

Teologia, Filosofia e Política: a democracia como sistema e visão

MENDO CASTRO HENRIQUES

Faculdade de Ciências Humanas, CEFi – UCP

«A democracia tem uma justificação mais convincente e requer uma reivindicação mais realista do que a dada pela cultura liberal a que tem sido associada na história moderna».

Reinhold Niebuhr

1. Narrativas sobre a democracia

Tendo-me a direção da revista *Didaskalia* proposto o tema “Teologia, Filosofia e Política” para este número de comemoração dos 50 anos da Faculdade de Teologia da Universidade Católica, a cujo corpo docente tenho a honra de pertencer, entendi focar o meu contributo na temática da democracia atual.

O propósito é indicar *uma justificação [da democracia] mais convincente e ... uma reivindicação mais realista do que a dada pela cultura liberal*, conforme as palavras de Niebuhr.¹ É por demais evidente que as narrativas liberais que prepararam a ideologia do sistema democrático têm grandes dificuldades em abordar a matriz judaico-cristã, a grande tradição da visão democrática. Não obstante a atitude evangélica na vida política foi

¹ Reinhold Niebuhr, *The Children of Light and the Children of Darkness*, New York: Charles Scribner and Sons, 1944, nova edição, 1960, p. xii.

reconhecida por filósofos do século passado, como Bergson, Maritain e Mounier. Como afirmou Henri Bergson – *o sentimento da democracia é evangélico, o poder que a incentiva é o amor e a sua essência é a fraternidade*.

As explicações contemporâneas sobre a presença da mensagem evangélica na democracia têm surgido em épocas de mutação do sistema geopolítico. Em 1912, Ernst Troeltsch lançou o tema dos ensinamentos sociais das Igrejas cristãs. Em 1945 surge o clássico *Cristianismo e democracia*, de Jacques Maritain. Em 1995, *Cristianismo e democracia*, de Gruchy.² No nosso tempo, está em construção a nova narrativa sobre a matriz judaico-cristã que procura emancipar as democracias dos sistemas de interesses contrários ao bem comum.

Na viagem que conduziu à democracia atual, a visão democrática deve tanto ao antigo Israel como à antiga Atenas.³ Consequentemente, há categorias teológicas e filosóficas indispensáveis para entender o que subjaz à visão da inclusão e ao sistema eleitoral na transformação democrática. Sem essas categorias, as críticas ao socialismo degeneram no pensamento único do neoliberalismo e as críticas ao liberalismo desembocam no socialismo uniformizador.

Apenas duas observações cautelares sobre esta abordagem. A primeira é de que não se trata de apresentar doutrina. A Doutrina Social da Igreja, ministrada pelas encíclicas papais desde há 125 anos, foi sistematizada de modo orgânico em 2004 no Compêndio da Doutrina Social da Igreja, fruto dos trabalhos do Pontifício Conselho Justiça e Paz. A segunda observação é que não se trata de uma ética. As realidades sociais seguem leis específicas em que a liberdade do agente humano implementa a probabilidade de ocorrência dos fenómenos naturais – mercado e poder – e a ética não é independente dessas leis. Ou se o pretende ser, degenera em moralismo sem impacto na realidade.

² Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1994; Jacques Maritain *Christianisme et démocratie*, New York 1943 (Paris 1945) John de Gruchy, *Christianity and Democracy: a theology for a just world order*, Cambridge UP, 1995.

³ Eric Voegelin, *História das Ideias Políticas*, S. Paulo, É Realizações, vol I, 2009, 145-162.

2. Situação atual da democracia

No século xx, a democracia evoluiu em três vagas após 1918, 1945 e 1989, momentos de rotura do sistema geopolítico. Contudo, as democracias deste primeiro quartel do século XXI não são a fase final de um suposto processo global. Não há inevitabilidade na transformação democrática e o alcance e a velocidade da democratização variam de um país para outro. Como todas as tradições vivas, a democracia é *a narrativa de um argumento*⁴ aberta à mudança e recuperação, ao desenvolvimento e à renovação. Os regimes democráticos são *o resultado em constante mudança, de processos históricos que consistem em conflitos e compromissos e que dependem da evolução social, económica e cultural*.⁵

Compreenderemos melhor a situação atual da democracia se atendermos à *terceira vaga da democracia* iniciada com a revolução do 25 de Abril, em Lisboa.⁶ Após o golpe de estado dos militares sufragado pelo povo português, caíram sucessivos regimes autoritários, desde logo na Grécia e Espanha em 1975; na década de 80 na América do Sul; e sobretudo desde 1989 na ex-União Soviética e países da Europa do Leste; essas transformações chegaram à África do Sul em 1994. *Nunca antes na história* a democracia se divulgara tão rápida e amplamente como após a mudança catalisadora iniciada em Lisboa.⁷ Em 1989, dirigentes e politólogos falavam de uma nova ordem mundial – liberal, democrática e capitalista. Francis Fukuyama, glosando a filosofia da história de Hegel, declarou ter chegado *o fim da História, o ponto final da evolução ideológica da humanidade*.⁸

Esta ilusão ambiciosa depressa foi desmentida pelos factos. Desde então, só ocorreram transições para a democracia em casos pontuais e a Primavera Árabe no Médio Oriente, desde 2011, não faz parte deles. Chegamos

⁴ Charles Davis, *Religion and the Making of Society: Essays in Social Theology*, Cambridge University Press, 1994, 108.

⁵ Kurt Tudyka, “The Meaning of Democracy Today”, in Provost e Waif, eds., “The Tabu of Democracy within the Church”, *Concilium*, vol. 5, London: SCM, 1992, 4.

⁶ Samuel P. Huntington, *The Third Wave: Democratization in the late XX Century*, Norman, Oklahoma: Univ. Oklahoma Press, 1991.

⁷ Larry Diamond, “Three Paradoxes da Democracy”, *Journal of Democracy*, I, 3, Summer 1990, 48.

⁸ Francis Fukuyama, “The end of History?”, *The National Interest*, 16, verão 1989, 4; *The end of History and the Last Man*, Penguin, New York: The Free Press, 1992.

a 2016, o panorama das democracias é complexo. Após ter triunfado sobre o totalitarismo em 1989, a democracia liberal está a ser posta à prova pelo poder global financeiro. Os mercados financeiros, as empresas multinacionais e a emissão de dinheiro pela banca privada, através de dívida, formam um sistema global sem paralelo no poder político das nações e das uniões de estados. A desregulamentação cresceu e, com ela, as desigualdades. Discursando em Bruxelas, o papa Francisco saiu em defesa da democracia face à pressão do poder financeiro, apelando às instituições comunitárias para defender a democracia.⁹

Em democracias como a França, Inglaterra e países da Europa do leste está a crescer o populismo de direita no sistema político em oposição aos interesses financeiros globalistas e a fenómenos de migração e perda de natalidade.¹⁰ Cerca de 50% da população nos países ocidentais abstém-se de participar no processo político, por não acreditar que o voto faça a diferença. Alguns analistas sugerem mesmo que entrámos num novo período de desordem do mundo.¹¹

Várias interrogações se impõem. Serão os traumas atuais as dores de parto de uma sociedade mundial mais justa? Poderá um mundo turbulento e traumático ser também justo? Será a inexistência de uma nova ordem mundial apenas um momento de interregno de um processo evolutivo e de transformação?¹² Teria Samuel Huntington razão ao sugerir que o tempo corre a favor da democracia?¹³

É minha convicção que a resposta a estas questões é possível se a narrativa incorporar as duas tradições da democracia – o sistema liberal de procedimentos eleitorais, e a visão judaico-cristã de respeito pelas igualdades – e se conferir idêntica importância à “visão”, ao “sistema” e ao “e” dialógico que os relaciona.

⁹ Agência Ecclesia 25 de novembro de 2014.

¹⁰ Robert Dahl, *Democracy and its critics*, 79.

¹¹ Ken Jowitt, “New World Disorder”, *Journal of Democracy*, 2,1, Winter 1991.

¹² *Ibid.*, p. 15 e ss.

¹³ Huntington, op. cit. 1991. p. 33.

3. As origens da democracia como sistema e visão

As democracias contemporâneas fazem parte de um longo processo histórico que começou no séc. VI a. C. em Atenas, como sistema, e em Israel como visão.¹⁴

Tão importante quanto estes dois remotos pontos de partida, é o facto de a democracia ter evoluído de forma muito desigual no mundo ocidentalizado, em diferentes contextos históricos, muitas vezes com longos intervalos entre momentos significativos. Muitos dos fatores que moldaram o seu desenvolvimento *não foram rotulados democráticos nessas épocas*.¹⁵

Por *sistema democrático* entendo os princípios constitucionais e os procedimentos, símbolos e convicções que se desenvolveram e tornaram parte essencial das atuais democracias genuínas. Por *visão democrática* refiro-me à esperança de uma sociedade em que todos sejam igualmente respeitados; uma sociedade em que todos sejam livres, mas onde a responsabilidade social prevalece sobre o interesse individual; uma sociedade justa, em que desapareça o abismo entre ricos e pobres, prejudicial ao bem comum.

Se a Atenas clássica é o berço do sistema democrático, e de instituições e práticas que permitiram medidas de igualdade relativa, o antigo Israel é a fonte da visão democrática de que todos são filhos de Deus. Nela também surgem instituições para a igualdade, débeis, mas duradouras, e sustentadas na Aliança entre o povo e o Senhor. Ao ser incorporada nos ensinamentos de Jesus Cristo e das primeiras comunidades cristãs, esta mensagem evangélica e de esperança messiânica gerou a matriz judaico-cristã.

É por demais evidente que os transmissores desta matriz ficaram aquém do apelo das Escrituras. É também verdade que a visão evangélica foi secularizada nos tempos modernos através da ideia de contrato social, com variantes reformistas e revolucionárias. As variantes reformistas desembocaram no ideal orientador dos direitos humanos, consagrados na Declaração de 1791 do povo francês e do rei Luís XVI. As variantes revolucionárias constituíram uma *religião civil* na Revolução Francesa,

¹⁴ M. I. Finley, *Democracy Ancient and Modern*, London: Chatto and Windus, 1973.

¹⁵ John Dunn, ed. *Democracy: The Unfinished Journey 508 BC to AD 1993*, Oxford University Press, 1992, p. 227.

conducente ao terror jacobino. Na primeira metade do século XX, a visão da igualdade, desacompanhada das instituições democráticas liberais, voltou-se em *religiões políticas* do comunismo e nazismo.

4. A visão na matriz judaico-cristã

Podemos identificar duas trajetórias políticas nas Escrituras, a saber, a via mosaica ou profética, e a de David ou régia.¹⁶ São paradigmas diferentes de entender a presença divina na comunidade, e com distintas consequências para a organização da sociedade e a reflexão teológica.¹⁷ As duas trajetórias refletem uma tensão entre uma compreensão mais universal e outra mais nacional da vocação de Israel, e interpretações mais abertas ou mais conservadoras.

A palavra dos profetas que desafiou as estruturas sociais contribuiu para a tradição democrática ocidental «*Antes jorre a equidade como uma fonte e a justiça como torrente que não seca*». (Amós, 5, 24) Essa trajetória entende o Senhor como o Deus que liberta os escravos do Egito e que firmou um pacto no Sinai. Iavé, o libertador dos escravos, favorece os pobres e os oprimidos em Canaã. Em contraste, a trajetória régia que surgiu com David e os sacerdotes do templo em Jerusalém e amadureceu no período pós-exílio, priorizava a ordem social, o culto e a pureza ritual, e a exclusividade de Israel como povo escolhido.

A luta profética contra o Baalismo no início da colonização de Canaã visava mais do que demolir a religião das idolatrias Cananitas: condenava a ordem social autocrática sancionada e mantida pelo culto de Baal. Segundo Norman Gottwald, *a novidade e ameaça de Israel não era a introdução de novas ideias e práticas religiosas, mas a conjugação de grupos sociais anteriormente separados e contraditórios numa rede de apoio mútuo com relações igualitárias*.¹⁸ A religião de Iavé reuniu grupos sociais díspares numa

¹⁶ Walter Brueggemann, 'Trajectories in Ancient Testament Literature and the Sociology of Ancient Israel', in Norman K. Gottwald, ed, *The Bible and Liberation: Political and Social Hermeneutics*: Orbis, 1983, Maryknoll, NY.

¹⁷ Norman K. Gottwald, 'Sociology (Ancient Israel)', *Anchor Bible Dictionary*, vol. 6, New York: Doubleday, 1992, 79 e ss.

¹⁸ Norman K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 BC*, Mary Knoll, NY: Orbis, 1985, 645.

aliança.¹⁹ Ao atacar a idolatria, os profetas retiravam legitimidade a uma ordem social sem liberdades que minava a obediência ao Senhor, oprimia os camponeses. Estava em jogo a existência de Israel, e o reconhecimento da aliança com o Senhor através do qual afirmava a sua liberdade como povo de Deus. A estrutura, os compromissos e os valores estavam refletidos na sua teologia.

Segundo os profetas, o apelo populista de Israel por um rei era uma revolta contra Deus. Apesar da ameaça das cidades-estado dos Cananeus²⁰ Israel só optou pela monarquia para combater a ameaça da invasão dos Filisteus: mas os profetas permaneceram inflexíveis na rejeição do absolutismo das nações vizinhas.

A visão profética ficou refletida no código Deuteronomio, provavelmente elaborado pouco antes do Exílio por sacerdotes ou levitas, no reino do norte. O código do Deuteronomio ocupa-se das reformas do culto; mas a natureza teocrática de Israel levou tais reformas a modificar a sociedade e permitindo desenvolvimentos sociais e religiosos²¹ de que todos são filhos de Deus.

Para os deuteronomistas, o povo elege os reis conforme o mandato de Iavé, e o escolhido não deve abusar do cargo para engrandecimento pessoal, considerando-se *acima de seus irmãos* (*Deuteronomio* 17, 14-20). Ao contrário de nações vizinhas em que o rei era divino, o código proclama que todos são criados à imagem de Deus. O reinado do Senhor sobre Israel exclui o absolutismo monárquico. O rei ideal é servo de Deus, da justiça e do povo. Quando esta regra era violada – como muitas vezes sucedeu – os profetas brandiam o labéu das desgraças que afligiam a nação.

A fórmula “A lei justa só é justa se for cumprida” determinou as reformas económicas deuteronomicas. A igualdade estava ameaçada pela tributação excessiva e o confisco de terras para pagamento de dívidas. O Deuteronomio apelou a Israel para emular a preocupação do Senhor para com os pobres, oprimidos, viúvas, órfãos e outras vítimas da sociedade. Mesmo os estrangeiros deviam ser tratados de forma justa. A administração da lei

¹⁹ Norman K. Gottwald, *The Hebrew Bible: a Socio-Literary Introduction*, Philadelphia. Fortress, 1985, 285.

²⁰ Norman K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh*, 430.

²¹ Gerhard von Rad, *Theology of Ancient Testament*, vol. 1, Edinburgh: Oliver and Boyd, 1973, 71 e 219.

(*mishpat*) deveria ser exercida no espírito da Aliança a fim de procurar a justiça de Deus (*tzedakah*), a compaixão ardente do Senhor para os oprimidos.²² O cumprimento da *tzedakah*, justiça social, tornou-se o barómetro da sociedade. Erros e iniquidades sociais deviam ser reparadas, como prescrito para o Ano do Jubileu (*Levítico*, 17). Os privilegiados deveriam ser mantidos sob o controlo da lei. A administração da lei estava sujeita à lei superior da justiça social, o que exige instituições justas. Era a visão profética de uma sociedade em que todos vivem juntos em paz e em harmonia com o todo da criação (*shalom*), e em que a glória de Iavé seria revelada.

5. Origens do sistema democrático em Atenas

Em muitas facetas, as reformas deuteronomicas podem ser comparadas às de Clístenes em Atenas, um século depois, o nascimento simbólico do sistema democrático. Em Atenas e Israel, os privilégios e responsabilidades políticas eram patriarcais e excluíaam os estrangeiros; mas os cidadãos de Atenas no século V a. C., e os israelitas segundo o Deuteronomista, tinham direitos e responsabilidades cívicas.²³

Em ambos os casos, na *ekklesia* ateniense e na *qahal* israelita, os membros participavam na decisão. Em Atenas, terminou a democracia direta; em Israel, a participação igualitária do período nómada foi substituída por uma forma mais representativa de governo dentro do *qahal* (Deuterónimo 16:16-20), não muito diferente do regime misto proposto por Aristóteles.

A filosofia política clássica não teve dificuldade em fundir o conteúdo da visão de antigo Israel no código deuteronomico com as fontes helénicas. Na verdade, a democracia não nasceu como *governo pelo povo*, mas sim como *governo das povoações*, no sentido técnico que *demos* tinha na Atenas do séc. VI. O que significa *demos*, a circunscrição territorial em que o povo se articula, é o que temos sumariamente de expor.

²² Abraham J. Heschel, *The Prophets*, New York: Harper and Row 1969, 201.

²³ Robert Gordis, *Poets, Prophets and Sages: Essays in Biblical Interpretation*, Indiana University Press, 1971, 45.

Na antiga Atenas, o sistema da democracia significava a participação direta no governo de uma parcela do povo, os cidadãos. Os atenienses não reconheciam a existência de afirmações universais sobre a liberdade, igualdade de direitos, nem os direitos políticos e humanos.²⁴ O sucesso desta democracia direta dependia da homogeneidade dos chefes de família, masculinos, que falavam a mesma linguagem, prestavam culto aos mesmos deuses, e serviam no exército. Mulheres, escravos e estrangeiros estavam excluídos dos direitos e prerrogativas da cidadania. Não existia qualquer doutrina dos direitos individuais, nem sequer a noção de pessoas individuais, no sentido moderno e cristão.²⁵ A democracia ateniense era uma “tirania de cidadãos” e não o governo da *massa*, a que corresponde o regime da oclocracia.²⁶

O fundador do sistema democrático em Atenas foi Sólon. Entre outras medidas, amnistiou as dívidas dos camponeses, proibiu a escravidão por dívida, aboliu a hipoteca sobre pessoas e bens, libertou proprietários escravizados, e impôs limites à extensão das propriedades agrárias, diminuindo os poderes da nobreza. Reestruturou as instituições políticas, deu direito de voto a trabalhadores sem bens, além de legislar sobre o uso das fontes públicas.

Criou um conselho de 400 membros, a *ecclesia*, instituiu o tribunal popular, *boulé*, e quebrou o monopólio dos aristocratas [eupátridas] sobre a magistratura. Manteve as quatro classes sociais definidas pelos impostos: *pentacosiomedimnos*, *hippeis*, *zeugitai* e *thetes*. Estes últimos eram isentos de impostos e tinham participação restrita na assembleia e tribunal populares. No campo económico, além da incipiente redistribuição de terras e rendas, estimulou Atenas através de reformas dos sistemas de pesos e medidas e do sistema monetário. Essas medidas de igualdade e liberdade criaram os fundamentos político-jurídicos que permitiram a democracia ateniense.

As reformas de Clístenes aprofundaram este sistema democrático no século VI a. C, permitindo o período áureo da centúria seguinte com Efialtes e Péricles. Clístenes anulou a predominância das famílias das 4 tribos jónicas e reorganizou a população em 10 *demois*. Cada uma incluía 3 componentes (*trittys*) de divisões territoriais: cidade (*astu*), costa (*parália*) e montanha (*diácria*).

²⁴ Robert Dahl, *Democracy and its critics* 22.

²⁵ Peter Brown, *The Body and Society*, New York: Columbia University Press, 1988.

²⁶ David Held, *Models of Democracy*, Cambridge: Polity Press, 1992, 23.

Esta organização diluía as influências locais e tradicionais e difundia a igualdade. O *demos* era a base, de onde a tribo partia para o recrutamento de magistrados, militares e membros da *bulé*, que se tornou no principal órgão político, com funções administrativas, legislativas e judiciais. Cada unidade tribal de 50 membros formava uma *pritania* que prestava serviço durante 35 dias.

Contudo, a estrutura da *Ecclesia* não foi modificada, sendo os arcontes sorteados a partir de listas de membros da primeira classe censitária. Face a esta situação, foram implementadas três medidas limitadoras: o ostracismo, que eliminava indivíduos perigosos ao regime; a eleição de estrategos e não o sorteio; o recrutamento dos arcontes em membros das duas classes superiores.

O debate sobre a democracia continuou em Atenas no tempo de Sócrates e Platão sobre quem é cidadão e quais as marcas de identidade e carácter que alimentam a comunidade. No final do séc. v a. C., Platão estava dividido entre a sua concordância com a visão democrática de que todos podem ter a visão do bem – como o *prisioneiro da caverna* e o escravo do *Mémnon* – e a sua discordância radical com o sistema democrático que deixara de garantir um bom governo, porque abandonara uma concepção virtuosa da natureza humana e da justiça social. Só as elites com talento poderiam governar com sabedoria, coragem e prudência, de cuja harmonia resultaria a justiça, conforme o diálogo *Politeia*.²⁷

Aristóteles recomendava o regime misto ou *politeia* pois é difícil decidir entre um governo de um bom monarca, uma aristocracia capaz, ou o povo como um todo. No entanto, face a uma monarquia que degenera em tirania, e a governos degenerados em oligarquia, a democracia (*politeia*) afigura-se a melhor das formas de *governo*.²⁸ A preferência de Aristóteles era que existissem contrapesos para garantir o interesse comum.²⁹

O porta-voz romano destas teses, Cícero, achou difícil decidir entre a monarquia, em que um rei exprime o amor ao povo; a aristocracia, em que a sabedoria prevalece nos conselhos, ou a democracia, que permite liberdade ao povo. Mas a soberania reside no povo: *a regra que afeta a todos*

²⁷ Platão, *República*, vii. 557-61.

²⁸ Aristóteles, *Política*, III. 7.

²⁹ *Ibid.*, III, 1279a.

*deve ser aprovada por todos.*³⁰ O poder tem de ser impessoal: reis e príncipes não se pronunciam por direito divino, segundo o costume e tradição, mas de acordo com leis no interesse do povo.³¹ Cícero fornecia uma ligação entre o Estado e a liberdade e uma base jurídica para a proteção de pessoas e bens contra a tirania.³²

6. Categorias teológicas e políticas

A definição de democracia como sistema de governo e como visão de sociedade justa ficou patente nas origens atenienses e israelitas em que se interligaram argumentos teológicos, filosóficos e políticos.

O foco da matriz judaico-cristã da democracia, e que facilitou a sua génese em diferentes contextos históricos, é a visão evangélica e trinitária do reinado de Deus em Jesus Cristo e na presença do Espírito Santo. Vejamos esses dois temas que permitem aos cristãos e às Igrejas criticar ou apoiar regimes políticos no espaço público. Como escreveu Franz Rosenzweig em 1925 *os problemas teológicos devem ser traduzidos em termos humanos e os problemas humanos reconduzidos ao nível da teologia.*³³

O primeiro tema deriva da tradição profética, afirmada no ministério de Jesus de Nazaré e seus ensinamentos sobre o reino de Deus e continuada na doutrina social das igrejas cristãs. A tradição profética é baseada na libertação de Israel' da escravatura do Egito por Iave que tem uma predileção especial pelos pobres e os oprimidos. Esta parcialidade divina não significa falta de amor para com os outros, mas uma preocupação de superar as injustiças sociais e, assim, criar uma sociedade em que todos são igualmente respeitados como filhos de Deus.

Esta visão é uma “utopia concreta” em que todos são igualmente respeitados, em que a diferença é enriquecedora e o ser humano se descobre e realiza em liberdade. Embora a realização sempre fique aquém do ideal,

³⁰ A.P. d'Entreves, *The notion of State: an Introduction to Political Theory*, Oxford, Clarendon, 1967, 90.

³¹ *Ibid.*, 94.

³² Antony Black, *Political Thought in Europe 1250-1450*, Cambridge University Press, 1992, 19.

³³ Franz Rosenzweig, *O Novo pensamento*, (minha tradução).

cada vitória da igualdade, liberdade, justiça, paz e integridade da criação, foi importante.

Esta visão é a base para a consolidação das sociedades democráticas. Quando Abraham Lincoln afirmou no discurso de Gettysburg, em 1863: «A democracia é o governo do povo, pelo povo e para o povo.»³⁴ raramente se tem presente que a frase foi adaptada por Lincoln do exórdio de John Wycliff à tradução das Escrituras: “*This Bible is for the government of the people, by the people and for the people*”.

O segundo tema teológico deriva da convicção de que o Deus revelado em Jesus Cristo é trino (Pai, Filho e Espírito). Para descrever esta via trinitária, foi usado o termo coabitação (*perichoresis* ou *circumincessio*) pelos Padres da Igreja. Máximo, o Confessor (f. 662) e Gregório de Nazianzo (f. 389/90) indicaram com ela a relação entre as naturezas humana e divina de Cristo, mas sobretudo a coabitação das três pessoas da Trindade.

Se a coabitação implica que Pai, Filho e Espírito partilham uma reciprocidade dinâmica na vida eterna, teólogos contemporâneos como Jürgen Moltmann, Colin Gunton e outros têm usado o termo como analogia para descrever todo o tipo de relacionamentos.³⁵

A teologia trinitária e relacional, segundo Colin Gunton, é também uma resposta aos paradoxos da democracia na modernidade; procurou a liberdade, mas gerou o totalitarismo; ensinou a insignificância da humanidade na vastidão do universo, mas pediu a esta para proceder como um deus; tenta dominar o mundo mas deixa à solta forças que podem destruir a terra.³⁶

As consequências estão à vista. A primeira é a deterioração do relacionamento entre seres, a separação entre a criação e o criador, e a alienação com consequências sociais e ecológicas negativas. A segunda é a redução das particularidades dotadas de sentido a uma homogeneidade insensata, o uno, o absoluto, à negação da diversidade da cultura. Finalmente, as

³⁴ Dedicção do Cemitério de Gettysburg, 19 de novembro 1863, in Abraham Lincoln, *Great Speeches*, New York: Dover Publications, 1991.

³⁵ Emmanuel Durand, *La périchorèse des personnes divines: immanence mutuelle – réciprocité et communion*, Paris: Cerf (Cogitatio Fidei; 243), 2005, p. 409; Kenneth Baker, S.J., *Fundamentals of Catholicism: God, Trinity, Creation, Christ, Mary* New York, Ignatius Press (1983) p. 108.

³⁶ Colin Gunton, *The One, the Three and the Many. God, Creation and the culture of Modernity*, Cambridge, CUP, 1993.

funções providenciais divinas são deslocadas para a mente humana para onde se precipitam os falsos deuses, a começar pelo poder financeiro do dinheiro.

Ora sendo os seres humanos criados à imagem de Deus, a compreensão cristã do homem e da sociedade funda-se nos atributos divinos da atividade conhecida de Deus e da presença de Deus nos assuntos humanos. Assim, uma reflexão sobre a doutrina da trindade ajuda a superar as contradições de que a democracia foi vítima na modernidade. A doutrina permite transcender as divisões entre individualismo e coletivismo, que atormentam o debate entre liberalismo e socialismo, e desenvolver uma compreensão da sociabilidade humana em que os direitos individuais e o bem comum são complementares.

Não é por acaso que os constituintes de Cádiz em 1812, e os pais fundadores do liberalismo em Portugal em 1822 – decerto pela pena do beneditino Frei Francisco de S. Luís, futuro cardeal-patriarca de Lisboa – colocaram a *Constituição* sob a invocação *da Santíssima e Indivisível Trindade*. Também aquando da tomada de posse, em 10 de maio de 1994, o presidente Nelson Mandela jurou a constituição sul-africana *em nome do Deus triunfo*.

A rotura entre cristianismo e modernidade na Europa, resultante da Revolução Francesa e das reações conservadoras cristãs, provocou nos séculos XIX e XX uma cisão entre os apelos à justiça social e os seus fundamentos teológicos. Nas nações ocidentais, houve cristãos e igrejas – como Lacordaire, Lamennais, Abúndio da Silva – a reconhecer que os direitos do homem e do cidadão correspondiam ao desenrolar da visão profética.

Com a encíclica *Rerum Novarum* de Leão XIII, em 1891, formalizou-se o novo caminho em prol de um mundo justo e democrático. Em 1944 Pio XII consagrou a Encíclica *Benignitas et Humanitas* (1944) à defesa da democracia, demarcando-a do fenómeno de massas: *a massa é a inimiga capital da verdadeira democracia e do seu ideal de liberdade e igualdade*. (BH: 17) Em *Pacem in Terris* (1963) João XXIII exorta os cristãos a verificar a plena compatibilidade entre catolicismo e a democracia. Na *Sollicitudo Rei Socialis* (1987) o João Paulo II vê na democracia uma contribuição para o desenvolvimento humano (SRS, 44). Na Carta Encíclica *Laudato Si'* (2015) *Sobre o Cuidado da Casa Comum*, o Papa Francisco exorta ao entusiasmo de viver o Evangelho da fraternidade e da justiça.

Desde o Concílio Vaticano II em 1964, que a Igreja Católica e a reflexão teológica instituíram a democracia como regime preferencial. A Conferência Igreja e Sociedade de 1966, em Genebra teve igual papel. O diálogo inter-religioso do *Espírito de Assis*, lançado em 1986 pelo pontífice João Paulo II reforçou essa indicação fundamental.³⁷ A participação cívica de organizações como a Caritas Internacional, e a Pontifícia Comissão Justiça e Paz fizeram redescobrir uma solidariedade que superou dicotomias criadas pela história.

O sistema e a visão – as duas tradições separadas pelas distorções da modernidade – redescobriram-se na teoria e prática contemporâneas. Esta convergência entre *koinonia* ecuménica e a justiça e paz é de tipo dialógico e não dialético; não de síntese ou assimilação, mas de coexistência e coedificação.

A visão profética exige uma tensão construtiva entre a fé e a cultura cristã, entre o reino do Deus trino e a soberania do povo.³⁸ Nesta relação dialógica, ambos os termos se transformam. A reivindicação de uma ordem democrática forçou a Igreja e as igrejas a reexaminar as raízes e a redescobrir o que está no cerne da proclamação do reino de Deus. Se forem fiéis a essa visão, os cristãos contribuirão para a transformação democrática e uma ordem mundial mais justa. A democracia continua a ser uma forma de organização política – a melhor ou a menos má – para incorporar expressões incompletas e imperfeitas da visão de justiça e paz – mas não é o *reino de Deus*. A matriz judaico-cristã revela uma opção preferencial pela democracia como a melhor forma de estruturar a igualdade, a liberdade e a justiça, mas não se identifica com nenhum regime.

A visão ecuménica não é uma prerrogativa da matriz judaico-cristã. Para além da tentativa de congregar as igrejas cristãs na prossecução da sua missão, o ecumenismo refere-se a todo o universo habitado e relaciona-se com a redenção da humanidade e a integridade da própria criação, conforme a recente encíclica *Louvado Seja* e as palavras de que *a justiça trará a paz*. (Isaías 32, 15-17)

³⁷ O 30.º aniversário foi evocado com a presença do papa Francisco em 22.09.2016 <http://www.agencia.ecclesia.pt/noticias/nacional/assis-2016-lideres-religiosos-querem-ser-parte-da-solucao-comissao-nacional-justica-e-paz/>

³⁸ David J. Bosch, *Transforming Mission: Paradigm Shifts on Theology of Mission*, Maryknoll, N.Y., Orbis, 1991.

Em diferentes lugares e processos, eclesiásticos e leigos continuam a interpelar as instituições e os regimes por forma a alcançar a justiça e a paz através da democracia, desafiando os cristãos a tornarem-se mais fiéis à visão evangélica. Após um longo ciclo histórico, a forma de recuperar esse coração ardente da democracia é a revitalização da matriz judaico-cristã, e das conceções ecuménicas que lhe estão associadas dos direitos humanos e economia sustentável, as forças motrizes de uma ordem mundial inclusiva e mais justa.