu projeto não é tornar o Vaticano um Estado entre os Estados e sim tornar a Igreja uma autoridade moral legítima.

A partir desta abordagem procuramos, portanto, escapar ao estreito círculo em que até aqui foi encerrado o debate neste pontificado. Não nos parece que João Paulo II ignore a emergência da sociedade moderna. Ao contrário, ele parte do balanço de suas conquistas e fracassos e procura um diálogo atinado com diversos setores da sociedade mundial. Ele sabe que "no seu combate pelos valores, a Igreja não está sozinha; ela pode encontrar outras forças vivas para a solução de problemas".(115) Qualificar a metáfora polonesa de Wojtyla como "atrasada", ou defini-la como uma tentativa de implantar na Europa modelos calcados em regiões do mundo ainda pouco tocadas pela experiência da modernidade",(116) é deixar de perceber que, na verdade, o Papa João Paulo II está em consonância com sua época; é não compreender que, pela memória da tradição, ele procura dar sentido à experiência do homem contemporâneo nos espaços vazios deixados pelas frustrações geradas no coração da modernidade.

A análise aqui empreendida nos inclina, pois, a pensar que, no contexto atual, o mundo talvez precise daquilo que o Papa representa. Sua ênfase na cultura mostra que a Igreja tem consciência de que é nesse terreno que se jogam os conflitos do nosso tempo. Sua defesa da nação e das raízes locais a coloca em consonância com as aspirações emergentes em toda a Europa, num momento em que as culturas locais estão relativamente flexíveis para os mais diferentes reordenamentos de identidades. Seu apelo ao senso ético é suficientemente universal para sensibilizar os que se preocupam com a crise da razão que separa o conhecimento da ordem moral e com o dever do homem.

Recebido para publicação em abril de 1992.

NOTAS

* - Este trabalho contou com a leitura atenta e amiga de Alberto Antoniazzi e de Mário de França Miranda. Deixo aqui registrado o meu agradecimento.

1 - Numa primeira versão do documento preparatório da Quarta Celam para São Domingos lê-se: "*La cita a que el episcopado latinoamericano ha*

tido convocado - Santo Domingo, 1992 - es una cita que mira el futuro (...)Precisamente la proyección hacia el futuro es la que requiere, para ser lúcida y consciente, de una revisión del pasado de la evangelización, de su profundidad en la vida cotidiana de los católicos y de las estructuras eclesiales que, con diferentes matices, han estado presentes en la historia latinoamericana". In "Quinto centenario", Separata do Boletín Celam, n° 235, jul/ago 1990.

2 - Segundo José Comblin, a Igreja Católica fez questão de ignorar a modernidade. Aplicou seu direito de censura a quase todos os autores modernos. Os documentos oficiais - desde a encíclica de Gregório XVI, *Mirarevos* (1832), que condena a liberdade de consciência, passando pelo *Syllabus* (1864) de Pio IX contra os erros modernos, até a encíclica *humani generis* (1950), de Pio XII, que repete a mesma recusa de diálogo com a modernidade - fizeram dos papas, na expressão do autor, "líderes da luta contra a modernidade". Comblin, José. *A força da palavra*, Petrópolis, Vozes, 1956, pp. 254-255.

3 - Esta análise se apoiará basicamente em três fontes principais: a) um conjunto de 53 discursos papais que, de 1978 a 1989, se referem ao problema da cultura; b) a bibliografia (listada no final) produzida por dois dos principais intérpretes do pensamento papal a respeito da cultura - cardeal Paul Poupard e padre Hervé Carrier, S.J., e que hoje compõem a Comissão Executiva do Conselho Pontifício, como presidente e secretário, respectivamente; c) uma coleção de 10 números do boletim oficial da Comissão Pontifícia - de 1984, quando foi editado pela primeira vez, ao último número de 1985 - que acompanha suas atividades e principais linhas de ação Para situar a perspectiva desse papado num contexto mais amplo, analisaremos também os documentos conciliares *Gaudium et spes*, alguns discursos e decretos de Paulo VI bem como outros documentos oficiais editados pelos sínodos dos bispos, em 1971, 1974 e 1978.

4 - Cf. Crespo, Samira Brollo de Serpa. *Progressismo católico, educação libertadora no Brasil*, tese de doutoramento, São Paulo, FFLCH, Departamento de História. USP, 1989, p.12.

5 - Cf. Ladière, Paul. "La vision européenne du pape Jean Paul II". In Luneau, René (org.). *La rêve de Compostelle*, Paris, Centurion, 1989.

6 - Em seu livro *Évangile et cultures*, Hervé Carrier, retomando alguns posicionamentos de papas anteriores ao Concílio, faz a defesa, numa retrospectiva histórica, do pensamento da Igreja contra os que - agnósticos e liberais - acusavam-na de retrógrada e inimiga do progresso. Argumenta, recorrendo per exemplo a Leão XIII e suas encíclicas *Inescructibili* (1878) e *Immortale Dei* (1885), que sem a Igreja a civilização não teria emergido e se expandido pela Europa, já que teria sido ela quem combateu a escravidão e a superstição, possibilitando que a justiça, o amor e a verdade fundassem o governo dos Estados. Ver Carrier, Hervé, *op.cit.*, p. 37.

7 - Cf. Carrier, Hervé. "The Church meetinc cultores: convergences and perspectives". In Gremillion, Joseph (org.). *The Church and culture since Vatican II*, Indiana, University of Notre Damne Press. 1985, p. 144.

8 - Essa referência torna-se bem explícita quando, alguns meses após a criação do Conselho Pontifício para a Cultura (janeiro de 1983), o reverendo Thomas M. Hesburgh, da Universidade de Notre Dame, organizou, com a colaboração do conselho, um seminário intitulado "*Guardium et spes* e a cultura".

9 - Cf. João Paulo II, "Carta ao Cardeal Casaroli". In "El Papa constituye el Pontificio Consejo para la Cultura", *L'Osservatore Romano*, Vaticano, 6 de junho de 1982.

10 - *Documentos do Vaticano II, constituciones, decretos, declaraciones*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1967.

11 - Cf. Montero, Paula. "A comunicação nos documentos da Igreja". In Cava, Ralph delia e Montem, Paula. *E o verbo se faz: imagem: Igreja e meios de comunicação no Brasil* (1962-1989), Petrópolis, Vozes, 1991. Na verdade, esse pluralismo não significa aceitação integral do relativismo cultural. Em trabalho ainda em andamento, procuraremos mostrar que a Igreja insiste também na "evangelização das culturas", noção que implica o pressuposto de que há elementos culturais a serem corrigidos ou eliminados pelo catolicismo.

12 - Cf. Finkelkraut, Alam. *A derrota do pensamento*, São Paulo, Paz e Terra, 1987.

13 - Cf. João Paulo II, "Locução aos membros da comissão e da corte européia dos direitos do homem". *La documentation catholique*, n° 1.867, Vaticano, 3 de fevereiro de 1984, p. 145.

14 - Segundo a constituição apostólica *Pastor Bonus*, que promulgou a reforma da Cúria Romana de 1988, o órgão máximo do governo do Vaticano é formado por cinco tipos de dicastérios: a secretaria de Estado, as congregações, os tribunais, os conselhos pontifícios e os serviços administrativos. O conjunto das congregações é formado por nove organismos, entre os quais estão: a Congregação para a Doutrina da Fé, a Congregação para a Evangelização dos Povos e a Comissão para a América Latina. Os conselhos pontifícios somam um total de doze. O que diferencia uma congregação de um conselho é o fato de que, ao contrário deste último, as congregações exercem poder de governo.

15 - O Secretariado para os Não-Crentes foi criado por Paulo VI em 1966, no empuxo da abertura conciliar. Este secretariado já era o terceiro organismo criado pelo Papa junto à Cúria Romana, voltado para os grupos não-católicos. O primeiro, o Secretariado para a União dos Cristãos,

destinou-se à tarefa de reunificação das igrejas cristãs: ortodoxos de um lado, igrejas anglicanas e reformadas do outro. O segundo, o Secretariado para os Não-Cristãos, foi designado com o objetivo de superar os anátemas do passado e reatar o diálogo com as outras grandes religiões mundiais: judaísmo, islamismo, budismo e hinduísmo. E finalmente o Secretariado para os Não-Crentes foi criado para reatar relações com os de fora da Igreja, em particular com os ateus do Ocidente e com os marxistas da Europa do Leste. Tendo como presidente o cardeal Francis König, este último Secretariado contava com a assessoria de eminentes pensadores católicos do momento, entre eles: os franceses Dominique Chenu, Jean-Yves Calvez, Yves Congar, Henri de Lubac, Jean Guitton; o belga François Houtart e o jesuíta e teólogo alemão Karl Rahner. Na esteira de iniciativas como a do encontro de Salzburgo em 1965, que pela primeira vez reuniu intelectuais cristãos e marxistas para discutir o humanismo, desde o início de sua atuação o secretariado preocupou-se em compreender as motivações e a lógica interna do pensamento marxista, procurando ao mesmo tempo encontrar, via uma percepção humanista do mundo, uma ponte entre as visões católica e socialista. Ver *Bolletino di Informazione* do Secretariado para os Não-Crentes, Vaticano, Ano I, n° 3, set. 1966, p. 23.

16 - Cf. "El Papa constituye el Pontificio Consejo para la Cultura", *op. Cit.*

17 - Cf. Carrier, Hervé. *Culture, notre avenir*, Rome, Presses de L'Université Gregorienne, 1985, p. 176.

18 - Cf. *Ossrvatore Romano*, Vaticano, 10 de novembro de 1979.

19 - Cf. João Paulo II, "Viagem à Espanha". *La documentation catholique*, n° 1.841, Vaticano, p. 1.130.

20 - Cf. *World Conferente on Cultural Policies - Final Report*, Cidade do México, 26 jul/6 ago, 1982.

21 - Ver a este respeito os trabalhos de Hobsbawn, Eric. *Nações e nacionalismos desde 1870*, São Paulo, Paz e Terra, 1991; Habermas, Jürgen. *Identities nacionales y postnacionales*, Madrid, Temos, 1989; Gellner, Ernest. *Naciones y nacionalismos*, Madrid, Alianza Editorial, 1988; Anderson, Benedict, *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of Nationalism*, Londres, Verso Editions, 1983 (edição brasileira: *Nação e consciência nacional*, São Paulo, Ática, 1989).

22 - Cf. Maurice Blok, citado por Eric Hobsbawn, *op. cit.*, p. 32.

23 - Hobsbawn, E., *op. cit.*, p.32.

24 - Na sua análise da cultura nas sociedades agrárias alfabetizadas (aquelas em que grande parte dos súditos são produtores agrícolas, vivendo em comunidades voltadas para si mesmas e uma pequena minoria de letrados detém as atribuições de manutenção da ordem e do controle da vida social como um todo), E. Gellner mostra que os detentores do poder estão presos num campo de forças que por um lado é subnacional (as comunidades locais) e por outro é supranacional (a casta de funcionários). Eles são, portanto, um estrato muito mais interessado em diferenciar-se das camadas inferiores do que em fazê-las participar de sua cultura, e freqüentemente estendem seus limites para além da política local, competindo com o Estado (por exemplo, os clérigos). Cf. Gellner, Ernest, *op. cit.*, p 31.

25 - Cf. Habermas, Jürgen, *op. cit.*, p. 89.

26-Cf. Anderson, Benedict, *op. cit.*, p. 15. Para o autor, as nações são "comunidades políticas imaginadas" porque a) seus membros, mesmo das nações menores, nunca conhecerão seus companheiros, ainda que em suas mentes viva a imagem da comunhão; b) apesar da desigualdade e exploração que nela podem prevalecer, os vínculos nacionais são sempre concebidos como uma relação de profunda camaradagem.

27 - Cf. Hobsbawn, Eric, *op. cit.*, p. 207.

28 - Esse princípio, cunhado na Europa ao longo do século XIX (basicamente entre 1830 e 1880, segundo Hobsbawn), constituía o núcleo do pensamento liberal sobre a nação. Para a burguesia liberal, o desenvolvimento das nações era uma fase inquestionável do progresso de um povo, etapa superior de um processo que passava pela família, tribo e região. Desse ponto de vista, o "princípio da nacionalidade" atingia um número limitado de povos: nem todas as nacionalidades poderiam tornar-se Estados, nem todos os Estados tinham um caráter de nação.

29 - Segundo o autor, os plebiscitos organizados depois de 1918 para decidir o pertencimento da população em regiões de composição nacional mesclada surpreenderam ao revelar opções que contrariavam a homogeneidade lingüística: parcelas significativas dos que falavam uma língua optavam por juntar-se aos Estados daqueles que falavam outra. Cf. Hobsbawn, Eric, *op. cit.*, p. 162-163.

30 - Movimento criado em 1948 no primeiro Congresso da Europa, realizado em Haia. Ele deu origem, no ano seguinte em Estrasburgo, ao Conselho da Europa, assembléia puramente consultiva, composta de deputados não-indicados (e não eleitos) pelos vários parlamentos nacionais.

31 - O autor observa que nos anos 1970 os progressos diminuíram sua marcha. Os efeitos da espiral virtuosa se inverteram: a competitividade se degradou (com o aumento dos custos salariais, a raridade da mão-de-obra qualificada, as trocas desfavoráveis etc), a concorrência dos produtos fabricados cresceu nos Estados Unidos e no Japão. Sob o efeito dos choques do petróleo, a crise econômica e a recessão se instalaram. Os países-

membros se voltaram para si mesmos. Os nacionalismos se reforçaram e a construção europeia marcou passo. Cf. Kodjo, Edem, *L'Occident: du déclin au défi*, Paris, Stock, 1988, p. 93.

32 - Ao longo da década de 1960, foram aos poucos superados os obstáculos políticos e ideológicos que se antepunham à construção de uma ideia de Europa. O antagonismo franco-alemão, muito forte no pós-guerra, dissolveu-se nos anos 1960 diante das ameaças de uma guerra nuclear; a resistência da esquerda, que via na ideia de Europa seja o renascimento do nazismo, seja uma camuflagem grosseira da verdadeira identidade capitalista da Europa, se reconciliou com a visão de uma Europa para os europeus; o fim progressivo do colonialismo retirou da ideia de Europa seu caráter predador - nos anos 1960, ela deixou de simbolizar o imperialismo e se tornou presa dos imperialismos alheios.

33 - Grupo criado em 1976, pela iniciativa do Centro Europeu de Cultura (organismo com sede em Genebra, fundado pelo movimento europeu em 1948). Esse grupo, composto por 30 especialistas de nove países europeus, tinha como principal objetivo pensar os problemas ocasionados pela união europeia. É sugestivo o nome que o grupo se atribuiu. Na mitologia grega, Cadmos é irmão de Europa. Esta havia sido seduzida por Zeus que, tomando a forma de um touro, a raptara, levando-a para Creta. Sob as ordens de seu pai Agenor, Cadmos sai pelo mundo em busca de Europa, sua irmã.

34 - Cf. *The state of the union of Europe - Report to the Cadmos group to the european people*, Great Britam, Biddles Ltd, 1979.

35 - A proposta de uma armada europeia, acalentada desde 1947 e consubstanciada no projeto da European Defense Community (EDC) foi finalmente rejeitada pelos membros nacionalistas e comunistas do parlamento francês em 1954.

36 - Cf. Morin, Edgar, *Penser l'Europe*, Paris, Gallimard, 1987, p. 59.

37 - Cf. *Europe sans rivages - De l'identité culturelle européenne*, ata do simpósio, Paris, 1988.

38 - Cf. Moravia, Alberto, *L'orage culturelle*, e Léotard, François, "Discurso do dia 14-01-1988". In Anais do simpósio *internacional Europe sans rivage*, Paris, 1988.

39 - Ver a este respeito: Vidal-Foch, Xavier, "El nacionalismo que surgió del frio" e Cembrero, Ignacio, "Una crisis de identidad amenaza a la C.E.". *El País-Internacional*, Madri, 16 de setembro de 1991.

40 - Cf. Papa João Paulo II, "Quarente ans au service de la culture chrétienne et polonaise". *La documentation catholique*, n.Q 192, Vaticano, julho de 1986, p. 688.

41 - Cf. discurso do cardeal König. Simpósio *Internacional sobre a Identidade Europeia*, Paris, 1988.

42 - Essa declaração, aprovada em Berlim em maio de 1984, é o resultado de um trabalho preparatório de mais de cinco anos. De 1978 a 1984, houve várias reuniões de trabalho com a presença de representantes oficiais dos ministérios de cultura de muitos países. O Vaticano, representado pelo padre Hervé Carrier, participou de todas as etapas de elaboração dessa declaração. Ver o boletim *Iglesia y cultura*, nº 2, 1984.

43 - Papa João Paulo II. "L' inspiration chrétienne de la culture polonaise: allocution aux jeunes, Gniezno, 3 de junho": *La documentation catholique*, ni 1.767, Vaticano, 1 de julho de 1979, p. 613.

44 - Documento polonês, provavelmente do século XV, contendo cantos e ensinamentos cristãos.

45 - Cf. João Paulo II, "Une republique, une nation, une société enfin souveraines". *La documentation catholique*, nº 2.032, Vaticano, 21 de julho de 1991, p. 678.

46 - Cf. João Paulo II, "Les devoirs des catholiques polonais envers leur culture nationale et relig". *La documentation catholique*, nº 1.742, Vaticano, maio de 1978, p.462.

47 - *Ibid.*, nº 2.032, p. 678.

48 - *Ibid.*, nº 1.742, p. 46.

49 - Cf. João Paulo II, "Homelie à la messe de St. Stanislas". *La documentation catholique*, nº 1.767, Vaticano, julho de 1979, p. 643.

50 - Cava, Ralph della, "*Financin the faith: the case of Roman Catholicism*", mimeo., agosto de 1991, p. 8.

51 - Não estou desconsiderando o fato de que Roma acompanha ele perto o andamento dos trabalhos dessas comissões. Todas as conclusões da Assembléia Geral da CNBB em Itaici são enviadas a Roma para serem aprovadas e depois promulgadas. Além disso, tudo o que se discute e decide

nas comissões da CNBB em reuniões ao longo do ano é consignado em ata e posteriormente enviado a Roma. Quero apenas ressaltar o fato de que esses colégios episcopais se tornaram tinha mediação importante entre a Cúria Romana e a ações das igrejas nos planos regional e nacional.

52 - Cf. Grémion, Christine e Levillain, Philippe, "Les évêques français sous Jean Paul II, de 1978 à 1989". In Luneau, René (org.), op. cit., p. 83.

53 - Ver a esse respeito Cava, Ralph della, "Política vaticana, 1972-1989". *Revista Eclesiástica Brasileira*, 50:200, Rio de Janeiro, dezembro de 1990.

54 - No seu relatório apresentado pelo grupo de reflexão francês "*Horizon 2000*" (grupo criado em 1988, composto de diversos profissionais sob a coordenação do historiador Emmanuel Le Roy Ladurie, cujo objetivo era pensar a França do ano 2000), os autores analisam o processo de mundialização em nível econômico, cultural e político. Do ponto de vista econômico, eles apontam uma tendência à organização das atividades em redes integradas, em nível da produção e do consumo, que se estendem por todo o planeta. Do ponto de vista cultural, estão se criando verdadeiras multinacionais da telecomunicação cujas redes cobrem o mundo inteiro. Do ponto de vista político, a mesma mundialização se verifica - organizações internacionais se utilizam dos meios legais existentes para fazer prevalecer uma espécie de "regulamentação mundial" que limita a soberania dos governos. Ver Ladurie, Le Roy. *Entrer dans le XXI siècle: essai sur l'avenir de l'identité française*, Paris, La Découverte, 1990.

55 - A Congregação para a Doutrina da Fé, presidida por Joseph Ratzinger, foi comparada por muitos de seus críticos à Santa Inquisição. O próprio Ratzinger chamou a atual política vaticana de "estratégia de restauração". Ver *A fé em crise? O cardeal Ratzinger se interroga*, São Paulo, EPU, 1985.

56 - Vários críticos têm chamado a atenção para a política conservadora de nomeações episcopais de João Paulo II. No estudo citado sobre as nomeações episcopais na França, os autores chegam à conclusão de que o perfil desses novos bispos tem como características suas ligações regionais, sua passagem por pequenos ou grandes seminários e frequentemente sua ligação com o movimento carismático. Ver "Les évêques français sous Jean Paul II, de 1978 à 1989". In Luneau, René (org.), op. cit.

57 - Mieszko I° (960-992), da família Piast, converteu-se ao catolicismo em 966. Foi o primeiro soberano cristão a governar a Polônia.

58 - Região onde, em 1410, o príncipe Ladislau, de origem lituana, quebrou o poder da ordem teutônica que, desde o século XI, ameaçava o grão-ducado polonês.

59 - Em 1772, a Polônia foi dividida entre a Áustria, a Rússia e a Prússia. Numa tentativa de reação, os poloneses votam uma constituição democrática que leva, em 1793, à intervenção do exército russo e à realização de uma segunda partilha. No ano seguinte, Kosciuszko tenta levantar o país, mas fracassa, e em 1795 a Polônia é novamente dividida entre seus inimigos e desaparece.

60 - O Tratado de Versailes, de 1919, ressuscita a Polônia. Ela teve que enfrentar então o problema de suas fronteiras; em 1920 vence os soviéticos e a república perdura até o limiar da Segunda Guerra Mundial, quando foi invadida pelos alemães.

61 - Região da Polônia sobre o Báltico, longamente disputada entre a Suécia, a Prússia e a Polônia.

62 - Cf. Lévi-Strauss, Claude, "Magie et religion". In *Antropologie structurale*, Paris, Plon, 1974, p. 231.

63 - Cf. Zizola, Giancarlo. *La restaurazione di Papa Wojtyla*, Bari, Laterza, 1985, p. 28.

64 - Ver a esse respeito Michel, Patrick, "Le messianisme polonais et l'histoire contemporaine". In Luneau, René (org.), op. cit. Ver também Williams, George Huntston, *The Mind of John Paul II: origins of his thought and action*, New York, The Seabury Press, 1981; e Zizola, Giancarlo, op. cit.

65 - Citado por Michel, Patrick, op. cit., p. 53.

66 - Cf. João Paulo II, "La vivifiante foi chrétienne du peuple eslovaque". *La documentation catholique*, n° 2.007, Vaticano, 3 de junho de 1990.

67 - Cf. Poupard, Paul, *L'Église au défi des cultures: inculturation et évangélisation*, Paris, Desclée, 1989, p. 16.

68 - Embora em princípio se procure diferenciar a cultura nacional da cultura religiosa, na prática, sobretudo na Polônia, essas duas noções aparecem identificadas. Ver, por exemplo, a carta pastoral do episcopado polonês de 8 de março de 1978. Nela se pode ler: "É por isso que - ainda que compreendamos que a noção de cultura religiosa difere da noção de cultura nacional - quando se trata de nossa cultura nacional, que está estreitamente ligada à cultura religiosa, qualquer eliminação dos valores religiosos dos quais ela está impregnada levaria à sua deformação. Cf. "Carta do Episcopado Polonês de 8 de março de 1978". *La documentation catholique*, n° 1.742, Vaticano, 27 de maio de 1978.

69 - Cf. João Paulo II. "Une république, une nation, une société enfin souveraines". *La documentation catholique*, n° 2.032, Vaticano, 21 de julho

de 1991, p. 678.

70 - Cf. João Paulo II. *Idem. La documentation catholique*, nº 2.032, Vaticano, 21 de julho de 1991, p. 681.

71 - Cf. João Paulo II. "La vivifiante foi chrétienne du peuple eslovaque". *La documentation catholique*, nº 2.007, Vaticano, 3 de junho de 1990, p. 544.

72 - Cf. João Paulo II, "L'evangelisation se pose en tennes totalement nouveaux". *la documentation catholique*, nº 1.906, Vaticano, 17 de novembro de 1985, p. 1.083.

73 - Cf. discurso de João Paulo II. *La documentation catholique*, nº 1.922, Vaticano, 20 de julho de 1986, p. 689.

74 - Cf. João Paulo II, "L'evangelisation se pose en termes totalement nouveaux". *La documentation catholique*, nº 2.007, Vaticano, 3 de junho de 1990, p. 545.

75 - Cf. carta apostólica *Egregiae virtutis*, Vaticano, 31 de dezembro de 1980.

76 - Cf. encíclica *Slavorum apostoli*. *La documentation catholique*, nº 1.900, Vaticano, 21 de julho de 1985, p. 724.

77 - Cf. João Paulo II. "L'evangelisation se pose en termes totalement nouveaux". *La documentation catholique*, nº 1.906, Vaticano, 17 de novembro de 1985, p. 1.084.

78 - Cf. João Paulo II. "La vivifiante foi chrétienne du peuple eslovaque". *La documentation catholique*, nº 2.007, Vaticano, 3 de junho de 1990, p. 552.

79 - Em 1962, o Papa João XXIII, no desejo de obter do governo soviético autorização para que dois membros da Igreja ortodoxa assistissem ao Concílio, encarrega o cardeal Eugène Tisserand de encontrar-se com o representante soviético. Metropolita Nikodim. Assina-se então o pacto de Metz, no qual, em troca da autorização soviética, o papa prometeu que o Concílio não pronunciaria nenhuma condenação ao marxismo ou ao comunismo soviético; o Vaticano se absteria dali em diante de fazer qualquer condenação oficial a Moscou. Ver Martin, Malachi. *Les jesuites*, Paris, Le Rocher, 1989.

80 - No início de seu mandato, o Papa João Paulo II se encontrou com Anatoly Adamshin, diretor do Ministério das Relações Exteriores Soviéticas, que, em troca de garantias da não-invasão da Polônia, lhe pediu que moderasse o ardor grevista dos poloneses. Em fevereiro de 1980, num segundo encontro, o governo soviético comprometeu-se a reconhecer a Solidariedade, se Wojtyla pudesse garantir que o sindicato desenvolveria sua atuação apenas no campo cultural (e não ideológico ou político). Ver Malachi Martin, *idem*. Sua origem eslava também foi decisiva para que seu encontro com Gorbachev, na Itália em 1990, fosse possível. Na ocasião, o presidente italiano Giulio Andreotti afirmou que se o Papa não fosse eslavo a visita não teria acontecido. Ver entrevista com Casaroli. *La documentation catholique*, nº 2.007, Vaticano, 3 de junho de 1990, p. 562

81 - Nesse contexto geopolítico, é possível compreender melhor por que certas teologias da libertação se tornaram verdadeiras "pedras no sapato" de João Paulo II. No momento em que ele sonhava libertar o Leste do jugo marxista, a América Latina, ajudada pela mesma Igreja, parecia preparada para implantar esse sistema num dos maiores continentes católicos.

82 - João Paulo II, "L'Europe est un exemple de la fécondité culturelle du christianisme". *La documentation catholique*, nº 1.971, Vaticano, 6 de novembro de 1988, p. 1.044.

83 - João Paulo II, "La vivifiante foi chrétienne du peuple eslovaque". *La documentation catholique* nº 2.007, Vaticano, 3 de junho de 1990, p. 548.

84 - João Paulo II. *La documentation catholique*, nº 1.900, Vaticano, 21 de julho de 1985, p. 726.

85 - Cf. Zizola, Giancarlo, *op. cit.*, p. 57

86 - Pronunciamento papal de junho de 1980, citado por Zizola, Giancarlo, *op. cit.*

87 - Cf. Montero, Paula e Cava, Ralph della. *E o verbo se faz imagem: Igreja Católica e meios de comunicação no Brasil: 1962-1989*, Petrópolis, Vozes, 1991. Ao acompanhar os discursos que o Papa faz a cada ano diante dos embaixadores creditados no Vaticano, Paul Blanquart observa que esse pontificado demonstra ter um peso crescente em matéria de relações internacionais. Os discursos são muitos e tocam as questões mais importantes da atualidade - soberania das nações, direito das minorias etc. Ver Blanquart, Paul, "Le papa en voyage". In Ladrière, Paul & Luneau, René. *Le retour des certitudes - événements et orthodoxie depuis Vatican II*, Paris, Le Centurion, 1987.

88 - Cf. Zizola, Giancarlo, *op. cit.*, p. 55.

89 - Cf. Halbwachs, Maurice, *La topographie légendaire des évangiles*, Paris, PUF, 1941.

90 - Cf. discurso de João Paulo II. *La documentation catholique*, nº 1.931, Vaticano, 4 de janeiro de 1987, p. 20.

91 - Cf. discurso de João Paulo II. *La documentation catholique*, nº 1.841, Vaticano, 1982, p. 1.130.

92 - Há autores - entre os quais Michel Maffesoli - que analisam o declínio do individualismo nas sociedades contemporâneas e chamam a atenção para a emergência de uma nova sensibilidade que enfatiza a troca empática, erótica e comunicacional que se realiza no prazer de estar-junto na massa. Ver sobre isto Maffesoli, Michel. *O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa*, Rio de Janeiro, Forense, 1987.

93 - Cf. Paul Poupard. *Construire l'homme del futuro: per uma cultura della civiltà postindustriale*. Roma, Città Nuova, 1987.

94 - Cf. Benjamin Walter, "Sobre alguns temas em Baudelaire". In *Walter Benjamin – Os pensadores*, São Paulo. Abril, 1989.

95 - Cf. João Paulo II, "Discurso nu VI Simpósio do Conselho de Conferências Episcopais da Europa". *La documentation catholique*, nº 1.906 Vaticano, 17 de novembro de 1985, p. 1.083.

96 - Cf. Hebblethwaite, Peter, *Synod extraordinary*, New York, Doubleday & Co, s/d., p. 19. Segundo o autor, a bancada polonesa ficou muito contrariada com a encíclica *Pacem in terris* de João XXIII por ser muito otimista e tolerante com o comunismo. Ela poderia ser usada, na visão do episcopado polonês como carta de propaganda do governo, ao pôr em contraste "o bom papa, pregando a paz e o progresso" e a rígida hierarquia polonesa.

97 - Cf. Vanzan, Piersandro, "Quali linee e sogetti per una nuova evangelizzazione del mondo postmoderno?". *Civiltà Cattolica*, Vaticano. Vol. II, 1988, p. 245.

98 - Cf. João Paulo II, "Discurso no VI Simpósio do Conselho de Conferências Episcopais da Europa". *La documentalion catholique*, nº 1.906, Vaticano, 17 de novembro de 1985, p. 1.086.

99 - A noção de secularização é entendida como autonomia das realidades terrestres com relação às divinas. Essa autonomia foi reconhecida como legítima pelo Concílio Vaticano II. Já o secularismo, reiteradamente condenado por João Paulo II, implica um fechamento do mundo e do homem para o divino.

100 - Cf. discurso de João Paulo II. *La documentation catholique*, nº 2.2010, Vaticano, 15 de julho de 1990, p. 86 e *idem, ibidem*, nº 1.906, 17 de novembro de 1985, p. 1085.

101 - Essa é, aliás, uma das restrições mais importantes que o Papa João Paulo II tem com relação a certas teologias da libertação, vistas por ele como uma forma de teologia que, ao incorporar a utopia marxista, seculariza-se (perde sua verticalidade).

102 - Cf. discurso de João Paulo II. *La documentation catholique*, nº 1.980, Vaticano, 19 de março de 1989, p. 288.

103 - Cf. discurso de João Paulo II. *La documentation catholique*, nº 2.015, Vaticano, 4 de novembro de 1990, p. 935.

104 - Cf. João Paulo II, "Discurso no VI Simpósio do Conselho de Conferências Episcopais da Europa". *La documentation catholique*, nº 2.1.906, Vaticano, 17 de novembro de 1985, p. 1.085.

105 - Cf. Buttiglione, Rocco, "Cultura e filosofia". In *Antropologia e práxis no pensamento de João Paulo II*, Rio de Janeiro, Edições Lumen Christi, 1985.

106 - *Idem*, p. 44.

107 - Cf. Ladrière, Paul, "La vision européenne de Jean Paul II". In Luneau, René (org.), *op. cit.*, p. 177.

108 - Cf. discurso de João Paulo II. *La documentation catholique*, nº 2.015, Vaticano, 4 de novembro de 1990, p. 935.

109 - Cf. João Paulo II. "Discurso no VI Simpósio do Conselho de Conferências Episcopais da Europa". *La documentation catholique*, nº 1.906, Vaticano, 17 de novembro de 1985, p. 1.086.

110 - Certamente o eurocentrismo do projeto pontifício aparece sublinhado neste trabalho, que põe sua ênfase na relação da Polônia com o projeto europeu. Não se pode ignorar, no entanto, o contraponto fundamental desse projeto que se expressa na formulação de uma política de reevangelização dos outros continentes e de uma estratégia de diálogo com as religiões não-cristãs. Quanto ao primeiro item, sabe-se que a América Latina é vista pelo Papa João Paulo II como "a grande reserva espiritual e a esperança futura da Igreja". Estamos desenvolvendo um trabalho sobre as comemorações do quinto centenário da chegada dos europeus à América, no qual procuraremos elucidar o lugar do continente no projeto evangelizador do Vaticano. Com relação ao segundo ponto, a preocupação da Igreja Católica com as religiões não-européias data do Concílio Vaticano II: em outubro de 1965, o Papa Paulo VI edita a declaração *Nostra Aetate* sobre as religiões não-cristãs; também criou junto à Cúria Romana o Secretariado para os Não-Cristãos, cujo objetivo era reatar o diálogo com as outras grandes religiões mundiais. João Paulo II tem também, evidentemente, especial preocupação com a evangelização de outros continentes, como bem demonstram suas inúmeras viagens pela África, Ásia e Oceania.

111 - Mbembé, J. Achille, "Va-t-on reconstruire une Europe chrétienne?". In Ladrière, Paul & Luneau, René, op. cit..

112 - Cf. João Paulo II, "Viagem à Espanha". *La documentation catholique*, nº 1.841, Vaticano, 1982, p. 1.130.

113 - Cf. João Paulo II. "Alocução no Simpósio das Conferências Episcopais da Europa". *La documentation catholique*, nº 1.842, Vaticano, 19 de dezembro de 1982, p. 1.153.

114 - Cf. Blanquart, Paul, "Le pape en voyage: la géopolitique de Jean Paul II". In Ladrière, Paul & Luneau, René, op. cit., p. 164.

115 - Cf. João Paulo II. "Discurso no VI Simpósio do Conselho de Conferências Episcopais da Europa". *La documentation catholique*, nº 1.906, Vaticano, 17 de novembro de 1985, p. 1.075.

116 - Cf. Blanquart, Paul. "Quand l'apologétique se fait au nom d'Auschwitz ou fait-il que la raison faillisse pour que l'Église prospère?". In Luneau, René (org.), op. cit., p. 206.

BIBLIOGRAFIA

ANDERSON, Benedict (1989), *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of Nationalism*, Londres, Verso Editions, 1983 (edição brasileira: Nação e consciência nacional. São Paulo, Atica).

ALBERIGO, G. & JOSSUA, Jean Paul (org.) (1985), *La reception de Vatican. II*. Paris, Cerf.

BENJAMIN, Walter (1989), "Sobre alguns temas em Baudelaire". In *Walter Benjamin - Os pensadores*. São Paulo, Abril.

BUTTIGLIONE, Rocco (1985), "Cultura e filosofia". In *Antropologia e práxis n.o pensamento de João Paulo II*. Rio de Janeiro, Edições Lumen Christi.

CARRIER, Hervé (1987), *Évangile et cultures: de Léon. XIII à Jean-Paul II*. Paris, Mediaspaul.

_____. (1985), "The Church meeting cultures: convergences and perspectives". In Gremillion, Joseph (org.). *The Church and culture since Vatican II*. Indiana, University of Notre Dame Press.

_____. (1985), *Culture, notre avenir*. Roma, Presses de l'Université Gregorienne.

CRESPO, Sainyra Brollo de Serpa (1989), *Progressismo católico, educação libertadora no Brasil*, tese de doutoramento. São Paulo, FFLCH, Departamento de História, USP.

COMBLIN, José (1986), *A força da palavra*. Petrópolis, Vozes.

CAVA, Ralph della e Montero, Paula (1991), *E o verbo se faz imagem: Igreja e meios de comunicação no Brasil (1962-1989)*. Petrópolis, Vozes.

_____. (1991), *Financing the faith: the case of Roman Catholicism*, mimeo.

_____. (1990), "Política vaticana: 1972-1989". *Revista Eclesiástica Brasileira*, 50:200. Rio de Janeiro, dezembro.

FINKELKRAUT, Alain (1987), *A derrota do pensamento*. São Paulo, Paz e Terra.

GELLNER, Ernest (1988), *Naciones y nacionalismos*. Madrid, Alianza Editorial.

- GREMILLION, Joseph (org.) (1985), *The Church and culture since Vatican II*. Indiana, University of Notre Dame Press.
- HABERMAS, Jürgen (1989), *Identidades nacionales y post nacionales*. Madrid, Tecnos.
- HALBWACCS, Maurice (1941), *La topographie légendaire des évangiles*. Paris, PUF.
- HEBBLETHWAITE, Peter (s/d.), *Synod extraordinary*. Nova Iorque, Doubleday & Co.
- HOBBSAWN, Eric (1991), *Nações e nacionalismos desde 1870*. São Paulo, Paz e Terra.
- KODJO, Edem (1988), *L'Occident: du déclin au défi*. Paris, Stock.
- LADRIÈRE, Paul & LUNEAU, René (1987), *Le retour des certitudes - événements et orthodoxie depuis Vatican II*. Paris, Centurion.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1974), *Antropologie structurale*. Paris, Pion.
- LADURIE, Emanuel Le Roy (1990), *Entrer dans le XXI siècle: essai sur l'avenir de l'identité française*. Paris, La Découverte.
- LUNEAU, René (org.) (1989), *Le rêve de Compostelle: vers la restauration d'une Europe chrétienne?*. Paris, Centurion.
- MAFFESOLI, Michel (1987), *O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa*. Rio de Janeiro, Forense.
- MARTIN, Malachi (1989), *Les jésuites*. Paris, Le Rocher.
- MORIN, Edgar (1987), *Penser l'Europe*. Paris, Gallimard.
- POUPARD, Paul (1989), *L'Église au défi des cultures: inculturation et évangélisation*. Paris, Desclée.
- _____. (1987), *Construire l'uomo del futuro: per una cultura delta civiltà postindustriale*. Roma, Città Nuova.
- _____. (1980), *Eglises & cultures: jalons pour une pastorale de l'intelligence*. Paris, SOS Ed..
- WILLIAMS, Goerge Huntston (1981), *The mind of John Paul II: origins of his thought and action*. New York, The Seabury Press.
- ZIZOLA, Giancarlo (1985), *La restaurazione di Papa Wojtyla*. Bari, Laterza.