UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIA POLÍTICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA POLÍTICA

LEONARDO CARRILHO JORGE

O Problema Teológico-Político: um diálogo entre o jurista Carl Schmitt e o teólogo Erik Peterson

Versão Corrigida

São Paulo

2019

LEONARDO CARRILHO JORGE

O Problema Teológico-Político: um diálogo entre o jurista Carl Schmitt e o teólogo Erik Peterson

Versão Corrigida

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência Política do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em Ciência Política.

Orientador Prof. Dr. Patricio Tierno.

São Paulo

2019

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catalogação na publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras, História e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

CARRILHO JORGE, LEONARDO
C82p O PROBLEMA TEOLÓGICO-POLÍTICO: UM DIÁLOGO ENTRE O JURISTA CARL SCHMITT E O TEÓLOGO ERIK PETERSON /LEONARDO CARRILHO JORGE; orientador PATRICIO TIERNO. – São Paulo, 2019.
175 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Ciência Política. Área de concentração: Ciência Política.

1. TEORIA POLÍTICA. 2. ASPECTOS POLÍTICOS. 3. ASPECTOS RELIGIOSOS. I. TIERNO,PATRICIO , orient. II. Título.

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE

Termo de Ciência e Concordância do (a) orientador (a)

Nome do (a) aluno (a): Leonardo Carrilho Jorge

Data da defesa: 19/06/2019

Nome do Prof. (a) orientador (a): Patricio Tierno

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 05/08/2019

(Assinatura do (a) orientador (a)

Dedicatória

Aos que souberam esperar e aos que esperaram saber:

à minha família,
aos meus mestres,
aos meus amigos,
aos meus amores.

Não necessariamente nessa ordem.

Agradecimentos

Aventurar-se em qualquer atividade acadêmica exige muito tempo e muita dedicação. No caso de uma tese doutoral, é preciso coragem. Ou uma louca ousadia temerária, pois o resultado é sempre incerto e insatisfatório. Não há garantias nem "se" nem "como" a tese será defendia ao final. No meio do caminho, tinha um pedregulho. E também um tantão de outras coisas, boas e más. Há também uma infinidade de pessoas que, consciente ou inconscientemente, colaboraram para a reflexão, a discussão, a escrita, enfim, a todo amadurecimento pessoal e intelectual que essa longa travessia exige. Gostaria de agradecer a algumas dessas pessoas especiais, já me desculpando a todas as demais pessoas que deixei de mencionar.

Em primeiro lugar, aos meus pais - Silvia Regina e Julio Cesar-, devo a gratidão existencial e material. Ambos me transmitiram o duro legado da existência. Apesar das divergências, apostaram em mim a única ficha que possuíam: "a educação", diziam, "é a única riqueza que ninguém nunca lhe poderá roubar". Eles sacrificaram tudo. Eles fizeram o possível para que eu pudesse chegar até aqui. Sei que se, em alguns momentos, meu desempenho deixou a desejar diante as elevadas expectativas deles, mas, afinal, talvez tenha valido a pena os erros e descaminhos. Com o término do doutorado se encerra meu longo ciclo de estudos, um título até então inédito para uma família brasileira de classe média baixa.

Em segundo lugar, às minhas duas avós deposito minha eterna gratidão afetiva. A primeira – Iracilda – minha avó não de sangue, mas de consideração, por ter me "adotado" como neto, amigo de seu neto, desde os 15 anos de idade. Com sua sabedoria prática, me apoiou em tudo que fiz, ou me aconselhou a não fazê-lo. Ela me inspirou e me inspira todos os dias a ser uma pessoa melhor e mais interessante culturalmente. Sem dúvidas, uma das pessoas mais erudita e fascinante que conheci em toda minha vida! Podemos falar sobre qualquer coisa em profundidade! Ademais, ela é a única pessoa do mundo que leu abstolutamente todos meus textos (desde a monografia da graduação até esta tese, passando por todos os textos que publiquei) com críticas severas, mas sempre construtivas. A segunda avó – Ilza – é minha vó de sangue, mãe da minha mãe; portanto, minha mãe duas vezes. Sinto-me feliz simplesmente porque elas existem. Embora diferentes em quase tudo, elas se assemelham numa coisa essencial: elas me ensinaram não só com palavras, mas por meio de ações concretas, o amor como sacrifício pelo outro. O verdadeiro amor – como a amizade em Aristóteles – é "um

sentimento e a amizade é disposição de caráter, porque se pode sentir amor mesmo pelas coisas inanimadas, mas o amor mútuo envolve escolha, e a escolha procede de uma disposição de caráter. (...) Os que amam um amigo amam o que é bom para si próprios; porque o homem bom, ao tornar-se amigo, passa a ser um bem para o seu amigo." (ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1157b, 30).

Em terceiro lugar, como a amizade aristotélica supõe não só uma comunhão de interesses, mas igualdade em benevolência e prazer, tenho a satisfação de ter entre meus amigos de longa data os que me acompanham desde o Colégio de São Bento (Francisco "Francha" Pio, Leonardo "Calabra" Calabrese, Raphael Rizzo e Marcelo Bahia), ou desde a Faculdade Nacional de Direito (Luisa "Bolero" Reges), ou desde a Procuradoria Geral do Estado (Marcel Gladulich, Daniel Nascimento, Guilherme Sokal, Hugo Maurell, João Marcelo Gaio, Gustavo Areal, Rodrigo Valadão). Agradeço, em particular, aos meus dois grandes amigos (Fernando "Cabelowski" Fróes e José Vicente de Mendonça), cujos interesses intelectuais comuns ultrapassam os vínculos da PGE e da *pós stricto sensu* da UERJ, e aos "*mis tres hermanos*" que (re)conheci no Instituto Max Planck de História do Direito Europeu (Fernando "Fer" Liendo, José María "Chema" Humanes e Dimitri "Diablo Rubio" Zurstrassen).

Não poderia deixar de agradecer ao meu grande Mestre – Professor emérito Doutor Michael Stolleis –, sem dúvidas o maior Historiador do Direito Público alemão, pelo seu exemplo inspirador, sua humildade acadêmica e suas lições, bem como ao meu orientador da tese na USP, Patricio Tierno, pelos conselhos metodológicos e por confiar que a tese seria concluída no tempo e nas condições possíveis. Aos membros da banca examinadora – Professores Doutores Cicero Araújo, Pedro Villas Bôas e Bernardo Ferreira – que, além de tecerem relevantes críticas na banca e apontarem sugestões necessárias, foram interlocutores qualificados nos momentos mais críticos ao longo do processo de amadurecimento da tese.

A todos meus alunos, que me ensinaram que a melhor forma de aprender é ensinar, um muito obrigado em particular aos meus ex alunos que se tornaram amigos, como Rafael Pereira da UFRJ e Bruna Fitipaldi da UERJ, a qual acompanho de perto desde os grupos de pesquisa, sua monografia, seu estágio na PGE, bem como sua atuação como assessora e residente, cujo auxílio foi imprescindível para que eu conseguisse terminar de escrever esta tese. Deu tempo.

Ao Departamento de Ciência Política da USP, pelo ambiente rico de debates, textos interessantes e aulas de excelente qualidade. Ao Intituto Max Planck de Direito Europeu (Frankfut), na pessoa do diretor do Departamento II, Prof. Dr. Thomas Duve, que gentilmente

me recebeu, por seis meses, como pesquisador visitante. Meus agradecimentos sinceros aos Arquivos Peterson da Universidade de Turim, na pessoa da *Signora* Rossana, aos arquivos de Carl Schmitt no Landsarchiv Nordrhein-Westfalen (Duisburg), na pessoa de *Frau* Rosemarie Strauff, e a Prof. Drª Barbara Nichtweiß por disponibilizarem material inédito sobre Carl Schmitt e Erik Peterson, muito embora esta última me tenha recusado cessão dos direitos autorais para publicação e tradução da correspondência entre eles.

Ao CEJUR/PGE, pelo custeio das passagens da ponte aérea durante as pesadas matérias do doutorado. À Procuradoria Geral do Estado, na pessoa do colega Bruno Dubeux, então chefe da PG11 por deferir as licenças para meu doutorado sanduíche na Alemanha, e aos companheiros na regional de Volta Redonda Isabela Leão, Gabriel Baltazar e Victor Leahy, pela parceria e pelos jantares explosivos regados a jogos, vinhos e gargalhadas.

À Belinda Redondo, *ma petite chouette franco-espagnole, pour la patience de son amour inconditionnel*.

“Por eternas leis,
Grandes e de bronze,
Temos todos nós
De fechar os círculos
Da nossa existência.

Mas somente o homem
Pode o impossível:
Só ele distingue,
Escolhe e julga;
E pode ao instante
Dar duração.

Só ele pode
Premiar o bom,
Castigar o mau,
Curar e salvar,
Unir com proveito
Tudo o que erra e divaga.

E nós veneramos
Os Imortais
Como se homens fossem,
Fazendo
O que em pequeno o melhor
Faz ou deseja.

Que o homem nobre
Seja caridoso e bom!
Incansável crie
O útil, o justo,
E nos seja exemplo
Dos Seres pressentidos.”

– **Johann Wolfgang von Goethe.** ***O Divino*** **(1783)**

« *(...)Nach ewigen, ehrnen,*
Großen Gesetzen
Müssen wir alle
Unseres Daseins
Kreise vollenden.

Nur allein der Mensch
Vermag das Unmögliche:
Er unterscheidet,
Wählet und richtet;
Er kann dem Augenblick
Dauer verleihen.

Er allein darf
Den Guten lohnen,
Den Bösen strafen,
Heilen und retten,
Alles Irrende, Schweifende
Nützlich verbinden.

Und wir verehren
Die Unsterblichen,
Als wären sie Menschen,
Täten im Großen,
Was der Beste im Kleinen
Tut oder möchte.

Der edle Mensch
Sei hülfreich und gut!
Unermüdet schaff er
Das Nützliche, Rechte,
Sei uns ein Vorbild
Jener geahneten Wesen!. »

- Johann Wolfgang von Goethe. ***Das Göttliche*** **(1783).**

RESUMO

JORGE, Leonardo Carrilho. **O Problema Teológico-Político: um diálogo entre o jurista Carl Schmitt e o teólogo Erik Peterson**. 2019. 177 f. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Ciência Política, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

Esta pesquisa pretende examinar o problema teológico-político da soberania, a partir da ideia de que concepções teológicas de uma época se conectam intrinsecamente com o sentido das instituições políticas. A principal literatura sobre Teologia Política foi produzida na Alemanha do século XX e é ainda pouco debatida no Brasil. A reflexão sobre o lugar da Teologia Política no quadro da Ciência ou da Religião – sobre o seu uso como ferramenta hermenêutica de conceitos históricos – serve como glossário para as definições gerais e dos autores sobre « Teologia », « Política », « Ciência » e « Religião ». Em *Teologia Política* (1922), Carl Schmitt escreve sobre o conceito de soberania– e seus desdobramentos implícitos na tese da secularização – servem de ponto de partida para as discussões posteriores com Erik Peterson sobre a « liquidação » teológica de toda Teologia Política. A soberania em Schmitt é concebida como uma categoria sociológica não-positivista e contrarrevolucionária, na analogia estrutural do estado de exceção como milagre e no paralelo de Deus como o Estado. O levantamento biográfico dos dois autores, bem como a correspondência entre eles, revela detalhes importantes sobre a mudança de interpretação de certos conceitos em seu tempo. Na década de 1930, os tratados teológicos de Peterson não se destinavam apenas às teses teológico-políticas de seu amigo (e rival intelectual), mas representavam um estudo erudito para compreender e refutar a situação excepcional de seu tempo. Apenas muitos anos depois da publicação desses textos de Peterson, Schmitt, em Teologia Política II (1970), tentou rebater os argumentos de Peterson, que já tinha falecido. A tarefa desta investigação é reconstruir esse diálogo, apontando as principais conclusões desses autores e seus pontos de convergência e divergência, com destaque para a relevância dos estudos da Teologia Política como fonte de estímulo intelectual para pensar o presente e, se possível, se precaver dos reveses do futuro.

Palavras-chave: Teologia Política, Religião, Ciência, Carl Schmitt, Erik Peterson

ABSTRACT

JORGE, Leonardo Carrilho. **The Theological-Political Problem: a dialogue between the jurist Carl Schmitt and the theologue Erik Peterson**. 2019. 177 f. PhD Thesis – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departament de Ciência Política, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

This research aims to examine the theological-political problem of sovereignty, from the idea that theological conceptions of an era are intrinsically connected with the meaning of political institutions. The main literature on Political Theology was produced in Germany in the 20th century and it is still underestimated in Brazil. The thoughts on the place of Political Theology in the framework of Science or Religion - on its use as a hermeneutic tool of historical concepts - serve as a glossary for the general concepts and author's definitions of "Theology", "Politics", "Science" and "Religion". In *Political Theology* (1922), Carl Schmitt writes about the concept of sovereignty - and its implicit ramifications in the thesis of secularization – is usefull as a starting point for further discussions with Erik Peterson on the theological "liquidation" of all Political Theology. Sovereignty in Schmitt is conceived as a non-positivist and counter-revolutionary sociological category, in the structural analogy of the state of exception as a miracle and in the parallel between God and the State. The biographical survey of the two authors, as well as the correspondence between them, reveals important details about the change of interpretation of certain concepts in their time. In the 1930s, Peterson's theological treatises were not only aimed at the theological-political theses of his friend (and intellectual rival), but represented an scholarly study to understand and refute the exceptional situation of his time. Only many years after the publication of these texts by Peterson, in *Political Theology II* (1970), Schmitt tried to refute Peterson's arguments, who though was already dead. The task of this investigation is to reconstruct this dialogue, showing the main conclusions of these authors and their points of convergence and divergence, highlighting the relevance of the studies of Political Theology as a source of intellectual stimulus to think about the present and, if possible, to prevent against the setbacks of the future.

Keywords: Political Theology, Religion, Science, Carl Schmitt, Erik Peterson.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....10

2. CAPÍTULO I – TEOLOGIA POLÍTICA.....19

1. *O Lugar da Teologia Política:* entre Religião e Ciência.....19
1.1. Aproximações possíveis entre Religião, Ciência, Teologia e Política.....20
1.2. Modelos de Interação Religião-Ciência.....21
2. *Religião*: Teologia e Política.....25
2.1. Etimologia e definições.....26
2.2. Religião sem Teologia e Religião Política.....35
2.3. Teologia e Política em Erik Peterson e Carl Schmitt.....37

3. *Ciência*: Política e Teologia.....45
3.1. Ciência: conceitos, paradoxos e paradigmas.....46
3.2. O Problema da Cientificidade das Ciências Humanas.....54
3.3. Teologia e Política como Ciência?.....57

4. *O que a Teologia Política é* – e o que não é.....62
4.1. Teologia Política: origens históricas.....62
4.2. Definições.....64
4.3. O Modelo da Teologia Política.....67

3. CAPÍTULO II. *TEOLOGIA POLÍTICA I* (1922): O PROBLEMA DA SOBERANIA EM CARL SCHMITT.....69

1. *O Renascimento da Teologia Política no século XX*.....69

2. *Afinidades Eletivas*: o círculo de Bonn.....71

3. A *Teologia Política I* (1922).....86

3.1. Gênese da Teologia Política: origens e definições.....88
3.2. O Primeiro Capítulo da Soberania: o Problema Teológico-Político.....99
3.3. *O Segundo Capítulo da Soberania*: decisionismo contra positivismo jurídico.....103
3.4. *O Terceiro Capítulo da Soberania*: o Teorema da Secularização.....106
3.5. *O Quarto Capítulo sobre a Soberania*: o pensamento contrarrevolucionário.....111

4. *A "Nova" Teologia Política?*.....113

4. CAPÍTULO III. *TRATADOS TEOLÓGICOS* E *TEOLOGIA POLÍTICA II* (1970): UM DIÁLOGO EXTEMPORÂNEO.....116

1. *Permanência ou retorno da Teologia Política*?.....116

2. Dos *Tratados Teológicos* à *Teologia Política II*.....122

2.1. A Teologia Imperial no século XX.....123
2.2. Peterson contra Schmitt: *Tratados Teológicos*.....133
2.3. Schmitt contra Peterson: *Teologia Política II* (1970).....141

3. *Peterson a Schmitt:* uma réplica possível.....148

4. *Carl Schmitt e Jacob Taubes*: Teologia Política III?.....155

CONCLUSÃO.....159

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....167

O PROBLEMA TEOLÓGICO-POLÍTICO: UM DIÁLOGO ENTRE O JURISTA CARL SCHMITT E O TEÓLOGO ERIK PETERSON

INTRODUÇÃO

"É surpeendente que, no fundo da nossa política, encontramos sempre a teologia".

– P-J Proudhon. *Les Confessions d'un Révolutionnaire* (1849).

O jurista e politólogo Carl Schmitt (1888-1985) forneceu um modelo de análise histórico-semântica dos conceitos políticos não como metáforas ou símbolos, nem como antíteses normativas ou espirituais, mas segundo categorias "ativas", diferenciadas de forma extrema em seus próprios domínios do pensamento e da ação humanos. Segundo ele, na época moral-humanitária (século XVIII), todos os problemas seriam resolvidos pela ampliação da educação e formação moral das pessoas; já na época econômica (século XIX), a tendência seria resolver o problema com a produção e redistribuição de bens, o que solucionaria também as questões morais e sociais; e, por fim, na era da técnica (século XX), as novas invenções técnicas seriam capazes de fornecer respostas aos problemas morais e econômicos mencionados anteriormente.

No entanto, Schmitt destaca que a crença de que a técnica jamais poderia resolver os problemas de maneira neutra, objetiva e clara. Não há nenhuma neutralidade na técnica. A técnica é sempre instrumento e arma voltada para alguma finalidade determinada. Nunca ela é imparcial e objetiva: toda cultura, povo, religião, na guerra ou na paz se vale da técnica como arma politicamente útil aos seus próprios interesses, para reivindicar e instrumentalizar o poder descomunal relacionado a ela.[1] O advento da tecnicidade permitiu um ativismo antirreligioso no mundo, segundo o qual, sem referência à divindade, o ser humano seria detentor de um poder e um domínio ilimitados sobre a natureza e sobre a existência humana. Resultado: atualmente, o novo modelo científico-técnico-industrial propõe-se a travar a mais temível guerra em nome da paz; a perpetrar a mais temível opressão em nome da liberdade; e a difundir a mais terrível desumanidade em nome da humanidade.[2] Ao alcançar o imperativo da técnica, o processo de neutralização das diversas áreas da vida cultural alcança o seu limiar, porque o político

[1] Ibidem, S. 83: «*Jede Art von Kultur, jedes Volk und jede Religion, jeder Krieg und jeder Friede kann sich der Technik als Waffe bedienen*.»
[2] Ibidem, S. 86: «*(...) heute der schrecklichste Krieg nur im Namen des Friedes, die fuchtbarste Unterdrückung nur im Namen der Menschheit vollzogen wird.*»

poderá se valer dela para validar seu poder. Mas não é possível que se construa, mesmo com categorias científicas próprias, uma nova Teologia Política a partir do nada.

Todos os conceitos jurídicos possuem um sentido histórico-semântico polêmico devido ao seu uso numa divergência concreta, em uma determinada situação. Schmitt investiga na obra *Teologia Política* (1922) o parentesco estrutural sistemático entre os conceitos teológicos e jurídicos, ou mais precisamente como ocorreu o processo de transferência (*übertragen*) de conceitos "concisos" (*prägnanten*) da esfera teológica para a Teoria do Estado moderna na teoria e na prática, de modo que o jurista substituiu o canonista da mesma forma que o metafísico ao teólogo depois da época moral-humanitária. Em especial ele analisa o conceito de soberania não de forma abstrata, mas concretamente, no caso de extrema necessidade em que se põe em risco a existência do Estado, por meio da analogia sistemática do estado de exceção com o conceito de milagre.

Carl Schmitt era um homem do seu tempo. Conviveu com inúmeras figuras célebres, atuando ao mesmo tempo como jurista católico conservador, observador crítico e ator relevante na República de Weimar e no III Reich. Seu estilo representa um caso limiar no campo da Teoria do Estado, em que se combinam ludicidade conceptual, conhecimento da literatura mundial, hermetismo proposital e estilização estética nas suas principais obras escritas sob um estado emocional miserável, conforme atestam seus diários. Erik Peterson, mais do que um interlocutor constante e um amigo fiel de Schmitt, aparece como um teólogo católico erudito e de confiança que transmitirá certas ideias teológicas essenciais que Schmitt amadurecerá após a publicação de *Teologia Política*, em 1922. Embora haja uma infinidade de autores e interpretações dos diversos conceitos empregados por Schmitt e Peterson, optou-se por privilegiar aqueles que guardam maior proximidade com o contexto global da situação política e religiosa em que ambos estavam imersos desde os anos 20 até a ascensão do nacional socialismo em 1933.

O teólogo cristão Erik Peterson (1890-1960), mais do que um interlocutor constante e um amigo fiel de Schmitt em Bonn dos anos 20, aparece como um teólogo católico erudito influirá definitivamente certas ideias teológicas essenciais que Schmitt amadurecerá posteriormente. Nesse contexto, em razão da infinidade de interpretações dos diversos conceitos empregados por Schmitt e Peterson, privilegiam-se aquelas que guardam maior proximidade com a situação política e religiosa concreta na República de Weimar dos anos 20 até a ascensão do III Reich.

O problema investigado aqui nasceu da angústia existencial gerada por receio de que as democracias atuais, assim como a democracia na República de Weimar, possam

descambar para estados de exceção. A exceção não é apenas uma ruptura na ordem posta. Ela é mais relevante do que a própria regra que ele excepciona. O estado de exceção opera juridicamente numa situação extraordinária para resolver uma questão concreta (não dogmática), da mesma forma que o "milagre" teológico suspende as leis naturais sem revogá-las.

Essa analogia estrutural não evidente entre "estado de exceção" e "milagre" foi objeto dos estudos de Carl Schmitt na obra *Teologia Política* (1922). A partir dela, iniciaram-se os debates no século XX sobre Teologia Política, ou mais precisamente, a seguinte questão: como certas crenças (da Igreja Católica) engendraram os conceitos básicos da teoria do Estado, em especial o da soberania? Um opositor veemente dessa hipótese schmittiana foi Erik Peterson, que acreditava não ser possível encontrar na teologia cristã os fundamentos para o problema teológico político. Mais do que isso, sustentou a impossibilidade de qualquer Teologia Política. Teria, então, a Teologia Política sido "liquidada" teologicamente por ele?

A ambição desta tese é, ao menos, tentar dar conta dessas duas indagações. A polêmica sobre a Teologia Política determinou a mudança de significado jurídico-político do conceito de soberania na República de Weimar. Esse enredo está entremeado por vivacidade, intrigas, mágoas, rompantes e silêncios, como em qualquer boa estória que vale a pena ser contada. Não há qualquer pretensão de revelar novas fontes históricas, e, sim, apresentar os autores – e suas disputas conceituais – no período turbulento de consolidação da República de Weimar até a transição ao estado de exceção totalitário.

A *hipótese central* é a de que, se o problema teológico não foi refutado, a *secularização* modificou profundamente o sentido da soberania moderna. O destaque a esses termos se deve à importância nuclear que o conceito de "estado de exceção" desempenhou na Teoria do Estado de Carl Schmitt. Nesse contexto, saber se a Teologia Política foi liquidada precede o problema teológico-político de secularizar da teologia cristã todos os conceitos "concisos" da Moderna Teoria do Estado.

Essa investigação se desdobra em três partes principais: no **primeiro capítulo**, diferenciam-se as esferas da Religião e da Ciência, em que se situam a Teologia e a Política, discutindo o lugar da Teologia Política nos modelos de interação Religião-Ciência. O **segundo capítulo** reconstrói as ideias de Carl Schmitt em *Teologia Política I*, seja na elaboração do problema teológico da soberania, seja na tese da secularização. Cada uma das interpretações do problema teológico-político como chave de interpretação de toda obra schmittiana é desdobrada à luz das críticas a elas no contexto filosófico de

sua época, a fim de apresentar os quatro capítulos sobre a soberania moderna. No **terceiro capítulo**, aborda-se o retorno do teológico-político na década de 70, quando surge a réplica extemporânea de Schmitt ao texto provocativo de Peterson. Ademais, tentou-se formular uma possível réplica de Erik Peterson a Schmitt sobre a suposta liquidação da Teologia Política cristã. Por fim, o teólogo judeu Jacob Taubes foi o responsável por incitar Carl Schmitt a ensaiar uma Teologia Política III, o que restou inconcluso.

É verdade que não há um corpo teórico sistemático nem uma disciplina estruturada da Teologia Política, tampouco um cânone de autores clássicos sobre o problema da secularização desses conceitos. Assim, a própria existência da Teologia Política é posta em xeque no diálogo entre Peterson e Schmitt. Ao examinar cuidadosamente as divergências e o problema da origem teológica dos conceitos da moderna Teoria do Estado, em especial o da soberania, cada autor está situado no contexto e circunstâncias de seu tempo e suas obras, apesar dos vários pontos de convergência. A linha de força que funda o diálogo entre Schmitt e Peterson é a tensão entre monarquia e monoteísmo à luz da teologia cristã. As ideias pressupostas na tese de doutorado de Peterson *Heis Theos* - sobre o papel da aclamação nas assembleias cristãs primitivas - influenciaram Schmitt a escrever em 1926 *Referendo e Iniciativa popular* (*Volksentscheid und Volksbegehren*). Anos depois Peterson responde as teses polêmicas do amigo no artigo *Monoteísmo como problema político* (1935). Curiosamente, a resposta de Schmitt veio quase 35 anos depois, com *Teologia Política II* (1970), dez anos após a morte de Peterson. Por que tantos anos de silêncio medeiam esse intenso diálogo intelectual?

Claro que, mesmo na extensão de uma tese, não seria possível dar-se conta de todos os desdobramentos do problema teológico-político. Como em toda narrativa interessante, numerosos fatos e personagens notórios não puderam ser esmiuçados, por razões de brevidade de tempo ou de carência de informações mais precisas. Restou apenas a estrutura essencial: a importância do diálogo entre Schmitt e Peterson, num primeiro plano, e o confronto com os conceitos desenvolvidos por outros autores no mesmo período, na medida em que tais conceitos gravitam em torno das definições polêmicas de Schmitt sobre ditadura e estado de exceção. Foi na República de Weimar e em seu declínio que se formou o pano de fundo desse diálogo rico e fértil, travado por um longo período, cujo ponto final dado por Schmitt após o falecimento de Peterson bem poderia ser reticências.

Não está clara a razão pela qual este assunto ainda não mereceu um destaque no estudo monográfico na teoria política brasileira. De toda forma, apesar de escassa bibliografia específica (especialmente em língua portuguesa), isso não pode servir de obstáculo para aprofundar a qualidade do debate. Além das fontes em alemão[3], as literaturas secundárias francesa e italiana forneceram bom subsídio para análise dos problemas de leitura de Schmitt e Peterson, sem a pretensão de traçar uma biografia intelectual aprofundada de ambos.

Ao desenovelar a complexa trama, tentou-se mostrar, a partir de cada comentário e fio de observação, a beleza oculta nesta tapeçaria de argumentos eruditos, completando-se o panorama geral de sobreposição de ideias e pressupostos comuns a ambos autores. Também foi necessário desvelar os pontos de fratura do enredo aparentemente coerente, para mostrar as perplexidades e paradoxos. O papel a se cumprir é mais do que traduzir (sem trair!) o sentido original dos textos em alemão. Espera-se deixar evidente não só a reconstrução genealógica dos argumentos lógicos de ambos autores, mas também o impacto decisivo que o debate teve nas gerações posteriores.

Uma tese não só busca preencher o difícil critério de "originalidade" - uma nova perspectiva para um antigo problema-, como também é tarefa sua almejar conduzir o leitor a questionar os próprios fundamentos dos atuais conceitos da Teoria do Estado. Com isso, pretende-se contestar a estabilidade do arcabouço sobre o qual se construiu o edifício institucional das antigas (e novas) teologias políticas.

Este trabalho contou com imenso suporte intelectual, material e afetivo, apesar de todas as dificuldades inerentes à escrita acadêmica. Primeira, houve uma grande tensão entre a crescente bibliografia correlata e os prazos fatais, a qual aumenta inexoravelmente à medida em que outros temas e os autores paralelos entram em cena. Segunda, como não poderia ser diferente, cada palavra, cada sentença e cada parágrafo deve passar por um escrutínio: escolher qualquer caminho, mesmo após muita reflexão, às vezes deixa algo a desejar. E terceira, sempre haverá muito mais a ser dito. Um labor sem fim.

O grande fantasma das teses resulta dos seus textos longos, densos e entediantes, invariavelmente sacrificando a fluência da leitura por quebras digressivas ou

[3] Devido à complexidade dos textos em alemão – e dos problemas de tradução em geral –, optou-se por transcrever as fontes primárias no original nas notas de rodapé sempre que oportuno. Muitas vezes o trecho transcrito extrapolou, intencionalmente, o texto traduzido e parafraseado no corpo do texto, para registrar com maior fidelidade o contexto original. Além disso, por razões práticas, utilizou-se nos excertos transcritos o tradutor eletrônico www.deepl.com, corrigindo-se as falhas e traduções truncadas quando foi necessário. Eventuais equívocos e imprecisões são de inteira responsabilidade do autor.

bibliográficas, pela aridez dos temas, pelo (ab)uso do fetichismo metodológico e pelo emprego de vocabulário técnico utilizado apenas pelos cientistas políticos em seus subdomínios. Com frequência, um tema se torna um assunto tão específico, mas tão específico, que o autor se arrisca a se torna o único provável especialista no seu microcosmos. Isso costuma espantar a maior parte dos leitores. Então, tentou-se ao máximo evitar os impasses de linguagem e os ruídos tecnicistas, sem desconsiderar a profundidade exigida por um debate de erudição. Em todo caso, talvez seja possível numa próxima oportunidade reparar os equívocos e mal-entendidos que subsistem no texto. Se algum trecho não ficou claro, foi por absoluta falta de outra forma mais precisa de expressar a mesma ideia no momento em que ela estava sendo escrita.

Assim, a finalidade da tese será tão exitosa quanto mais for capaz de estimular outros pesquisadores a rever as fontes utilizadas e abrir caminhos quanto a novas interpretações formuladas, além de auxiliá-los a pensar por si próprios sobre os pontos de discordância. Se o resultado final do texto superar as expectativas iniciais, então o objetivo terá sido alcançado.

Ao leitor atento, essas páginas pretendem fornecer mais do que um texto meramente informativo: um conjunto de reflexões instigantes sobre o passado e um lembrete para o futuro. Além disso, se for possível promover algumas horas de leitura agradável e reflexiva, de algum modo todo o esforço não terá sido em vão. Marx, citando Hegel, disse que os fatos e personagens de grande importância histórica ocorreriam duas vezes: a primeira vez como tragédia, a segunda como farsa.[4] Não existe nenhuma lei histórica que ateste isso.

Se agora a democracia global está em perigo, então soa o alarme de incêndio. De fato, a Teologia Política ensina – e Proudhon o lembra – que, por detrás de toda política se esconde alguma forma de teologia. Até aqui, há muitos indícios de que o século XXI será schmittiano. Tomara que não.

[4] MARX, Karl. *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte.* Trad. Nélio Schneider.São Paulo : Ed. Boitempo, 2011, p. 25: «em alguma passagem de suas obras, Hegel comenta que todos os grandes fatos e todos os grandes personagens da história mundial são encenados, por assim dizer, duas vezes. Ele se esqueceu de acrescentar: a primeira vez como tragédia, a segunda como farsa».

CAPÍTULO 1. TEOLOGIA POLÍTICA

"Taubes está certo: hoje tudo é teologia, exceto aquilo sobre o que os teólogos falam".

- Carl Schmitt a Armin Mohler, 14.08.1958.

1. *O Lugar da Teologia Política*: entre Religião e Ciência

As palavras encantam até mesmo o que há de mais inóspito ou incompreensível no reino da linguagem. Elas colorem o cinza. Vivificam o passado. E expandem a percepção da banalidade cotidiana a novos horizontes da imaginação. Porém, as palavras também são capazes de ferir ou calar alguém. Ou perpetrar o mal. Ou servir como instrumento de dominação das massas, de difusão de mentiras ou de deflagração de catástrofes. Com razão o poeta alemão Rilke, ao prenunciar os males do século XX, registrou: "eu temo tanto diante da palavra humana".[5]

A força da palavra e do discurso é um traço particular da vida humana.[6] Não são as palavras que fazem o ser humano compreender. Ao contrário, é preciso ser humano para poder compreender as palavras. Das tribos originárias às novas tribos globais, sucessivas mutações de significado dos tempos alteraram o modo com que o ser humano se relaciona com a linguagem e o seu contexto simbólico. Todavia, se existe algo duradouro nesse confuso e transitório estado de coisas, esse algo é a necessidade de o indivíduo conferir, simbolicamente pela comunicação, algum sentido a si próprio, às ações dos outros e ao mundo no seu entorno. Sem dúvida, conferir significado às coisas é um dos maiores esforços da reflexão humana.

Conferir "significado" quer dizer conhecer previamente os usos de uma palavra em sua relação com a realidade. Nas palavras, se encerra uma determinada imagem da essência da linguagem humana. A linguagem possibilita denominar um objeto qualquer como se o identificasse em sua singularidade a uma etiqueta específica. Essa etiqueta nominal distingue um objeto dos demais pela significação, fins e funcionamento explícitos que essa coisa significa no mundo.[7]

---

[5] RILKE, Rainer Maria. *"Ich fürchte mich so vor den Menschen Wort". In:* RILKE, R.M. *Die Frühen Gedichte. Sämliche Werke – Werkausgabe, Band 1*. Frankfurt-am-Main: Insel Verlag, 1976, S. 194-195.
[6] SCHMITT, Carl. *Römischer Katholizismus und politische Form*. 6 Auflage. Klett-Cotta, Sttutgart, 2016, S. 38: *"Dagegen is die Kraft zum Wort und zur Rede, Rhetorik in ihrem grossen Sinn, ein Zeichen menschlichen Lebens*."
[7] WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. Trad. São Paulo: Abril Cultural, 3ª ed. 1984, p. 27.

Em suma, foram inúmeras as tentativas da humanidade de representar a si mesma e a realidade por meio de representações: inscrições primitivas em cavernas, hieróglifos, a escrita cuneiforme, os números e os símbolos. Enfim, tanto esforços individuais quanto coletivos pareceram insatisfatórios para cumprir essa tarefa no plano teórico e prático. Isso impulsionou a curiosidade humana a ir além de seus limites dados - ela nunca cessou de se reinventar e de desafiar velhos sistemas de pensamento. Dentre as tentativas mais importantes de compreensão do mundo da vida pela linguagem, destacam-se dois domínios muito particulares e bem distintos entre si, mas inter-relacionados: a Ciência e a Religião.

1.1. Aproximações possíveis entre Religião e Ciência, Teologia e Política

A ambiguidade de palavras e conceitos polêmicos depende sempre da mudança de seus significados em cada época. Assim, os mal-entendidos semânticos resultam da transferência incorreta de um conceito originário de um determinado domínio (metafísico, moral ou econômico) para os demais domínios.[8] Nos campos específicos dos saberes, mais importante do que delimitar o sentido preciso das palavras que descrevem esse objeto é explorar, em visão panorâmica, os distintos usos das palavras-chave em que um determinado conceito surgiu em certa época.[9]

Devido ao caráter polissêmico das categorias fundamentais como "religião", "ciência", "teologia" e "política", é necessário investigar separadamente cada um desses domínios semânticos, e depois suas intercessões, para evitar a confusão de tornar esses conceitos imprescindíveis em algo inútil ou inaplicável.[10] A associação mais intuitiva

---

[8] Ibidem, S. 78: *"Wenn das Zentrum des geistigen Lebes sich in den letzen vier Jahrhunderten fortwährend verlagert, so ändern sich in den gedessen auch fortwährend alle Begriffe und Worte, und es ist notwendig, siche der Mehrdeutigkeit jedes Wortes und Begriffes zu erinnen. Die Meisten und gröbsten Mißverdändnisse (von denen allerdings viele Betrüger leben) erklären sich aus der falschen Übertragungen eines auf einem bestimmten Gebiet – etwas nur im Metaphysischen oder nur im Moralischen oder nur im Ökonomischen – beheimateten Begriffs auf die anderen, übrigen Gebiete des geistigen Lebens."*

[9] WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. Trad. São Paulo: Abril Cultural, 3ª ed. 1984, p. 66: "não é a palavra que importa, mas sua significação; e ao dizê-lo, pensa-se na significação como em uma coisa do mesmo gênero da palavra, ainda que diferente dela. Aqui a palavra, aqui a significação. (...) Uma fonte principal de nossa incompreensão é que não temos uma visão panorâmica do uso de nossas palavras." (No original: WITTGEINSTEIN, Ludwig. *Philosophische Untersuchen*. 22 Auflage. Werkausgabe, Band 1. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp Verlag, 2016, S. 301-302: "*Man sagt: Es kommt nicht auf Wort na, sondern auf seine Bedeutung; und denkt dabei na die Bedeutung, wie an seine Sache von der Art des Wort, wenn auch vom Wort vershieden. Hier ist das Wort, hier die Bedeutung. (...)Es ist eine Hauptquelle unseres Unverständnisses, daß wir den Gebrauch unserer Wörter nicht* übersehen*"*).

[10] SCHMITT, Carl. *Der Begriff des Politischen*: text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien. 9 Auflage. Berlin: Duncker&Humblot, 2015, S. 89: "*...die (Verwirrung) einen unentbehrlichen Begriff*

seria aproximar a Teologia da Religião e a Política da Ciência, situando-as em dois campos muito distintos em permanente tensão e conflito.

Partindo do abstrato ao concreto, os usos de "Teologia" e Política" ganharam novos contornos semânticos ao interagirem diferentemente com a Ciência e a Religião ao longo do tempo[11]. Ciência e Religião não são meros conjuntos de afirmações ou teorias, mas práticas sociais realizadas por seres humanos em um determinado momento da história e em um contexto geográfico específico. Logo, o potencial interativo desses dois domínios em todas as épocas, desde que passaram a conviver, deixa entrever certas relações de proximidade e distanciamento. O que a Teologia Política provoca é relativizar a diferença entre esses domínios e o engessamento conceitual de definições abstratas: não importa tanto catalogar a infinidade de significados, mas destacar quais concepções de Teologia e Política Erik Peterson e Carl Schmitt defendiam, situando-as nos modelos científico-religiosos.

Os modelos a seguir sintetizam as possíveis interações entre as esferas da Religião e Ciência, o que será uma ferramenta extremamente útil para compreender a diferença entre as concepções dos dois autores.

1.2. Modelos de interação Religião-Ciência

A tentativa de abarcar as variadas interrelações entre Ciência e Religião resultou em duas tipologias principais: a **tipologia quadripartite de Barbour**[12], que classifica essas relações como de *conflito*, *independência*, *diálogo* e *integração;* e a **tipologia tripartite de Stenmark**[13], que elenca a interação entre os domínios da religião e ciência como sendo de *independência* (sem sobreposição entre ciência e religião), de *contato* (algumas sobreposições entre os campos), ou de *união* (campos formam círculos concêntricos); subdividindo a relação de *contato* em conflito ou harmonia.

---

unbrauchbar oder unanwendbar zu machen droht, ist ein terminologische und sachliche Klärung zweckmäßig".

[11] DE CRUZ, Helen, "Religion and Science", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/religion-science/>. Acesso em 30 de janeiro de 2019.

[12] BARBOUR, Ian. *When Science Meets Religion: Enemies, Strangers, or Partners?* New York: Harper Collins, 2000.

[13] STENMARK, Mikael. *How to Relate Science and Religion:* A Multidimensional Model. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2004, p. 250-251.

Na tipologia de Barbour, o **modelo de conflito,** desenvolvido e defendido no século XIX,[14] sustenta que Ciência e Religião estão em inevitável conflito, de caráter permanente e central, porque atuam essencialmente no mesmo domínio. Funda-se em *duas narrativas históricas* principais: o julgamento de Galileu[15] e a recepção eclesiástica do darwinismo[16].

No século XVI, Galileu Galilei apresenta a defesa do sistema copernicano perante o Tribunal do Santo Ofício da Igreja Católica, alegando que haveria um conflito aparente entre a ciência e a revelação bíblica, pois, sendo ambas verdadeiras, seria absurdo admitir um conflito real entre duas verdades.[17] Por isso cita, em carta à Grã Duquesa de Lorena, o epigrama atribuído ao Cardeal Barônio: "a intenção do Espírito Santo é ensinar-nos como se vai para o céu e não como vai o céu".[18] Como as verdades da Bíblia são imunes ao erro, quem pode errar são os intérpretes, que não percebem o sentido do texto bíblico. Trata-se de um texto de ensinamento religioso e moral, não da ciência da natureza, que exige um método experimental rigoroso separando a verdade da hipótese ou opinião.[19] A crítica é que este modelo se baseia numa leitura superficial e partidária dos registos históricos, além de assumir uma postura radical de que, por atuarem no mesmo domínio, se a ciência está certa, a religião terá de estar necessariamente errada, ou vice-versa. Ainda uma minoria de autores defende esse modelo com base na argumentação filosófica[20], ou no reexame de evidências históricas como o julgamento de Galileu.[21]

---

[14] DRAPER, John. *History of the Conflict between Science and Religion*. New York: Appleton, 1896; WHITE, Andrew Dickinson. *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*. New York: Appleton, 1896.

[15] DAWES, Gregory, 2016, *Galileo and the Conflict between Religion and Science*, London & New York: Routledge.

[16] BOWLER, Peter J. *Reconciling Science and Religion*: The Debate in Early-Twentieth-Century Britain, Chicago: University of Chicago Press, 2001.

[17] PAGANO, Sergio M.(org). *I Documenti del Processo di Galileu Galilei*. Vaticano: Coletanea Archivi Vaticani, 1984.

[18] GALILEI, Galileu. *Ciência e fé*: cartas de Galileu sobre o acordo do sistema copernicano com a Bíblia. Trad. Carlos Arthur R. do Nascimento. 2ª ed revista e ampliada. São Paulo: Ed. UNESP, 2009, p. 64.

[19] Ibidem, p. 119-120: "A mobilidade da terra e a estabilidade do Sol não podem jamais ser contra a fé ou as Sagradas Escrituras se for verdadeiramente provado por filósofos, astrônomos e matemáticos com experiências sensíveis, com observações cuidadosas e com demonstrações necessárias que ela é verdadeira na Natureza. Mas, se neste caso, se algumas passagens da Escritura parecerem soar o contrário, devemos dizer que isto acontece por fraqueza de nossa inteligência que não pôde penetrar o verdadeiro ensinamento da Escritura nesse particular. Essa é doutrina comum e muitíssimo correta, visto que uma verdade não pode contrariar outra verdade. Por isso, quem desejar condená-la de acordo com o direito precisa, primeiro, demonstrar que ela é falsa na Natureza, respondendo às questões em contrário."

[20] PHILIPSE, Herman. *God in the Age of Science?* A Critique of Religious Reason, Oxford: Oxford University Press, 2012.

[21] DAWES, Gregory. *Galileo and the Conflict between Religion and Science*. London & New York: Routledge, 2016.

O **Modelo de Independência** sustenta que a Ciência e a Religião exploram domínios separados com investigações distintas.[22] Stephen Jay Gould desenvolveu um modelo de independência influente com o seu princípio NOMA ("*Non-Overlapping Magisteria*"): o magistério da religião engloba questões de significado definitivo e valor moral, enquanto nos domínios da ciência o mundo empírico engloba um conjunto de questões de fato (sobre o que é feito o universo) e de questões teóricas (por que ele funciona de determinada maneira e não de outra).[23] O Princípio NOMA contém disposições descritiva (ausência de sobreposição entre os seus respectivos domínios) e normativa (não invasão da Religião questões empíricas sobre a constituição do universo, por exemplo, a teoria evolutiva, da Ciência sobre valores éticos e significado espiritual). Gould sustentou que poderia haver interações nas fronteiras de cada magistério como a responsabilidade humana para com outras criaturas.[24]

Um problema óbvio com o modelo de independência é que se a religião fosse impedida de fazer qualquer declaração de fato, seria difícil justificar as afirmações de valor e ética. Além disso, as religiões parecem fazer afirmações empíricas, por exemplo, que Jesus apareceu depois de sua morte ou que os primeiros hebreus passaram pelas águas divididas do Mar Vermelho, que acabam por resvalar em impossibilidade probatória ou não plausibilidade dos fenômenos descritos.

O **Modelo de Diálogo** propõe uma relação mutualista entre Religião e Ciência, porque há um lastro comum entre ambos os campos, considerando os pressupostos de ambas investigações, métodos científicos e religiosos e conceitos análogos entre eles. Por exemplo, o criacionismo poderia ter desafiado a Ciência ao assumir que a criação do mundo, produto de um designer inteligente, é simultaneamente inteligível e ordenadas segundo leis científicas que ainda podem ser descobertas. A criação, por ser produto das ações livres de Deus, também seria contingente, ou seja, ela depende de leis da natureza que não podem ser aprendidas sem investigação empírica. De acordo com Barbour, tanto a investigação científica quanto a teológica são teoricamente dependentes de algum modelo, de metáforas e modelos, valorizando a coerência, abrangência e fecundidade das proposições.[25] No diálogo, os campos permanecem separados, mas um se comunica com o outro, por métodos, conceitos e pressupostos comuns. Wentzel van Huyssteen defendeu

---

[22] BARBOUR, Ian. *Op. Cit*, p. 17.
[23] GOULD, Stephen Jay. *Pilares do Tempo*: ciência e religião na plenitude da vida. Trad. F. Rangel. Rio de Janeiro: Rocco, 2002, p. 13.
[24] Ibidem, loc. Cit.
[25] BARBOUR, Ian. *Op. Cit*, p. 22-23.

uma posição de diálogo, propondo que a ciência e a religião podem estar num *dueto gracioso*, baseado nas suas sobreposições epistemológicas.[26]

O **Modelo de Integração** promove uma unificação em sentido mais extenso da Ciência e da Religião. Barbour identifica três formas de integração: a primeira é a *teologia natural*, que formula argumentos para a existência de Deus, que podem ser inferidos por meio dos resultados das ciências naturais como premissas de um "design inteligente" na natureza. A segunda, a *teologia da natureza* examina como a Religião, apesar de suas fontes serem externas à Ciência, podem se enriquecer mutuamente ou mesmo rever suas respectivas doutrinas. Em terceiro lugar, a *filosofia de processo* de Whitehead era uma síntese sistemática de como Ciência e Religião contribuem para o desenvolvimento de uma metafísica inclusiva, na medida em que "os processos de mudança e as relações entre eventos são mais fundamentais do que os objetos autônomos e duradouros. Para Whitehead e para os pensadores evolutivos, a natureza é uma teia dinâmica de eventos interligados, caracterizada pela novidade e pela ordem".[27]

A tipologia de Barbour categoriza de maneira estática diversas relações que confundem distinções cruciais em vez de as destacar, mascarando a mudança nas relações entre ciência e a religião, que evoluem ao longo do tempo. As categorias de Barbour não são todas do mesmo tipo lógico. A própria posição de Barbour é uma combinação do Modelo de Integração, de Diálogo e de Independência, como se fossem compatíveis entre si, e não são.[28] Consequentemente, as tentativas de usar seu esquema para classificar várias maneiras de relacionar a Ciência com a Religião geram mais confusão do que clareza. Por um lado, concentra-se no conteúdo cognitivo das religiões em detrimento de outros aspectos, tais como rituais e estruturas sociais.[29]

A tipologia alternativa de Stenmark consiste em propor um nível inicial de três modelos: no da **Independência** não há nenhuma intersecção entre ciência e religião, enquanto o de **Contato** descreve uma sobreposição parcial somente em certos pontos de intersecção em que a Ciência pode entrar em conflito ou harmonizar-se com a Religião. O terceiro modelo, o **Monista** prevê a sobreposição total dos dois domínios, como

---

[26] VAN HUYSSTEEN, J. Wentzel. *Duet or Duel?* Theology and Science in a Postmodern World, London: SCM Press, 1998.
[27] BARBOUR, Ian. *Op. Cit*, p. 28.
[28] STENMARK, Mikael. Op. Cit, p. 256.
[29] CANTOR, Geoffrey and KENNY, Chris, 2001, "Barbour's Fourfold Way: Problems with his Taxonomy of Science-Religion Relationships", *Zygon: Journal of Religion and Science*, 36: 765–781.

círculos concêntricos em que pode haver sobreposição completa ou parcial em alguns pontos, resultando em conflito ou harmonia.[30]

Esses modelos não cobrem todas as possibilidades lógicas, não obstante abranger qualquer aspecto ou dimensão dinâmica da ciência ou religião, abarcando as mudanças ao longo do tempo em qualquer campo. Além disso, ele sustenta que sua tipologia pode ser usada tanto descritivamente, para fazer afirmações sobre como os dois campos estão relacionados, ou normativamente, para fazer afirmações sobre como eles devem ser relacionados.

A fim de capturar algo da natureza histórica e desenvolvimentista da ciência e da religião, incorporam-se ideias de expansão e contração dos três modelos à medida que uma ou outra disciplina for se alargando ou diminuindo. Devido à complexidade de ambas as disciplinas, somam-se quatro dimensões em cada campo: (1) a dimensão Social inclui as práticas individuais e corporativas, (2) a dimensão Teleológica se concentra na direção e nos objetivos de cada campo, (3) a dimensão Epistemológica preocupa-se com os métodos para alcançar os objetivos disciplinares; e (4) a dimensão Teórica centra-se nos produtos gerados pelos métodos de cada campo, incluindo leis, teorias, crenças, mitos e histórias. Com essas quatro dimensões, as reivindicações de Independência, Contato ou Monista podem ser direcionadas a um ou mais aspectos da ciência em relação à religião, resultando em todo tipo de combinações complexas conforme uma ou mais dessas dimensões mudam com as expansões ou contrações de uma ou outra disciplina ao longo do tempo. Finalmente, duas categorias finais correspondem à exclusão do outro campo: a Visão Expansionista Científica Completa, em que a Ciência se expande de forma a envolver a totalidade da Religião, e a Visão Expansionista Religiosa Completa, que permite à Religião crescer para englobar a Ciência.[31]

Em razão da analogia estrutural entre diversos conceitos teológicos e jurídicos, é possível investigar como as relações entre os termos “teologia” e “política” com os domínios da Religião e da Ciência se adequam aos paradigmas apresentados por Barbour e Stenmark. Primeiro, examina-se qual o lugar desses termos no âmbito da Religião, para em seguida abordar seus desdobramentos no da Ciência.

2. Religião: Teologia e da Política.

[30] STENMARK, Mikael. Op. Cit, p. 261.
[31] STENMARK, Mikael. Op. Cit, p. 269.

Atualmente, há milhares de religiões espalhadas pelo mundo. O que torna uma crença ou conjunto de crenças uma "religião" ou "teologia"? A Teologia é sempre um fenômeno religioso? A Política também pode ser uma forma de religião?

O termo "religião" não significa nenhum princípio ou essência em particular, mas um nome abstrato que agrega muitos caracteres coletivos próprios de um fenômeno humano.[32] Na tentativa de abstrair essas diversas particularidades para formular um conceito preciso e abrangente de todas as infinidades de crenças religiosas existentes, a consequência provável é produzir definições com alto grau de imprecisão terminológica[33]. Isso porque, segundo Mircea Eliade, a religião é um *sistema infinitamente complexo*, em que apenas uma parte infinitesimal está presente num dado momento histórico, e *autônomo* em relação ao sistema da sociedade, porque transpõe todos os aspectos da realidade social.[34]

Não há nenhum correspondente fixo do termo nas diversas línguas antigas, concluindo-se que: a) não existe nenhuma categoria genérica e unívoca que abarque todas religiões da humanidade; b) não é possível subsumir no conceito moderno a variedade do fenômeno religioso antigo, inclusive o que hoje se compreende como "crença" ou "mitologia", mas que antes era a nítida manifestação externa da fé pela observância de mandamentos, de rituais ou da lei religiosa.[35]

2.1. Etimologia e definições

---

[32] JAMES, William. *As variedades da experiência religiosa*: um estudo sobre a natureza humana. Trad. Otávio Mendes Cajado. 2ed. São Paulo: Cultrix, 2017, p.37.

[33] Por todos, um desses esforços abrangentes é o do verbete "Religião" em ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. 4ª ed. Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2000, p. 846: "crença na garantia sobrenatural de salvação, e técnicas destinadas a obter e conservar essa garantia. A garantia religiosa é sobrenatural, no sentido de situar-se além dos limites abarcados pelos poderes do homem, de agir ou poder agir onde tais poderes são impotentes e de ter um modo de ação misterioso e imperscrutável. A origem sobrenatural da garantia não implica necessariamente que ela seja oferecida por uma divindade e que, portanto, a relação com a divindade seja necessária à religião (...) a diferença entre a crença na garantia sobrenatural e as técnicas que permitem obter ou conservar tal garantia. Por técnicas entendem-se todos os atos ou práticas de culto: oração, sacrifício, ritual, cerimonia, serviço divino ou social. A crença na garantia sobrenatural é a atitude religiosa fundamental, podendo ser simplesmente interior e pessoal (religiosidade individual); ao contrário, as técnicas destinadas a obter e conservar essa garantia constituem o lado objetivo e público da religião, seu aspecto institucional. A religião *natural* é constituída simplesmente por essa atitude; uma religião *positiva* é constituída essencialmente por essas técnicas."

[34] ELIADE, Mircea. "Introdução: religião como sistema". In: ELIADE, M. e COULIANO, I.P. *Dicionário das Religiões.* Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2009, p. 19.

[35] "Religion" in: RITTER, Joachim und GRÜNDER, Karlfried. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 8, SCHWABE & Co.AG, 1992, S.633.

A origem está ligada à literatura latina, na qual "*religio*" possui uma etimologia controversa.[36] No sentido antigo, o termo não era empregado para descrever um conjunto determinado de crenças e, sim, para designar o sentimento moral de escrúpulo em relação aos ritos do culto: "*religio*, termo da linguagem dos augúrios, designa um 'escrúpulo relativo aos *omina*', assim, pois, uma disposição subjetiva. Assim também aparece o traço dominante de *religio* em seus empregos 'laicizados'"[37].

Ultrapassando o significado original, o termo se espalhou para todas as outras línguas do mundo ocidental por meio da expansão do Império romano, levando a quase todos cantos do mundo antigo, com a persuasão da espada, a observância do culto aos deuses dos romanos, considerados por si os mais religiosos de todos povos, conforme atesta Cicero: "se nós nos compararmos às nações estrangeiras, nós podemos parecer iguais ou mesmo inferiores nos diferentes domínios, menos em religião, isto é, no culto aos deuses, onde nós somos de longe superiores"[38].

Assim, a raiz etimológica de *religio* até hoje é alvo de intermináveis disputas entre os partidários de Cícero, que defendem sua origem em *relegere* (*legere* designa "recolher, reconduzir a si, reconhecer, congregar"), e os de Lactâncio e Tertuliano, com *religare* ("ligar").[39] Há uma diferença fundamental nessa contenda: na religião romana, o conceito de *religio* como *relegere* indica a atenção escrupulosa, o respeito, a paciência, inclusive o pudor e ou a piedade, em relação aos ritos divinos como acesso à divindade, por isso, Cícero diz:

> aqueles que retomavam *(retractarent)* diligentemente e, de alguma maneira, *relegerent* todas as práticas do culto, foram chamados 'religiosos', do verbo *relegere*, como *elegantes* deriva de *eligere*, *diligentes* de *diligere* e *intellegentes* de *intellegere*. Em todas essas palavras está implícito o mesmo significado de *legere* que achamos em 'religioso'.[40]

---

[36] AZEVEDO, Cristiane A. de. À Procura do Conceito de *Religio*: entre o *Relegere* e o *Religare*. *Religare* 7 (1), Paraíba, Março de 2010, p. 90-96.
[37] BENVENISTE, Émile. O *Vocabulário das Instituições Indoeuropeias.* Vol. II: Poder, Direito, Religião. Trad. Denise Bottmann. Campinas: Ed. Unicamp, 1995, p. 271.
[38] CÍCERO. *Sulla natura degli dei*. Milano: Oscar Mondadori Editore, 2004 (*De Natura Deorum*, Libri II, 3, 8): "*Quorum exitio intellegi potest eorum imperiis rem publicam amplificatam, qui religionibus paruissent. Et si conferre volumus nostra cum externis, ceteris rebus aut pares aut etiam inferiores reperiemur, religione, id est cultu deorum, multo superiores.*"
[39] BENVENISTE, Émile. Op. Cit., p. 267.
[40] Ibidem, II, 28, 72: *"qui autem omnia quae ad cultum deorum pertinerent diligenter retractarent et tamquam relegerent, [i] sunt dicti religiosi ex relegendo, [tamquam] elegantes ex eligendo, [tamquam] [ex] diligendo diligentes, ex intellegendo intellegentes; his enim in verbis omnibus inest vis legendi eadem quae in religioso. ita factum est in superstitioso et religioso alterum vitii nomen alterum laudis."*

O sentido próprio de *religio* como *retractare* é "recomendar uma escolha já feita, revisar a decisão que daí resulta. Indica uma disposição interior e, não, uma propriedade objetiva de determinadas coisas ou conjunto de crenças e práticas".[41] No entanto, há uma nuance: *a religio* romana é uma disposição subjetiva e reflexiva de certas coisas, enquanto a *superstitio* representava um "dom de presença", "uma qualidade de estar presente como testemunha (...) por ter assistido um fato realizado".[42] As duas condições para que haja *religio* são: além da crença implícita na existência dos deuses, (1) algo divino que interfira nos acontecimentos mundanos e (2) a percepção desse divino pelos crentes. Desse modo, os romanos usavam os oráculos e augúrios justamente para interpretar a mensagem dos deuses, sendo a negligência ("*negligere"*) o contrário de *religio,* ou seja, a inobservância em relação aos ritos.[43] O que não quer dizer que fosse uma crença cega transformando tudo em sinal divino, mas uma fé moderada, abertura ao inesperado que se revela sutilmente a quem for capaz escutar atentamente seus signos e pautar sua vida por seus preceitos[44]. Por isso, os romanos nutriam ojeriza às práticas divinatórias dos feiticeiros e adivinhos, que eram desprezados como charlatães. Por isso, profetas, magos e pregadores, como Cristo e os cristãos, desafiavam a religião política de Roma.

Seguindo a tradição monoteísta do Judaísmo, o Cristianismo se contrapôs aos falsos cultos impondo-se como a única religião verdadeira. Logo, o vocábulo *religio* não poderia ser empregado pela Igreja Católica no mesmo sentido do que nas crenças pagãs. Os escritores cristãos não apenas tomaram emprestado um vocábulo vago e oscilante da antiga religião romana, mas precisaram subverter um conceito pagão para adequá-lo à ortodoxia da fé cristã.[45]

Assim, os primeiros pensadores cristãos latinos, tais como Tertuliano, Lactâncio e Santo Agostinho, impuseram diferenças e exclusões de significado em relação ao sentido pagã originária. Esse é o esforço teológico de se conferir a uma determinada religião autonomia em relação às demais instituições com as quais ela convive, distinguindo-a do não religioso pela delimitação de um domínio claramente distinto entre o sagrado e o

---

[41] BENVENISTE, Émile. Op. Cit, p. 273.
[42] Ibidem, p. 279.
[43] KERÉNYI, K. *La Religion Antigua*. Madrid: Revista de Occidente, 1972, p. 126.
[44] *Ibidem*, p.127.
[45] BOUILLARD, H. *La formation du concept de religion*, *in*: CH. KANNENGIESSER e Y. MARCHASSON. *Humanisme et foi chrétienne*. Paris: Beauchesne, 1976, p.452.

profano[46], e estabelecendo com clareza que o que pertence ao domínio sagrado deve ser, necessariamente, estranho ao profano[47].

Assim, ao chamar de *superstitio* tudo o que não fosse cristão, a "verdadeira" religião enxergaria nas diferentes cosmovisões sobre o mundo mitos e crendices, enquadrando-as num estágio primitivo na escala evolucionista de um pensamento eurocêntrico determinado pelo trajeto linear e progressivo que conduziria à "civilização cristã", cujo ápice evolutivo se daria no monoteísmo do verdadeiro Deus.

O que transformou a religião cristã em filosofia nos tempos primitivos foi ter se ocupado da ética e da cosmologia à luz da teologia, impregnando a literatura pagã de ideias cristãs.[48] Ao traçar a fronteira entre a "verdadeira religião" e a religião pagã, Tertuliano distinguia entre Cristianismo e filosofia, porque a fé em comparação com a razão era a verdadeira forma de sabedoria sobre a realidade divina e o mundo por causa de seu caráter sobrenatural. Isso prefigura o desenvolvimento latino da religião cristã, apoiada na personalidade do indivíduo para aceitar a fé e na autoridade da tradição religiosa.[49] Nos escritos de Tertuliano *Ad nationes* e *Apologeticum* (197 d. C.), rejeita-se a religião romana com base na transição entre o politeísmo ao monoteísmo: o erro deve dar lugar à verdade, da mesma forma com que o sistema religioso da "*vera religio veri Dei"* deveria substituir o da religião falsa de deuses inexistentes[50]. Tertuliano trata a religião pagã como deturpação da palavra bíblica, o que explicaria o sentimento de superioridade das crenças cristãs sobre as pagãs, apesar das semelhanças estruturais entre elas.[51]

Por sua vez, Lactâncio propõe, em *Divinae Institutiones*, que a origem etimológica de *religio* seja *religare*, pois a verdadeira religião cristã, que se dirige ao único Deus verdadeiro, é o laço que liga (*religare*) o homem a Deus: "o termo *religio* foi tirado da

---

[46] Sagrado e profano são "duas modalidades de ser no mundo, duas situações existenciais assumidas pelo homem ao longo de sua história. (...) Em última instância, os modos de ser sagrado e profano dependem das diferentes posições que o homem conquistou no Cosmos e, consequentemente, interessam não só ao filósofo, mas também a todo investigador desejoso de conhecer as dimensões possíveis da existência humana". ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*: a essência das religiões. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2011, p. 20.

[47] BENVENISTE. *Op. cit*, p. 268: "se é verdade que a religião é uma instituição, essa instituição, no entanto, não está nitidamente separada das outras, nem fora delas. Somente é possível conceber claramente, ou seja, denominar religião, a partir do momento em que é delimitada, ou quando ela tem um domínio distinto, quando se sabe o que lhe pertence e o que lhe é estranho".

[48] JAEGER, Werner. *Cristianismo primitivo e Paidéia grega*. Trad. Daniel Costa. Santo André: Academia Cristã, 2014, p. 44.

[49] Ibidem, p. 46.

[50] BOUILLARD, H. *Op. Cit.*, p.455.

[51]INGLEBERT, H. *Les romains chrétiens face à l'histoire de Rome*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1996, p.92.

ligação da piedade, porque Deus se *liga* ao homem e o prende pela piedade, a fim de servi-lo como a um mestre necessário" [52]. A obra de Lactâncio opõe o Cristianismo (fonte de sabedoria e verdade) aos cultos pagãos, à filosofia e à superstição (fonte de erro e equívoco). No caso do culto dos deuses romanos, a verdadeira sabedoria condenaria a multiplicidade e indignidade dos deuses, por ignorar a moral em favor de ritos exteriores. À filosofia, faltaria ser uma sabedoria completa sem a piedade religiosa. Para Lactâncio, o Cristianismo é a verdadeira sabedoria dada por Deus aos pensadores e a verdadeira religião aos ignorantes. Ele reinterpreta o sentido de *superstitio* romana ao opor a verdadeira religião à superstição, porque os supersticiosos possuem vários deuses e dependem de adivinhos para ser testemunha (no sentido latino de "superstição") de acontecimentos extraordinários aos quais não se assistiu, enquanto o verdadeiro homem religioso dirige suas preces a um único deus cristão.[53]

Essa ressignificação filológica era claramente enviesada com o objetivo de conferir um caráter de transcendência ao termo "*religio*", desvinculando-o de seu significado religioso anterior, para destacar o vínculo piedoso entre criador e criatura, esse elo central ao Cristianismo.

Como alternativa à disputa etimológica do termo entre *relegere* e *religare*, Santo Agostinho propôs, em *A Cidade de Deus*, *reeligere*, no sentido de que o ser humano, depois de negligenciar a Deus, escolheria novamente reconstruir a relação com o divino, colocando a fé no centro da atenção e do amor do homem: "(Deus) é a fonte de nossa felicidade, o fim de nossos desejos. Elegendo-o, ou melhor, *reelegendo-o,* pois o havíamos perdido por nossa negligência, *reelegendo-o (daí vem o nome religião)*, tendemos a Ele pelo amor, para, em chegando, descansar[54].

Por fim, na Idade Média, outros teólogos cristãos (Abelardo, Alberto Magno e Boaventura) pensarão a religião como uma espécie de justiça, ou virtude inata, distinguindo-se o cristianismo do islamismo e do judaísmo como a religião aberta à humanidade (*fides cristiana*)[55]

---

[52] LACTANTIUS, Lucius Caelius Firmianus. *Divinae Institutiones*, Lib. IV, 28, 12, p. 391: "nomen religionis a uinculo pietatis esse deductum, quia hominem sibi Deus religauerit et pietate constrinxerit, quia seruire nos ei ut domino et obsequi ut patri necesse est."

[53]. Idem. *De Oficio Dei*, Lib 1,2.

[54] AGOSTINHO, Santo. *Cidade de Deus. Parte I. Trad. Oscar Paes Leme14 ed. Petrópolis: Ed. Vozes, 2013, p. 391(Livro X, Cap. III): "Ipse enim fons nostrae beatitudinis, ipse omnis appetitionis est finis. Hunc eligentes uel potius religentes (amiseramus enim neglegentes) — hunc ergo religentes, unde et religio dicta perhibetur, ad eum dilectione tendimus, ut perueniendo quiescamus, ideo beati, quia illo fine perfecti."*

[55] "Religion" in: RITTER, Joachim und GRÜNDER, Karlfried. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Op. Cit, S.637.

A noção de que há “religiões” distintas ligadas por esse termo comum e genérico, apesar dos diferentes conjuntos de crenças e práticas, é produto do pensamento iluminista. No Iluminismo, a necessidade de encontrar um critério razoável para decidir entre diferentes fés conduziu à construção conceitual de religião como um conjunto de crenças proposicionais que podem ser imparcialmente comparadas e julgadas.[56] Como representativo dessa época, o conceito de religião fornecido por Immanuel Kant (1724-1804) terá grande influência em dois outros autores relevantes também do pensamento alemão essenciais à teologia cristã moderna: Schleiermacher e Hegel.

A definição dada por Kant aponta a função da religião como garantidora dos valores morais que regem a vida social:

> a religião, considerada subjetivamente, é o conhecimento de todos os nossos deveres como mandamentos divinos. Aquela em que devo antes saber que algo é um mandamento divino para considerá-lo meu dever é a religião *revelada* (ou que exige revelação); ao contrário, aquela em que devo saber que algo é um dever antes de considerá-lo um mandamento divino é a religião *natural*.[57]

Kant projeta um conceito de religião que se funda na moralidade, sob a forma de uma “teologia moral”[58] ou uma “teologia ética”[59] que exige uma espécie de “considerar-como-verdadeiro” (*Fürwahrhalten*)[60]. Além disso, ele considera Deus não um pressuposto necessário de seu sistema, mas uma esperança fundada filosoficamente. Como ente finito racional, o ser humano é capaz da moralidade. E como a ação moral não admite outro motivo que o respeito pela lei moral, a fé em Deus não é necessária (embora

---

[56] HARRISON, Peter. “Science” and “Religion”: Constructing the Boundaries. *The Journal of Religion*, Vol. 86, No. 1 (January 2006), pp. 81-106.

[57] KANT, Immanuel. “Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft”. In; KANT, I. *Sämtliche Werke*. Band 3. Sttutgart: Mundus Verlag, 2000, S. 424: “*Religion ist (subjektiv betrachtet) die Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote. Diejenige, in welcher ich vorher wissen muss, dass etwas ein göttliches Gebot sei, um es als meine Pflicht anzuerkennen, ist die geoffenbarte (oder einer Offenbarung benötigte) Religion; dagegen diejenige, in der ich zuvor wissen muss, dass etwas Pflicht sei, ehe ich es für ein göttliches Gebot anerkennen kann, ist die natürliche Religion. – Der, welche bloß die natürliche Religion für moralisch notwendig, d.i. für Plicht erklärt, kann auch der Rationalist (in Glaubenssachen) gennant werden.”*

[58] KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Fernando Costa Mattos. 2ª reimpressao. Petrópolis: Ed. Vozes, 2016, p. 590.

[59] Idem. *Crítica à Faculdade do Juízo.* Trad. Valério Rohden e António Marques. 3ªed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012, p. 319.

[60] KANT. *Crítica da Razão Pura*. Op. cit, p. 593-594: "O assentimento (*Fürwahrhaltens*) é um evento em nosso entendimento que pode se basear em fundamentos objetivos, mas também exige causas subjetivas na mente daquele que julga. Se ele é válido para todos, na medida em que tenham razão, o fundamento é objetivamente suficiente e a *Fürwahrhalten* se denomina então “convicção” (*Überzeugung*). Se ele tem seu fundamento apenas na constituição particular do sujeito, denomina-se "persuasão" (*Überredung*). (...) O assentimento (*Fürwahrhaltens)* tem os seguintes três estágios: *opinião, fé* e *saber*”.

a Moral conduza necessariamente à religião).[61] Em *Dissertação de 1770*, Kant ainda acreditava em um conhecimento metafísico sobre Deus e a alma que será rompido na *Crítica da Razão Pura* (1781). A impossibilidade da metafísica como ciência, ou melhor, apenas como uma « ciência sem teoria », cumpre seu papel de arrancar o homem do seu antropocentrismo.[62]

A despeito disso, Kant persevera na ideia fundamental presente entre os pensadores do *Aufklärung* de que só pode existir uma religião verdadeira, a cristã, e que esta não contradiz a razão, sob pena de não resistir a ela:

> Mas na doutrina cristã da revelação não se pode, de modo algum, começar com a fé condicional em sentenças reveladoras (escondidas por si mesmo da razão), e deixar que o conhecimento instruído o siga meramente como proteção contra um inimigo que se segue; pois, de outra forma, a fé cristã não seria meramente *fides imperata*, mas até mesmo *servilis*.[63]

Isso quer dizer que o cristianismo não pode se fundar apenas em verdades de fé reveladas pela divindade sem passar pelo crivo racional, porque desse modo a fé cristã seria uma fé servil, não libertadora. Kant parece aderir a um tipo de relação entre Religião e Ciência que se assemelha ao descrito pelo **Modelo Monista** de Steinbeck (e com menos exatidão ao **Modelo de Integração** de Babour), em que há sobreposição total dos dois domínios, com pontos de conflito ou harmonia que revelam a completa subordinação da Religião aos limites impostos pela razão.

A definição do termo ganhou novos contornos radicais com o teólogo alemão Friedrich Schleiermacher (1768-1834), que reduziu a religião a um mundo de fé internalizado no plano emocional individual como um *sentimento* de dependência divina e como uma *visão* do infinito e, portanto, algo não sociável nem comunicável aos demais indivíduos:

> A religião é apenas o sentimento (*Gefühl*) imediato da dependência do homem de Deus; ela ainda não atravessou o conceito, mas apenas cresceu em sentimento. Portanto, toda a ação e o ato devem tornar-se religiosos. A Revelação não é nenhuma comunicação extraordinária

---

[61] HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant.* Trad. Christian Viktor Hamm. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 279-280.
[62] LEBRUN, Gérard. *Kant e o Fim da Metafísica.* São Paulo, Ed. Martins Fontes, 2002, p. 50.
[63] KANT, Immanuel. "Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft". Op. Cit, S. 433: "*In der christlichen Offenbarungslehre kann man aber keineswegs bedingten Glauben an geoffenbare (der Vernunft für sich verborgene) Sätze anfangen, und die gelehrte Erkenntnis etwa bloss als Verwahrung gegen einen den Nachzug anfallenden Feind darauf folgen lassen; denn sonst wäre der christliche Glaube nicht bloss* fides imperata, *sondern sogar* servilis."

> vinda de cima, mas a realização da própria vida interior e uma nova visão (*Anschauung*) do infinito.[64]

Em vez de fundamentar a crença religiosa na racionalidade como seus predecessores, Schleiermacher dá uma guinada radical nas definições tradicionais, argumentando que a religião não é em última instância razão ou a faculdade racional, mas, sim, visão (*Anschauung*) e sentimento (*Gefühl*). Com isso, ele retirou a religião das discussões críticas habituais com as ciências, pois o sentimento religioso não era algo que a ciência pudesse atacar, uma vez que não era um objeto externo no mundo que pudesse ser examinado, comparado, quantificado e aceito ou rejeitado com base em critérios científicos.[65] Assim, as descrições de Schleimacher se aproximam do **Modelo de Independência** de Stenbeck diante da ausência de intersecção entre Ciência e Religião.

A religião no sentido absoluto, para G.W.F. Hegel (1770-1831), é o "espírito consciente da sua essência ou de si mesmo"[66] ou o "espírito que realiza a si mesmo na consciência", isto é, uma consciência finita individual que se torna autoconsciente da consciência absoluta.[67] Esse é um processo (*Gang*) que se desdobra em três passos: o primeiro estágio da religião é a internalização no indivíduo do conceito abstrato de Deus (unidade substancial); o segundo é a externalização desse conceito por meio da realização desse conceito (diferenciação); e o terceiro é a identidade entre os dois primeiros que se converte em culto (afirmação absoluta).[68]

Ao superar sua individualidade enquanto consciência de si (tese), a pessoa reconhece que seus próprios interesses carecem de um valor absoluto sem Deus (antítese), abandonando-os inteiramente em favor da forma mais elevada de culto que o universal exige dela (síntese): a participação plena do crente na Eticidade (*Sittlichkeit*). A verdadeira religião é aquela revelada por Deus (o Cristianismo, para Hegel); porquanto, se a Deus fosse negada a revelação, não restaria à humanidade nada além da inveja.

---

[64] SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Über die Religion – Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, in: Ders. Kritische Gesamtausgabe, Bd. I/2: Schriften aus der Berliner Zeit 1769-1799, hg. v. Günter Meckenstock, Verlag Walter de Gruyter, Berlin/New York, S. 50: "*Religion ist nur das unmittelbare Gefühl der Abhängigkeit des Menschen von Gott; es ist noch nicht durch den Begriff hindurchgegangen, sondern nur im Gefühl erwachsen. Daher muss alles Handeln und Thun ein religiöses werden. Die Offenbarung ist keine von oben her gekommene, außerordentliche Mitteilung, sondern das Bewusstwerden des eigenen innersten Lebens und einer neuen Anschauung des Unendlichen*."

[65] STEWART, J. Hegel's Criticism of Schleiermacher and the Question of the Origin of Faith. *FILOZOFIA* 73, 2018, No. 3, pp. 179-190.

[66] HEGEL, G.W.F. *Lectures on the Philosophy of Religion.* Vol. I: Introduction and the Concept of Religion. p. 141 (The Lectures of 1824).

[67] Ibidem, p. 171 (The Lectures of 1827).

[68] Ibidem, p. 142 (The Lecture of 1824).

Assim, o Espírito absoluto só faz sentido onde pode revelar-se a si mesmo na religião absoluta[69].

Hegel refuta a ideia de Schleiermacher de que o sentimento de devoção seja uma sensibilidade (*Empfindung*) ou um sentimento (*Gefühl*), porque o pensamento humano é o elemento absoluto e original com que a consciência humana percebe Deus. Ao focar na intuição e no sentimento imediato da fé religiosa, Schleiermacher reduziria o humano ao subhumano, uma vez que, para Hegel, a faculdade da fé religiosa deveria ser a mais elevada forma de razão especulativa.[70] Os animais também têm sensação e sentimentos, mas somente os seres humanos, que se distinguem dos animais pelo pensamento, são capazes de filosofar e de professar a religião.[71] A filosofia tem o mesmo objeto da religião (a verdade, no sentido superior da palavra), pois Deus e somente Deus é a verdade. [72] Segundo Hegel, a filosofia não é para todos, mas a religião, sim: a religião é "a maneira ou o modo pelo qual todos os seres humanos se tornam conscientes da verdade para si mesmos".[73]

A relação entre Ciência e Religião adotado por Hegel parece ser o **Modelo de Integração** de Barbour, ao unificar Religião e Filosofia por meio de argumentos para a existência e atributos de Deus, ou o **Modelo de Contato** de Stenbeck, com sobreposição parcial em que a Filosofia pode conflitar ou harmonizar-se com a Religião.

Por exemplo, ao tratar da religião grega, o helenista Willamowitz-Moellendorf destaca três elementos da religião ressaltados pela tradição alemã: é uma *crença pessoal* naquilo que é considerado *verdade sagrada* nos domínios metafísico e moral do *indivíduo*, que deve pautar suas ações de acordo com seus *sentimentos*, sem que necessariamente o conteúdo dessa crença seja uma verdade absoluta.[74]

As definições funcionais de Religião sublinham o caráter abrangente que elas exercem em fornecer respostas às questões últimas do significado da vida humana, do

---

[69] HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830). III Teil: Die Philosophie des Geistes Frankfurt-am-Main: Suhrkamp Verlag, 1983, S. 372: "§ 564. *Es liegt wesentlich im Begriffe der wahrhaften Religion, d.i. derjenigen, derem Inhalt der absolute Geist ist, daß sie geoffenbart und zwar* von Gott *geoffenbart sei. Denn indem das Wissen, das Prinzip, wodurch die Substanz Geist ist, als die unendliche für sich seiende Form das* Selbstbestimmende *ist, ist es schlechthin Manifestieren; der Geist ist nur Geist, insofern er für den Geist ist, und in der absoluten Religion ist es der absolute Geist, der nicht mehr abstrakte Momente seiner, sondern sich selbst manifestiert".*
[70] STEWART, J. Op. Cit, p. 180.
[71] HEGEL, G.W. *Lectures on the Philosophy of Religion.* Vol. I, p. 118.
[72] Enciclopedia, §1.
[73] Ibidem, p. 180 (The Lectures of 1827).
[74] WILLAMOWITZ-MOELLENDORF, Ulrich von. *Der Glaube der Hellenen*. Band 1. 3. Auflage.Darmstadt: Wissenschaftlische Buchgesellschaft Darmstadt, 1959, S. 12.

porquê devemos viver, em oposição aos demais sistemas de crença e ideologias em geral, que, em geral, respondem à questão de *como* devemos viver.[75]

2.2. Religião sem Teologia e Religião Política

Para a finalidade de buscar respostas às questões últimas do significado da vida humana, a Religião está tão conectada com a Teologia como com a Política. Os vocábulos "Teologia" e "Política" aqui empregados possuem inúmeras definições possíveis em seus respectivos campos semânticos. Mas nenhuma delas são sinônimas.

Todos os grupos humanos praticaram fenômenos religiosos – narrativas extraordinárias, mitos e ritos – sem necessariamente ter desenvolvido uma Teologia[76]. Nem toda Religião possui Teologia, porque essa surge inicialmente da descoberta ética e filosófica dos gregos como forma privilegiada de reflexão que aproxima o homem a Deus ou aos deuses (*theoi*) por meio da Palavra (*Logos)*, para influenciar as tradições hebraica e cristã.[77] Da mesma forma, todas as comunidades humanas conhecem alguma forma de organização política, apesar da imensa variedade combinatória de papeis e funções sexuais, familiares, de subsistência ou militares que se podem encontrar em cada uma delas, mas nem todas desenvolveram a política em sentido próprio.[78] Onde há Política, deve haver não só o agir político organizado, mas também a reflexão consciente sobre o pensamento político – uma conjunção fruto da experiência grega por excelência.[79]

Em sentido amplo, *Teologia* é o estudo crítico, racional e sistemático dos discursos sobre a divindade numa religião organizada e sobre as relações humanas com

---

[75] KLASS, Morton. *Ordered Universes: Approaches to the Anthropology of Religion*. New York; London: Routledge, 2018, p. 34.
[76] SCATTOLA, Merio. *Teologia Política.* Trad. José Jacinto Correa Serra. Lisboa: Ed. 70, 2009, p. 10.
[77] JAEGER, Werner. *La Teologia de los Primeiros Filosofos Griegos*. Trad. Jose Gaos. Mexico: Fondo de Cultura Econômica, 1952, p. 19: "*la palavra 'teologia' es mucho más vieja que el concepto de teologia natural y la tricotomia varroniana. Pero la teologia es también uma creación específica del espíritu griego. Este hecho no se há entendido siempre exatamente y merece especial aténcion, pues afecta no sólo a la palavra, sino más aún a la cosa que la palavra expressa. La teologia es uma actitud del espíritu que es caracteristicamente griega y que tiene alguma relación com la gran importância que atribuyen los pensadores griegos al logos, pues la palavra* theologia *quiere decir la aproximación a Dios o a los dioses (*theoi*) por medio del* logos*."*
[78] SCATTOLA, Merio, *Op. Cit*, loc. Cit.
[79] ARISTOTELES. *Política.* Trad. Mário da Gama Kury. 3ª ed. Brasília : Ed. Universidade de Brasília, 1997, p. 13: «(...) é possível chegar a uma conclusão em bases científicas a propósito de cada afirmação feita antes. Se estudarmos as coisas em seu estágio inicial de desenvolvimento, quer se trate deste assunto ou de outros, teremos uma visão mais clara delas».

essa divindade[80]. A *Política* não é apenas "quem consegue o quê, quando e como"[81]. Em sentido amplo, a palavra descreve o processo decisório de empregar poder social para ordenar uma sociedade ou comunidade de pessoas numa forma de governo determinada[82]; ou o "uso do poder estrutural para organizar uma sociedade ou comunidade de pessoas".[83]

Se restou claro ser possível que nem toda Religião desenvolve sua própria Teologia, parece menos intuitiva a possibilidade de conexão secular entre Religião e Política. A expressão "religião política" foi cunhada por Emilio Gentile para designar "um sistema de crenças, mitos, rituais, e símbolos que interpretam e definem o sentido e o fim da existência humana, ao subordinar o destino dos indivíduos e da coletividade a uma entidade suprema".[84]

Dois fenômenos da sacralização da política produzida pela modernidade são as *religiões civis* e as *religiões políticas*, distintas entre si pelas atitudes e comportamentos das tradições religiosas sobre a relação entre autoridade e liberdade e a do indivíduo com o estado. *Religião civil*, Gentile define, como "categoria conceitual que contém as formas de sacralização de um sistema político que garante uma pluralidade de ideias, competição livre no exercício do poder e a habilidade do governado de dispensar seu governante por meio de métodos pacíficos e constitucionais".[85] Por *religião política*, ele entende "sacralização de um sistema político fundado num monopólio inalterável de poder, monismo ideológico, e a subordinação obrigatória e incondicional do indivíduo e da comunidade a seu código de mandamentos.".[86]Consequentemente, o autor associa a segunda categoria a traços de autoritarismo político caracterizando a religião política como "intolerante, invasiva e fundamentalista e seu desejo de permear cada aspecto da vida individual e da vida coletiva da sociedade".[87]

Religiões políticas e seculares não se confundem nem com *teocracias*, nem com o *Cesaro-papismo*. Numa teocracia, a autoridade do regime político provém de uma

---

[80] AGOSTINHO. *A Cidade de Deus: (contra os pagãos)*. Parte I. Trad. Oscar Paes Leme. 14 ed. Petrópolis: Editora Vozes; São Paulo: Editora Univesitária São Francisco, 2013, p.313: "Teologia é a palavra grega que significa 'razão ou discurso sobre a divindade'" (Livro VIII, Capítulo I).
[81] LASSWELL, H.D. *Politics*: Who Gets What, When How. New York, London, Whittlesey House, McGraw-Hill Book Co, 1950.
[82] GOODIN, Robert. The State of Discipline, the Discipline of the State. In: GOODIN, Robert (ed). *The Oxford Handbook of Political Science*. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 5-6.
[83] Tradução livre. CAVANAUGH, William T, SCOTT, Peter. *The Blackwell Companion to Political Theology*. Oxford: Blackwell, 2004, p. 1.
[84] GENTILE, Emilio. *Politics as Religion*. Trad. George Staunton. Princeton: 2006, p. xiv.
[85] Ibidem, p. xv.
[86] Tradução livre. Ibidem, loc. cit.
[87] Ibidem, loc. cit.

divindade que é exterior ao domínio da esfera política e do mundo, enquanto que, no modelo autoritário do Cesaro-papismo, o imperador reivindica a autoridade sobre o domínio religioso e também retira sua legitimidade de um contexto religioso não criado. Já, no caso das religiões políticas e seculares, elas resultam de um processo complexo de multifacetado em que um sistema de crenças sobre autoridade, sociedade e história, que confere uma visão de mundo abrangente (*Weltanschauung*) sobre o valor-verdade de tudo, que se tornam incompatíveis com as demais tradições e crenças[88].

Embora nem todas as religiões políticas pressuponham a laicização, nos processos de secularização *hostil* entre religião-Igreja e política-Estado, as concepções racionalistas ou cientificistas classificaram as religiões tradicionais como superstições e, para superá-las socialmente, engendraram modelos teóricos político-partidários que esvaziavam o papel da fé no espaço público.

Ao religar o dualismo entre religião e política, as religiões políticas modernas pretendiam legitimar o poder e a autoridade, ao custo de limitar a tolerância religiosa ou abolir o pluralismo cultural, ao passo que a separação *liberal* entre religião e política permitiu o convívio com as religiões tradicionais, especialmente das *religiões politizadas*.[89]

Sem dúvida o apoio de uma religião politizada legitimando um qualquer regime político reduz a relação entre custo e benefício com repressão e coerção. Todavia, o preço da fusão moderna imposto pelas elites políticas e religiosas de suas religiões seculares ou políticas está cada vez mais alto para ser custeado pelo povo.

Apesar da importância em delimitar bem as definições dessas categorias, não se pretende aqui buscar as infinitas variações semântico-históricas de todos conceitos e suas relações, mas sim extrair do sentido geral o contexto de sentidos específicos com que os dois autores principais do diálogo teológico-político (Erik Peterson e Carl Schmitt) os empregaram, para relacionar essas definições com os domínios da Religião e da Ciência.

2.3. Teologia e Política em Erik Peterson e Carl Schmitt

Como teólogo, Erik Peterson está preocupado em rejeitar as concepções da teologia liberal de sua época e delinear seus próprios conceitos. Para Peterson, só existe Teologia no tempo entre a primeira e a segunda vinda de Cristo, porque ela não significa

[88] Ibidem, p. 108.
[89] Ibidem, p. 109.

nenhum escrito ou diálogo divinos, nem profecias, nem exegeses, nem prédicas, nem anunciação, nem testemunho. A Teologia não existe em outras religiões além do Cristianismo, porque é a continuação, por meio de argumentação concreta, do dogma revelado pela Palavra de Deus: "a teologia é a execução concreta do fato de que o *Logos* de Deus falou concretamente de Deus, para que houvesse revelação concreta, fé concreta e obediência concreta.[90]

Assim, para Peterson, a base da teologia cristã (Dogmática) é o dogma eclesiástico, que, por sua vez, reside na extensão do discurso do Verbo encarnado de Deus a partir de Deus. [91] No dogma, porém, Jesus Cristo já não fala tão diretamente aos homens como tinha feito por ocasião da primeira vinda. Em razão de Jesus ter delegado a sua autoridade aos apóstolos, dali em diante, a Igreja passou a ter a autoridade "derivada" ("*abgeleitete*") para declarar partes de sua doutrina como obrigatórias, na medida em que essa doutrina foi rastreada até um discurso de Cristo[92]. Por consequência, toda Teologia que se esquiva da obediência à autoridade eclesiástica (isto é, da reconexão ao dogma), desprende-se assim da revelação cristã, caindo na armadilha do "fantasma do pensamento moderno" ("*phantastereien neuzeitlichen Denkens*")[93] ou se liga à "mais duvidosa de todas as ciências, as chamadas humanidades"("*sogenannten Geisteswissenschaften*").[94] Só através do dogma se torna visível que a obediência pertence à revelação, isto é, a obediência concreta à fé cristã.[95]

Após converter-se ao catolicismo, Peterson teve que restabelecer espiritualmente as conexões entre política e teologia, afastando-se da teologia liberal protestante da época.

---

[90] PETERSON, Erik. "Was ist Theologie?" In: *Theologische Traktate*. Augewählte Schriften. Hrsg. Von Barbara Nichtweiß. München: Echte Verlag, 1994, S. 13: "*Wenn aber Theologie kein Schreiben von Gott und kein Reden von Gott ist, wenn sie kein Prophetie, kein Exegese, kein Predigt, keine Verkündigung, keine Bezeugnung und keine Lehre ist, was ist sie dann? Antwort: Die Theologie ist die in Formen konkreten Argumentation sich vollziehende Fortsetzung dessen, daß der Logos Gottes konkret von Gott geredet hat, so daß sich die Logos-Offenbarung ins Dogma hinein ausgeprägt hat. (...).Die Theologie ist der konkrete Vollzug dessen, daß der Logos Gottes konkret von Gott geredet hat, so daß es also konkrete Offenbarung, konkrete Glauben und konkreten Gehorsam gibt. (...) Theologie gibt es nur in der Zeit zwischen Christi erster und zweiter Ankunft*."

[91] NICHWEISS, Barbara. *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*. 2. Auflage. Freiburg im Breisgau: Herder, 1994, S. 591.

[92] PETERSON, Erik. "Was ist Theologie?" Op. Cit, S. 11: *"(...) sondern Theologie gibt es nur unter der Voraussetzung der Autorität der Propheten und der Autorität Christi – mit andern Worten, die in der Theologie sich manifestierende Autorität ist abgeleitete Autorität.»*

[93] Ibidem, S. 15: "*Es gehört zu den Phantasterein neuzeitlichen Denkens, sich eine Theologie ohne Dogma konstruiren*."

[94] Ibidem, S. 16: "*Erst durch das Dogma wird die Theologie aus ihrer Verbindung mit den zweifelhaftesten aller Wissenschaften, den sogenannten Geisteswissenschaften, gelöst (...)".*

[95] Ibidem, loc. Cit: "*die in der Theologie sich manifestierende Autorität ist abgeleitet Autorität. Die Bibel freilich ist nicht in diesem Sinne abgeleitete Autorität. Denn als inspirierte Schrift ist sie primäre Autorität. Daher gehört auch die Bibel nicht so zur Kirche, wie das Dogma zur Kirche gehört."*

Em razão da mudança da situação político-econômica muitos católicos conservadores alteraram suas visões para uma relação mais positiva com o Estado-nação prussiano, entretanto, assumiram formas teológico-políticas que Peterson não podia mais aprovar.[96]

Em *O Livro dos Anjos* (1935), Peterson escreveu que o conceito de *éon* (um tempo do mundo), para os gregos antigos, possuía forte componente político, na medida em que, segundo a antiga compreensão, o centro de um Éon é uma polis, por isso, para o cristão, "a 'vitória' do Cordeiro estabelece uma nova Polis".[97] Em alguns aspectos, as opiniões políticas de Peterson podem parecer datadas. Mas é importante notar como a relação intrínseca entre política e teologia aparece em toda sua obra. Como teólogo, Peterson tinha consciência de sua dimensão política, porque, na sua opinião, o homem é um ser irrevogavelmente político, fundamentalmente determinado pela ordem política em que se encontra.[98] Em 03 de fevereiro de 1930, Peterson escreve a Schmitt sobre a situação de crise política na Alemanha da República de Weimar:

> A situação política é desesperadora. A Entente conquistou-nos politicamente, utilizando o imperialismo econômico americano e a ideologia nacional liberal da unidade do império. O Reich unido é politicamente indefeso. A unidade nacional não significa poder político. Isso foi reconhecido na Itália, mas na Alemanha a ideologia liberal ainda é muito forte para ser compreendida.[99]

Tampouco o batismo eliminaria esta constituição política do ser humano, pois através dela o cristão se torna cidadão da polis escatológica e tem - em caso de conflito - apenas a escolha entre as duas Cidades: entre o Anticristo, que falsifica a verdade no contexto de uma ordem política demonizada, e Cristo, que testemunhou a verdade diante do público político deste mundo e em sua revelação como Messias abriu o público do mundo vindouro. Portanto, não há possibilidade de recuo desta alternativa cristã e política para uma esfera neutra e apolítica.[100]

---

[96] NICHWEISS, Barbara. *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*. 2. Auflage. Freiburg im Breisgau: Herder, 1994, S.765.
[97] PETERSON, Erik. «Buch von den Engeln». In: PETERSON, Erik. *Theologische Tratakte*. Op. Cit, S. 204: «*Der 'Sieg' des Lammes begründet eine neue* Polis.»
[98] NICHWEISS, Barbara. *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*. Op. Cit., S. 828.
[99] Carta de Peterson a Schmitt em 03.02.1930: "(...)*Die politische Lage ist aussichtslos. Die Entente hat politisch über uns gesiegt, indem sie sich des amerikanischen Wirtschaftsimperialismus und der nationalliberalen Ideologie von der Einheit des Reiches bediente. Das geeinte Reich ist politisch wehrlos. Nationale Einheit bedeutet nicht politische Macht. Das hat man in Italien erkannt, in Deutschland ist die liberale Ideologie noch zu stark, um das einzusehen".*
[100] NICHWEISS, Barbara. *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*. Op. Cit., S. 828.

Segundo Peterson, “Política” é a ação política da Polis, que se desprende dos deuses do Estado, pois é necessário que a ação política da polis seja uma teoria de natureza filosófica ou teológica.[101] Em Roma Imperial, essa separação atinge seu ponto alto no processo de transferência da *auctoritas* da esfera da religião romana aos Príncipes detentores de *potestas*, acarretando, com a substituição da adoração dos deuses do Estado o culto à pessoa do Imperador, na abolição da *auctoritas* religiosa, porque “quando com a expansão do império as massas já não eram fáceis de governar com as instituições da polis, os príncipes, como líderes, tinham que unir todo o poder para si.”[102].

O pensamento político de “representação” existencial (que ele comunga com Schmitt) aparece no ensaio “*O que é Teologia?*” (1925): a Igreja, como corpo de Cristo, tem que representar o Ressuscitado depois de sua ascensão, e que esta representação é possível, "porque Cristo está ausente e a Igreja - por sua natureza - é visível, tão visível quanto um corpo é visível."[103] Os apóstolos, de fato, representam algo em todo o círculo escatológico do pensamento, não somente nas imagens de doze grandes celestiais (apóstolos e anjos aparecem juntos, de acordo com Apocalipse), mas eles também são verdadeiros representantes de Cristo.”[104]

Peterson já conhecia a obra de Schmitt *Catolicismo Romano e Forma Política* (1923) e ficou tão impressionado com ela que, por exemplo, a figura da representação tornou-se um instrumento importante do seu pensamento teológico em vários

---

[101] PETERSON, Erik. “Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentum: ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie”. in: *Hochland* 30 (1932/33), 289-299, Verarbeitet in Nr. 96 wieder in: J.Taubes (Hg.), *Religionstheorie und Politische Theologie*, Bd.I: Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen, München/Paderborn/Wien/Zürich 1983, S. 174: *“In dem Maße, als das politische Handeln der Polis sich von den Gottern der Polis lost, enrsteht das Bedurfnis, mit dem politischen Handeln der Polis eine Theorie, sei es philosophischer, sei es theologischer Art in Einklang zu bringen.”*

[102] PETERSON, Erik. “Christus as Imperator”. In: *Theological Traktate*. Op. Cit., S. 89: “*Als mit der Vergrößerung des Imperiums die Massen nicht mehr einfach mit den Institutionen der Polis zu regieren waren, mußte der princeps als Führer alle Macht in sich vereinen. Dem Ubergang aus dem Staatlich-Institutionellen in die Dynamik der politischen Aktion des princeps mußte aber notwendigerweise auch eine Verschiebung in der religiösen Sphäre korrespondieren. Hatte es bisher noch einen Staatskult gegeben - etwa den der kapitolinischen Trias -, der an die Institutionen des Staates gebunden, doch den außerhalb Stehenden eine große Toleranz gewährte, so mußte jetzt, wo die Institutionen zurücktraten, die Person des Monarchen für den Kult wichtiger werden als die Verehrung der Staatsgötter. Vom Standpunkt der politischen Logik eines heidnischen Staates aus gesehen war es durchaus konsequent, wenn der aktuelle Träger der politischen Gewalt auch zum aktuellen Emp- fanger der religiösen Verehrung wurde. In dem Maße aber, als die auctoritas auf den princeps überging und damit letzthin aufgehoben wurde, mußte alles Gewicht auf die potestas fallen und damit auch die religiöse Verehrung der Staatsgötter in den Kaiserkult einmünden.*”

[103] PETERSON, Erik. «Was ist Theologie?» OP. Cit (*Fußnote* 24), S. 22: «*Die Kirche kann darum Christus repräsentieren, weil Christus abwesen und die Kirche – ihrem Wesen nach – sichtbar ist, so sichtbar wie ein Leib sichtbar ist.*».

[104] Idem, Vorlesung über altkirchliche Literatur (WS 1923/24), zum 1.Clemensbrief *apud* NICHWEISS, B. Erik Peterson...Op. Cit, S.744.

contextos.[105] Para Schmitt, o conceito de representação da Igreja "a partir de cima" quer dizer que, prescindindo de instituições representativas como a delegação popular, se apóia tão somente na dialética da visibilidade e da invisibilidade.[106] No ensaio *A Visibilidade da Igreja* (1917), que muito provavelmente Peterson também leu, Schmitt via a visibilidade e a corporeidade na Igreja na encarnação da palavra divina, isto é, fundada numa "identidade da estrutura lógica de ambos os eventos" (*logischen Struktur beiden Vorgänger*).[107] Schmitt escreve neste ensaio:

> A visibilidade da igreja é baseada em algo invisível, o conceito de igreja visível é algo invisível. Como toda a realidade, se for fundada em Deus, perde a sua realidade, uma vez que Deus se torna a única realidade verdadeira, assim a verdadeira visibilidade da Igreja torna-se invisível, e não há Igreja invisível que não seja visível, e não há Igreja visível que não seja invisível.[108]

Na primeira palestra de Peterson sobre *Romanos* (Rom 5,12), pode-se ler que a Igreja "é aquela esfera de Cristo que é representativa do próprio Cristo, e não em um céu invisível como uma grandeza invisível, pois invisível é precisamente a Cabeça, o Cristo que ascendeu ao céu".[109]

Enquanto o mundo existir, haverá uma Igreja visível. Assim como Cristo tinha um corpo real, também a Igreja deve ter um corpo visível. Para ele, a Igreja visível é idêntica à Igreja Católica oficial, mas quando ocorre vacância e sucessão ao trono papal, torna-se visível a continuação da permanência da cadeia sucessória ininterrupta, que é, ao mesmo tempo, continuidade jurídica:

> Por meio da terrível contradição entre direito e poder, ela conseguiu tornar invisível a visibilidade da Igreja no sentido material e fazer uma distinção entre a verdadeira visibilidade e apenas a concretude factual necessária. Como a visibilidade da Igreja resulta da sua natureza, que é a mediação, mas a mediação permanece uma tarefa que deve ser cumprida de novo de segunda a segunda, é possível que alguma realidade histórica que atua politicamente como Igreja, isto é, a Igreja

---

[105] NICHWEISS, B. Erik Peterson...Op. Cit, S. 742.

[106] SCHMITT, Carl. *Römischer Katholizismus und politische Form.* Sttutgart: Klett-Cotta, 2008, S. 43:"*Von der Kirche sagt man daher, sie habe 'keine repräsentativ Einrichtungen', weil sie kein Parlament hat und ihre Reprësentanten ihre Machtbefugnis nicht vom Volk ableiten. Sie repräsentatiert konsequent 'von oben'".*

[107] SCHMITT, Carl. "Die Sichtbarkeit der Kirche. Eine scholastische Erwägung". In: Ernst HÜSMERT, E.; GIESLER, G. (Org.). *Carl Schmitt. Die Militärzeit 1915 bis 1919*. Tagebuch Februar bis Dezember 1915. Aufsätze und Materialen. Berlin: Akademie Verlag, 2005, S. 448.

[108] Ibidem, loc. cit: *Die Sichbarkeit der Kirche beruht auf etwas Unsichbarem, der Begriff der sichbaren Kirche ist selbst etwas Unsichbares. Wie alle Realität, wenn sie auf Gott gegründet wird, ihre Realität verliert, da Gott zur einzigen, wahren Realität wird, so wird die wahre Sichbarkeit der Kirche unsichtbare, und es gibt keine unsichtbare Kirche, die nicht sichbar und keine sichtbare, die nicht unsichbar wäre.*"

[109] NICHTWEISS, B. Erik Peterson...Op. Cit, S. 745.

> "oficial" no sentido popular, não coincida com a Igreja visível. Mas a torção popular em si já contém uma falsificação. A Igreja visível é sempre a Igreja oficial, ou seja, é essencialmente a transformação dos dons e funções espirituais em ministros, a separação do ministério da pessoa aleatória que realiza o ministério[110].

De acordo com Carl Schmitt, "em sentido geral, o termo 'política' tem sido até agora geralmente definido ao que se refere ao poder *estatal* e do *Estado*."[111] Do ponto de vista etimológico, a palavra "política" se originou da palavra grega "polis" e significava, em primeiro lugar, tudo o que dizia respeito sobre esta polis (ou seja, sobre as antigas cidades-estado gregas) e, principalmente, à sua ordem interior.[112] Também as disputas seculares entre Estado e Igreja mostram que a demarcação do que é político e (por causa de seu caráter religioso) apolítico não pode ser determinada com antecedência simplesmente pela enumeração de certas áreas ou assuntos, porque também as ações "puramente religiosas" em uma determinada situação recebem um significado político e um alcance político.[113]

A doutrina estatal alemã considerava que a política como Ciência era Ciência Política ou Teoria do Estado e como arte era arte de Estado ou "teoria aplicada do Estado". Nessa concepção, o Estado seria a única manifestação essencial e normal do mundo político. No verbete "Política", de 1936, Schmitt critica esta simplificação doutrinária de que toda atividade estatal (política externa, política interna, financeira, cultural, social, municipal, etc.) é política. Contra isso, ele pretendia estabelecer como paradigma fundante da legitimação do poder nazista que o conceito normal de unidade política se assentaria no povo, por isso afirma que "atualmente todos os conceitos políticos decisivos

---

[110] Ibidem, S.449: "*Durch den schrecklichen Widerspruch von Recht und Macht hat sie es erreicht, daß die Sichtbarkeit der Kirche etwas im materiellen Sinne Unsichtbares sein kann und eine Unterscheidung von wahrer Sichtbarkeit und nur faktischer Konkretheit notwendig wird. Da die Sichtbarkeit der Kirche sich aus ihrem Wesen, das Vermittlung ist, ergibt, die Vermittlung aber eine Aufgabe bleibt, die von Sekunde zu Sekunde neu erfüllt werden muß, so ist es möglich, daß irgend eine historische Realität, die politisch als Kirche agiert, also die im landläufigen Sinne »offizielle« Kirche, trotzdem mit der sichtbaren Kirche nicht übereinstimmt."*

[111] SCHMITT, Carl. "Politik" in: SCHMITT, Carl: *Staat, Grossraum, Nomos*: Arbeiten aus den Jahren 1916-1969. Günter Maschke (Hrsg.). Berlin: Duncker und Humblot, 1995, S. 133: "*In einem allgemeinen Sinne wird der Begriff „Politik" bisher üblicherweise dadurch bestimmt, daß er auf den Staat und die staatliche Macht bezogen wird*".

[112] Ibidem, S. 133: *"Das Wort „Politik" stammt von dem griechischen Wort „Polis" und bezeichnet zunächst alles, was auf diese Polis, d. h. auf den antiken griechischen Stadtstaat, und zwar haupsächlich auf seine innere Ordnung, Bezug hat."*

[113] Ibidem, S. 135: "*Auch die jahrhundertelangen Auseinandersetzungen zwischen Staat und Kirche zeigen, daß die Abgrenzung dessen, was politisch und (wegen seines religiösen Charakters) unpolitisch ist, nicht einfach durch Aufzählung gewissers achgebiete oder Angelegenheiten im voraus bestimmt werden kann, weil auch „rein religiöse" Handlungen in einer bestimmten Lage einen politischen Sinn und eine politische Tragweite erhalten*."

são determinados pelas pessoas. Político é tudo o que diz respeito às questões da vida de um povo como um todo."[114]

Assim, o Estado na República de Weimar 1919-1933 era tipicamente um Estado pluripartidário. Como resultado, não houve qualquer distinção política ou político-partidária no uso cotidiano do termo: política era, então, essencialmente "equilíbrio" (ou seja, a atividade destinada a alcançar um compromisso tolerável no sistema parlamentar). O próprio título do livro de Adolf Hitler *Mein Kampf* ("Minha Luta") contrastaria essa concepção com outro conceito do político como luta.[115] Conclui Schmitt que no Estado nacional-socialista, superou-se o Estado pluralista partidário, ao estabelecer a unidade incondicional da vontade política: "O movimento organizado no NSDAP é o único portador da liderança política. Isto elimina os contrastes e as clivagens que confundiram tanto o conceito de 'político' como o de 'não político'."[116]

Em *O Conceito do Político* (versão de 1932), Schmitt afirma que a Política – e o Estado como unidade política – pressupõe o Político. O Político é o conflito existente (declarado ou subjacente) que torna possível a Política como esfera de ação de forças e poderes para além da sua concreta institucionalização na arena política e sob a lógica da ação coletiva[117]. O Político não possui substancia própria nem se limita a um espaço territorialmente delimitado, porque ele remete a um grau extremo de união ou desunião, de associação ou desassociação, característicos de uma unidade política com distintos conteúdos nos mais variados domínios da vida, mas que sempre indica o conflito mais intenso da discriminação entre amigo e inimigo[118]. Como categoria exclusivamente política, a diferenciação amigo-inimigo se insere num domínio autônomo das esferas moral, religiosa, estética ou econômica.[119]

---

[114] Ibidem, S. 133: *"Deshalb bestimmen sich heute alle maßgebenden politischen Begriffe vom Volke her. Politisch ist alles, was die Lebensfragen eines Volkes als eines einheitlichen Ganzen betrifft."*

[115] Ibidem, S. 134: *"Politik ist dann wesentlich „Ausgleich", d. h. die auf die Herbeiführung eines erträglichen Kompromisses gerichtete Tätigkeit. Adolf Hitlers Buch „Mein Kampf" setzt schon mit seinem Titel dieser Denkweise einen andern Begriff des Politischen entgegen."*

[116] Ibidem, S. 136: *"Im nationalsozialistischen Führerstaat ist der pluralistische Parteienstaat überwunden und die unbedingte Einheit des politischen Willens hergestellt. Die in der NSDAP organisierte Bewegung ist alleiniger Träger der politischen Führung. Dadurch entfallen die Gegensätze und Auseinanderreißungen, die sowohl den Begriff des „Politischen" wie auch den des „Unpolitischen" verwirrt haben."*

[117] PÉREZ, José Luis Morereo. *Espacio Político y Ordem Internacional*: la Teoría Política de Carl Schmitt. Madrid: El Viejo Topo, 2015, P. 13.

[118] SCHMITT, Carl. "Staatsethik und pluralischer Staat". In: *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Grenf-Versailles*. Berlin: Duncker&Humblot, 1988, p. 140-141.

[119] SCHMITT, Carl. *Der Begriff des Politischen*. Op. Cit, S. 25.

"Quem é meu inimigo?", pergunta Schmitt de sua cela da detenção provisória em Nuremberg, em abril de 1947, *"O que me alimenta na cela? Inclusive que me veste e me hospeda?"*.[120] A experiência concreta de seu aprisionamento leva Schmitt a indagar que o inimigo está no reconhecimento recíproco do reconhecimento de que ele também o considera inimigo. O inimigo é o outro, aquele capaz de colocá-lo em transe. E se alguém pode colocá-lo em transe, ou essa pessoa é ele mesmo ou seu irmão. Na alteridade radical, o outro aí se mostra como irmão. Schmitt lembra que o começo da humanidade ("a mãe de todas as coisas"), segundo a Bíblia, se dá na relação irmão-inimigo entre Caim e Abel. Não se pode ser leviano com relação ao inimigo, porque só os destruidores se justificam com argumentos de aniquilar outros destruidores, porque todas destruição é autodestruição: "o inimigo é a encarnação de nossa própria questão"[121]. Alguém só se classifica pelos inimigos que têm: "aí de quem não tem amigo, porque seu inimigo lhe fará justiça. Ai de quem não tenha inimigo, porque eu serei seu inimigo no juízo final".[122]

Para Schmitt essa concepção seria inadequada para a época de mitos pseudoteológicos de "inimigo". E emenda: "os teólogos tendem a definir o inimigo como algo que deve ser aniquilado. Mas sou um jurista e, não, um teólogo".[123] De fato, apesar desse reconhecimento de que ser um jurista acarreta ser um não-teólogo, em passagem de seu *Glossarium*, Schmitt se considera um dos melhores juristas, triturado entre teologia e técnica, um "teólogo da Ciência do Direito (*Theologe der Jurisprudenz*)" que espera o insucesso numa era de incerteza.[124] Como conciliar as duas passagens? O que torna Schmitt um jurista (e Peterson um teólogo e não um jurista) é o fato de que um teólogo se refere ao dogma ou a um conjunto de dogmas cuja verdade foi revelada em um ato de fé pessoal ou institucionalizada; e ao dogma os instrumentais da razão para verificar a adequação entre ambos.[125]

---

[120] SCHMITT, Carl. *Ex Captivitatis Salus*: Experiencias de los años 1945/1946. *Trad.* Anima Schmitt de Otero. Editorial Struhart&Cia, 1950, p. 84.
[121] Ibidem, loc. Cit: *"Der Feind ist unsre eigne Frage als Gestalt."* (Däubler, Theodor. "Sang an Palermo". *Hymne an Italien*).
[122] Ibidem, p. 85.
[123] Ibidem, loc. Cit.
[124] SCHMITT, C. *Glossarium*: Aufzeichnungen aus den Jahren 1947 bis 1958. Berlin,Dunckel&Humblot, 2015, S. 18 (3.10.47): "*Meine Sympathie für zwei hervorragende Kanonisten, Teodoro Andrés Marcos und Hans Barion, zeigt die ganze unglückliche Unvollendetheit meiner Lage zwischen den Theologen und den Juristen des weltichen Rechts. Es gibt keine bessere Juristen als uns, aber wir werden zwischen Theologie und Tecknik zerrieben. Jede beiden Kanonisten sind Juristen der Theologie;* ***ich bin ein Theologe der Jurisprudenz****; das Ergebnis is Erfolglosichkeit in einem Zeitalter massig.*" (grifei)
[125] KERVÉRGAN, Jean-François. *Que faire de Carl Schmitt?* Mesnil-sur-l' Estrée : Ed. Gallimard, 2011, p. 109.

A Teologia, segundo Schmitt, e a técnica, seriam necessariamente dois domínios totalitários: “a teologia é necessariamente totalitária de substância, de resultado. A técnica é totalitária do método, da função. O resultado é sempre a totalidade.(...). Para os teólogos *altera pars* é o inimigo, o diabo, para um técnico não está presente.”[126] Schmitt compreende a Teologia cristã como a forma com que “o cristão "puro" serve a Deus em extrema invisibilidade e, separado dele, o Mamon [cobiça, riqueza material] em visibilidade tangível e se orgulha de ter assim liberado a *espiritualia* da mistura logicamente impura com o *temporalibus*”.[127] Não há outra possibilidade ao homem mortal se não reconhecer a mediação histórica que a Igreja realizou na sucessão jurídica de papas representa para a mediação da unidade de Deus: “Um Deus, uma Igreja”, proclama Schmitt.[128] O oposto disso é a proposta do romantismo político, na medida em que o homem substitui a Deus como lugar central no cosmos e transforma o mundo e tudo o que nele acontece de romântico numa mera ocasião.[129]

Apesar da diferença de formação profissional, a intensa troca intelectual entre Schmitt e Peterson fez com que eles comungassem de vários pressupostos teóricos sobre a concepção geral de “Teologia” e “Política”, de modo que, a despeito de suas diferenças, conectam com a Ciência, adequando as concepções desses dois termos quanto ao modelo Ciência-Religião. O próximo tópico procura esclarecer isso.

3. *Ciência*: Política e Teologia.

Deve haver qualquer coisa de especial para considerar que uma questão "comprovada cientificamente" possua algum tipo de mérito ou de confiabilidade após ter sido submetida a métodos da ciência. No mundo atual, a Ciência ainda goza de grande

---

[126] SCHMITT, C. *Glossarium* (4.10.50), S. 238: “*Zwischen Theologie und Technik, das bedeutet zwischen zwei totalitären Bereichen. Die Theologie ist notwendig totalitär von der Substanz, vom Resultat. Die Technik ist totalitär von der Methode, Funktion her. Das Ergabnis ist immer Totalität. Dazwischen steht die Rechtwissenschaft des occidentalen Rationalismus; sie ist nicht totalitär, sondern ad alterum; ihre Institution ist der Staat, der öffenliches und privates Recht unterscheidet; sie wahrt das Recht, das Recht ist alterum. Audiatur et altera pars. Das kennt weder die Theologie noch die Technik. Für die Theologen ist altera pars der Feind, der Teufel, f`r einen Techniker ist er nicht vorhanden.”*

[127] SCHMITT, C. *Die Sichbarkeit der Kirche*. Op. Cit, S. 452: *“der „reine" Christ dient in äußerster Unsichtbarkeit Gott und, separiert davon, in handgreiflichster Sichtbarkeit dem Mammon und ist stolz, so die* spiritualia *aus der logisch unsaubern Vermengung mit den* temporalibus *befreit zu haben*.”

[128] Ibidem, S. 451: *“Die Einheit Gottes nimmt in der Geschichtlichkeit einer Vermittlung durch sterbliche Menschen die Form einer Rechtsnachfolge an, nur so kann sie sich in der Zeitlichkeit sichtbar machen. Ein Gott, Eine Kirche*.”

[129] SCHMITT, Carl. *Politische Romantik*. 6. Aufl. Berlin: Duncker&Humblot, 1998, S. 19: “*Die Romantik ist subjektiviert Occasionalismus, weil ihr eine ocassionelle Beziehung zur Welt wesentlich ist, statt Gottes aber nunmehr das romantische Subjekt die zentrale Stelle einnimmt und aus der Welt und das romantischallem, was in ihr geschieht, einen blossen Anlass macht.”*

prestígio, a despeito de todos os esforços de certas visões religiosas de mundo – como os adeptos do criacionismo - tentarem negar seus avanços e descobertas, propondo "verdades" alternativas quando o resultado do progresso científico contesta essas visões. O que caracterizaria um tipo de saber em particular uma "ciência"? Nesse sentido, a Teologia e a Política são ciências?

3.1. Ciência: conceitos, paradoxos e paradigmas

O vocábulo "ciência" apareceu, no vocabulário francês medieval, por volta do século XII para designar, em sentido lato, "o conhecimento exato ou aprofundado", "aquilo que se sabe por ter aprendido, conhecimento obtidos sobre um objeto de estudos de interesse geral", bem como "arte ou técnica que necessita conhecimentos"; e, em sentido estrito, (fins do século XIII) "conjunto de conhecimentos, de estudos de valor universal, caracterizado por um objeto (domínio) e um método determinados, e fundado sobre relações objetivas verificáveis".[130]

A etimologia provém do latim *scientia*, que significa "conhecimento ou expertise", o qual deriva de *sciens* (genitivo *scientis*): "inteligente, habilidoso", particípio passado de *scire* ("saber"). Provavelmente, o nome se originou de *scindere*, da raíz "skei-" ("cortar, dividir"), relacionada ao grego *skhizein* ("separar, rasgar, clivar"), ao gótico *skaidan* e ao inglês arcaico *sceadan* "dividir, separar".[131]

O debate sobre classificar algo na categoria especial de "Ciência" a tornaria diferente dos demais saberes. Afinal, quais critérios seguros demarcariam a cientificidade de uma forma de conhecimento em detrimento de outras existentes, como a do senso comum?[132] Uma primeira resposta intuitiva do senso comum diria que ciência são aquelas atividades exercidas por cientistas profissionais em departamentos científicos de universidades, ou nas áreas de institutos de pesquisa ou nos laboratórios de corporações. À primeira vista, isso pareceria resolver a diferença entre a falta de cientificidade da *astrologia* (praticada menos por cientistas profissionais do que por colunistas de jornais) em contraste com a *astronomia* (praticada por cientistas profissionais).[133] No entanto, o simples contraste entre a profissionalização de astrônomos e, não, de astrólogos perde

---

[130] Verbete "Science". Le Petit Robert, *Op. Cit*, p. 2326.
[131] Disponível em: https://www.etymonline.com/word/science. Acesso em 17/09/2018.
[132] Cf. KLEMKE, E.D. &HOLLINGER, R. & RUDGE, D.W. *Introdutory readings in the Philosophy of Science*. 3rd ed. New York: Prometheus Books, 1998.
[133] O exemplo foi retirado de PRITCHARD, Duncan. *What is this thing called knowledge?* 3th edition. New York: Routledge, 2014, p. 115.

relevância, pois astrólogos profissionais podem ser tidos como cientistas de boa-fé por si mesmos e por aqueles ao seu redor (por exemplo, seus clientes). Além disso, um amador qualquer poderia fazer uma investigação científica sem integrar nenhuma comunidade científica profissional, bem como há inquéritos de cientistas profissionais que não contam como inquéritos científicos, mas mera burocracia. Portanto, esse não é um critério útil e preciso de se definir o que é a ciência.

Aliás, de modo geral, o senso comum é um conjunto fragmentário, inconsistente, autocontraditório e desorganizado de fatos, observações, experiências, *insights* e conhecimentos, todos adquiridos e acumulados por indivíduos ou grupos de indivíduos a partir de situações cotidianas.[134] Dessa forma, constroem-se explicações retroativas de fenômenos, como se já se soubesse do resultado ou como se as razões plausíveis fossem previamente conhecidas. Ou seja, o senso comum fornece ao indivíduo respostas práticas sobre o que fazer, sem necessariamente fornecer o conhecimento exato de como fazê-lo.

No entanto, isso não quer dizer que o senso comum seja sempre enganoso e avesso à ciência. Sem dúvida, sua utilidade confere a todas as pessoas, inclusive aos cientistas, a confiança de poder realizar atividades diárias sem o peso de se preocupar com a veracidade de cada aspecto da vida prática. Mas o senso comum é um *ponto de partida*, não de *chegada*. O maior equívoco das pessoas consistiria em utilizar o senso comum para formar opiniões sobre tudo, ou mesmo para resolver problemas sobre fenômenos distantes no tempo e espaço, porque nosso paradigma mental de racionalidade individual e coletiva é bastante falho[135], de modo que esse modelo foca na explicação de apenas uma pequena parcela dos eventos, ignorando outros aspectos causais por trás desses fenômenos. A partir do senso comum – mas contra sua falta de rigor e sistematicidade – que se colocam as principais razões para aderir ao método científico.

Por outro lado, as visões céticas (como a de Feyerabend) afirmam que a ciência não tem características especiais que a tornem intrinsecamente superior a outros tipos de conhecimento, como mitos antigos ou magia[136], nem autoridade suficiente para excluí-

---

[134] WATTS, Duncan. *Everything is Obvious*: once you know the answer. New York: Crown Bussiness, 2011, p. 8.

[135] Daniel Kahneman, ganhador do Nobel de economia de 2002, explorou a diferença entre o sistema rápido, intuitivo e emocional e o outro, mais lento, deliberativo e lógico. Cf. KAHNEMAN, Daniel. *Rápido e Devagar*: as duas formas de pensar. Trad. Cássio de Arantes Leite. Rio de Janeiro: Ed. Objetiva, 2012.

[136] FEYERABEND, Paul. *Contra o Método.* 2ª ed. Trad. Cezar Augusto Mortari. São Paulo: Editora Unesp, 2011, p. 314: «(...) Quais são as concepções que estao sendo comparadas com a ciência quando se proclama que esta é superior? (...) São parte de visões de mundo não científicas, as quais, portanto, têm muito o que oferecer, até mesmo aos cientistas.»

los.[137] A Ciência, portanto, para Feyrabend, é uma experiência bem sucedida, mas sem resultados científicos universais, absolutos ou indiscutíveis; de modo que aceitar tais resultados não implica aceitar a ideologia da única "Visão Científica de Mundo", composta pelo conjunto coeso, harmômico, homogêneo de métodos, abordagens, tradições de pensamento e tendências epistêmicas.[138]

Sugere-se que as escolhas entre as teorias científicas se resumem a escolhas metodológicas determinadas por valores e desejos subjetivos dos indivíduos, de sorte que a ciência seria uma religião moderna de uma comunidade científica que compartilha esses mesmos valores e desejos, com funções semelhantes às desempenhadas ao Cristianismo na Europa em épocas anteriores.

Contra o ceticismo epistemológico, qual "método científico" poderia levar a resultados especialmente meritórios ou confiáveis? Quando se ouve que "a ciência deriva dos fatos", infere-se que o conhecimento científico tem um estatuto especial, em parte porque se baseia em fatos sólidos firmemente estabelecidos pela observação, conforme Alan Chalmers tentou formular.[139] Ele alega que "a formulação de afirmações de observações pressupõe um conhecimento significativo e que a busca por fatos observáveis na Ciência como conhecimento científico é guiada por esse conhecimento".[140] Mas surgem duas dificuldades de antepor os fatos à formação do conhecimento científico.

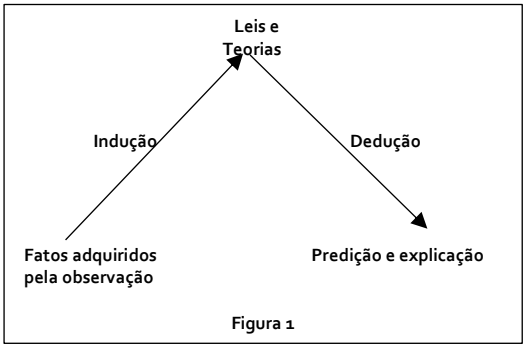
A **primeira** diz respeito à possibilidade de que as percepções sejam influenciadas pelos antecedentes e expectativas do observador, de modo que um fato observável para alguém pode não ser para outro. A **segunda** decorre da possibilidade de que os julgamentos sobre a veracidade das declarações observadas dependam do que já é conhecido ou assumido, tornando assim os fatos observáveis tão falíveis quanto os pressupostos subjacentes em que eles se apoiam. Ambos os tipos de dificuldade sugerem que, talvez, a base observável para a ciência não seja tão simples e segura como se supõe ampla e tradicionalmente.[141]

---

[137] FEYRABEND, Paul. *A Ciência em uma sociedade livre.* Trad. Vera Joscelyne. São Paulo : Editora UNESP, 2011, p. 155-156.
[138] Idem. *Ciência, um monstro*: lições trentinas. Trad. Rogério Bettoni. Belo Horizonte : Editora Autêntica, 2016, p. 28.
[139] CHALMERS, Alan. *What is This Thing Called Science?* 4th edition. Queensland: UCP, 2013, p. 12: "I have taken as my starting point a rather extreme interpretation of the claim that science is derived from the facts. I have taken it to imply that the facts must be established prior to the derivation of scientific knowledge from them."
[140] Ibidem, p. 12-13.
[141] Ibidem, p.17.

Segundo Chalmers, os fatos observacionais e experimentais compõem a base da qual se deriva o conhecimento científico, por indução, embora não se possa assegurar esse processo epistemológico, se "derivar" for interpretado apenas como "deduzir logicamente". As leis científicas gerais, invariavelmente, vão além da quantidade finita de evidências observáveis disponíveis para fundamentá-las, e é por isso que elas nunca podem ser provadas no sentido de serem logicamente deduzidas a partir dessa evidência.[142] Depois que tal conhecimento geral está disponível, ele pode ser usado para fazer previsões e oferecer explicações, construindo-se o conhecimento científico em três passos.

No modelo proposto por Chalmers (Figura 1), **primeiro**, estabelecem-se os fatos observáveis e, **em seguida**, elabora-se a teoria por indução para validar ou rejeitar os fatos. O **último** é aplicar a dedução para formular predições e explicações. [143]



As teorias científicas descritas nesse modelo (que se aplica em especial às Ciências Naturais) pressupõem um sistema dedutivo de hipóteses, que supostamente encapsulam todo conteúdo teórico sobre os fenômenos observados. O termo "teoria" comumente se refere ao modo com que os cientistas expressam o conhecimento resultante de suas observações e experimentações em um determinado domínio de fenômenos, permitindo a previsão e a explicação dos fenômenos empíricos. Para isso, as teorias expressam hipóteses gerais sobre os fenômenos descritos, não meros relatórios observacionais, por meio de afirmações em linguagem natural, ampliadas por conceitos científicos ou por formalismos específicos[144].

Portanto, a Ciência se ocupa da observação e experimentação sistemática, por meio da argumentação indutiva ou dedutiva, na intenção de elaborar e testar hipóteses e

[142] Ibidem, p. 42.
[143] Ibidem, p. 50.
[144] VORMS, Marion. "Theories and Models". In: Anouk BARBEROUSSE, Anouk; Denis BONNAY, Denis, and COZIC, Mikaël. *Philosophy of Science*: a companion. Oxford: Oxford University Press, 2018, p. 173-174.

teorias[145]. Por extensão, ela compreende também o conjunto de conhecimentos acumulados pelas descobertas por uma determinada comunidade científica. O ponto central é que esses conhecimentos devem estar acompanhados de uma garantia da própria validade, sem pretensões de erigir uma verdade absoluta. As diferentes concepções de Ciência se distinguem conforme os três tipos de garantia de validade das teorias científicas: (1) demonstração; (2) na descrição; (3) na autocorrigibilidade.

O ideal clássico da Ciência visava provar a garantia de sua validade *demonstrando* que suas afirmações se interligam a um sistema, ou um organismo unitário, no qual cada uma delas seja *necessária*, ou seja, sem que nenhuma possa ser retirada, anexada ou mudada sem alterar o sistema. Por sua vez, a concepção *descritiva* da Ciência Moderna começou a formar-se com Francis Bacon, Isaac Newton e os filósofos iluministas, com fundamento na interpretação da natureza[146] e no método da síntese.[147] A terceira concepção é a que reconhece a autocorrigibilidade como única garantia sólida da validade científica, renunciando a qualquer pretensão à garantia absoluta de certezas absolutas, em razão das novas perspectivas abertas pelo uso dos instrumentos de pesquisa científicos.[148]

A explicação científica *explica o conhecido pelo desconhecido* metodicamente, porque ela resulta da dedução de premissas assentadas em certos *enunciados universais* (que descrevem certos estados de coisas como verdadeiros ou presumidos), combinados com certos *enunciados específicos* (que é o objeto desconhecido da indagação a ser descoberto pela pesquisa)[149]. De acordo com Karl Popper, a explicação causal segue a forma de um silogismo hipotético-dedutivo, contendo os seguintes elementos: (1) a *conjectura*, que apresenta uma hipótese inicial sobre as causas de um fenômeno, (2) associada a *enunciados específicos* que descrevem as causas do evento em questão, para (3) deles se deduzir um enunciado singular, chamado *predição*, ou resultado.

---

[145] ANDERSEN, Hanne and HEPBURN, Brian, "Scientific Method", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL <https://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/scientific-method/>.Acesso em 06/03/2019.

[146] A *interpretação* da natureza proposta por Bacon conduziria os homens “diante dos fatos particulares e das suas ordens" (BACON, Francis. *Novum Organum*, I, 26, 36).

[147] Contra o método da análise, que consistiria em extrair conclusões gerais dos experimentos e observações, por meio da indução, rejeitando as objeções que não derivassem dos experimentos ou de outras verdades seguras, Newton defende que o método da síntese assumiria que as causas já foram descobertas, descrevendo-as como princípios, para, a partir deles, explicar os fenômenos e considerando como prova essa explicação (NEWTON, Isaac. *Opticks*, **III,** 1, q. 31).

[148] ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Op. Cit, p. 136ss.

[149] POPPER, Karl R. *A Lógica da Pesquisa Científica*. Trad. Leonidas Hegenberg et alii. São Paulo: Ed. Cultrix, 2013, p. 53.

Observar metodicamente é sempre uma tarefa seletiva quanto a um objeto, a uma opinião, a um interesse especial, ou a um problema. Para descrevê-lo, é preciso empregar uma linguagem apropriada que possibilite identificar diferenças ou similaridades, estabelecendo classificações em relação a interesses, pontos de vista e problemas. Sempre que se explica uma teoria conjectural por uma nova teoria conjectural com maior grau de universalidade, descobre-se mais sobre o mundo e sobre seus segredos. Sempre que se refuta uma teoria dessa forma, realizam-se novas descobertas importantes que ensinam sobre o inesperado e reafirmam a autenticidade das teorias como invenções humanas.[150] Para Popper, não há *explicações últimas* (causas finais, na linguagem aristotélica) em termos de essências, pois "toda explicação pode ser adicionalmente explicada por uma teoria ou uma conjectura com maior grau de universalidade. Não pode haver explicação que não necessite da outra, pois nenhuma delas pode ser uma descrição autoexplicativa de uma essência".[151]

Nesse modelo "falsificacionista" de Popper, o critério de demarcação, que define o status científico de uma teoria, é sua capacidade de ser refutada ou testada. Em outras palavras, as confirmações ou verificações teóricas só devem ser consideradas cientificamente válidas se resultarem de predições claras e precisas, desde que possam conflitar com outras observações incompatíveis com a teoria inicial.[152] A possibilidade de testar a validade de uma teoria pressupõe uma mesma possibilidade epistemológica de demonstrar que ela é falsa.

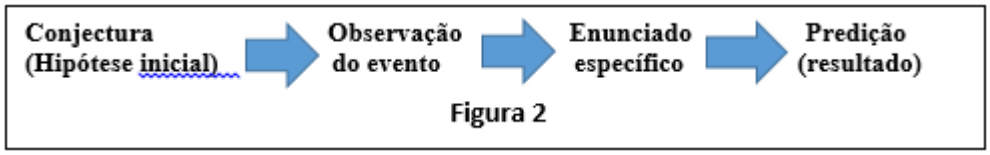


Figura 2

Ao contrário do que ocorre no modelo de Chalmers (Figura 1), as teorias nunca são inferidas diretamente da evidência empírica. Não há nem indução psicológica nem indução lógica. Só a falsidade de uma teoria pode ser inferida dedutivamente da evidência empírica. Isto é, se a observação mostrar que o efeito previsto não ocorreu, a teoria é simplesmente refutada por ela ser incompatível com certos resultados passíveis da

[150] Idem. *O objetivo da Ciência*. In: POPPER, Karl R. *Textos Escolhidos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, Ed. PUC-RIO, 2010, p. 164. E outra versão ligeiramente modificada: POPPER, Karl R. "A meta da ciência". In: POPPER, Karl. R. *Conhecimento Objetivo*: uma abordagem evolucionária. Trad. Milton Amado. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 1999, p. 185.
[151] Idem, "O objetivo da Ciência". Op. Cit, p. 162.
[152] POPPER, Karl. *Conjecturas e refutações.* Trad. Sérgio Bath. 2ª ed. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1982.

observação; buscando-se uma nova hipótese. Como todas as leis e teorias são simples conjecturas (ou hipóteses iniciais), a aceitação de uma lei ou teoria pela ciência é apenas uma tentativa de falsificar tais conjecturas, de modo que qualquer lei ou teoria pode ser rejeitada com base em novas evidências, sem que com isso se descarte a antiga evidência com que a teoria foi originalmente aceita. Assim, para Popper, as teorias científicas não são um conjunto de observações verificadas, mas sim um processo de *conjecturas* e *refutações*, no qual todas as leis e teorias são tentativas, conjecturais ou hipotéticas, apresentadas como invenções ousadas, passíveis de serem eliminadas no caso de não se ajustarem às observações.[153]

Com o processo descrito na Figura 2, Popper não pretende estabelecer um método dedutivo-hipotético de aplicabilidade universal. Essa pretensão seria o objetivo de um "princípio da causalidade", o qual postularia que "todo e qualquer evento que *pode* ser causalmente explicado – *pode* ser dedutivamente previsto"[154]. Popper reconhece que essa formulação do princípio é duplamente falha. Em primeiro lugar, se o "pode" quer dizer que *'sempre é logicamente possível elaborar uma explicação causal sobre todos os resultados de eventos'*, então a asserção é meramente *tautológica*, pois qualquer resultado sempre será deduzido de enunciados universais e de condições iniciais, independentemente de qualquer verificação. Em segundo lugar, se o "pode" quer dizer que *'o mundo é governado por leis universais rígidas, de modo que cada evento específico é um simples exemplo de uma regularidade universal ou dessas leis'*, então a asserção será meramente *metafísica ou pseudocientífica*, porque não haverá nenhuma hipótese falseadora dessas leis que possa ser corroborada por outros fatos. Por isso, Popper aposta numa regra metodológica correspondente ao "princípio de causalidade", segundo a qual "não devemos abandonar a busca de leis universais e de um coerente sistema teórico, nem abandonar, jamais, nossas tentativas de explicar causalmente qualquer tipo de evento que possamos descrever"[155].

Thomas Kuhn questiona o modelo falsificacionista proposto por Popper por ser apenas uma forma tradicional de relacionar o conhecimento científico como acumulação de conhecimento. Argumenta que as mudanças científicas não são um processo racional e aperfeiçoado de passagem de uma antiga teoria científica para uma nova. São dois paradigmas incomensuráveis devido à falta de uniformidade entre elas.

---

[153] Idem. *Ciência*: conjecturas e refutações. In : POPPER, Karl. *Conjecturas e Refutações*, OP. Cit, p. 81.
[154] Idem. POPPER, Karl R. *A Lógica da Pesquisa Científica. OP. Cit.*, p. 54.
[155] Ibidem, p. 55.

Dessa forma, cada passo da investigação científica visa provar ou testar uma conjectura ou hipótese. Após os testes suficientes ou minuciosos, descobre-se algo novo ou soluciona-se um enigma (que Popper chama de "problema"). Caso contrário, o pesquisador abandona o enigma, ou revê outras hipóteses plausíveis. Portanto, para Kuhn, não é a ciência que falha quando uma hipótese não é comprovada (como supõe Popper), mas o que fracassa é a capacidade pessoal de o pesquisador propor uma conjectura pessoal que possa ser testada e confirmada.[156] Popper caracteriza todo o empreendimento científico com um modelo extraordinário de mudanças teóricas, que só se aplica, segundo Kuhn, às "partes revolucionárias da ciência", isto é, a episódios raros no desenvolvimento científico (como a expedição do eclipse de 1919 que confirmou a teoria de Einstein, as experiências de Lavoisier sobre calcinação, etc).[157]

A "ciência normal" é um empreendimento intrinsecamente desinteressante, porque não produz revoluções frequentes. A "ciência normal" revela os pontos a testar e a maneira de fazê-lo, de modo que um eventual critério provisório de demarcação entre o que é científico ou não deve ser partilhado pela comunidade científica para decidir se a solução de um enigma fracassou ou não, ou se uma teoria deve ser substituída por outra. E os fracassos de eventos particulares previstos pelo teste da teoria devem originar enigmas ou problemas científicos, não necessariamente revoluções. Muitas teorias científicas, como o modelo planetário ptolomaico, foram substituídas antes de terem sido testadas, por isso, as provas de falibilidade não são condições indispensáveis para o avanço da ciência. Com ou sem provas, afirma Kuhn, "uma tradição de solução de enigmas pode preparar o caminho para a sua própria substituição. Confiar nas provas como marca da ciência é omitir o que os cientistas fazem na maior parte das vezes e, com isso, também se omitem os aspectos mais característicos do seu empreendimento"[158]. Para Kuhn, a falha de uma teoria não pode ser demonstrada em todos os casos possíveis, mas apenas em alguns particulares, de modo que o fracasso de uma teoria em fornecer regras de identificação e solução de enigmas pode ser a origem da mudança de paradigma que desemboca na substituição da teoria ou na revolução científica.[159]

---

[156] KUHN, Thomas. "Lógica da descoberta ou psicologia da investigação?" In: KUHN, T. *A Tensão Essencial*. Lisboa: Ed. 70, 2009, p. 310.
[157] Ibidem, p. 311.
[158] Ibidem, p. 317.
[159] Ibidem, p. 321.

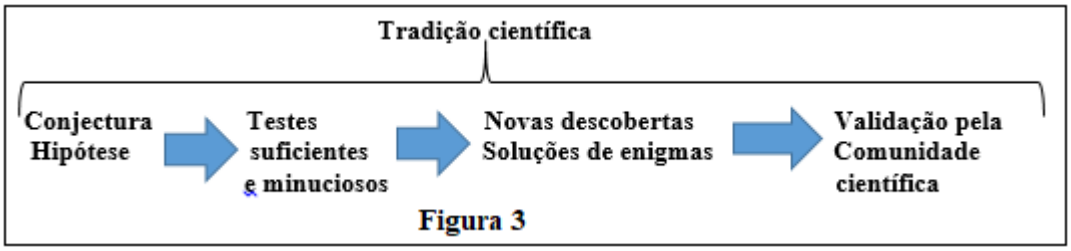


Figura 3

Assim, como mostra a Figura 3, o sucesso paradigmático de uma teoria científica garante o sucesso da explicação causal que lhe é vinculada. Portanto, as explicações causais, para Kuhn, são soluções para os enigmas de uma hipótese colocada no contexto de uma tradição científica. Tudo o que o cientista pode fornecer como explicação está à disposição da tradição. Uma vez apresentadas e compreendidas tais explicações, não há mais enigmas para aquele problema teórico. Entretanto, é possível que, em contextos diferentes, questões muito semelhantes obtenham uma estrutura de resposta completamente diferentes, ensejando novos enigmas a serem resolvidos por outras hipóteses.

3.2. O Problema da Cientificidade das Ciências Humanas

C.P. Snow, seguindo uma clássica dicotomia alemã, dividiu a vida intelectual da sociedade ocidental em "duas culturas" – uma das Ciências Naturais (*Naturwissenschaften*) e outra das humanidades ou "do espírito" (*Geisteswissenschaften*), o que não permite concluir muita coisa.[160] No início de construção e afirmação do estatuto científico das disciplinas do saber humano, filósofos alemães e teóricos da ciência do final do século XIX, liderados por Heinrich Rickert e Wilhelm Windelband, separaram as Ciências Naturais e Humanas, numa relação não tão bem resolvida.[161] Ainda recentemente, alguns cientistas sociais buscam nas Ciências Naturais princípios e métodos para garantir e validar a cientificidade as Ciências Humanas.[162]

Na tradição metodológica alemã do século XIX (*Methodenstreit*), dizia-se que o papel das Ciências Naturais é revelar ou esclarecer (*erklären*) acontecimentos e leis

[160] SNOW, C.P. "The Two Cultures". In: http://www.newstatesman.com/cultural-capital/2013/01/c-p-snow-two-cultures. Acesso 05.02.19.
[161] SCHMITT, Carl. *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*. Zweite Auflage. Berlin: Duncker&Humblot, 1974, S: 41: "*So haben deutsche Philosophen und Wissenschaftstheoretiker des späten 19. Jahrhunderts, von Heinrich Rickert und Wilhelm Windelband geführt, die Wissenschaften in Natur- und Geistes- (oder Kultur-) Wissenschaften eingeteilt.*"
[162] A discussão clássica é de Wilhelm Dilthey. *Introdução às Ciências Humanas*: tentativa de uma fundamentação para o estudo da sociedade e da história. Trad. Marcos Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. 15-16: "designamos aqui com a expressão 'ciência' toda e qualquer suma conceitual de fatos espirituais, na qual as características se encontram presentes".

naturais que regem o universo, enquanto o das Ciências Humanas seria o de interpretar ou compreender (*verstehen*) os fenômenos da complexa realidade social. Para Weber, "*erklären*" significa capturar o contexto do significado de uma ação no seu sentido pretendido por aquele que o realiza, ao passo que "*verstehen*" significa uma compreensão interpretativa do real significado no caso individual (com consideração histórica), ou do significado médio e aproximado; ou do sentido ou contexto do significado a ser construído cientificamente para o tipo ideal de um fenômeno social frequente[163].

A partir dessa dicotomia que duas grandes tradições (que formam o tronco de várias outras correntes teóricas) na pesquisa das Ciências Sociais estruturaram seus respectivos métodos de análise dos fenômenos sociais: o positivismo metodológico e o interpretativismo (ou "historicismo").

Em síntese, a versão clássica do positivismo metodológico prescreve que as Ciências Sociais podem e devem usar os mesmos métodos e abordagens (preferencialmente quantitativos) das ciências naturais para estudar o mundo social, a fim de descobrir ou esclarecer (*erklären*) leis ou regularidades que regem os fatos por meio do método comparativo de correlações entre duas ou mais variáveis.

Contra essa corrente, a abordagem interpretativista tenta desenvolver e utilizar métodos e abordagens próprios das Ciências Sociais, preferencialmente qualitativos, para compreender (*verstehen*) crenças, razões e valores das ações ou estruturas humanas (de indivíduos, de grupos específicos ou da sociedade como um todo).[164] Haveria uma certa desconfiança de que métodos não quantitativos não gerariam segurança científica na validação do conhecimento produzido. Por isso, os historicistas contestam a premissa positivista de que as Ciências Sociais são um conjunto sistemático de enunciados gerais que compõem um sistema teórico "inferior" ao das Naturais, tomando emprestado métodos e estratégias de pesquisa quantitativa para validar as descobertas sociais.[165]

---

[163] WEBER, Max. Soziologische Grundbegriffe. Im: WEBER, M. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre.* 7. Auflage. Tübingen: Mohr, 1988*, S. 547: " 'Erklaren' bedeutet also für eine mit dem Sinn des Handelns befaßte Wissenschaft soviel wie: Erfassung des Sinnzusammenhangs, in den, seinem subjektiv gemeiten Sinn nach, ein aktuell verständliches Handeln hineingehört. (...) 'Verstehen' heßt in allen diesen Fällen: deutende Erfassung: a) de sim Einzelfall real gemeinten (bei historischer Betrachtung) oder b) des durchschnittlich und annäherungsweise gemeinten (bei soziologischer Massenbetrachtung) oder c) des für den reinen Typus (Idealtypus) einer häufigen Erscheinung wissenschaftliche zu konstruierenden ('idealtypischen') Sinnes oder Sinnzusammenhangs."*

[164] Um exemplo de síntese desse debate na Sociologia: BOTTOMORE, T. B. *Introdução à Sociologia*. 9ed. Trad. Walternsir Dutra e Patrick Burglin. Rio de Janeiro: LTC, 2013, p. 18-40.

[165] Por exemplo, King, Keohane, e Verba abordaram a pesquisa qualitativa do ponto de vista quantitativo, defendendo que, apesar de estilos diferentes, as melhores ferramentas para realizar inferências descritivas seriam números e métodos estatísticos baseados em mensurações de aspectos específicos de fenômenos, abstraindo instâncias particulares para buscar descrições gerais ou testar hipóteses causais, tais

O argumento da não-cientificidade das Ciências Sociais é o de que nela inexistem leis naturais universais. Ou seja, alega-se que, nas Ciências Sociais, não há qualquer regularidade histórica capaz de explicar os fenômenos sociais por padrões universais constantes. Essa é a posição do historicismo em recusar os métodos quantitativo-matemáticos devido à relatividade histórica das leis sociais e à impossibilidade de reprodução das condições experimentais. Karl Popper argumenta que:

> as leis causais da Ciência Social, supondo que haja leis desse gênero, terão caráter muito diverso do das leis físicas, sendo qualitativas e, não, quantitativas e matemáticas. Se leis sociológicas determinarem o grau de alguma coisa, só o fariam em termos vagos, permitindo, quando muito, o traçado de uma escala grosseira.[166]

No entanto, ainda que isso fosse verdade, a formulação de leis universais não constituiria o único mérito de uma forma científica de conhecimento por duas razões. **Primeiro**, as explicações descritivas de fenômenos, e as explicações de mecanismos e leis causais, desempenham um papel fundamental em toda e qualquer ciência, a qual não só formula explicações científicas, mas também a busca soluciona problemas práticos e na formulação e escolhas entre meios racionais de agir. **Segundo**, quando se trata de descrições históricas, as explicações contribuem para o conhecimento de uma variedade de situações, anseios, ideais e tipos históricos cruciais à completude de um estudo humanista abrangente. Portanto, ao se desviar desse modelo, o erro central do historicismo consistiria em apresentar suas leis de desenvolvimento como tendências absolutas, independentemente das condições iniciais, que levariam a previsões incondicionais, em vez de previsões científicas e condicionais [167].

Ademais, há uma linha tênue, quase imperceptível, entre o conhecimento mágico e religioso e a pretensão de "cientificidade" garantida por "métodos" verificáveis ou falsificáveis. Seguindo as lições de Paul Feyerabend, “não há nenhuma ideia, por mais absurda, que não seja capaz de aperfeiçoar nosso conhecimento. Toda a história do pensamento é absorvida na ciência e utilizada para o aperfeiçoamento de cada teoria”[168]. Então, de forma provocativa, a Ciência poderia ser vista como uma narrativa ficcional plausível que disputa, em um ou mais campos de poder-saber, o convencimento

---

ferramentas deveriam ser facilmente emuladas pelos pesquisadores qualitativos no maior grau possível. KING, KEOHANE & VERBA, *Designing Social Inquiry*: *Scientific Inference in Qualitative Research, Princeton, Princeton University Press, 1994,* p. 3.

[166] POPPER, Karl. *A Miséria do Historicismo*. Trad. Octany S. Da Mota e Leônidas Hegenberg. São Paulo: Ed. Cultrix, 1980, p. 23.

[167] Ibidem, p. 100.

[168] FEYERABEND, Paul. *Contra o Método.* 2ª ed. Trad. Cezar Augusto Mortari. São Paulo: Editora Unesp, 2011, p. 59.

persuasivo numa comunidade científica sobre um assunto condicionado à pretensão de "validade" empírica pela experimentação ou pela lógica (indutiva ou dedutiva).

3.3. Teologia e Política como Ciência?

Retoma-se a questão central de cientificidade das Ciências Humanas para tentar encontrar o lugar das concepções de "Teologia" e da "Política" defendidas por Erik Peterson e Carl Schmitt no quadro geral das duas Ciências, em termos de método e hierarquia. Seriam ambas formas de "Ciência"?

Para Erik Peterson, a ciência teológica é uma forma de especialização disciplinar. Não uma disciplina entre outras quaisquer, mas a "disciplina das disciplinas" por ser a primeira Ciência. Não se trata de uma arrogância do saber teológico sobre os demais, diz Peterson, mas sim de subordinar todo conhecimento humano ao dogma[169]. Só pelo dogma, diz Peterson, a Teologia é capaz de se libertar das Ciências Humanas para acompanhar a história mundial, literária, artística e a filosofia de vida (*Lebenphilosophie*)[170]. A perspectiva teológica não pode substituir a competência profissional nos campos científicos individuais, mas é, no entanto, o último ponto de referência na interpretação. Por isso, em 1927, ele escreve numa revista de literatura: "parece-me ser tarefa da pesquisa futura discutir aspectos puramente estéticos, psicológicos, geográficos, etc., para conduzir a história literária da obscuridade da chamada abordagem espiritual-científica ao centro das questões teológicas".[171]

De forma alguma, Peterson estava interessado no poder caótico e amorfo da política, nem nas honras e méritos científicos, mas sim em erigir uma Teologia com "graça" - algo que não pode ser simplesmente produzido conscientemente pelo homem, como ele mesmo reconheceu: "só quando jogamos diante de Deus é que a graça entra na Ciência".[172]

---

[169] PETERSON, Erik. "Was ist Theologie". Op. Cit, S.16: "*Deshalb aber, weil im Dogma jeder Mensch konkret getroffen wird, deshalb gibt es nun auch die Theologie, die das Dogma in einer ganz konkreten Weise veraussetz. In einer so leibhaftigen Weise, daß es Theologen und Theologie in Form eines Standes und theologische Wissenchaft in Form eines Faches gibt. Und nun doch nicht in Form eines Faches, wie alle andern Fächer auch, sondern in der Form eines Facher aller Fächer. Die Theologie ist die erste Wissenschaft. Das ist nicht in der Weise menschlichen Hochmuts gesagt, sondern aus dem heraus, daß das Dogma alles menscheliche Wissen subalterniert hat."*

[170] Ibidem, loc. Cit.

[171] NICHWEISS, Barbara. Op. Cit, S. 825.

[172] PETERSON, Erik. *Tagebucheintragung*, 28.9.1956 apud NICHTWEISS, Barbara. Op. Cit, 880.

Por sua vez, Carl Schmitt define o ofício dos teólogos, que "procuram fazer da Palavra de Deus uma linguagem dogmática".[173] A Teologia difere da Religião, da crença, do abalo numinoso (*numinoses Erbeben*), porquanto ela "quer ser uma ciência e assim permanecerá enquanto outro conceito totalmente diferente da ciência não conseguir expulsar a religião e sua teologia das bases dos seus tipos mundanos (*Art von Weltlichtkeit*) e as liquidar como anacronismo e neurose psicanalítica".[174] Seria necessária uma outra ciência que fosse mais do que uma ciência auxiliar ou um método, descartando a Política e a Sociologia pela falta de método "exato". Resta, portanto, para Schmitt associar a Teologia à Ciência do Direito, em razão de essa "Ciência-irmã" ainda não ter sido extinta na História.[175]

No seu diário dos anos 1947-1951 (*Glossarium*), Schmitt registrou que "as "ciências positivas" tinham sido até agora a Teologia e a Ciência do Direito (*Rechtswissenschaft*); tinham um aspecto positivo, nomeadamente uma revelação registada por escrito. (...) A Ciência do Direito (*Jurisprudenz*), então, compartilha o destino da teologia. Agora o abismo do dilema abre-se para elas: teologia ou tecnologia."".[176]

A concepção schmittiana de "Ciência" é a de que ela projeta seus conceitos em outro mundo abstrato, em oposição à vida fática, lembrando o dito de Fichte de que "viver é, em realidade, não filosofar, filosofar é, em realidade, não viver".[177] Qualquer investigação científica apenas se vale de forma mediata da política, porque, para Schmitt,

---

[173] SCHMITT, Carl. *Glossarium* (5.7.48), Op. Cit, S. 133: "*Die Theologen suchen das Wort Gottes zu einer Dogmensprache zu machen."*

[174] SCHMITT, Carl. *Politische Theologie II*: die Legende von der Erledigung jeder Politische Theologie. 6. Auflage. Berlin: Duncker&Humblot, 2017, S. 77: "*Theologie ist nicht dasselbe wie Religion oder Glaube oder numinoses Erbeben. Theologie will eine Wissenschaft sein und bleibt es auch, Solange es einem total andern Wissenschaftsbegriff nicht belingt, die Religion und ihre Theologie in die Untergründe seiner Art von Weltlichkeit zu verdrängen und sie als Anachronismus und Neurose psychoanalytisch zu liquidiren".*

[175] Ibidem, S. 78: "Welche Wissenschaft? Politik ist keine Wissenschaft; Soziologie oder Politologie ist als "exakte" Methode keine der Theologie kompatible Wissenschaft. (...) Es bleibt also wohl nur die Schwesterwissenschaft der Theologie, die – noch nicht in Historie aufgelöste – Rechtwissenschaft."

[176] SCHMITT, Carl. *Glossarium* (1.1.48), Op. Cit, S. 57: "Die 'positiven' Wissenschaften waren bisher Theologie und Rechtwissenschaft; sie hatten ein positiv Gegebenes, nämlich eine schriftlich fixiert Offenbarung. (...) Die Jurisprudenz teil dann das Schicksal der Theologie. Jetz öffnet sich für sie der Abgrund des Dilemmas: Theologie oder Technick".

[177] SCHMITT, Carl. *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*. 3 Auflage. Berlin: Duncker&Humblot, 2015. S. 16: *"Die Wissenchaft steht ihrem Begriffe nach in fundamentalem Gegensatz zum tätigen Leben. 'Leben ist ganz eigentlich Nichtleben' sagt (in einem Fragmente aus dem Jahre 1799) Fichte, der nicht nur ein großer Philosoph, sondern auch ein wahrhlf tüchtiger Menchen wär. Jede philosophische Untersuchung, die den Namen verdien, wird daher der Politik nur mittelbar nützen können."*

os métodos e interesses de uma filosofia do Estado são incompatíveis com interesses de qualquer prática política. Se o Estado é o ponto de conexão entre teoria e prática, então deve a teoria da prática passar para a prática da teoria. Embora toda boa Teoria do Estado tenha produzido resultados práticos e introduzido alguma relação entre teoria e prática, não se pode menosprezar a incomensurabilidade de métodos e interesses incompatíveis entre a prática e a teoria:

> Quem desde o princípio quiser ficar de olho em ambas não conseguirá nada, quando muito chegar a um ecletismo repugnante, carregado e vesgo, que é particularmente repulsivo de coisas filosóficas. A confiança na harmonia última e no resultado final, que estabelece uma ligação entre a teoria e a prática em assuntos filosóficos, não é mais uma questão científica. Pode ser necessária e útil; mas a harmonia entre ambas deve resultar quando todos os participantes cumprem o seu dever. Não pode ser feita pela força ou por concessões mútuas.[178].

Assim, estabelecer categorias jurídicas de uma verdadeira Ciência do Direito só será possível quando a Ciência Jurídica estiver livre de qualquer objeção, não incidindo no defeito de "baixar aos problemas particulares da Ciência do Direito positivo".[179]

A perspectiva adotada por Schmitt e Peterson sobre Teologia e Política se aproxima do **Modelo de Diálogo** de Barbour (relação mutualista entre Religião e Ciência), e mais precisamente pela forma mais sofisticada de interação proposta no **Modelo de Contato** de Stenmark, pois, enquanto para Schmitt há uma sobreposição parcial nos pontos de intersecção harmônicos entre a Ciência do Direito e a Teologia, para Peterson a Teologia é diametralmente oposta às Ciências Humanas e se aproxima mais de outras áreas, tais como história mundial, literária, artística e a filosofia de vida.

Todavia, há que se fazer uma ressalva. As pessoas que estudam e praticam uma teologia em particular o fazem exatamente porque ela corresponde a um conjunto de dogmas de uma fé religiosa que já foi aceita como verdade. Nem mesmo seria possível

---

[178] Ibidem, S. 17: *"Wer von Anfang an beides im Auge behalten will, wird nichts erreichen, sondern höchstens zu einem in philosophische Dingen besonders abstoßenden, achselträgerischen und schielenden Ekletizismus gelangen. Das Vertrauen auf den endlichen Eiklang und die endliche Wirkung, die eine Verbindung von Theorie und Praxis in philosophischen Dingen herstell, ist keine wissenschaftliche Angelegennheit mehr. Es ist nötig und nützlich; aber die Harmonie muß sich ergeben, wenn jeder der Beteiligten seine Pflicht tut; sie kann nicht mit Gewalt oder gegenseitigen Konzessionen gemacht werden."*

[179] Ibidem, S. 20: *"Die Festsetzung der juristischen Kategorien und einer Theorie der Rechtswissenschaft kann nicht ohne eine einwandfreie Rechtswissenschaft erfolgen, sie kann, wenn sie mit ihrer "Reinheit" Ernst macht, na keinem Punkte einen "Abstieg zu den Einzelfragen" der Wissenschaft des positiven Rechtes vornehmen, ein solcher Übergang und Abstieg wäre die ungeheuerlichste aller Allmählichkeiten".*

hoje falar em uma "religião verdadeira" ou uma "teologia natural", com amplitude universal como fizeram Schleiermacher, Hegel, Schmitt e Peterson. Assim, não importa que evidência eles tenham descoberto pela razão, a convicção religiosa (afinal, é isso que o torna matéria de fé), independe de qualquer prova empírica, impossibilitando qualquer contestação futura. Nisso, ao menos, reside uma diferença essencial entre as ideias de uma teoria política que falta às verdades de fé: o endosso provisório a hipóteses como marca registrada da investigação científica.[180]

Há uma direção muito diferente de ajuste entre teoria e evidência quando se comparam os pontos de vista teológicos e políticos. Por um lado, os proponentes de qualquer teoria política endossam essa hipótese, porque, em algum momento histórico, é possível buscar evidências que sustenta a teoria. Entretanto, se em algum momento surgir uma evidência contrária suficiente a embasar outra hipótese, ela seria finalmente substituída por uma proposta científica alternativa que poderia acomodar melhor os dados (a exemplo da teoria da escravidão natural em Aristóteles, rejeitada atualmente porque carece do mesmo lastro histórico ou social em que foi gestada). Por outro lado, os adeptos de qualquer Teologia – como Schmitt e Peterson – já decidiram, em bases não científicas, que Deus existe e criou o universo, e assim o endosso aos dogmas de sua religião pessoal não conta com qualquer evidência científica a seu favor. Ao contrário, na verdade, o pensamento religioso, no campo da fé, procura evidências a favor da Teologia, se e somente se elas apoiarem as crenças. Por essa razão, é pouco provável que teólogos ou leigos alterem seu sentimento ou crença religiosa em resposta a qualquer evidência científica, não importa o quanto essa evidência contrarie sua fé.[181]

Porém, o erro epistêmico do dogmatismo (i.e., manter o ponto de vista de cada um, apesar de qualquer evidência contrária) não está confinado à Teologia. Na verdade, há, sem dúvida, autores da Ciência Política que, apesar da suposta abertura epistemológica, estão tão psicologicamente arraigados em suas próprias convicções que têm a mesma probabilidade de rejeitá-las tanto quanto um teólogo renegaria sua fé diante de uma evidência científica contrária. Será que, por isso, eles deixam de ser cientistas? Apesar de não ser tão nítida a diferença entre ciência ruim e pseudociência, os cientistas políticos não deixam de ser cientistas enviesados por ideologia ou crenças arraigadas, mas podem

[180] PRITCHARD, Duncan. Op. Cit, p. 120.
[181] PRITCHARD, Duncan. loc. Cit.

ser considerados maus cientistas se se deixarem seduzir pelo dogmatismo, em razão dessa atitude contrária às aspirações científicas.[182]

Com efeito, quando reconhecemos que a verdadeira Ciência pode ser malfeita, coloca-se a questão de saber por que razão devemos excluir as teologias do cânone da verdadeira ciência. Por que não a considerar meramente como ciência genuína, mas malfeita, em vez de pseudociência?

Caberia, então, distinguir entre três vias: ciência genuína e boa, ciência genuína e ruim e pseudociência. Os exemplos da investigação científica normal caem no primeiro campo, mas não fica claro o que seria má ciência ou pseudociência. Aqui está um "teste". A boa ciência incorpora a maioria, se não todas, as cinco condições de validade científica: (1) ter sido formulada com base nas leis naturais e (2) pode ser explicada por elas, sendo (3) testável no mundo empírico sem conclusões definitivas (4), mas com hipóteses falsificáveis (5), enquanto a má ciência não satisfaz pelo menos duas dessas condições e a pseudociência não satisfaz nenhuma delas.[183]

A princípio, parece não haver uma distinção nítida entre ciência boa e má, nem entre ciência má e pseudociência. Como resultado dessa forma de análise, a má ciência se aproximaria da boa ciência e afastá-la da pseudociência, que deixa de ser ciência genuína, bem como de diferenciá-las por uma questão de grau: a boa ciência se transforma em má ciência, que por fim se transforma em pseudociência.[184]

Em síntese, contra a uniformidade de um pensamento científico fechado, deve-se criar uma medida crítica dos conceitos costumeiros e das reações habituais, para escapar da armadilha teórica circular, ou para inventar um novo sistema conceitual a partir de novas hipóteses (exteriores à ciência, tal como da religião, da mitologia, das divagações dos loucos) que conflitem com as observações científicas bem confirmadas.[185]

Se a Teologia e a Política são tidas como categorias cientificamente válidas, elas podem ser usadas de forma associada como instrumental crítico para explicar a gênese de sistemas políticos. Essa questão prejudicial é essencial para situar o lugar reocupado pela Teologia Política no quadro geral entre Ciências Humanas e Religião, bem como sua capacidade hermenêutica de fornecer novas interpretações às categorias tradicionais das

---

[182] Ibidem, loc. cit.
[183] Ibidem, p. 126
[184] Ibidem, p. 121.
[185] Ibidem, p. 82-83.

teorias políticas modernas. Antes disso, é necessário indagar o que é a Teologia Política. E o que ela não é.

4. *O que a Teologia Política é* – e o que não é.

Para melhor compreender a consistência das ideias apresentadas, ofereceu-se anteriormente um glossário básico de definições preliminares dos termos fundamentais "religião", "teologia", "ciência" e política" e suas relações possíveis. Definir claramente a Teologia Política é a chave fundamental para compreender a tese da secularização o problema teológico-político e seus desdobramentos, no entanto, alcançar satisfatoriamente uma definição acabada e unívoca da expressão é tarefa ingrata e difícil.

O que ela não é? O objeto da Teologia Política não é, em geral, simplesmente uma reflexão sobre as ligações entre Religião, Poder e Direito, tampouco seu objetivo é sacralizar o poder ou realizar uma restauração dos valores de uma tradição religiosa.[186] Então, qual seu conceito? O diálogo entre Carl Schmitt e Erik Peterson permitirá saber, com mais acuidade, que definição de Teologia Política os autores empregam, não um conceito definitivo e acabado. Só que antes de abordá-la é preciso explicar, brevemente, suas origens históricas.

4.1. *Teologia Política: origens*

O conceito "Teologia Política" passou por um longo processo histórico. Há uma multiplicidade de definições de Teologia Política. Uma delas é a de "análise e a crítica de arranjos políticos (incluindo aspectos cultural-psicológicos, sociais e econômicos) da perspectiva de interpretações diferentes da ação de Deus no mundo"[187]. Em sentido próprio, o conceito poderia ser definido como "discurso da razão em torno do viver em comum" das pessoas e diz respeito à convivência em sociedade/comunidade.[188] As definições são insuficientes.

Sobre a origem doutrinária do termo "teologia política", conforme testemunho de Santo Agostinho, em *A Cidade de Deus*, o pontífice romano Quinto Muzio Panécio (150?-82 a.C.) foi o primeiro a afirmar que "foram instituídas três categorias de deuses, uma

---

[186] GALLI, Carlo. *Genealogia dela Politica*, OP. Cit. p. 357.
[187] Ibidem, loc. cit.; PHILIPS, Elizabeth. *Political Theology*: a guide for the Perplexed. London: Bloomsbury, 2013, p. 3
[188] SCATOLLA, Merio. *Teologia Politica*. Trad. José Jacinto Correia Serra. Lisboa: Ed. 70, 2009.

pelos poetas, outra pelos filósofos e uma terceira pelos governantes políticos".[189] Classificação que, ainda segundo Santo Agostinho, seria retomada em *Antiguidades Religiosas*, de Marcos Terêncio Varrão (116-27 a.C.) e reformulada nas três categorias teológicas que os gregos classificavam como mítica, física, política e os latinos, lendária, natural e civil[190].

Com isso, distinguem-se a **teologia mítica** (fábula) dos poetas, cujo espaço é o teatro, da **teologia natural** (física) dos filósofos, cujo espaço é o mundo, e da **teologia política**, cujo espaço é a *polis* grega ou a *urbe* romana, sendo que somente essa última pertence à identidade política do povo através do culto a Deus, dos sacrifícios e cerimônias.[191] Tal teologia tripartida oriunda do paganismo, ainda que contraditórios os três significados, coexistiu com o cristianismo tanto à luz da explicação racional dos filósofos quanto ao sabor da superstição dos ingênuos. No entanto, a crítica de Santo Agostinho de que os três gêneros de divindades (especialmente a da teologia civil) são falsos, imorais e falaciosos acarretou a inutilização de tais conceitos e o início da reflexão sobre a dimensão política da religião a partir da Idade Média.[192]

No campo da **teologia política,** a expressão adquiriu diferentes significados conforme os contextos históricos em que o conceito se desenvolveu: o **primeiro** enfatiza a dimensão teológica da "política da teologia", subordinada ao fenômeno religioso, aspira a estabelecer uma hierocracia (ou seja, uma república santa), a exemplo da Cidade de Deus de que fala Santo Agostinho; o **segundo** destaca a equivalência entre os dois termos que integram a expressão, enfatizando o núcleo *teológico* da Política e o significado filosófico-político de todas as teologias; e, por fim, na **terceira**, prevalece a dimensão política inerente à "teologia civil", que busca reforçar o vínculo comunitário dos indivíduos de um dado ordenamento jurídico, a exemplo da religião civil de que fala Rousseau.[193]

Sob influência das discussões teológico-políticas, o messianismo político e a escatologia política criam uma tensão praticamente insolúvel entre imanência e transcendência na história, dificultando os usos do poder político na história humana. Por isso, surgiram algumas teses contemporâneas para resolver essa questão: 1) a de que a

---

[189] Santo Agostinho. *A Cidade de Deus.* Vol I. 14ª edição. Trad. Oscar Paes Leme. Petrópolis: Ed. Vozes, 2013, p. 251.
[190] Ibidem, p. 334-335.
[191] SCHMITT, Carl. *Politische Theologie II. Op. Cit, S. 40.*
[192] SCATOLLA, Merio. *Teologia Política*. Op. cit p. 17ss.
[193] SCATTOLA, Mario. *Teologia Política*. Trad. José Jacinto Correia Serra. Lisboa: Editora 70, 2009, p. 9-12.

política foi corrompida pela teologia, a profanação do sagrado e a construção niilista do Estado (L. Strauss, E. Voegelin. R. Guardini, K. Löwith); 2) a de que a Política pode ser salva por uma "teologia da história" (W. Benjamin, J. Taubes); 3) a de que a secularização oferece uma alternativa política à teologia (E. Topisch, H. Blumenberg, J. Assmann); e 4) a de que êxodo e reserva escatológica constituem a única alternativa teológica à política (F. Gogarten, E. Peterson, H. Blumenberg e C. Schmitt). Abordaremos apenas a última.

4.2. *Teologia Política: Definições*

Carl Schmitt considera que há diversas teologias políticas porque existem várias religiões distintas entre si e há diversas formas e métodos da política[194]. De fato, todas as comunidades humanas possuem alguma teologia política própria, na medida em que todas as comunidades humanas atribuem uma dimensão ritualística e sagrada aos papeis desempenhados pelos atores sociais num contexto histórico e religioso como forma de resolver seus conflitos sociais, religiosos e políticos.[195] Conquanto as sociedades modernas pretendam fundar sua ordem política sem a mediação direta com o transcendente, seria impossível subtrair da essência dessas novas sociedades toda e qualquer referência ao religioso, o que impediria uma formulação historiográfica rigorosa. Por isso, só se considera teologia política em sentido estrito aquelas experiências históricas que elaboram o vínculo entre transcendência e ordenamento humano pela reflexão racional. Em sentido ainda mais restrito, considera-se teologia política apenas os fenômenos que explicitamente apresentem esse nome.[196]

Em *Ética de Estado e Estado pluralista* (1930), Schmitt associa a Teologia Política com um ramo da História do Direito em que o pensamento ocidental tratava os problemas políticos sob uma formulação teológico-metafísica:

> "[a filosofia pragmática de Cole e Laski] transpõe a imagem do mundo pluralista da filosofia de William James para o Estado: da dissolução da unidade monista do universo num multiverso extrai um argumento para dissolver de forma pluralista também a unidade política do Estado. Nessa medida, sua concepção de Estado pertence à série de fenômenos que designei como

---

[194] SCHMITT, Carl. *Politische Theologie II. Op. Cit, S. 41: "Es gibt viele politische Theologien, denn es gibt einerseits viele verschiedenen Religionen und anderseits vielen verschiedene Arten und Methoden der Politik."*

[195] CHASE, Oscar G. *Direito, cultura e ritual*: sistemas de resolução de conflitos no contexto da cultura comparada. Trad. Sergio Arendhart e outro. São Paulo: Ed. Marcial Pons, 2014, p. 35: "(...)com o tempo as próprias práticas resolutivas tomam uma qualidade de tipo ritualista que lhes permite efetivar transformações sociais que são os resultados finais dos processos de resolução de conflitos".

[196] SCATTOLA, Mario, *Op. cit*, p. 12.

> **"Teologia Política". A concordância da imagem do mundo teológico e metafísico com a imagem do Estado é evidente ao longo da história do pensamento humano; seus exemplos mais simples são as conexões ideais entre monarquia e monoteísmo, constitucionalismo e deísmo**."[197] (grifou-se)

Para Schmitt, um exemplo claro da sua Teologia Política presente na filosofia social pragmática (que usava o pluralismo de associações para atacar o monismo da unidade estatal) é a correlação entre a imagem teológico-metafísica do mundo com a imagem do Estado "evidente ao longo da história do pensamento humano" que unia, de um lado, constitucionalismo e deísmo e, de outro, monarquia e monoteísmo.

A primeira conexão teológico-política, a da monarquia e do monoteísmo, é o tema dos debates com Peterson, que será abordada no Capítulo II. A segunda conexão que aparece na obra de Schmitt é imagem da analogia estrutural entre Deus e Estado em *O valor do Estado e o significado do indivíduo* (1914): "o conceito de Estado adquire uma posição exatamente análoga para o Direito assim como o conceito de Deus para a Ética, que surge da necessidade da realização da Moralidade no mundo real"[198].

A relação entre Estado e Deus é semelhante à do Direito e da Moralidade, devendo ser considerados divinos com a mesma necessidade e no mesmo sentido: "mistura das áreas limitadas do Direito e da Moralidade leva a uma confusão indescritível de pontos de vista sobre o Estado, atribuindo caracteres divinos quando o Direito e a Moralidade se fundem."[199].

---

[197] SCHMITT, Carl. Staatsethik und pluralisticher Staat. *Kant Studien*, vol. 35. Berlin: Pan-Verlag Kurt Metzner, 1930, 28–42, in: SCHMITT, Carl, *Positionen und Begriffe*. Im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles 1921-1939. 4. Auflage. Duncker & Humbolt, Berlin, 2014, S. 153: "*Gerade er ist auch deshalb philosophisch interessant, weil er, wenigstens der Absicht nach und scheinbar auch im Ergebnis. Das pluralistische Weltbild der Philosophie von William* James*, auf den Staat überträgt und aus der Auflösung der monistischen Einheit des Universums in ein Multiversum ein Argument entnimmt, um auch die politische Einheit des Staats pluralistisch aufzulösen. Insofern gehört seine Auffassung des Staats in die geistesgeschichtliche Reihe der Phänomene, die ich als "politische Theologie" bezeichnet habe. Die übereinstimmung des theologischen und metaphysisichen Weltbildes mit dem Bild feststellen; ihre einfachsten Beispiele sind die ideellen Zusammenhänge von Monarchie und Monotheismus, Konstitutionalismus und Deismus.*"

[198] SCHMITT, Carl. *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*. 3. Auflage. Berlin: Duncker&Humblot, 2015, S.58-59: "*Der Begriffe des Staates bekommt so für das Recht eine genau analoge Position, wie sie der Gottesbegriffe, der aus der Notwendigkeit einer Verwirklichung des Sittlichen in der realen Welt entspringt, für die Ethik einnimmt."*

[199] Ibidem, S. 69: "*Alle Philosophie, die Recht und Sittlichkeit auf ein und dasselbe Prinzip zurückfuhren will, solte wenigstens die Konsequenz übersehen, dass danach Staat und Gott sich nicht anders zueinander verhalten wie Recht und Sittlichkeit, und beid also mit derselben Notwendigkeit und in demselben Sinne als göttlich zu betrachten sind. Die Vermengung der beinden Gebiete des Recht und der Sittlichkeit führt zu einer unbeschreiblichen Verrirung der Anschauungen über den Staat, dem bei einer Verschmelzung von Recht und Sittlichkeit göttlicher Chrakter zugeschrieben werden muss.*"

Em sentido geral, a *Teologia Política*, para Schmitt, não pode ser definida com exatidão, porque é uma expressão polimorfa que compreende tanto o uso político da religião quanto o uso teológico da política, cada um orientado para os seus conceitos específicos pela combinação dos dois termos da expressão.[200] Em sentido estrito, ela abrange tanto o "problema teológico-político da soberania" sobre a criação e manutenção de uma nova unidade política quanto o "teorema da secularização*"* sobre a origem e o fundamento religiosos da Política. O primeiro prescreve que "*soberano é quem decide sobre o estado de exceção* (*Ausnahmezustand*)"[201] e o segundo que "*todos os conceitos concisos da teoria do Estado moderna são conceitos teológicos secularizados*".[202]

Contra Schmitt, Erik Peterson sustenta que a Teologia Política não é, pela sua própria natureza, um componente da teologia, mas sim do pensamento político. A teologia política, como a utopia política, é um fato que aparentemente reaparece com necessidade interior, da qual os teólogos desconfiam pelo caráter herético e os políticos sempre nutrem nova confiança. Nos três artigos sobre o assunto, Peterson quer mostrar que a Teologia Política não é um produto dos tempos modernos. Muito antes de De Maistre, Donoso Cortes, Bossuer ou Rousseau, já havia na antiguidade cristã a necessidade de uma teologia política. Como esta teologia política da antiguidade cristã é quase desconhecida - os teólogos designaram para dogma história e exegese o que na verdade é apenas teoria política – Peterson, reagindo à reedição em 1933 de Teologia Política I, quis apresentar a Teologia Política da antiguidade cristã no ponto central da mescla entre filosofia helenista e cristianismo antigo.[203]

---

[200] SCHMITT, Carl. *Politische Theologie, OP. Cit, S. 41:"Politische Theologie ist ein überaus polymorpher Bereich; sie hat überdies zwei verschiedene Seiten, ein theologische und eine politische; jede orientiert sich na ihren spezifischen Begriffen. Das ist schon mit Wortverbindung des Terminus gegeben."*

[201] SCHMITT, Carl. *Politische Theologie*: vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. Berlin: Dunkel&Humblot, 2015, S. 13: "*Souverän ist, wer uber den Ausnahmenzustand entscheidet*".

[202] Ibidem, S. 43: "*Alle prägnanten Begriff der modernen Staatlehre sind säkularisierte theologische Begriffe".*

[203] PETERSON, Erik. "Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentum: ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie". Op. Cit. S. 174: "*Politische Theologie ist nicht etwa ihrem Wesen nach ein Bestandteil der Theologie, sondern vielmehr des politischen Denkens. In dem Masse, als das politische Handeln der Polis sich von den Gottern der Polis lost, enrsteht das Bediirfnis, mit dem politischen Handeln der Polis eine Theorie, sei es philosophischer, sei es theologischer Art in Einklang zu bringen. Die politische Theologie ist, wie die polirische Utopie, ein anscheinend mit innerer Notwendigkeit sich wieder einstellendes Fakturo, von dem Theologen freilich stets mit Misstrauen betrachtet und in seiner meist häretischen Artung erkannr, von den Politikern aber immer wieder mit neuer Zuversicht vorgetragen. Politische Theologie ist nicht erst ein Erzeugnis der Neuzeit. Nicht de Maistre oder Donoso Cortes, nicht Bossuer oder Rousseau sind die Schopfer einer politischen Theologie gewesen, nein, schon die christliche Antike, d. h. das im Imperium Romanum lebende Christentum hat das Bedurfnis nach einer politischen Theologie empfunden. Da diese polirische Theologie des christlichen Altertums so gut wie unbekannt ist - haben dach die Theologen der Dogmengeschichre und der Exegese zugewiesen, was in*

Em que pesem os diferentes sentidos da teologia política no período tardo-antigo e medieval, é necessário, no momento, empreender um recorte metodológico para refletir sobre a teologia política no século XX, em razão de nela ter sido formulada, pela primeira vez, a doutrina de "teologia política". Nesse sentido, a própria *Teologia Política* é um sistema de crenças relativo a concepções ideológicas modernas, abrangido por outros sistemas de crenças mais gerais, com a pretensão primordial de identificar indícios, leis gerais e padrões compreensíveis para conhecer e explicar os fenômenos sociais.

As *teopolíticas*, embora tenham ocorrido e ainda ocorrerão nas formas mais distintas possíveis de se organizar a sociedade humana, puderam ser adequadamente compreendidas somente a partir do Século XX com o advento da assim denominada *Teologia Política*. Esse instrumental metateórico, enquanto sistema de crenças políticas, representa um modelo teórico de segunda ordem (uma representação de outras representações teóricas) capaz de fornecer uma interpretação teológico-política ao problema da conexão entre os conceitos jurídicos modernos e os conceitos teológicos**.**

4.3. *O Modelo da Teologia Política*

Sabe-se que a Teologia Política, em si, não constitui um corpo de crenças independente de um fenômeno religioso que possa enquadrá-la como Teologia ou Religião. Seria, então, a Teologia Política *Ciência*?

Retomando a discussão sobre o estatuto científico das Ciências Sociais, os diversos autores de epistemologia da Ciência construíram múltiplas narrativas dogmáticas de pretensão de cientificidade de conceitos modernos sem quaisquer vínculos teológicos, o que justificaria o desconhecimento, ou a descrença, ou o desinteresse sobre o tema da Teologia Política. Se tomadas com rigor as categorizações epistemológicas de verificação empírica, falsificabilidade e quebra de paradigmas, a questão sobre o lugar da Teologia Política no quadro da Religião ou da Ciência tornar-se-ia supérflua e digna de esquecimento.

No entanto, acreditar em algo depende sempre de algum sistema de crenças compartilhado coletivamente. Para constituir o elo da vida social, todos têm necessidade social de acreditar em fatos, narrativas e imagens. Ou seja, a mente humana formula representações sobre intuições, julgamentos morais, atitudes e proposições lógicas com

---

Wahrheit nur politische Theorie ist -, so schien es uns an der Zeit, die politische Theologie der christlichen Antike an dem Punkt zur Darstellung zu bringen, wo sie gleichsam ihr Zentrum hat: an der Beurteilung des Augustus und seiner historischen Schopfung durch das antike Christentum.".

base em padrões e modelos adquiridos pela experiência.[204] Sem essas representações padronizadas de compreensão de intuições, percepções e comportamentos, provavelmente a humanidade não teria dado nem mesmo o primeiro passo em direção ao pensamento racional.[205]

Se Feyerabend estiver correto, é possível concluir que tanto a Teologia Política quanto a Religião e a Ciência são narrativas ficcionais capazes de aperfeiçoar o conhecimento humano, persuadindo, com pressupostos e métodos distintos, uma determinada comunidade (científica ou religiosa) sobre a plausibilidade de uma hipótese validada ou falsificada pela experimentação ou pela lógica. O problema fundamental de utilizar categorias tão abrangentes como "crenças", "mitos" ou "ficções" é deixar de lado a especificidade de seu conteúdo, método e finalidade. Se todo e qualquer objeto teológico-político, científico ou religioso puder ser reduzido a elas, então nada é Teologia Política. Nesse sentido, o lugar da Teologia Política é o de ser uma ideia fora do lugar.

---

[204] RAMACHANDRAN, V.S. *O que o cérebro tem para contar*: desvendando os mistérios da natureza humana, Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 2014, p. 311: "(...) à medida que a evolução do cérebro humano prosseguiu, emergiu um segundo cérebro – um conjunto de conexões nervosas, para ser exato – que em certo sentido parasitava o antigo. Esse segundo cérebro cria metarrepresentações (representações de representações – uma ordem mais elevada de abstração), processando as informações provenientes do primeiro cérebro em pedaços manejáveis que podem ser usados num repertório mais amplo de respostas mais sofisticadas, inclusive linguagem e pensamento simbólico. (...) Metarrepresentações são também um prerrequisito para nossos valores, crenças e prioridades".

[205] KURZWEIL, Ray. *Como criar uma mente*: os segredos do pensamento humano. Trad. Marcello Borges. São Paulo: Aleph, 2014, p. 254: "todas essas teorias são saltos de fé, e eu acrescentaria que, no que diz respeito à consciência, o princípio orientador é este: 'você precisa ter fé' – ou seja, cada um de nós precisa de um salto de fé com relação a o que e quem é consciente, e quem e o que somos como seres humanos. Do contrário, não acordaríamos de manhã."

CAPÍTULO 2. *TEOLOGIA POLÍTICA I* (1922): O PROBLEMA DA SOBERANIA EM CARL SCHMITT

"Mas também a personalidade está em perigo: a vida livre do indivíduo que não teme nenhum demônio".

– Carl Schmitt. "Richard Dehmel". In: *Schattenrissen* (1913)

1. O Renascimento da Teologia Política no século XX

A polêmica do renascimento da Teologia Política no século XX, decorrente dos diálogos entre Carl Schmitt e Erik Peterson, se desenrola desde a publicação de *Teologia Política I* (1922), de Schmitt, seguida dos artigos de Erik Peterson "Monarquia Divina" (1931), "Imperador Augusto no Julgamento do Cristianismo Antigo" (1933) e "Monoteísmo como problema político: uma contribuição à História da Teologia Política no Império Romano" (1935) até a resposta tardia de Schmitt em *Teologia Política II* (1970).

Este capítulo, primeiro, apresenta brevemente os autores e, em seguida, reconstrói o contexto em que Schmitt e Peterson se conheceram, destacando alguns amigos em comum, a influência teórica e existencial recíproca e as possíveis razões para os silêncios e afastamentos ocorridos ao longo dos anos de amizade. Não se pretende construir uma biografia das vidas paralelas e, sim, utilizar o material biográfico existente (em especial, a fragmentária correspondência entre eles), para ilustrar o pano de fundo em que ocorreu a tensão entre suas ideias, a fim de aprimorar as possíveis interpretações de suas obras. No terceiro e último capítulo retoma-se a discussão da Teologia Política na década de 1970, para reconstruir o contexto em que Schmitt responde extemporaneamente ao artigo "Monoteísmo como Problema Político", trinta e cinco anos depois de sua publicação e dez anos depois da morte de Peterson.

Carl Schmitt nasceu em 1888 num ambiente católico em Plettenberg. Estudou Direito em Berlim, Munique e Estrasburgo (doutorou-se em 1911, defendendo a tese de habilitação em 1916). Ensinou nas universidades de Estrasburgo (1916-1918), Greifswald (1921), Bonn (1922-32) e Colônia (1932-1933), bem como na *Handelshochschule* de Berlim (1928). Schmitt ingressou, em 1º de maio de 1933, no Partido Nazista e depois obteve a cátedra na Universidade de Berlim, foi nomeado Conselheiro do Estado Prussiano (*Preussischer Staatsrat*) e editor do *Deutsche Juristen-Zeitung*. Em 1934, a SS começou a investigar suas ligações com judeus, pondo em xeque sua lealdade ao regime nazista, de modo que ele teve que se retirar do Partido Nazista em 1936 (mantendo a

cátedra em Berlim e o título de Conselheiro). Após sua primeira detenção de 1945 a 1946 pelas forças de ocupação americana, Schmitt foi banido da carreira universitária pelo programa de "desnazificação". Retornou à sua cidade natal em Plettenberg, dedicando-se a escrever e participar de seminários privados. Faleceu em 07 de abril de 1985 na casa que construiu em 1975 em Plettenberg-Pasel nomeada por ele de “San Casciano” (em referência à cidade de exílio de Maquiavel após sair da prisão florentina).[206]

Em uma breve apresentação sobre si mesmo como colaborador da publicação de um livro em homenagem a seu amigo escritor Ernst Jünger, Schmitt escreveu:

> C.S. nasceu em 1888 em Plettenberg (Westphalia). Estudou em Berlim, Munique e Estrasburgo. Habilitação em 1916 na Universidade de Estrasburgo. Perdeu seu posto de orador como resultado da 1ª Guerra Mundial. De 1921 a 1945, foi professor pleno de Direito Público em Greifswald, Bonn, Colônia e Berlim. Tornou-se Conselheiro do Estado da Prússia em 1933. Perdeu sua cátedra como resultado da 2ª Guerra Mundial e desde 1947 vive em Plettenberg (Wesphalia). Três obras principais: *Ditadura* (1921), *Teoria Constitucional* (1928, republicada em 1954) e *O Nomos da Terra* (1950)[207].

Como estudioso conservador antiliberal e anticomunista contra o regime republicano e democrático, Schmitt ocupa um lugar central nos debates da Filosofia e da Teoria Moderna do Estado desde a República de Weimar (1918-1933), apesar do relativo esquecimento de suas obras até a década de 80. Contemporâneo de grandes nomes da literatura (Hermann Hesse e Ernst Jünger), da filosofia (Martim Heidegger e Walter Benjamin), do Direito (Hermann Heller, Hans Kelsen e Rudolf Smend) e da teologia (Karl Barth), Schmitt deve muitas de suas ideias ao teólogo Erik Peterson de quem foi amigo pessoal e opositor nas ideias.

Por sua vez, Erik Adolf Grandjean Peterson nasceu em Hamburgo, filho de pai luterano sueco e mãe huguenote. Depois de estudar teologia de 1911 a 1914 em Estrasburgo, Greifswald, Basileia, Berlim e, por fim, Göttingen, onde escreveu sua dissertação sob orientação de Nathanael Bonwetsch (posteriormente expandida na tese de Habilitação sobre a aclamação *Heis Theos)*.[208] Entre 1920 e 1924, Peterson ensinou em Göttingen com o também teólogo protestante Karl Barth (1886-1968). Quando a tese foi

---

[206] MEHRING, Reinhard. *Carl Schmitt*: a Biography. Trans. Daniel Steuer. Cambridge: Polity Press, 2014.

[207] SCHMITT, Carl. *Briefwechsel mit einem seiner Schüler*. MOHLER, Armin (ed). Akademie Verlag: Berlim, 1995, p. 183 *apud* MEHRING, Reinhard. *Carl Schmitt*: a Biography. Op. Cit., S. xv.

[208] PETERSON, Erik. „Heis Theos“. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen zur antiken „Ein-Gott“-Akklamation. Nachdruck der Ausgabe von Erik Peterson 1926 mit Ergänzungen und Kommentaren von Christoph Markschies, Henrik Hildebrandt, Barbara Nichtweiss. Regensburg: Echter Verlag, 2012.

publicada em 1926, a obra se tornou revolucionária. Ensinou história religiosa e da igreja como professor particular (*Privatdozent*) entre 1920 e 1924.

De 1924 a 1929, Peterson ocupou a cadeira do Novo Testamento e a História da Igreja em 1924 em Bonn, onde se tornou amigo de Schmitt. Nesses anos, sua separação gradual do luteranismo tornou-se definitiva. No dia de Natal de 1930, converteu-se à Igreja Católica Romana em Roma, renunciando a sua posição de teólogo protestante em Bonn. Casou-se com a italiana Matilde Bertini com quem teve cinco filhos. Passou a viver primeiro em Munique e depois em Roma, em situação de humilhante pobreza, o que frequentemente o levava a pedir dinheiro emprestado aos amigos (especialmente a Carl Schmitt).[209] Financiou sua família como estudioso independente. Enfim, obteve uma posição extraordinária no Pontifício Instituto de Arqueologia Cristã em 1946. Peterson tornou-se professor titular apenas em 1956, vindo a falecer em 1960 em uma viagem a Hamburgo.[210] Suas obras mais importantes publicadas em vida foram *Theologische Traktate* (1951) e *Frühkirche, Judentum und Gnosis* (1959).

Após traçar brevemente as afinidades eletivas entre Schmitt e Peterson no período de 1924 a 1936, segue-se uma análise da construção e interpretação de *Teologia Política I* à luz dos trabalhos anteriores de Schmitt e das críticas a eles. A partir disso, ficam assentadas as premissas que permitirão o capítulo subsequente tratar do retorno da Teologia Política, com ênfase nos textos de Peterson e no último trabalho de Schmitt sobre o tema, publicado na década de 1970.

2. *Afinidades Eletivas:* o círculo de Bonn

Nos idos dos anos 1920, Carl Schmitt e Erik Peterson fizeram parte do grupo de autores da revista "*Hochland*".[211] Peterson provavelmente soubera de Schmitt por intermédio de um amigo comum, o poeta Theodor Haecker, e ficara atraído por sua obra "*Visibilidade da Igreja*" (1919). O nome de Schmitt aparece pela primeira vez na carta

---

[209] Peterson a Schmitt, 08.03.1929: *«Das Geld, das Sie mir freundlicher Weise geliehen hatten, habe ich zurückgesandt.»;* Peterson a Schmitt, *31.05.1932: «Die 100 Mk, die mir versehentlich überwiesen wurden, habe ich heute zurückgesandt.»*; Peterson a Schmitt, 05.06.1948: *«ich habe Neuss Auftrag gegeben, Ihnen in meinem Namen 500 Mk. zu schicken.»*

[210] NICHTWEIß, Barbara. *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*. (Dissertation). Herder, Freiburg im Breisgau 1992, 2. Auflage 1994, S. 1.

[211] NICHTWEIß, Barbara. «Straniero nel Mondo»: la Ricezione dell'Opera di Erik Peterson nella Cultura Contemporanea. CASTAGNO, Adele Monaci (a cura di). L'Archivio "Erik Peterson" all'Università di Torino Saggi critici e Inventario. Alessandria: Edizioni dello Orso, 2010, p. 33.

que Peterson endereça a Haecker em 1919, indagando: "O que é que, afinal, eu sei sobre escolasticismo? Como é que o Sr. Schmitt se encontra neste domínio?".[212]

De 1 de setembro de 1919 a 30 de setembro de 1921, Carl Schmitt era professor de Direito na *Handelshochschule* em Munique. Após breve passagem na universidade de Greifswald, Schmitt tornou-se professor catedrático de Direito do Estado, Administrativo e Internacional da Universidade de Bonn em abril de 1922.[213]

Quando Peterson, em outubro de 1924, foi nomeado professor de História da Igreja e do Novo Testamento na mesma Universidade, ele conheceu pessoalmente Schmitt em Bonn. No começo os dois eram vizinhos.[214] Iniciou-se um intercâmbio amistoso que duraria por muitos anos, deixando vestígios no pensamento e nas publicações de ambos.

As categorias teológicas centrais e os campos de pesquisa da Peterson ficaram até certo ponto, mais precisos do ponto de vista jurídico e constitucional, por meio do contato com Schmitt, embora o principal elo filosófico seja a influência do pensamento de Kierkegaard. Era o início da amizade entre eles no "Círculo de Bonn". No fim do Outono de 1924, Peterson confessa a Karl Barth: "o único homem razoável [em Bonn] é o advogado C. Schmitt, que é excepcionalmente espirituoso para um professor e também um amigo de Haecker. A propósito, ele é católico."[215] Por sua vez, Schmitt revela ao seu mentor Rudolf Smend que "o teólogo protestante Peterson é seu melhor amigo".[216]

É difícil detalhar a profundidade com que ocorreram as trocas intelectuais nos primeiros anos em Bonn, porquanto a maior parte das conversas entre Peterson e Schmitt ocorreu pessoal e oralmente, ao menos, uma vez por semana[217]. A partir do fim de 1924,

---

[212] Peterson an Haecker, 10.7.1919: "*Was weiß ich schließlich von der Scholastik? Wie findet sich Herr Schmitt auf diesem Gebiet ab*?". In: PETERSON, Erik. *Theologie und Theologen*: Briefwechsel mit Karl Barth u.a., Reflexionen und Erinnerungen. Band 9/2. Regensburg: Echter Verlag, 2009, S. 105.

[213] MEHRING, Reinhard. *Carl Schmitt*: a Biography. Trans. Daniel Steuer. Cambridge: Polity Press, 2014, p. 121s.

[214] O primeiro apartamento de Schmitt se localizava na Meckernheimer Allee, 45, e Peterson morava no apartamento do Prof. Johann Matthias Firmenich-Richartz, no número 43. SCHMITT, Carl. *Der Schatten Gottes*: Introspektionen, Tagebücher und Briefe 1921 bis 1924. Berlin: Duncker&Humblot, 2014, S. 375.

[215] Peterson an Barth (*ohne Datum*) *apud* NICHTWEIß, Barbara. Erik Peterson. OP. Cit., S. 727: ""Der einzige vernünftige Mann [in Bonn] sei der Jurist C.Schmitt, der für einen Professor ungewöhnlich geistreich und dazu ein Freund von Häcker ist. Übrigens ist er Katholik".

[216] Schmitt a Smend, 15.6.25: "(...) ebenso beim dem protestantischen Theologen Peterson, **meinem besten Freunde**." (MEHRING, Reinhard (Hrgs)*"Auf der gefahrenvollen Straße des öffentlichen Rechts"*: Briefwechsel Carl Schmitt – Rudolf Smend 1921–1961. Mit ergänzenden Materialien. Berlin: Duncler&Humblot, 2012, S. 47)

[217] Peterson an Haecker, 2.12.1924. PETERSON, Erik. *Theologie und Theologen*. Band 9/2. Op. Cit., S.214. Não fica claro se essas reuniões semanais ocorriam no círculo de amigos de Bonn ou no apartamento de Peterson. A primeira carta de Peterson a Schmitt em 1924 foi um cartão-postal com saudação de Natal contendo trecho do hino de Natal "*Ad Christum infantem oratio*" (século XV): "*Ave, Jesu parvule,/Regum rex sublimis/Nobilis infantile/Deus magne nimis...*"

ambos passavam tempo juntos bebiam vinho e conversavam sobre diversos assuntos (por exemplo, as obras de ambos, os amigos em comum, música e Igreja).[218]

A correspondência remanescente, que vai desde 1924 até 1949, mostra que Peterson tinha grande confiança em Schmitt, sempre pensou nele "com lealdade sincera" e quase sempre estava muito ansioso para reencontrá-lo e retomar as conversas com ele. Peterson compartilhou com Schmitt as reflexões e conclusões da sua investigação de doutorado sobre o significado da aclamação "*Heis Theos*" (Um só Deus) na antiguidade.[219]

Em 08 de fevereiro de 1926, Peterson foi o padrinho do casamento civil de Schmitt com Dusanka (Duska) Todorowic.[220] Este foi o segundo casamento de Schmitt, que não foi reconhecido pela Igreja Católica, porque o primeiro tinha sido anulado apenas no civil, mantendo-se para fins religiosos: pela razão de queque não fora aceito como, *conditio sine qua non,* o fato de que a primeira mulher de Schmitt, Pauline (Paŵla) Carita Maria Isabella (von) Dorotić, ter falsificado a identidade para poder casar-se com ele.[221]

Quando Schmitt se mudou para o subúrbio de Bonn, no outono de 1926, Peterson já estava bastante triste, já que Schmitt ficaria então distante dele".[222] Ele ficou ainda mais infeliz quando Schmitt, na primavera de 1928, se mudou para a *Handelshochschule* em Berlim: "Estou muito triste com isso tanto por ele quanto por mim. Agora não tenho mais ninguém com quem falar aqui.".[223]

No início de 1929, Peterson visitou Schmitt em Berlim.[224] Embora tivesse feito insistentes pedidos a Schmitt - presumivelmente em vão - para que o visitasse em

---

[218] SCHMITT, Carl. *Der Schatten Gottes* (1.11.24), S. 372: "*Peterson 30.11.24; 11.11.24, 13.11.24 – Begegnung mit Peterson im Königshof, Gesprächtsthema: Haecker, Musik, Ki[rche]*.";. SCHMITT, Carl. Tagebücher 1925 bis 1929. TIELKE, Martin&GIESLER, Gerd (Hrgs). Berlin: Duncker&Humblot, 2018, S. 31 (4.12.25): "*Peterson kam um 8, wir tranken eine Flasche Trabener bei Streng, Unterhaltung sehr schön, er erzählte von seiner Exegese der drei Versuschengen Christi*".

[219] Schmitt an Schindler, 19.11.1974. NICHTWEISS, Barbara. *Erik Peterson*...OP. Cit, S. 740.

[220] NICHTWEISS, Barbara. *Erik Peterson*...OP. Cit, S.727.

[221] MEHRING, Reinhard. *Carl Schmitt*...Op. cit, S. 162.

[222] Peterson an Schmitt, 22.8.1926: "*Sie können sich denken, dass ich nicht ganz froh darüber bin, denn dann sind Sie weit fort*."

[223] Peterson an Haecker, 5.11.1927. *Theologie und Theologen*. Band 9/2. Op. Cit., S.257: "*Ich bin sehr traurig darüber, sowohl um seiner - wie auch meiner - willen. Nun habe ich niemanden mehr, mit dem ich hier reden kann*."

[224] Peterson an Schmitt, 22.12.1928: "*Ich freue mich schon sehr auf ein Wiedersehen in Berlin*". Uma nota de Schmitt em refere-se a uma conversa com Peterson em Berlim em 13.1.1929 (SCHMITT, Carl. *Tagebüche 1925 bis 1929*, Op. Cit, S. 251: "*Bis 6 Uhr, dann ging ich mit Peterson nach Hause, er ging in die Oper (Figaros Hochzeit), ich war glücklich, allein zu Hause zu sein.*.". Em 8.3.1929, Peterson disse a Schmitt que não poderia viajar para Berlim nos próximos dias devido à falta de dinheiro: "*Eschweiler hat mir geschrieben, er reise am 11. nach Berlin. Leider kann ich nicht da sein, denn ich habe kein Geld. Das Geld, das Sie mir freundlicher Weise geliehen hatten, habe ich zurückgesandt*."

Göttingen, eles não surtiram o mesmo efeito.[225] Carl Schmitt não rompeu seu contato com o amigo em comum de Peterson, Theodor Haecker, mas, a partir de 1925, ficou claro um crescente afastamento entre Schmitt e o círculo de Bonn.[226]

Infelizmente, embora não haja nenhum indício da opinião de Peterson sobre a personalidade de Schmitt no período anterior a 1933, há razões para suspeitar que ele reconheceu um certo problema de caráter; diz Schmitt: "Assustado e triste. Falei com o Peterson sobre isso, e também que não posso confiar em nada. Ele me diz, a propósito, que sua sentença de setembro de 1926 não é mais verdadeira, o que estou fazendo é suicídio." [227] Entretanto, isso não diminuiu em nada a admiração dele por Schmitt.

No círculo de amigos, Schmitt já era tido com algumas reservas, como por exemplo Waldemar Gurian (discípulo de Schmitt desde 1924 e que romperá com ele em 1933), que considerava a sua relação cada vez mais sobrecarregada pelos "caprichos prima donna" de Schmitt[228]. Paul Adams também escreveu a Peterson, em 1927, sobre um "afeto antirromano" de Schmitt[229], provavelmente causada pelas dificuldades pessoais com a jurisdição eclesiástica quando da anulação de seu primeiro casamento na Igreja Católica[230]. Teria isso abalado sua fé religiosa?

Em seu longo "caminho de intensificação católica", Carl Schmitt se sentia abandonado por seus amigos católicos, Theodor Haecker (escritor e tradutor de Kierkegaard) e Hugo Ball (ex-dadaísta e escritor), pois somente os "amigos fieis" o poeta Konrad Weiß e o teólogo Paul Adams permaneceram ao seu lado. Por isso, em 16.06.1948, escreveu em seu diário as palavras-chave secretas de toda a sua existência espiritual e pública: "uma luta pela atual intensificação católica (contra os neutralizadores, os estéticos *Schlaraffen*, contra os abortistas, os cremadores e os

---

[225] Peterson na Schmitt, 8.3.1929. Peterson convida Schmitt a se juntar a ele em Göttingen: "*Wenn Sie die Möglichkeit haben, nach Göttingen zu kommen, besuchen Sie mich bitte*." Ao que Schmitt responde que seria bom revê-lo em breve, indagando ele se iria passar as férias de Verão em Göttingen, o que seria terrível (Schmitt na Peterson 10.06.1929): "*Hoffentlich sehen wir uns bald einmal wieder. Wo sind Sie in den Sommerferien? Wollen Sie Ihren ganzen Urlaub in Göttingen zubringen? Das wäre doch schrecklich."*

[226] Peterson foi quase todos os anos para Munique e Schmitt também ficou lá ocasionalmente. No início de março de 1928, durante uma viagem de palestras, Haecker provavelmente também seguiu um convite de Schmitt e Peterson para encontrá-los em Munique. Cf. NICHTWEIß, Barbara. *Erik Peterson*, Op. Cit, S. 728.

[227] SCHMITT, Carl. *Tagebucher 1925 bis 1929*. Op. Cit. (13.1.29), S. 250: *"Erschrak und war traurig. Mit Peterson darüber gesprochen, auch dass ich micha uf nicht[s] verlassen kann. Er sagt mir übrigens, dass seinen Satz vom September 1926, was ich tue, sei Selbstmord, nicht mehr aufrecht erhalte."*

[228] NICHTWEIß, Barbara. *Erik Peterson*, Op. Cit, S. 729.

[229] Aqui há uma clara menção irônica à primeira frase do próprio Schmitt em *Catolicismo Romano e Forma Política* (SCHMITT, Carl. *Römischer Katholizismus und politische Form.* Klett-Cotta, München, p. 5): "es gibt einen anti-römischen Affekt".

[230] Adams an Peterson, 7.3.1927 apud NICHTWEIß, Barbara. *Erik Peterson*, Op. Cit, S. 729.

pacifistas).”[231] Schmitt alega que nasceu e permaneceu católico durante toda sua vida a tal ponto de ter influenciado na conversão de muitos amigos e conhecidos ao catolicismo, inclusive Theodor Haecker e Hugo Ball:

> Para mim, a fé católica é a religião do meu pai. Sou católico não só por causa da minha confissão, mas também por causa da minha origem histórica, se assim posso dizer, por causa da minha raça. Eu fiz alguns amigos e conhecidos no catolicismo e, finalmente, converti desde Theodor Haecker em 1916 a camaradas de campo de 1946.[232]

Não há consenso sobre se essas manifestações de catolicismo político-estético de Schmitt expressariam, ou não, um genuíno pietismo cristão-religioso. De um lado, autores como Bernd Rüthers sustentaram que Schmitt, tal como Heidegger, teria abandonado deliberadamente seus laços católicos por conta da negativa de anulação de seu primeiro casamento.[233] De outro, com base nos anos de Bonn e os diários de Schmitt no pós-guerra, autores como Barbara Nichtweiß concluíram que essa tese não mais se sustentaria diante das evidências de que o próprio Schmitt nunca abandonara o catolicismo.[234] A interpretação mais plausível é a de que apenas nos anos de Bonn Schmitt demonstrava um contato mais próximo com os círculos católicos, sendo evidente a sua ruptura com o catolicismo ao aderir às fileiras nazistas em 1933, de modo que ele manteve uma distância política e teológica do catolicismo até sua “recatocalização” depois de 1945 (quando é escrito o *Glossarium*), sem que essa estilização de “verdadeiro católico” se reflita em seus últimos escritos[235].

---

[231] SCHMITT, Carl. *Glossarium*. Op. Cit (16.6.48), S. 124-125: “*Das ist geheime Schlüsselwort meiner gesamten geistigen und publizistischen Existenz: das Ringen um die eigentliche katholische Verschärfung (gegen die Neutralisierer, die ästhetischen Schlaraffen, gegen Fruchtabtreiber, Leichenverbrennener und Pazifisten). Hier auf diesem Wege der katholischen Verschäfung, kam Theodor Haecker mit mir nicht mher mit; hier blieben sie alle von mir weg, selbst Hugo Ball. Es blieben mir nur Konrad Weiß und treue Freunde wie Paul Adams*.”

[232] Ibidem (20.4.48), S. 99: “*Für mich ist der katolische Glaube die Religion meiner Vater. Ich bin Katholik nicht nur dem Bekentniss, sondern auch der geschichlichen Herkunft, wenn ich so sagen darf, der Rasse nach. Ich habe manche Freund und Bekannten zum Katholizismus sich hinwenden und schlisslich zu ihm übertreten werden, von Theodor Haecker 1916 angefangen biz zu Camp-Genossen der Jahres 1946. Oft war mir dabei zu Mute (namentlich wenn ich ohne Willen zu der praktischen Conclusion beitragen hatte) wie eine Bruder, der einen verschollenden Freund als Bräutigam seiner Schwester wiedersieht. Deshalb ist es mir, wie auch in andern Fällen der Konversion, unmöglich, zu einem solche Vorgang andere als höchst private Bemerkungen zu machen. (...) Das ziemt sich am wenigsten für einen Juristen gegenüber einem Juristen*”.

[233] RÜTHERS, Bernd. *Carl Schmitt im Dritten Reich*: Wissenschaft als Zeitgeist-Verstästigung? Munique: C.H.Beck, 1990, S. 37-38.

[234] NICHWEISS, Barbara. *Erik Peterson*...Op. cit, S. 729.

[235] MEHRING, Reinhard. “A ‘catolic layman of German Nationality and Citizenship’?”. In: MEIERHENRICH, Jens&SIMONS, Oliver. *Oxford Handbuch of Carl Schmitt*. Oxford: Oxford University Press, 2016, p. 91.

Em 1928, Peterson informou Schmitt sobre seus planos de deixar a Faculdade Teológica Evangélica e converter-se ao catolicismo e pediu-lhe um conselho a Schmitt sobre se deveria requerer uma licença na Universidade, em razão de desconhecer a situação jurídica dos funcionários públicos em Bonn e no Ministério da Cultura de Berlim.[236] Além disso, pela resposta de Peterson, Schmitt parece ter ficado chocado com as reservas morais e angústias, mesmo com as quais Peterson teria se convertido.[237] Embora Carl Schmitt não possa ser responsabilizados diretamente pela conversão de Peterson, sem dúvidas, ele desempenhou um papel relevante neste caminho, pelo menos indiretamente por ter influenciado a conversão de Theodor Haecker, o qual, por sua vez, gozava de grande ascendência sobre Peterson desde antes de 1920.[238]

Peterson continuou a demostrar grande apreço a Schmitt, o que se evidencia na sua consideração de aceitar a oferta de uma cátedra honorária em Berlim, que em si mesma não era muito desejada: "Mas se você deixar Berlim", ele escreveu em vista de um convite de Schmitt para a cátedra na Universidade de Viena, "eu não irei a Berlim sob nenhuma circunstância".[239]

Peterson, que mesmo depois de sua conversão parecia não ter um interlocutor adequado, sentiu a "maior alegria" quando uma reunião com Schmitt em Munique se tornou eminente na primavera de 1932. No entanto, ele planejou uma viagem a Roma e sugeriu a Schmitt: "talvez você me acompanhe, ou talvez em parte da minha viagem, porque uma noite não é suficiente para uma conversa depois que não nos vemos há tanto tempo".[240] Então, do final de março a princípios de maio de 1932, Schmitt viajou com Peterson a Roma, o que deixou ambos muito satisfeitos, especialmente o segundo que

---

[236] Peterson an Schmitt,

[237] Peterson an Schmitt, 24.12.1930:*"Es tut mir leid, dass ich mich missverständlich ausgedrückt habe. „Vorbehalte" habe ich aber nicht gemacht, auch nicht im entferntesten daran gedacht, sonst hätte ich diesen Schritt nicht in Rom und nicht in St. Peter voll zogen. Ich wollte nur nicht, dass darüber gesprochen wird, bis ich selber im Januar diesen Schritt nach Bonn und nach Berlin gemeldet habe".* Depois Peterson relatou a Schmitt que a conversão ocorreu sem grandes problemas: Peterson an Schmitt, 16.2.1931: "*Die Konversion ist ohne Lärmen aufgenommen worden. Die alten Bonner Kollegen haben mir reizende Briefe geschrieben und von katholischer Seite hat man alles Taktlose vermieden. Die Zeitungsnotiz ist nur infolge einer Torheit des Evgl. Bundes durch die Blätter gegangen.*"

[238] NICHWEISS, Barbara. Erik Peterson, OP. Cit, S. 727.

[239] Peterson an Schmitt, 16.2.1931: *"Wenn Sie aber aus Berlin fortgehen, werde ich keines Falls nach Berlin gehen. Sie wissen, dass ich diese Stadt nicht leiden mag.*"

[240] Peterson an Schmitt, 7.3.1932 Peterson an Schmitt, 7.3.1932: "*Vielleicht begleiten Sie mich, oder vielleicht auf einem Teil meiner Reise, denn ein Abend ist zu wenig für eine Unterhaltung, nachdem wir uns so lange nicht mehr gesehen haben. Doch das können wir ja noch besprechen, wenn Sie erst einmal hier sind*."

disse ao primeiro: "estou feliz por estarmos juntos em Roma. Faz parte da nossa amizade que isto tenha acontecido outra vez".[241]

Entretanto, a mudança para Berlim seria decisiva às ambições políticas e intelectuais de Schmitt. Primeiro, Schmitt tentou garantir que o Estado de Direito não promovesse sua própria destruição por meios legais, tentando reverter o comportamento neutro diante dos partidos inconstitucionais, como os Nacional Socialistas e Comunistas, o que culminaria na sua participação crucial no julgamento perante o Tribunal do *Preußenschlag* (golpe de estado dado pelo chanceler Franz von Papen para o Reich intervir no governo da Prússia após conflitos sangrentos entre nazistas e comunistas)[242]. Em seguida, como conselheiro do general Kurt von Schleicher (chanceler que sucedeu von Papen e antecedeu Hitler), Schmitt foi cada vez mais capaz de impor suas ideias de forte autoridade estatal, na forma do poder do Presidente do Reich, para proteger a Constituição (art. 48 da Constituição de Weimar). Schmitt também auxiliou na elaboração dos três planos de emergência - todos falhos - do verão de 1932 a janeiro de 1933, além de ter desenvolvido em artigos e palestras a concepção do "Estado Total".[243]

Como Peterson não compreendia as intenções políticas de Schmitt, atribuiu o motivo de sua incompreensão à falta de diálogo de viva voz entre os dois:

> Os jornais falam muito de vós, mas compreendo pouco das suas opiniões políticas. Se eu tivesse falado convosco, teria sido mais fácil para eu entender. (...). Mas pode ter a certeza de que a minha amizade convosco manteve acesa a vontade de compreender os seus pensamentos.[244]

Com a renúncia de Schleicher em janeiro de 1933, a influência de Schmitt nos acontecimentos políticos da época parecia estar desaparecendo, mas o retorno de von Pappen de 30 de janeiro a 10 de abril de 1933. Antes disso, ele já havia aceitado uma

---

[241] Peterson an Schmitt, 31.5.1932.: "*Ich bin glücklich, dass wir zusammen in Rom waren. Es gehörte zu unserer Freundschaft, dass das einmal geschah.*"

[242] HUBER, Ernst Rudolf, "Carl Schmitt in der Reichskrise der Weimarer Endzeit," in QUARITSCH, Helmut. *Complexio Oppositorum*: über Carl Schmitt. Vorträge und Diskussionsbeiträge des 28. Sonderseminars 1986 der Hochschule für Verwaltungswissenschaften Speyer Berlin: Dunckle&Humblot, 1988, 37 ff.

[243] MASCHKE, Gunther. Zum "Leviathan" von Carl Schmitt, in: SCHMITT, Carl. *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes: Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*. 5. Auflage. Stuttgart: Klett-Cotta, 2015, S. 229.

[244] Peterson an Schmitt, 21.12.1932. Peterson an Schmitt, 21.12.1932: "*Die Zeitungen haben viel über Sie gebracht, aber Ihre politischen Ansichten sind mir nur zu einem kleinen Teil verständlich gewesen. Wenn ich Sie einmal gesprochen hätte, wäre mir das Verständnis wohl leichter geworden. (...) Sie dürfen aber gewiss sein, dass meine Freundschaft mit Ihnen die Bereitschaft, Ihre Gedanken zu verstehen, wachgehalten hat.*"

convocação.[245] Não obstante, Schmitt foi convidado para a presidência do Conselho de Direito Público em ser professor da Universidade de Colônia no fim de dezembro de 1932 após conversar com Kelsen, que era reitor da faculdade. Peterson então - ao contrário de suas intenções anteriores - encontrou a possibilidade de permanecer em Bonn como professor honorário, por gostar muito da companhia de Schmitt e do tanto que aprendia conversando com ele.[246]

Desde o início de fevereiro de 1933, Peterson estava de volta a Roma e convidou Schmitt a retornar a Roma na Páscoa: "espero muito sinceramente que você use o tempo em que sua esposa se muda para Colônia para uma viagem a Roma, especialmente porque os preços dos trens são muito mais baixos".[247]

Schmitt aceitou esta sugestão e foi a Roma, mas logo teve de retornar a Berlim por causa de um telegrama do chanceler Franz von Papen, pois Schmitt deveria auxiliar na elaboração de uma lei sobre a nova regulamentação das relações entre o Reich e os Länder (*Reichsstatthaltergesetz*). Neste momento simbólico de dúvida entre Roma e Berlim, Schmitt optou por Berlim e iniciou a sua colaboração com o regime nacional-socialista.

Inicialmente, a nomeação de Hitler como novo chanceler do Reich para suceder Schleicher em seu último mandato deprimiu bastante Schmitt, queque estava em franca oposição ao novo governo.[248] Todavia, em 1 de maio de 1933, os ventos voltariam a ser favoráveis a Schmitt depois que foi "admitido" como membro do partido nazista. Em julho, Schmitt foi nomeado pelo seu protetor, Hermann Göring, Conselheiro Estatal Prussiano, e em outubro assumiu a cátedra de Direito Público em Berlim. O capítulo fatídico de uma adaptação cada vez maior às exigências dos novos governantes e à sua ideologia seguiu o seu curso.[249]

Depois do convite frustrado de regressar Roma, o contato entre Peterson e Schmitt se interrompeu por vários anos. Provavelmente Schmitt foi o "responsável" por essa ruptura, priorizando suas ambições políticas e acadêmicas em detrimento dos antigos amigos.[250] Em dezembro de 1933, Peterson queixou-se de quantos amigos e pessoas com

---

[245] BENDERSKY, Joseph W. *Carl Schmitt*: Theorist for the Reich. *New Jersey:* Princeton University Press, 1983, p. 186.
[246] Peterson an Schmitt, 21.12.1932: *"Sie wissen, wie gerne ich in Ihrer Gesellschaft bin und wieviel ich aus den Gesprächen mit Ihnen lerne."*
[247] Peterson para Schmitt, 27.2.1933: "*Ich hoffe sehr, dass Sie die Zeit, in der Ihre Frau nach Köln übersiedelt, zu einer Reise nach Rom benutzen werden, zumal die Eisenbahnpreise ja so sehr gesenkt sind"*.
[248] HUBER, Ernst Rudolf. «Carl Schmitt in der Reichskrise der Weimarer Endzeit» in: Helmut Quaritsch (Hrsg.), Complexio Oppositorum. Op. Cit. S. 91.
[249] BENDERSKY, Joseph W. *Carl Schmitt.* Op. Cit, p. 195.
[250] NICHWEISS, Barbara. Erik Peterson...OP. Cit, p. 732.

as mesmas ideias e afinidades se tinham perdido na vida.[251] Carl Schmitt foi acusado por ele de violação da fé; ele parece ter-se referido menos às diferenças de opinião do que ao contato bruscamente interrompido: "que Schmitt foi infiel como um amigo, eu não superei isso até hoje."[252] Schmitt ocasionalmente recebeu notícias indiretas das atividades de Peterson: no início de 1935 Paul Adams chamou sua atenção para uma palestra promissora de Peterson.[253]

Era o ano em que Peterson publicaria seu tratado "Monoteísmo como um problema político" (1935) contra a Teologia Política de Schmitt. O conhecimento dessa crítica expressa poderia ter levado ao fim daquela relação, mas não foi o que aconteceu. Peterson enviou a Schmitt o seu ensaio sobre o "Espírito da Igreja Apostólica depois da Revelação Secreta", publicado em outubro de 1935 na "Hochland", com a dedicação "em memória dos anos anteriores".[254] Schmitt escreveu décadas mais tarde que esta dedicatória o tinha encorajado a tentar um encontro pessoal com Peterson.[255]

E assim, em 1936, Schmitt retomou o costume de viajar a Roma na Páscoa. Lá ele não só visitou Peterson como também teve uma conversa impressionante com Benito Mussolini.[256] Além disso, Schmitt proferiu uma palestra sobre o "Estado Total" no Instituto Cultural Italiano-Alemão nesta ocasião, a qual Peterson podia ter assistido.[257]

Embora não se deva afirmar aqui que Schmitt depois de 1933 teria sido desleal a Peterson, desapareceu a fórmula de "lealdade dedicada" (*"Ich bleibe stets Ihr getreuer"*) com que ele habitualmente se despedia nas cartas endereçadas a Schmitt. Mas a relação de amizade parece ter sido restaurada, porque por um tempo trocaram impressões sobre os seus próprios estudos e publicações, e não se falava abertamente de polêmicas ou de críticas às obras um do outro.[258]

No verão de 1936, Schmitt foi protegido por Hermann Göring e Hans Frank das SS que tratavam do seu caso, mas o serviço de segurança começou a investigá-lo e a supervisioná-lo.[259] Schmitt estaria então participando compulsoriamente no Judenhetze,

---

[251] Peterson a Theodor Haecker, 29.12.1933. In: PETERSON, Erik. *Theologie und Theologen*: Briefwechsel mit Karl Barth u.a., Reflexionen und Erinnerungen. Band 9/2. Regensburg: Echter Verlag, 2009, S. 338.
[252] Peterson a Thomas Michels, 10.10.1935 *apud* NICHWEISS, Barbara. Erik Peterson. Op. Cit, S. 732.
[253] Adams a Schmitt, 28.1.1935.
[254] Im Nachlaß Schmitts apud NICHWEISS, Barbara. Erik Peterson. Op. CIt, 732.
[255] Schmitt a A.Schindler, 19.11.1974.
[256] MASCHKE, *G.* Carl Schmitt in Europa. Bemerkungen zur italienischen, spanischen und französischen Nekrologdiskussion, in: *Der Staat* 25 (1986), 575-599; 587.
[257] MEHRING, R. *Carl Schmitt*: A Biography. OP. Cit, p.
[258] NICHWEISS, B. Erik Peterson. Op cit, 103
[259] Ibidem, loc cit

com o que tentou provar sua lealdade ideológica racial à linha, mas não podia mais fortalecer sua posição, que tinha sido ainda mais abalada pelos ataques do órgão SS "Schwarze Korps". Em meados de dezembro de 1936, retirou-se dos cargos administrativos no círculo de ensino universitário e do de diretor da *Deutsche Juristenzeitung* (Revista de Juristas Alemães), sem abandonar a cátedra em Berlim nem o título de Conselheiro da Prússia.[260]

Um reencontro ocorreu provavelmente em Berlim, uma vez que a capital imperial foi uma das paragens na viagem de conferências que Peterson deu de Leuven até Leipzig, passando por Colônia, no início de outubro e no final de novembro de 1936. Peterson logo que soube do exílio político de Schmitt comentou com um amigo: "ele [Schmitt] não será capaz de aguentar muito mais tempo, porque é um dos homens mais odiados da Alemanha. Pobre Schmitt, conheço-o demasiado bem para não sentir a fatalidade ao destino nele."[261]

Infelizmente, não se pode inferir daí o modo como Peterson enxergava esta tal "fatalidade ao destino": se a julgava baseada numa fraqueza de carácter, ou num oportunismo ou ambiência, ou no decisionismo como visão de mundo, ou numa ilusão sobre a realidade do regime nacional-socialista. Comparada à hostilidade irreconciliável e ao desprezo que antigos amigos e conhecidos de Schmitt desenvolveram em relação a ele, a atitude de Peterson poderia ser descrita como um luto suave, devido ao seu desprezo pelo regime nazista. De novo, então, ele convidou Schmitt à sua casa, pois Schmitt esperava, no final de 1936, que o ano trouxesse belos acontecimentos, tais como outra visita a Peterson em Roma.[262] Mas a nova visita não ocorreu.

Em 1938, Schmitt escreveu a Peterson solicitando informações sobre uma antiga representação de Leviatã em Roma, porque ele queria escrever um livro sobre a teoria política de Thomas Hobbes para seu 50º aniversário. Peterson, então, forneceu algumas informações eruditas e assim que recebeu o livro, leu-o "imediatamente", transparecendo à sua esposa sua real opinião sobre a conexão entre a obra e o autor:

> Schmitt me enviou seu último livro. O modo com que ele lida com o seu tópico mostra o que aconteceu. Na Alemanha, as coisas agora estão assim que só o caráter e a sinceridade merecem algum respeito, esta

[260] Ibidem, loc cit
[261] Peterson a Thomas Michels, 21.12.1936 apud NICHWEISS, Barbara. Op. Cit, S. 734.
[262] Schmitt a Peterson, 28.12.1936.

> ambiguidade de Schmitt será desprezada por Todos, pelos nazis e pelos católicos. Pobre Schmitt, ele nunca entendeu este fato central[263].

Aqui, mais claramente, Peterson supõe que Schmitt foi enredado numa ilusão sobre o nazismo. Em seguida, ele escreveu a Schmitt discordando de alguns detalhes históricos e da ideia central do livro segundo a qual o símbolo do *Leviatã* deveria ser interpretado à luz da Teoria do Estado de Schmitt[264]. Em particular, ele não gostou da observação de Schmitt sobre os "poderes indiretos", e fez a crítica mais clara e direta a Schmitt de que se tem notícia: "a polêmica contra a *potestas indirecta* só faz sentido se alguém renuncia a ser um cristão, decidindo pelo paganismo"[265].

Estava implícito aí que Peterson duvidava da sinceridade da fé católica de Schmitt. Talvez, por esse motivo o contato tenha se interrompido novamente. Apenas em 1944, Peterson anseia saber o destino de Schmitt durante os bombardeios de guerra, especialmente porque encontrava frequentemente os seus "admiradores italianos" e por ser atormentado pelo "desejo de voltar ao passado".[266]

Em 1947, Peterson soube por Paul Adams que Schmitt, depois da sua libertação da prisão em 1946, estaria vivendo com a mulher em Berlim em circunstâncias muito precárias.[267] Preocupado com o casal, Peterson chegou até mesmo a oferecer ajuda financeira à sua mulher (talvez como retribuição aos diversos empréstimos que Schmitt fez a Peterson nos anos anteriores), com sua pensão universitária que se acumulava no

---

[263] Peterson a Matilde, 11.7.1937: "*Schmitt mi ha mandato il suo ultimo libro. La manera come tratta il suo argomento dimostra che è passato. Le cose stanno oggi così in Germania che solo il carattere e la sincerità merita qualche rispeto, questa ambiguità di Schmitt invece lo farà disprezzato da Tutti, da Nazisti e Cattolici. Povero Schmitt, lui non capità mai questo fatto centrale."*

[264] Cartão postal de Peterson para Schmitt, 13.8.1938: "*Die Ausführungen über das Verspeisendes Leviathan bei Juden schienen mir irrig zu sein. Grade die Frage nach dem koscheren Fleisch hört beim Leviathan auf und Leviathan = koscheres Heidenfleisch scheint mir unbelegt zu sein [vgl. Leviathan, S. 18]. Der von Ihnen beifällig zitierte Ladner ist Jude [vgl. ebd. 83]. Hobbes muss die Gleichung: Leviathan = Staat bei seinen kirchlichen Gegnern vorgefunden haben, die Apoc. 13 in dem Sinne interpretierten, dass das Tier = Reich des Antichristen ist [vgl. dazu Leviathan, 12 f.]. Mit der Staatstheorie scheint mir der Leviathan nichts zu tun zu haben. Die Staatslehre müsste beim 'grossen Menschen' und beim 'alter deus' einsetzen. Das sind doch Begriffe aus der Platonischen Kosmologie, die nicht beweisen, dass Hobbes den Staat zum Gott machen musste (p. 49), sondern nur die Fragwürdigkeit des 'Monotheismus' zeigen. Die typisch judenchristliche 'Aufspaltung der politischen Einheit' (p. 21), scheint mir auf ein Wort Jesu zurückzugehen und die Polemik gegen die potestas indirecta hat nur dann einen Sinn, wenn man darauf verzichtet, ein Christ zu sein und sich für das Heidentum entschieden hat*."

[265] Peterson para Schmitt, 13.7.1938: *"Die typisch judenchristliche „Aufspaltung der politischen Einheit" (p. 21) scheint mir auf ein Wort Jesu zurückzugehen und die Polemik gegen die potestas indirecta hat nur dann einen Sinn, wenn man darauf verzichtet, ein Christ zu sein und sich für das Heidentum entschieden hat."*

[266] Peterson a Werner Becker, quinta-feira santa de 1944: *"Wo ist C. Schmitt? Ich sehe hier häufig seine Italien-Verehrer."*

[267] Paul Adams a Peterson, 9.1.1947 (apud Nichweiss, B. "Die Zeit ist aus den Fugen": Auszüge aus den Briefe von Paul Adams an Erik Peterson. In: WACKER, Bernd (Hrsg). *Die eigentlisch katholische Verschärfung*...Op. cit, p. 87): *"Von Schmitt habe ich nach seiner Entlassung einem ausführlichen Brief bekommen. Er lebt mit seiner Frau in Berlim in sehr schwerigen Verhältnissen."*

Fundo Universitário de Bonn, enquanto Schmitt estava detido em Nuremberg pela segunda vez.[268] Na carta que Peterson endereçou à amiga comum a judia convertida ao catolicismo Anni Kraus, ele demonstra, ao mesmo tempo, comiseração e ceticismo em relação ao passado nazista de Schmitt: "ouvi dizer que Schmitt foi levado para Nuremberg, onde será julgado. Ele parece estar sofrendo muito. Não acredito que ele ainda tenha uma chance nesta vida, a menos que ele tenha uma existência espiritual em penitência e expiação"[269].

Nos anos 1948 e 1949, Peterson escreveu novamente a Schmitt em tom familiar perguntando-lhe sobre assuntos triviais, religiosos e teológicos, aguardando reencontrá-lo na Alemanha.[270] A última correspondência de Peterson a Schmitt foi um cartão de condolências pela morte da Sra. Duška Schmitt, em 03.12.1950, lembrando-se dela como "modelo de coragem e força espiritual"[271]. Além disso, entre os documentos de Schmitt há também o ensaio de Peterson sobre o "Problema do Nacionalismo no Cristianismo Antigo"(1951) com uma dedicatória manuscrita a Schmitt com "cordial saudação".[272]

Embora Peterson, pelo menos nas cartas conhecidas que ele endereçou a Schmitt, nunca ele tivesse feito qualquer crítica moral diretamente a Schmitt, no período entre 1933 e 1936 e - além da questão do tratado monoteísta - também não tenha participado publicamente das, isso não significa que ele concordava com as convicções e pontos de vista de Schmitt. A atitude deste para com aquele evoluiu, no entanto, para uma forma muito ambígua. Há muito ressentimento explícito em certas observações marginais que Schmitt fez aos escritos de Peterson. Não teria sido suficiente para Schmitt que Peterson não discordasse dele. No fundo, Schmitt parecia esperar dele o mesmo tipo de compreensão que ocorrera aos outros amigos que se afastaram dele em 1933 (a exemplo de Ernst Jünger, que retomou a amizade depois do período nazista).

Por que, então, o relacionamento teria sido bruscamente interrompido desde 1951 até o falecimento de Peterson em 1960? Inicialmente, cogitou-se que o silêncio teria algo a ver com a viagem de Peterson à Alemanha em 1951.[273] No entanto, a chave do mistério

---

[268] Peterson para Duska Schmitt, 22.6.1947*: "Und dann wollte ich Sie bitten, mir mitzuteilen, ob Sie Geld brauchen, vielleicht kann ich mein Geld, das sich in der Univ. Kasse in Bonn angesammelt hat, nützlich verwenden. Ich mache mir natürlich um den Fortgang der Angelegenheit große Sorgen, denn eine Hilfe ist wohl kaum zu erwarten."*

[269] Peterson a Anni Kraus, em 05.07.1947: "*Ich habe gehört, daß Schmitt nach Nürnberg gebracht worden ist, wo ihm der Prozess gemacht werden soll. Er scheint arg zu leiden. Ich glaube nicht, daß er noch eine Chance in diesem Leben hat, es sei denn die einer geistlichen Existenz in Busse und Sühne*."

[270] Peterson para Schmitt, 29.6.1948 e 25.7.1949.

[271] Peterson para Schmitt, 11.12.1950 (RWN 260-360).

[272] NICHWEISS, Barbara. OP. Cit, S. 736.

[273] Ibidem, loc. Cit.

está na carta que Peterson enviou a Paul Adams em 30.08.1951, reclamando que diminuía cada vez mais o número de velhos amigos e conhecidos:

> (...)lamento sinceramente que Carl Schmitt esteja aborrecido por conta de um leva-e-traz - presumivelmente um dominicano, os religiosos são muitas vezes hábeis nesta arte rebelde - por causa de uma observação que fiz a seu respeito. **Sou de opinião que uma amizade não se rompe necessariamente se alguém vê também as fraquezas do carácter do outro - ou será que eu assemelho demasiado a amizade ao casamento? Mas é claro que é doloroso se uma tal apreciação depreciativa for comunicada por um terceiro**. Escrevo isto apenas para sua informação; não como se quisesse a sua intervenção. Pelo contrário. Uma relação humana pode também continuar a existir através do "desvio" do céu.[274] (grifei)

Tudo indica que após um suposto comentário malicioso de terceiros, Peterson e Schmitt não mais se viram ou se corresponderam, de sorte que Schmitt se manteve distante e profundamente ressentido e magoado sobre as reservas morais que Peterson possuía contra ele.

O Pós-Guerra fez com que Schmitt mudasse a avaliação positiva que tinha de Peterson e das obras dele.[275]Ressentido, provavelmente, com a sensação de que Peterson ousara criticá-lo insultou-o, em seu diário de 1951, taxando-o de "mentiroso" (*Lügner à la Peterson),* porquanto nega em sua tese a conexão entre a Trindade e a Teologia Política.[276] Se é verdade que ele ficou sabendo daquele fato por terceiros, certamente Schmitt percebeu que Peterson se arvorara uma superioridade moral perante ele, e esta impressão poderia ter se intensificado na medida em que o tratado monoteísta foi concebido e elogiado como panfleto contra o "então colega jurista Carl Schmitt, o pai espiritual do termo 'Teologia Política' e contra os muitos intelectuais da proveniência católica, protestante e ateia seduzidos por ele.".[277]

---

[274] Peterson a Paul Adams 30.08.1951 (apud NICHWEISS, B. Apoka38): "*Die Zahl der alten Freunde und Bekannten wird immer kleiner. Es tut mir aufrichtig leid, daß Carl Schmitt durch eine Zwischenträgerei - vermutlich eines Dominikaners, die Religiosen sind oft groß in dieser wiederlichen Kunst - wegen einer Bemerkung von mir über ihn aufgebracht ist. Ich bin der Meinung, daß eine Freundschaft nicht notwendig daran zerbricht, wenn man auch die Charakterschwächen des anderen sieht - oder habe ich damit die Freundschaft zu sehr der Ehe angeähnelt? aber natürlich ist es schmerzlich, wenn ein solches abfälliges Urteil von dritter Seite mitgeteil wird. Ich schreibe dies nur zu Ihrer Information; nicht als ob ich Ohre Intervention wünschte. Im Gegenteil. Eine menschliche Beziehung kann auch über den 'Umweg' den Himmel, weiter bestehen."*

[275]

[276] SCHMITT, Carl. *Glossarium. Op. Cit.* (1.6.55), pp. 315: *"Hegel aber ist der Theologe; nicht Kierkegaard; denn in Kierkegaard ist keine Theologie der Trinität. Seit Joachim de Fiore der grosste. Das ist herrlich. Da zittiern die Lügner à la Peterson, die uns vorgemacht haben, die Lehre von der Trinität erlaube keine politische Theologie, und die Convertiten der letzten Jahrzehnte überlegen sich neue Diffamierung mit neuen schwarzen Listen".*

[277] Ibidem, loc. Cit.

Schmitt interpretou *a posteriori* , o fato de que Peterson, supostamente, "nunca o citara publicamente" como um desdém intelectual, enquanto, de sua parte, sempre se referia a Peterson “publicamente, desde o início, com reconhecimento vivo de sua qualidade":

> O fenômeno é explicado pelo medo patológico de Peterson ante desavenças ou desvantagens pessoais desagradáveis, e especialmente o ‘sentimento antirromano’ prevalecente no campo protestante, intensificado e complicado pela minha situação com os católicos, especialmente desde o meu casamento civil em Bonn (8 de fevereiro de 1926), no qual Peterson era meu padrinho.[278]

Esta explicação até teria feito sentido quando Peterson ainda era protestante, porque, de fato, à época, ele estava muito preocupado que sua crítica ao protestantismo fosse levianamente identificada com inclinações pró-católicas. Apesar de ser verdade que Peterson citava pouco Schmitt em seus textos, não parece que Peterson tivesse "medo" de uma represália por ligações católicas, do contrário não teria citado, por exemplo, Santo Tomás de Aquino ou Theodor Haecker para a audiência protestante.[279] De toda forma, é duvidoso que Peterson não tenha mencionado Schmitt em seus primeiros escritos apenas por causa da excomunhão de Schmitt (em razão da classificação de concubinato no segundo casamento civil sem a anulação eclesiástica do primeiro).

Mesmo que Peterson, depois de sua conversão, não tenha citado publicamente Schmitt; ou se ficou, de fato, deprimido pela situação pessoal miserável de Schmitt após sua conversão, em nenhuma hipótese ele teve medo de defender Schmitt perante o Vaticano.[280] Pelo menos na sua velhice, Peterson não levou em consideração se tinha ou não se tornado impopular e infenso a quaisquer declarações críticas da Santa Sé. Logo, não parece haver nenhum vestígio de um "medo patológico” de represálias por parte de Peterson.[281] Apesar de que soe como vaidade intelectual de Schmitt, Peterson poderia tê-lo citado com mais frequência, especialmente nos seus escritos até 1937, pois talvez lhe devesse muitas de suas opiniões e admite-se que houve grande e evidente influência de Schmitt sobre seu pensamento.

Um ponto importante é que, ao longo da correspondência fragmentária, apesar de

[278] Schmitt anpara A.Schindler, 19.11.1974 (Schmitt-Nachlaß).
[279] NICHWEISS, B. Erik Peterson. OP. Cit, 133
[280] Ibidem,135
[281] Ibidem,136

Peterson ter dado notícia a Schmitt da publicação de *Monarquia Divina* (1931),[282] nem esse, nem o Tratado do *Monoteísmo como problema político* (1935) – com sua tese sobre a "liquidação" de toda Teologia Política" – nunca são discutidos pessoalmente ou por carta. No entanto, foi precisamente esse Tratado que levou Schmitt a revisitar a discussão com Peterson após décadas de silêncio e esquecimento. Entre 25 e 31 de agosto de 1969, Schmitt preparava um texto em comemoração aos 70 anos de Hans Barion, respondendo à provocação deste ao invocar o tratado de Peterson no contexto do Concílio do Vaticano II[283], retoma o texto de Peterson sobre o Monoteísmo Político, anotando com fúria: "uma afirmação ousada, impertinente e superficial, disfarçada de pesquisa científica especializada. Uma insolência escandalosa. Reconhecimento terrível de um escândalo; como eu poderia me envolver com essa pessoa?"[284]. Peterson faleceria no dia 26 de outubro de 1960. Anos mais tarde, um amigo em comum, Werner Becker, foi visitar Schmitt e lembrou a morte e o funeral de Peterson. Schmitt escreveu um poema no seu livro de notas (17.09.1969): "Agonia sobre Peterson/Deus está morto; o teólogo sobrevive a ele"[285]. Ali encerrava uma longa amizade cheia de percalços.

Indaga-se: por que os longos intervalos de silêncio entre Schmitt e Peterson (primeiro, entre 1933 a 1936, depois entre 1938 e 1944 e, por fim, de 1951 até a morte de Peterson em 1960)?

Conclui-se que, mesmo depois que Schmitt se mudou para Berlim (em 1928), o afastamento natural entre os dois amigos não os impediu de continuar a se corresponder e a fazer planejamentos de reencontros. Prova disso é a última viagem que realizariam juntos a Roma, na Páscoa de 1932. Ao contrário do imaginado por Schmitt, o silêncio de Peterson não tinha nada a ver com escrúpulos religiosos em relação à tentativa de anulação do primeiro casamento de Schmitt, mas sim com o comprometimento político e ideológico que Schmitt assumiu com o Terceiro Reich. O impacto dessa escolha pôs Peterson e diversos outros amigos e conhecidos numa delicada situação existencial e

---

[282] Peterson para Schmitt, 7.03.32: "*Ich habe in den letzten Monaten 6 kleine Aufsätze geschrieben, von denen aber nur der über den Begriff der göttlichen Monarchie für Sie Interesse haben wird. Leider ist er noch immer nicht erschienen (Tübinger Theol. Quartalschrift).*"

[283] O Concílio do Vaticano II foi um concílio ecumênico da Igreja católica convocado pelo papa João XXIII, pela Bula *Humanae salutis* (25 de dezembro de 1961), com objetivo, dentre outros, de promover o desenvolvimento da fé católica, renovar moralmente a fé cristã, adaptar a disciplina eclesiástica às necessidades e métodos modernos e obter a melhor interação com as demais religioes, em especial as orientais. Cf. https://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/apost_constitutions/1961/documents/hf_j-xxiii_apc_19611225_humanae-salutis.html. Acesso 25.01.2019.

[284] SCHMITT, Carl. 'Losungen 1969', p. 21 (RW 265-15951) apud MEHRING, R. *Carl Schmit*...Op. cit, p. 512.

[285] MEHRING, R. *Carl Schmit*...Op. cit, loc. cit.

ideológica. Por isso, a ascensão de Hitler em 1933 causou não só uma cisão nos ou círculos de intelectuais e de amigos de Schmitt, mas também nas relações pessoais entre Peterson e Schmitt. O contato direto e a troca de cartas foram revigorados mais uma vez entre 1936 e 1938, e foi novamente interrompido depois que Peterson criticou radicalmente os escritos de Schmitt sobre o Leviatã e retomado no pós guerra (1944). Por fim, após 1951, cessa completamente o contato e a correspondência entre eles, possivelmente em razão de uma maledicência de terceiros sobre um comentário maldoso que Peterson teria feito a respeito do caráter de Schmitt.

3. *A Teologia Política I* (1922)

O significado dogmático da Teologia Política põe como questão central na realização do Direito ("*Rechtsverwirklichung*") o elo entre o conceito de soberania e as épocas em que ele se desenvolve[286]. Segundo Hasso Hoffmann, o problema central da "*Rechtsverwirklichung*" em Schmitt é o de como o conteúdo de um ato estatal concreto e individual (Ato Executivo), embora não derivado dos princípios jurídicos existentes, pode ser determinado normativamente pela Ciência Jurídica. [287]

Para Galli, a função primordial da Teologia Política Schmittiana seria a de desenvolver uma Teoria Geral de Direito Público, uma Teoria do Ser Político Moderno, uma Teoria da Origem de Época e uma Hermenêutica e Crítica dos Conceitos Políticos Modernos . Ademais, o próprio Schmitt identifica, nela, a chave para responder às questões oriundas da relação entre norma e forma, entre mediação e concretude, com vistas a encontrar o caminho para aceitar a crise da modernidade .[288]

Esta obra fundamental (chamada por Galli de "coração sistêmico do pensamento de Schmitt"), cuja primeira edição foi lançada em 1922, estabelece uma linha de continuidade com as reflexões jurídicas anteriores, principalmente *O Valor do Estado e o Significado do Indivíduo* (1914) e *A Ditadura* (1921), permitindo acesso ao vasto domínio polimorfo do decisionismo teológico-político schmittiano.[289]

Na obra de 1914, Schmitt realiza uma investigação jurídico-filosófica sobre a relação "Estado-Direito-Indivíduo", em que o dever de o Estado realizar o Direito

[286] GALLI, Carlo. *Genealogia della Politica*: Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno, Bologna: Il Mulino, 1996, p. 333.
[287] HOFFMANN, Hasso. *Legitimität gegen Legalität*. 5 Auflage. Berlin: Duncker&Humbolt, 2010, S. 34.
[288] GALLI, Carlo. *Genealogia della Politica*, OP. Cit, p. *333.*
[289] Ibidem, loc. Cit.

permitiria que a superioridade heteronômica de todas as normas jurídicas servisse não para destruir o indivíduo, mas para fazer dele algo apto de valoração do ponto de vista do Direito.[290] Em diversas passagens, aflora a relação estrutural entre Estado e Igreja Católica (depois aprofundada em *Catolicismo Romano e Forma Política*, de 1923), de modo que a doutrina católica "mostra, no que tange às suas relações jurídicas com os Estados, uma certeza e claridade para o observador mais acurado dentre os filósofos do direito. É óbvia a importância prática de uma teoria consequente."[291]. Por fim, Schmitt delineou a desintegração do Estado de Direito à luz do que chamou "Tempos da Imediaticidade" (*Zeiten der Unmittelbarkeit*), nos quais não é necessária a organização do Estado para concretizar o Direito, na medida em que, no lugar da imediata vinculação dos indivíduos à lei , se lhes permitiria ter apenas um comprometimento religioso individual.[292]

Schmitt retoma, então, nessa mesma obra a distinção entre norma do Direito e norma de aplicação da lei esboçada em *Lei e Julgamento* (1912), para desenvolver a ideia de que a esfera total do Direito não se estrutura apenas em normas, mas também em decisões (e depois ele acrescentará também instituições).[293]O pensamento jurídico, para servir de reordenação segundo uma norma, tem que se converter em Direito positivo, isto é: "seu conteúdo deve ser posto (positivado) mediante um ato de decisão soberana".[294] E por "decisão" entende-se justamente aquilo que "homens em situação concreta consideram como decisivo".[295]

---

[290] SCHMITT, Carl. *Der Werk des Staates*...OP. Cit, p. 10.

[291] Ibidem, S. 49: "*Die römisch-katholiche Lehre geht in ihre Behandlung der Rechtsbeziehungen zum Staates mit einer Bestimmtheit und Klarheit vor, die der angelegentlichsten Beachtung der Rechtsphilosophen schon aus dem Grunde wer ist, weil hier. Die praktische Wichtigkeit einer konsequenten Theorie augenscheilich wird*."

[292] Ibidem, p. 107: "*es gibt Zeiten des Mittels und Zeiten der Unmittelbarkeit. In diesen ist die Hingabe des Einzelnen an die Idee etwas den Menschen Selbstverständlisches; es bedarf nicht des straff organisierten Staates, um dem Recht zuer Anerkennung zu verhelfen, ja der Staat scheint, nach dem Auspruche des Angelus Silesius, wie eine Wand vor dem Lichte zu stehe. In den Zeiten der Mittelbarkeit dagegen wird den Menschen das Mittel zum Wessem, der Staat zum Wichtigesten und sie kennen kein anderes Recht, als das durch den Staat vermittelte*."

[293] SCHMITT, Carl. *Gesetz und Urteil:* Eine Untersuchung zum Problem der Rechtspraxis.2 Auflage. München: C.H. Beck, 1969, (Vorwort 1968) p. VI: "*Die Abhandlung* Gezetz und Urteil *vom Jahre 1912 betriff die richterliche Entscheidung und ihre Eigenständigkeit gegenüber der Nomr, auf derem materiell-rechlichen Inhalt si sich zu ihrer Begründung beruf. Die Weitere Reflexion über die Eigenbedeutung der Entscheidung als soclher hat später (...Politische Theologie 1922...) zu der allgemeinen Erkenntnis geführt, daß der Gesamtbereich des Rechts sich nicht nur in Normen, sondern auch in Dezisionen und Institutionen (konkreten Ordnungen) strukturiert."*

[294] SCHMITT, Carl. *Der Wert des Staates*...OP. cit, p. 79: "*Der Rechtsgedanke, der einer Umgestaltung der Wirklichkeit zur Richtschnur dienen soll, muß positiv werden, d.h.* ***sein Inhalt wird durch einen Akt souveräner Entscheidung gesetzt*** *(...)."*

[295] Ibidem, p.38: "(...) *was die Menschen in einer konkreten Situation für das Wichtingste halten oder als das Maßgeblichste vorschützen."*

É bem verdade que nesses escritos Schmitt ainda não se libertara de um certo formalismo jurídico que subordinava o Estado ao Direito. O interesse pelos casos de situação concreta de decisão vai aparecer mais amadurecido na obra *A Ditadura* (1921), que, por sua vez, contém um enunciado programático da questão da realização do Direito que seria aprofundada em *Teologia Política* (1922): a tarefa de distinguir entre normas jurídicas e normas de aplicação da lei deve levar em conta o problema do estado de exceção como ponto de partida. O exemplo que ele menciona é o da declaração da lei marcial contra o adversário político interno, em que:

> (...)a essência do direito de legítima consiste no fato de que o próprio ato decide sobre seu pressuposto e de que não se pode, portanto, criar uma instância que examine judicialmente o pressuposto da legítima defesa antes do exercício do direito, do mesmo modo que em um relevante caso de emergência (*wirklichen Notfall*) tampouco se pode distinguir aquele que exerce o caso de emergência (*Notfall*) de quem decide se ocorre o caso de emergência (*Notfall*).[296]

Com isso, Schmitt antecipa programaticamente as conclusões de *Teologia Política* ao problema central da "*Rechtsverwirklichung"* de que as normas jurídicas devem ser entendidas à luz da exceção num caso concreto extremo de emergência (e não o contrário!), o que coloca a decisão soberana no coração da sua Teoria do Direito.

3.1. Gênese de Teologia Política I: origem e definições

Ao se buscar o contexto das origens do texto da *Teologia Política*, relembre-se que à época Schmitt já estava bem inserido na Universidade de Bonn, no período que seria um dos mais produtivos de sua carreira.[297] Nos anos anteriores, Schmitt havia assistido às palestras de Weber sobre *Ciência como Vocação* (7 de novembro de 1917), *Política como vocação* (28 de janeiro de 1919) e a palestra *Esboços de uma história universal social e econômica* (inverno de 1919-1920), bem como participava aos sábados

---

[296] SCHMITT, Carl. *Die Diktatur:* Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf. 7. Auflage. Berlin: Dunkle&Humblot, 2006, p. 176: "*Wie aber ferner das Wesen des Nonvehrrechtes darin besteht, daß durch die Tat selbst über seine Voraussetzung entschieden wird, daß also nicht eine Instanz geschaffen werden kann, die vor der Ausübung des Rechts justizförmigprüft, ob die Voraussetzungen der Notwehr gegeben sind, so kann auch hier im wirklichen Notfall derjenige, der die Nothandlung ausübt, nicht von demjenigen unterschieden werden, der darüber entscheidet, ob der Notfall gegeben ist*."

[297] MEHRING, Reinhard. *Carl Schmitt*. Op. Cit, p. 106.

do Seminário de Weber na mesma *Hochschule* de Munique em que dava aulas como Privatdozent.[298]

Com a morte de Weber em 1920, o editor Melchior Palyi (que Schmitt conhecia da mesma Hochschule de Munique), o convida a publicar em dezembro de 1922 ensaios em homenagem a Weber, enviando ao segundo volume do *Erinnerungsgabe für Max Weber* um artigo contendo os três primeiros capítulos da Teologia Política sob o título de "*Soziologie des Souveränitatsbegriffs und politische Theologie*" (Sociologia do Conceito de Soberania e Teologia política)[299]. Quando o artigo veio a lume, o livro *Teologia Política* já havia sido publicado, sem que o trabalho tivesse recebido qualquer atenção crítica em especial.[300]

Na versão do artigo, Schmitt enfatiza o quanto aprendeu com Weber e como ele queria tornar frutífero o uso científico da categoria weberiana de "Sociologia Interpretativa", conferindo às posições e conceitos sociológicos um uso político prático.[301] O quarto capítulo de *Teologia Política* foi escrito apenas no verão de 1922. A diferença fundamental entre o artigo e a versão do livro indica a tensão permanente entre uma versão que pende mais para uma teologia política historicamente descritiva, a do artigo, e outra que se inclina para uma teologia politicamente ativa, a do livro.[302]

De forma esquemática, é possível extrair de cada capítulo de *Teologia Política I* quatro temas diferentes, mas interligados: no primeiro capítulo, denominado "Definição de Soberania" (*Definition der Souveränität*), que trata do problema teológico-político; o segundo capítulo, discorrendo sobre "O Problema da Soberania como Problema da Norma Jurídica e da Decisão" (*Das Problem der Souveränität als Problem der Rechtsform und der Entscheidung*); o terceiro capítulo, "Teologia Política" (*Politische Theologie*), que aborda o teorema da secularização e o último, intitulado "Sobre a Filosofia Estatal da Contrarrevolução (de Maistre, Bonald e Donoso Cortés)" (*Zur Staatsphilosophie der Gegenrevolution – De Maistre, Bonald und Donoso Cortés*).[303]

Até a década de 1980, a literatura secundária ignorava quase completamente a questão teológica na obra de Schmitt, dando maior ênfase a outras obras que enfatizavam, principalmente, o conceito do político, sua teoria da constituição, as críticas ao

---

[298] Ibidem, p. 101.
[299] SCHMITT, Carl. *Soziologie des Souveränitätsbegriffs und politische Theologie. In:* PALYI, M. (Hgrs). *Erinnerungsgabe für Max Weber.* München: Dunckle&Humblot, 1923, S. 3-35.
[300] MEHRING, Reinhard. *Carl Schmitt*. Op. Cit, p. 106.
[301] Ibidem, loc. Cit.
[302] Ibidem, loc. Cit.
[303] SCHMITT, Carl. *Politische Theologie*. Op. Cit., S. 11; 23; 57.

positivismo jurídico, à democracia parlamentar e ao liberalismo, o *Nomos* da Terra e o estudo sobre a ditadura.[304]

Quando a questão teológico-política ganhou visibilidade, as primeiras interpretações tentaram responder se haveria uma chave interpretativa universal (*Universal-Schlüssel*) para leitura da Teologia Política à luz dos seus demais escritos. Diversos especialistas compreender o relativo obscurantismo das formulações de*Teologia Política*[305], representando-a como: (1) Teoria do Conhecimento Jurídico; (2) Ideologia Jurídica; (3) Decisionismo Ocasional; (4) Teoria Política; (5) Teologia Católica; e (6) Mitologia Política.

Esses modelos compartilham a ideia de haver um centro necessário para interpretação de toda obra schmittiana. Talvez, a ideia de um ponto hermenêutico fixo seja menos necessária à compreensão da evolução e contradição naturais dos conceitos de um autor ao longo do tempo e mais uma vantagem de sistematizar essa evolução de forma racional e coerente para o intérprete. Partindo da estrutura tricotômica "Direito-Poder-Religião", crucial para Schmitt, os dois primeiros modelos representam uma ênfase da categoria "Direito" na compreensão do problema teológico-político, ao passo que os dois modelos seguintes enfatizam o elemento "Poder" de suas leituras e, por fim, os dois últimos empregam a crença cristã ou mitológica como chave de leitura da Teologia Política. Passa-se a examinar uma a uma, respectivamente.

(1) *Teologia Política* como Teoria do Conhecimento Jurídico

O trabalho de P. Kondylis representa uma abordagem pioneira radicalmente crítica[306]. Segundo ele, a obra de Schmitt padeceria de consideráveis erros e deficiências epistemológico-metodológicos e relacionados ao conteúdo. Seria altamente problemática a sugestão de Schmitt de que as disciplinas de jurisprudência e sociologia, que se tornaram altamente especializadas no curso da diferenciação moderna da ciência, deveriam simplesmente ser reunidas novamente para serem confrontadas - como uma unidade -

[304] SCHINDLER Alfred and SCHOLZ, Frithard "Die Theologie Carl Schmitts," in TAUBES, J. *Der Fürst dieser Welt*: Carl Schmitt und die Folgen. Religionstheorie und politische Theologie. Band 1. Munich: Wilhelm Fink Verlag, 1983, S. 165; ROBERTS, Aaron. (2015). Carl Schmitt – Political Theologian? *The Review of Politics*, 77 (3), p. 449-474.
[305]Cf classificação já proposta por SPINDLER, Wolfgang. *Die Politische Theologie Carl Schmitts*: Kontext- Interpretation-Kritik. Hamburg: Disserta Verlag, 2015, S. 51.
[306] KONDYLIS, Panajotis. JURISPRUDENZ, AUSNAHMEZUSTAND UND ENTSCHEIDUNG: Grundsätzliche Bemerkungen zu Carl Schmitts „Politische Theologie". *Der Staat*, Vol. 34, No. 3 (1995), pp. 325-357

com categorias pré-modernas, desenvolvidas antes dessa diferenciação disciplinar. Nem uma suposta uniformidade ou identidade do objeto legitimaria a padronização das disciplinas que o tratam, nem a inclusão de aspectos sociológicos na visão jurídica resultaria na expansão do conhecimento jurídico[307].

Schmitt frequentemente muda do nível conceitual para o nível do mundo real e vice-versa. Sem definir precisamente os termos que empregam, conceitos e palavras como realidades objetivas podiam ser 'encontrados' - no conhecimento da linguagem.[308] Só desta forma, pode o seu procedimento "sociológico" conseguir penetrar através da "última e radicalmente sistemática estrutura" dos conceitos legais diretamente para a "estrutura social" da realidade e para a visão metafísica do mundo que lhe corresponde.

Se o caso excepcional não tem caráter jurídico, então, contrariamente ao que a Schmitt afirma, ele não pode ser compreendido pelos meios jurídicos. Só pode ser juridicamente compreendido na medida em que o antigo sistema jurídico continue a existir mesmo em estado de exceção. Schmitt nega isto. Logo, ao rejeitar a diferença entre o aspecto metodológico-cognitivo e o aspecto relacionado com o conteúdo, Schmitt confunde o nível da realidade com o da ciência, de modo que ele não consegue perceber a frequente contradição entre os dois. Este ponto fraco é o "calcanhar de Aquiles da epistemologia jurídica inerente à Teologia Política. Portanto, Schmitt “não foi capaz de provar que a jurisprudência, enquanto tal, poderia ser enriquecida por aspectos sociológicos que seriam epistemologicamente compatíveis com ela, nem ousou introduzir e usar esses aspectos sociológicos em toda a consistência".[309]

(2) *Teologia Política* como Ideologia Jurídica

Hugo Ball[310] escreveu em 1924 uma das mais antigas e profundas interpretações da Teologia Política de Schmitt em estilo linguístico e estilístico brilhante, cujo conteúdo é ainda inigualável[311]. Ball foi um dos seus defensores mais afiados e fervorosos da ideologia jurídica na obra de Carl Schmitt:

---

[307] SPINDLER, Wolfgang. *Die Politische Theologie Carl Schmitts*: Kontext- Interpretation-Kritik. Hamburg: Disserta Verlag, 2015, S.102.
[308] MEIER, Christian. «Zu Carl Schmitts Begriffsbildung – Das Politische und der Nomos.» In: QUARITSCH, H. (Hrgs). *Complexio Oppositorium.* Op. Cit., 537-556, S. 553-554.
[309] Ibidem, loc. Cit.
[310] BALL, Hugo. Carls Schmitts Politische Theologie. In: TAUBES, Jacob (Hrgs). *Der Fürst dieser Welt.* Op. Cit., p. 100-115.
[311] MASCHKE, G. «La rappresentatione cattolica. Carl Schmitts Politische Theologie mit Blick auf italienische Beiträge». *Der Staat*, 28, 1989 (557-575), S.568.

> O que caracteriza o ideólogo? Como é que o ideólogo passa a ser um ideólogo? Ele possui um sistema pessoal, quase privado, e quer fazer com que dure. Ele classifica todos os fatos da vida e organiza a riqueza de sua experiência em torno da convicção fundamental de que a vida é dominada por ideias; que a vida não pode ser ordenada e estruturada sobre condições existentes, mas apenas sobre a base de *insights* livres e absolutos que eles mesmos exercem um poder determinante sobre as coisas - na base, finalmente, das ideias. A exaltação e obstinação desta convicção é o que constitui a grandeza do ideólogo. Em uma época que não adora nada, que luta ou zomba da ideologia - em tal época o ideólogo será forçado a provar seu fundamento. Antes que ele se dê conta, ele se tornará um político e, finalmente, um teólogo.[312]

Assim, a Teologia Política não seria apenas um processo, mas também - e acima de tudo - uma luta política que representa a última tentativa de batalhar teologicamente no campo das visões de mundo e das ideias contra o *Zeitgeist* niilista da modernidade com uma doutrina jurídica baseada em princípios universais sempre válidos.

O método dela advém da sociologia de conceitos jurídicos, que pressupõe uma ideologia consistente e radical, ou seja, "a tentativa, a partir da eficácia histórica, e não abstrata, de chegar ao absoluto".[313] A ideologia do direito vê na Igreja romana o último e atual guardião do pensamento jurídico contra seu "inimigo mortal" - o satanismo da cosmovisão anarquista -, porque está orientado à destruição da "teologia como suprema forma de jurisprudência".

A Igreja Católica é o sistema de referência dominante de Schmitt para as analogias semânticas e institucionais. Mas é a forma política da Igreja que o atrai.[314] A sua preferência pela semântica religiosa para descrever a política não tem nenhuma referência específica à Igreja Católica, que é precisamente a instituição que lhe é próxima e conhecida. Este exemplo já mostra quão livremente Schmitt usa as categorias da linguagem. A Religião e a Teologia são, como ele explica no próprio *Romantismo*

---

[312] BALL, H. Carls Schmitts Politische Theologie. Op. Cit, p. 100: «*Was bezeichnet den Ideologen? Wie Kommt er zustande? Er hat ein persönliches, fast ein prinvates System, dem er Dauer verleihen möchte. Er gruppiert alle Lebenstatsachen, gruppiert seine ganze Erfahrung um die eine Grundüberzeugung, daß Ideen das Leben beherrschen ; daß das Leben niemals nach seinen Bedigungen, sondern nur nach freien, unbedingten, ja bedingen Einsichten, eben nach Ideen, geordnet und aufgebaut werden kann. Die Exaltierung und Hartnäckigkeit dieser seiner Überzeugung macht die Größe des Ideologen aus. In einer Zeit, die das Nichts anbetet, indem sie die Ideologie bekämpft oder belächelt, in solcher Zeit wird der Ideologe genötig sein, seine Basis zu prüfen. Er wird zum Politiker und schließlich zum Theologen werden, ehe er sich's versieht.*»

[313] Ibidem, S. 112: «*Es is der Versuch, von der geschichtlichen Wirksamkeit aus und nicht abstrakt, zum Absoluten zu gelangen*».

[314] Ibidem, S. 114: «*Im römischen Katholizismus sieht Schmitt die juristiche, politische, ja die ideologische Form überhaupt und damit alle höheren Kategorien der europäischen Zivilisation garantiert.*»

Político, um esplêndido fundo semântico.[315] Ao irracionalismo político do Romantismo, opõe-se o decisionismo personalista realista que, mediado pelo procedimento histórico-sociológico da teologia política, concretiza o princípio católico romano do *Complexio Oppositorum* (a representação como o equilíbrio engenhoso do racional e irracional).

Para Hugo Ball, a fé de Schmitt é a de uma "teologia intoxicada", cujo argumento cristão-ideológico apenas estaria presente claramente no texto *A Visibilidade da Igreja* (1917)[316], tornando, no mínimo, duvidosa qualquer interpretação estritamente religiosa da obra de Schmitt.[317] Portanto, o problema central é que a reação entusiasmada de Ball, decorrente da forte empatia com a obra e a pessoa de Schmitt, afeta o distanciamento necessário à análise crítica. Ball se identifica tanto com a teologia política schmittiana que projeta nela sua própria visão de mundo antiliberal, antimoderna e papista. Ademais, essa visão sequer encontrou eco nos demais meios católicos, na medida em que o decisionismo schmittiano, em grande parte, foi rejeitado pela maioria dos autores e teólogos católicos.[318]

(3) *Teologia Política* como Decisionismo Ocasional

Karl Löwith retratou a transição do pensamento de Schmitt do "decisionismo pessoal e ditatorial" para uma representação suprapessoal do "pensamento de ordem concreto".[319] Segundo Löwith, a crítica de Schmitt à atitude do individualismo ocasional no seu *Romantismo Político* (1919) volta-se contra ele mesmo, porque o seu próprio decisionismo é ocasional, na medida em que o romantismo político é somente pseudopolítico por «falta de seriedade moral e energia política, mas como em todo momento homens decisivos determinam o curso das questões humanas, isso significa, para a indecisão insubstancial do romanticismo que este pode estar, contra sua vontade, a serviço de decisões bizarras".[320] Isso resulta em uma indiferença radical a qualquer conteúdo político da decisão puramente formal, que torna todos os conteúdos indiferentes

---

[315] SCHMITT, Carl. *Politische Romantik.* OP. Cit., S. 5.
[316] SCHMITT, C. *Die Sichbarkeit der Kirche.* Op. Cit, S. 445.
[317] BALL, Hugo. Carls Schmitts Politische Theologie. OP. Cit, S. 112: «*Was Schmitts Rechtlehre zur politischen Theologie stempelt, ist die eigenartige Einfürung und Anwendung einer von ihm meisterhaft gehandhabten Analogie zwischen politischer und theologischer Norm, zwischen Theologie und Jurisprudenz*».
[318] DAHLHEIMER, Mandfred. *Carl Schmitt und der Deutsche Katholizismus 1888-1936*. Freiburg: Verlag Ferdinand Schöningh, 1998, S. 192.
[319] LOWITH, Karl. Der okkasionelle Dezisionismus von C. Schmitt. In: *Gesammelte Abhandlungen*. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz. Stuttgard, 1960, S. 93-126.
[320] Ibidem, S. 97.

uns aos outros.

Löwith sustenta que, ao tentar desqualificar o sujeito estético como 'romântico', no sentido da lógica da destruição da tradição, Schmitt ignorou a dialética do gênio que existe no carácter necessariamente soberano da suspensão da ordem estética. Por esta razão, a Teologia Política seria a consequência final da lógica estética da exceção - apesar e, por último, por causa da crítica radical à estética romântica. Assim, para Löwith, a teoria da política de Schmitt careceria não só de uma "metafísica da decisão", mas também de uma fundação teológica.[321]

A questão problemática desse modelo é o de que, apesar da analogia entre a estética e o sujeito político no ato soberano, não se pode justificar uma redução da teologia política ao estético político, pois o que caracteriza o pensamento de Carl Schmitt não é a representação de ideias estéticas, mas a representação da forma jurídica pela conceituação.

(4) *Teologia Política* como Teoria Política

As primeiras dissertações e monografias sobre o trabalho de Schmitt[322] ainda se concentravam inteiramente nas questões constitucionais e, a partir de 1928, em *O Conceito do Político*. Depois da Segunda Guerra Mundial, o foco monográfico gradualmente se encaminha à análise de sua doutrina da soberania[323].

O jurista – e ex discípulo de Schmitt – Ernst-Wolfgang Böckenförde trata em seu ensaio "Teoria Política e Teologia Política" dos teóricos políticos dos séculos XVII e XVIII que descreveram a "teoria política da ordem política" como uma "teoria da ordem política".[324] Na transição para o século XX, de acordo com Böckenförde, ao afastar-se da tradição antiga e medieval, tentou-se estabelecer uma teoria "puramente racional" no

[321] LOWITH, Karl. Der okkasionelle Dezisionismus von C. Schmitt.OP. Cit, 97;100.
[322] SPINDLER, Wolfgang. *Die Politische Theologie Carl Schmitts. Op. Cit.*, 325
[323] Por todos, cf. KULENKAMPF, Johannes. *Rechtsstaat und Demokratie*: eine Studie zu Carl Schmitt. Leipzig: Borna, 1931; KELSEN, H. Wer soll der Hüter der Verfassung sein ? *Die Justiz*, Bd VI, 1930/1931, S. 576-628; WOHLGEMUTH, Henrich. *Die Wesen des Politischen in der heutigen neoromantischen Staatslehre.* Emmendingen, 1933; HANEMANN, Wilhelm. *Der Begriff des Politischen in der deutschen Wissenschaft des 19. Und 20. Jahrunderts*. Urah, 1935; KRUPA, Hans. Carl Schmitts Theorie des Politischen. Mit einem Verzeichnis der Schriften Carl Schmitts. Leipzig, 1937.
[324] BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang. Der Begriff des Politischen als Schlüssel zum staatsrechlichlichen Werk Carl Schmitts. In: BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang. *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1991, S. 344–366; Böckenförde, Ernst-Wolfgang. “Politische Theorie Und Politische Theologie: Bemerkungen Zu Ihrem Gegenseitigen Verhältnis.” *Revue Européenne Des Sciences Sociales*, vol. 19, no. 54/55, 1981, pp. 233–243.

início do século XX, mas ao mesmo tempo ainda recaía sobre o "topoi religioso-teológico", tendo ocorrido o "escalonamento completo da questão de Deus".

Graças ao teorema da secularização de Schmitt apresentado no Capítulo 3 de *Teologia Política* foi reconhecido "quão pouco o pensamento jurídico constitucional moderno, que se entendia bastante secular e científico, tentou escapar da teologia, mas viveu dela na forma de aquisição de conceitos".[325] Assim, a teologia política não é algo que está fora da teoria política, mas sim concretiza um momento não negligenciável da teoria política. Para Böckenförde, a teologia política - e isto não significa apenas a de Schmitt - é um fator importante de uma teoria política que reivindica, ou pelo menos se esforça, o "pleno conhecimento da realidade político-social".

Assim, Böckenförde demonstrou de forma convincente que a Teologia Política de Schmitt forneceu um instrumento analítico com o qual é possível descobrir a ilusão científica moderna de uma "independência" das afirmações teológicas. E conclui o jurista alemão que a Teologia Política é apenas um momento particular da Teoria Política.

(5) *Teologia Política* como Teologia Católica

Heinrich Meier interpreta a obra completa de Schmitt como uma aplicação da Teologia[326]. Meier atribui os motivos religiosos nos textos de Schmitt a um núcleo religioso: "a teologia política é o termo apropriado, o único termo apropriado para a doutrina (*Lehre*) de Schmitt".[327] Schmitt está determinado a preservar em todas as circunstâncias a certeza da fé, na qual Schmitt defende o centro da sua existência: aquilo que só ele pode sustentá-lo e mantê-lo; esta é a certeza de Deus que exige a obediência, reina sem restrições e julga por direito próprio. A descoberta de Meier é que a Teologia Política de Schmitt é simplesmente "obediente" à revelação divina.

Entretanto, não parece ser possível propor uma leitura puramente "católica" de toda obra schmittiana. O que existe, porém, é a distinção entre um núcleo "religioso" e confessional do pensamento de Schmitt e a visão dele como autor ou pessoa religiosa. Isso porque seu trabalho atravessa diferentes momentos de crise existencial pelo qual suas convicções religiosas se alinhavam mais à Igreja Católica, mais a suas

[325] Ibidem, loc. Cit.
[326] MEIER, Henrich. *Die Lehre Carl Schmitt*: vier Kapitel zur Untersheidung Politischer Theologie und Politische Philosophie. 4 Auflag. Stuttgart: J.B. Metzler, 2012.
[327] Idem, *Was ist Politische Theologie? What is Political Theology?* 2. Auflage. München: Carl Friedrich von Siemens Stiftung, 2006, S. 9.

ambições pessoais ou mais às ideologias do Estado alemão (numa espécie de "*Complexio Oppositorum*", reunindo numa só pessoa ideias contraditórias que coexistiam).

A religiosidade de Schmitt era muito individual, não tanto pietista ou litúrgica, no sentido de que ele preferia praticar um estilo de vida apocalíptico e excêntrico a seguir ritos, o que, sem dúvida, influenciou certas decisões de cunho político e jurídico. No entanto, a metodologia do discurso jurídico de Schmitt é sistematicamente importante do que uma adesão ao dogma, como foi o caso de Erik Peterson. Schmitt não faz nenhuma distinção clara entre filosofia política e teologia; ao contrário, ele subordina a filosofia a uma concepção muito ampla da teologia. Portanto, não se pode considerar que seu catolicismo seja um pressuposto "personalista" necessário à compreensão de toda sua obra.[328]

Portanto, a falha nessa abordagem consiste em dissolver a doutrina jurídica e a filosofia política de Schmitt inteiramente em sua Teologia Política, vez que a "doutrina" (*Lehre*) de Schmitt engloba muito mais do que Teologia Política e isto não é apenas teologia católica. Na verdade, o núcleo teológico encontrado por Meier como chave universal de interpretação da obra de Schmitt está suspeitosamente próximo ao conteúdo e à escola de pensamento de Leo Strauss com a qual ele mesmo está comprometido.[329]

(6) *Teologia Política* como Mitologia Política

Enquanto Heinrich Meier interpreta a teologia política à la Leo Strauss como uma confissão secreta, Gunther Maschke a entende como uma chave do interesse de Schmitt na mitologia política, na irracionalidade inextricável da política.[330] De acordo com essa ideia toda teologia política é mitologia política, porque a genealogia do mito é o padrão de tradição em que se baseia a teologia política. Na origem do poder incondicional do soberano, o pensamento "conservador" invoca a tradição "como a única ética possível na base do mito de origem consistente" da autoridade do soberano.

Na teoria política do mito, Schmitt escreve sobre uma "teologia" do socialismo, porque remonta aos últimos problemas e responde a perguntas radicais. No entanto, há uma tensão "escatológica" entre a visão de Sorel e a posição de Donoso Cortés.[331] O

---

[328] MEHRING, Reinhard. "A 'Catholic Layman of German Nationality and Citizenship". OP. Cit. p. 90.
[329] LENNARTZ, Jannis. *Juristische Granatsplitter: Sprache und Argument bei Carl Schmitt in Weimar*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2018, p. 82.
[330] MEIER, Henrich. *Die Lehre Carl Schmitt. OP. Cit*, p. 37.
[331] SCHMITT, C. *Politische Theologie*. Op. Cit, p. 48.

conceito de decisão de Cortés é essencialmente ditadura, não legitimidade como uma renúncia a qualquer legitimação transcendente, inclusive pela via do mito, dessa forma a decisão absoluta do ditador é legitimada "do nada por imanência política".

Ao contrário do que sustenta Meier, Schmitt não seria um genuíno representante da revelação bíblica, mas um teólogo político do cristianismo herética, cuja "forma de teologia política mais próxima do paganismo do que da tradição bíblica". A principal biógrafa de Erik Peterson, Barbara Nichtweiß chama o tipo de argumentação teológica de Schmitt de "teologia criptográfica".[332]

Por consequência, nenhum desses modelos que buscam interpretar a obra de 1922 à luz de outras parece responder, de forma satisfatória, a pergunta sobre que chave interpretativa se aplica à Teologia Política.

Em *Teologia Política I*, Schmitt não se ocupa em definir precisamente o que seria a *Teologia Política*, mas suas aplicações práticas. No capítulo anterior, diferenciou-se entre *a Teologia Política* (lato sensu), que compreende tanto o uso político da religião quanto o uso teológico da política[333] do seu sentido estrito, que abrange tanto o "problema teológico-político da soberania" e o "teorema da secularização*"*. Uma crítica a Schmitt é a de que a tese de secularização do Direito diz respeito aos conceitos de uma prática reflexiva de discussão e justificação, tanto da Ciência do Direito como da Teologia, mas Schmitt não elabora a exata relação entre emergência e correspondência na teologia política, nem fica claro se os atores estão cientes da correspondência estrutural entre elas.[334]

É preciso lembrar que a *Teologia Política* pretendia recuperar a forma política por trás das ideias e conceitos jurídicos.[335] Assim, ele fala da "legitimidade carismática" de Weber como o exemplo mais conspícuo da teologia política no início do século XX.[336] Schmitt usa a Teologia Política para questionar a "crença" em instituições e ordens políticas, porque a política em termos religiosos requer justificação sobre a relação genética e funcional dos conceitos teológicos e jurídicos. Essa suposta relação serve a

---

[332] NICHWEISS, Barbara. "Apokalyptische Verfassungslehren. Carl Schmitt im Horizont der Theologie Erik Petersons." In: WACKER, Bernd. *Die eigentlich katholische Verschärfung...:konfession, Theologie und Politik im Werk Carl Schmitts*. München: WIlhem Fink Verlag, 1994, S. 37-64.
[333] SCHMITT, Carl. *Politische Theologie, OP. Cit, S. 41:"Politische Theologie ist ein überaus polymorpher Bereich; sie hat überdies zwei verschiedene Seiten, ein theologische und eine politische; jede orientiert sich na ihren spezifischen Begriffen. Das ist schon mit Wortverbindung des Terminus gegeben."*
[334] LENNARTZ, Jannis. *Juristische Granatsplitter*. *Op. cit*, p. 79.
[335]Ibidem, S. 67.
[336] SCHMITT, Carl. *Politische Theologie II*, Op. Cit, p. 62.

Schmitt como justificativa para o uso da semântica religiosa ou teológica em contextos políticos. Assim, se em Weber "toda Teologia é racionalização intelectual da salvação religiosa (*religiösen Heilbesitzes*)"[337], em Carl Schmitt o Direito Público é a teologia da política: "toda Ciência do Direito é a racionalização intelectual do poder mundano (*weltlischen Machtbesitzes*)."[338] A Ciência do Direito preza pela política; a teologia, pelo sagrado. Esse cuidado é uma racionalização, perpetuação e normalização de um poder que se expressa de forma pura, eruptiva e socialmente, sob a forma de violência.

A analogia entre Direito e Teologia é, no entanto, uma característica permanente dos textos de Schmitt a partir do "Romantismo Político".[339] O século XX passou por uma crítica da moralidade em termos de filosofia da existência e da linguagem e da verbalização do sagrado. Hoje já não é mais tão evidente como antes o elo entre religião e moralidade, nem qual norma deveria ser escrita para a perda da secularização. A conexão entre Deus e o estado, Deus e governante é trivial em um presente cujos contemporâneos ainda podiam se lembrar de uma forma da graça de Deus que, é claro, tinha se tornado cansada. Não se trata apenas de uma ideia reacionária, mas de uma convicção generalizada.

Em *Catolicismo Romano e Forma Política*, Schmitt defendeu que nenhuma ideia ou instituição moderna se equipara à Igreja.[340] Em *Teologia Política*, a sociologia política na semântica teológica atesta as convicções políticas de cada tempo uma estrutura mental que não difere do cristianismo pré-moderno. A analogia estrutural entre o « milagre» e a «exceção» reivindica uma correspondência entre a Teologia e todos os conceitos relevantes da Teoria do Estado. Diferentemente da obra anterior, agora, salvo breve menção no Prefácio da segunda edição, não há uma ligação clara entre as estruturas metafísicas-teológicas e os conceitos centrais como representação e identidade (que Schmitt desenvolve para atribuição política).[341]

A "sociologia" dos termos jurídicos proposta por Schmitt não só retoma as categorias metodológicas de Weber, mas também seu conteúdo, porque a Ética Protestante baseia o desenvolvimento social em forças motrizes religiosas, ou seja, abre os resíduos religiosos às formas modernas.[342] Ao contrário de Weber, que encontra no

---

[337] WEBER, Max. "Wissenschaft als Beruf", In: WEBER, M. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre.* 7. Auflage. Tübingen: Mohr, 1988, p. 21.
[338] LENNARTZ, Jannis. *Juristische Granatsplitter. Op. Cit*, p.68.
[339] SCHMITT, Carl. *Politische Romantik*. Op. Cit, p. 50f.
[340] LENNARTZ, Jannis. *Juristische Granatsplitter. Op. Cit*, p.68.
[341] HÖFFMANN, Hasso. *Legitimität und Legalität*, 5 Auflage. Berlin: Duncker &Humbolt, 2010, p. 123.
[342] WEBER, Max. "Wissenschaft als Beruf", Op. Cit, p. 22.

racionalismo ocidental uma narrativa positiva de modernização que enfatiza o custo humano do progresso, o efeito do desencantamento do mundo (*Entzauberung der Welt*) é uma constante escatológica na obra de Schmitt.[343]

Schmitt oferece uma mistura de reflexão metódica e análise de semântica-histórica. Metodicamente, ele formula a correspondência entre conceito e concepção de uma ordem política contrarrevolucionária e descreve a analogia estrutural desses conceitos teológicos secularizados como o elemento principal de compreensão da sociologia de conceitos jurídicos. Há um duplo objetivo: opor-se tanto à interpretação burguesa do positivismo jurídico de Kelsen quanto à uma concepção revolucionária da história que entende a semântica desses conceitos teológicos-políticos meramente como um fenômeno de superestrutura, para os socialistas, ou idealização do Estado, pelo pensamento do romantismo alemão, ambas posturas que ele rejeita.

Contra os demais modelos da Teologia Política, conclui-se que Schmitt pretendia, na verdade, realizar uma "Sociologia dos Conceitos Jurídicos Antipositivista e Contrarrevolucionária", que mesclava o aspecto formal das categorias metodológicas weberiana com aspectos substantivos contra: (i) os conceitos relacionais entre Deus, o Estado e o Direito (com ênfase no problema da soberania) na filosofia positivista de Hans Kelsen; (ii) a ideologia liberal-burguesa da revolução e do romantismo. Com isso, Weber abriu a Schmitt o caminho para levar a senda que possibilitaria sua Sociologia do Direito (*Rechtssoziologie*) a se tornar Sociologia da Dominação (*Soziologie der Herrschaft*): "nas mãos de Schmitt, a sociologia dos conceitos também se torna uma arma contra o "positivismo" de Kelsen".[344]

3.2. O Primeiro Capítulo da Soberania: o Problema Teológico-Político

Segundo Leo Strauss, o problema é a distinção e a separação da filosofia política da teologia política, embora para Strauss este seja também um problema antigo.[345] Para Carl Schmitt, no entanto, o problema é a impossibilidade de uma simples separação de conceitos políticos e teológicos. Tanto os trabalhos de Strauss como os de Schmitt são politicamente problemáticos porque denigrem fatores materiais e econômicos da vida política e moral. Ao mesmo tempo, o trabalho de Schmitt permite-nos minar a estrita

[343] HÖFFMANN, Hasso. *Legitimität und Legalität*,Op. Cit, p.123
[344] LENNARTZ, Jannis. *Juristische Granatsplitter*. *Op. Cit*, p. 69.
[345] MEIER, Henrich. *Die Lehre Carl Schmitt*: vier Kapitel zur Untersheidung Politischer Theologie und Politische Philosophie. 4 Auflag. Stuttgart: J.B. Metzler, 2012.

divisão de Strauss entre filosofia política e teologia política, que é, de facto, uma distinção essencialmente moderna. Se não podemos separar rigorosamente a religião da sociedade pública e a teologia da teoria política, então todas as situações culturais e intelectuais estão de alguma forma relacionadas com o problema da teologia política.[346]

A origem da preocupação de Schmitt com os tipos práticos de estado de exceção remonta às controvérsias hermenêuticas antes e depois da República de Weimar (1918-1933).

A nova Constituição alemã de 1919 – chamada por vezes de "*Weimarer (Reich)Verfassung*", ou de "*Verfassung des Deutschen Reichs*" - suscitou numerosos debates entre os estudiosos alemães que acreditavam que as medidas aludidas no art. 48 deveriam ser regulamentadas pelo Parlamento e que elas não podiam ultrapassar os limites de um estado de sítio moderno.[347] O primeiro parágrafo do artigo 48º da Constituição de Weimar previa que o Presidente do Reich podia recorrer à força armada se um Estado não cumprisse as suas obrigações legais. O segundo - e mais importante - afirmou que o Presidente do Reich pode tomar as medidas necessárias para restabelecer a lei e a ordem utilizando a força armada em caso de grave ameaça ou perturbação da segurança pública, suspendendo parcial ou totalmente alguns direitos civis. O quinto parágrafo exigia uma regulamentação posterior por uma lei do Reich, que nunca foi editada.

Alguns estudiosos viram no artigo 48 da Constituição de Weimar a autorização legal de ditaduras (*Diktaturgewalt*), pois permitiu ao Presidente do Reich usar a força armada no caso de graves perturbações da segurança e ordem públicas. Traçarei o conceito histórico de "estado de exceção" como milagre na República de Weimar, tomando por base a tese de Carl Schmitt para discutir os efeitos concretos da suspensão do Estado de Direito na Alemanha. Todavia, é mais plausível que o mau uso deste instituto culminou no *Preußenschlag*, em 20 de julho de 1932, abrindo o caminho para o permanente estado de emergência do Partido Nacional Socialista Alemão.

Max Weber, presente na Assembleia Nacional Constituinte, insistiu que uma ditadura de massas precisa de um líder eleito pelo voto popular no qual o povo possa

[346] CROCKETT, Clayton. *Radical Political Theology*: religion and politics after liberalism. New York: Columbia University Press, 2011, p. 95.
[347] STOLLEIS, Michael. *A History of Public Law in Germany* 1914-1945. Vol III, Oxford: Oxford University Press, 2008, p. 189.

confiar. Ele estava pensando em um poder forte para contrabalançar o parlamento.[348] Hugo Preuss propôs, no art. 68 do Projeto de Constituição, de 3 de janeiro de 1919, um poder geral ao presidente do Reich de tomar todas as medidas para restabelecer a segurança e a ordem.[349] Em seguida, uma Comissão, liderada por Beyerle, acrescentou o poder especial de suspender os direitos constitucionais ("*ausser Kraft setzen*"), influenciada pelo anormal pós-guerra e pelas circunstâncias econômicas em que a Alemanha estava mergulhada.

Ao contrário das leituras liberais e socialistas, a interpretação de Carl Schmitt do quadro teórico do debate constitucional foi talvez uma das mais radicais. A tipologia do estado de exceção de Schmitt o distingue da lei marcial.[350] A primeira supõe uma união entre poder legislativo e executivo em uma autoridade militar em um território ocupado. Schmitt divide "estado de exceção" em três conceitos: (1) **estado de sítio**, quando, em caso de perigo concreto e factual, um comando militar toma o poder de suspender cláusulas constitucionais e concentrar o poder legislativo, mantendo a separação de poderes; (2) **estado de guerra**, que só poderia ser decretado pelo líder supremo (um rei ou um presidente), não uma instância militar ou civil, contra um inimigo externo que ameaça a existência do Estado; e (3) **ditadura**, que abole a separação de poderes, estabelecendo uma nova ordem jurídica (soberana) ou suspendendo a Lei existente (comissária), apesar do consentimento popular.

Devido ao caráter historicamente controverso, Schmitt modificou o significado e os limites dessas categorias políticas e jurídicas de maneira oportunista, de acordo com suas ambições e interesses políticos nas diversas fases do regime político alemão, devido à dimensão essencial da disputa concreta e do confronto no tempo. No contexto da turbulência social e econômica e da crise global após a I Guerra Mundial, algumas perplexidades emergem de seu conceito original de Estado de Exceção ("*Ausnahmezustand*").

Na República de Weimar (1918-1933), Schmitt apela ao reforço dos poderes presidenciais no contexto do chamado "Estado Total" como solução autoritária para a crise da República. O papel do Estado autoritário da "Revolução Conservadora"

---

[348] WEBER, Max. "Der Reichtspräsident" (1919) in WEBER, *Gesammelte Politische Schriften*, Mohr, Tubingen, 1988, p. 502.
[349] PREUSS, Hugo. „Reichsverfassungsmäßige Diktatur" (1923). In: PREUSS, H. *Gesammelte Schriften*, vierten Band, Mohr Siebeck, p. 523-535.
[350] SCHMITT, C. "Diktatur und Belagerungzustand. Eine staatsrechtliche Studie (1916)." *In: SCHMITT, Carl. Saat, Großraum, Nomos: Arbeiten aus den Jahren 1916-1969.* Hrsg Günter Maschke. Berlin: Duncker&Humblot, p. 3-23.

(*Konservative Revolution*) não é tradicionalista. Em vez disso, concentrou-se no poder executivo e na ditadura plebiscitária. À segunda edição do livro *A Ditadura*, originalmente publicado em 1928, acrescentou um apêndice no qual avalia o artigo 48 da Constituição de Weimar e os poderes concedidos ao Presidente do Reich para chamar o estado de emergência.

A ditadura, para Schmitt, é apenas um meio para alcançar um fim em uma situação "concreta", ou seja, em relação a um dado fato no tempo-espaço. Esta situação pode pôr em perigo a unidade política. Schmitt mostra que a deliberação parlamentar esconde poderes e interesses "invisíveis". A vantagem do sistema autoritário centrado no poder executivo é ser capaz de lidar com os desafios da era econômico-tecnológica, incluindo a declaração do estado de emergência econômica.

Uma *ditadura comissária*, produto de um corpo constituído como uma Constituição existente, suspende a Constituição para protegê-la; portanto, o ditador deve criar uma situação para suspender a lei. A *ditadura soberana* não se refere à Constituição existente, mas pretende criar uma situação concreta, que utilize o poder constituinte para elaborar outra Constituição. Um paradoxo é que, no caso do art. 48 da Constituição de Weimar, a ditadura plebiscitária do Presidente do Reich faz desaparecer a distinção entre a ditadura comissária e a soberana. Afinal de contas, a ditadura presidencial poderia começar como uma ditadura comissária e depois tornar-se uma potência soberana, apesar de não ser soberana. Nos primeiros escritos, Schmitt acreditava que a Constituição de Weimar tinha um princípio unitário, classificando os poderes presidenciais como ditadura comissária.

No entanto, seus últimos trabalhos mostram reformulações mais radicais sobre a Constituição de Weimar como princípios heterogêneos, fundindo as fronteiras conceituais entre o comissário e a ditadura soberana. O Estado de Exceção (como ditadura soberana) não é um processo popular de legitimação do poder, mas o poder de criar o Direito como uma determinada ordem no caso de conflito. Alguém, não importa quem, deve decidir em nome do interesse do Estado, da ordem pública e da segurança. E o fato de esse “alguém” ter de tomar uma decisão excepcional sobre aspectos fundamentais do Estado é o que torna essa autoridade soberana.

A situação de exceção, por mais estranha que possa parecer, não significa anarquia ou caos, pois sempre existe uma ordem jurídica subsistente. Como diz Hobbes "*auctoritas, non veritas facit legis*". Soberania é, simultaneamente, a afirmação da ordem por dentro dela e a sua negação por fora. A exceção revela a essência da lei por uma decisão política fundamental sobre a ordem jurídica. A aplicação da norma é suspensa,

mas a norma, como tal, permanece. No estado de exceção, o Estado, que precede a Lei, suspende a lei baseada no direito à autopreservação. O Soberano decide definitivamente se realmente existe uma ordem normal, porque detém o monopólio da decisão final, que incorpora a própria essência do Político. O poder comissário e a reconstrução da ordem de Weimar eventualmente coincidem com a reconstrução soberana da ordem constitucional por meio de um de seus elementos heterogêneos.

O Chanceler Imperial Franz von Papen levantou a proibição anterior contra as tropas de assalto nazistas em junho de 1932. Isto desencadeou imediatamente uma onda de violência. Em julho, os nacional-socialistas marcham pela cidade de Altona, lutando contra os comunistas. 18 pessoas morreram. Von Papen usa o episódio para assumir a liderança provisória do governo na Prússia - o *Preußenschlag*, baseado no primeiro parágrafo do artigo 48 da República de Weimar. Um estado de emergência militar foi imposto a Berlim e Brandenburgo e os direitos fundamentais centrais foram suspensos. Assim, quando a constitucionalidade dessa medida foi contestada, muitos estudiosos estavam presentes no caso *Preußen contra Reich* (1932).

Contra Hermann Heller e outros estudiosos, Schmitt defendeu, como consultor do governo de Franz von Papen, que a interpretação do artigo 48 da Constituição de Weimar atribuiria ao Presidente do Reich a guarda da Constituição. A tese de Schmitt ganhou. No entanto, o Tribunal Estadual (*Staatsgerichthof*) recusou-se a exercer o poder de definir os limites do Presidente e do Chanceler, ao retirar temporariamente os poderes oficiais dos ministros de Estado prussianos para que o Presidente ou o Chanceler os assumissem ou os transferissem para o Reich.

3.3. O Segundo Capítulo da Soberania: decisionismo contra positivismo jurídico

A Teologia Política pressupõe a analogia estrutural entre conceitos teológicos e os conceitos da doutrina política moderna referentes ao Direito Público. O Direito Público é o ramo do Direito no qual a autoridade política é experimentada e formada na relação de ordem superior e inferior entre Estado e cidadão. Segundo Schmitt, mudar as visões de mundo leva a uma migração de significados, com os conceitos correspondentes tendo a mesma função no respectivo campo semântico.[351]

[351] SCHMITT, Carl. *Politische Theologie*, Op. Cit, p. 50 : *"Zu ihr gehört, daß, hinausgehend über die na den nächsten praktischen Interessen des Rechtslebens orientierte juristische Begrifflichkeit, die letze, radikal systematische Struktur gefunden und diese begriffliche Struktur mit der begrifflichen Verarbeitung der sozialen Struktur einer bestimmten Epoche verglichen wird.»*

A Teologia Política afirma assim um significado oculto nos conceitos da moderna Teoria do Estado. No caso concreto do conceito de soberania, o prefácio à segunda edição (1933), para mostrar ser impossível entender os últimos séculos da história sem o conceito de secularização, correlaciona a tese da representação da monarquia do século XVII como análoga ao deus da filosofia barroca e o poder neutro do século XX e do mero Estado programático e administrativo que, segundo a fórmula gnóstica, "administra, mas não governa".[352] O grande ponto de virada de Teologia Política é o de ser, claramente, um dos primeiros trabalhos doutrinários a romper com o positivismo jurídico, na medida em que a única aplicação teológico-política mais extensa é o conceito de "soberania", combinando Poder e Direito num único conceito.

Em que pese já estar presente em *O Valor do Estado e o Significado do Indivíduo* a questão filosófica da relação entre noção de Direito e a questão político-prática do detentor do poder, não há uma ruptura clara com o pensamento positivista nessa obra. Tanto é assim que ela foi saudada pelos positivistas jurídicos do Círculo de Viena. Em 29.07.1914, Alfred Verdross enviou uma carta a Schmitt, dizendo que ele apresentara o livro de Schmitt no seminário de Kelsen sobre Filosofia do Direito, e que a obra tinha sido "recebida com grande aprovação (...) neste pequeno círculo vienense que está interessado na teoria das normas"[353].

Todavia, no caso do estado de exceção como paradigma teológico-político, não há linguagem jurídica exata para descrevê-lo, pois não há qualquer espaço jurídico para se pensar o caso excepcional com as categorias do positivismo jurídico. O "inimigo" a que se dirige Teologia Política é Kelsen, que aborda a secularização como despersonalização na chave interpretativa invertida por Schmitt.[354] Schmitt critica o "tom peculiar" (*eigene Akzent*) de Kelsen pela "superioridade relativista" do seu argumento de manter uma distância cética diante da metafísica idealista en que se fundam tanto a ideia

---

[352] SCHMITT, Carl. *Politische Theologie*, Op. Cit., S.7: "*Im Verlauf der letzen Jahre haben sich zahlreiche neue Anwendugsfälle der Politischen Theoloegie ergeben. Die 'Repräsentation' von. 15 bis zum 19 Jahrhunderts, die Monarchie des 17. Jahrhunderts, di dem Gott der Barockphilosophie analog gedacht wird, die « neutrale"Gewalt des 19. Jahrhunderts, 'qui règne ne gouverne pas' bis zu den Vorstellungen des reinen Maßnahmen- und Verwaltungsstaates, 'qui administre et ne gouverne pas".*
[353] SCHMITT, Carl. *Tagebücher. Oktober 1912 bis Februar 1915.* Hrsg. Ernst Hüsmert. 2. Korrigierte Auflage. Tübingen: De Gruyer Academie Forschung, 2005, p. 370.[354] SCHMITT, Carl. Politische Theologie, Op. Cit, p. 46: *«Kelsen hat das Verdienst, seit 1920 mit ihm eigenen Akzent auf die methodische Verwandtschaft von Theologie und Jurisprudenz hingewiesen zu haben.*»
[354] SCHMITT, Carl. Politische Theologie, Op. Cit, p. 46: *«Kelsen hat das Verdienst, seit 1920 mit ihm eigenen Akzent auf die methodische Verwandtschaft von Theologie und Jurisprudenz hingewiesen zu haben.*»

de Deus como a de Estado.[355] Kelsen começa "Deus e Estado", publicado também em 1922, aproximando a função psicológica da religião e o papel do Estado para o indivíduo como garantes da autoridade e da comunidade. Kelsen interpreta o contexto funcionalmente com referência a Durkheim: "Em vista deste estado de coisas não é surpreendente que a doutrina do Estado, a mais perfeita de todas as estruturas sociais, a mais desenvolvida de todas as ideologias, tenha correspondências bastante conspícuas com a doutrina de Deus, a Teologia".[356]

A personificação, no argumento polêmico de Kelsen, é uma simplificação primária da ordem jurídica: "esse estado de doutrina geral do Estado é idêntico como ordem com a lei, é como personificação apenas pessoal, a pressão antropomórfica da unidade da lei »[357]. Por isso Schmitt retoma em Teologia Política a conexão de Kelsen entre a Teologia e a Dogmática Jurídica, a fim de assumir posteriormente uma metafísica implícita que iguala a lei natural à legalidade normativa.[358]. Se o conceito clássico de soberania em Bodin atribuía uma competência real a uma pessoa física, no século XIX, com Hobbes ela se tornou uma categoria normativa cujo portador era uma pessoa totalmente fictícia que "representava" o povo. As posições políticas de Kelsen e Schmitt são refletidas em Weimar e na diferente classificação do guardião da constituição: tribunal ou presidente. Apesar de ter percebido a relação metódica entre Teologia e Jurisprudência, mas devido ao seu "Metafísica", que identifica as leis da natureza com a legalidade normativa e pensa matematicamente-naturalmente por meio de várias "analogias difusas" (*diffuser Analogien*) entre conceitos teológicos e jurisdicionais, Schmitt acusa Kelsen de pertencer a uma "ideologia consistente e radical como pré-requisito da sociologia dos conceitos jurídicos".[359] E, assim, Kelsen teria tentado resolver o problema da soberania, negando-o, porquanto afirmara que "o conceito de soberania deve ser reprimido radicalmente".[360]

Enquanto Kelsen separa ser e dever ser; ciência política e ciência do Direito por razões cognitivo-epistemológicas (retirando, por isso, o estado de exceção do campo jurídico do conhecimento), Schmitt presume que Kelsen ignoraria a dificuldade real de

---

[355] D'AURIA, Aníbal. *El hombre, Dios y el Estado* : contribución en torno a la cuestión de la teológía-política. 1a ed. - Buenos Aires : Libros de Anarres, 2014, p. 75.
[356] KELSEN, Hans: "Dios y Estado", en Correas, Oscar (ed): El otro Kelsen, Ediciones Coyoacán, México 2003; pp. 270-271.
[357] Ibidem,p. 261
[358] SCHMITT, C. *Politische Theologie*, Op. Cit, P. 46.
[359] Ibidem, loc. Cit.[360] Ibidem, p. 29 : "*Kelsen löst das Problem des Souveränitätsbegriffs dadurch, daß er es negiert.* »
[360] Ibidem, p. 29 : "*Kelsen löst das Problem des Souveränitätsbegriffs dadurch, daß er es negiert.* »

compreensão do caso excepcional em nome da "pureza" metodológica da sua doutrina[361]. Ele identifica a posição de Kelsen com a visão liberal do Estado de Krabbe, embora essa visão tenha sido criticada por Kelsen com a mesma argumentação de Schmitt.[362] Pela identidade do Estado e do sistema legal, Kelsen não realiza (como Krabbe) a identidade real do Estado com o "Estado constitucional" liberal, mas a sua identidade lógica, independente da fonte ou da qualidade ética do respectivo sistema legal.

3.4. O Terceiro Capítulo da Soberania: o Teorema da Secularização

A Teologia Política, em seu sentido estrito, corresponde à vertente hermenêutica surgida no século XX, que se tornou consciente de si própria enquanto crítica da modernidade e forma de compreensão dos efeitos do processo de *secularização*.[363]

O terceiro capítulo da Teologia Política apresenta um dos conceitos-chave para entender os demais: o teorema da *secularização*. A secularização (*secularisatio*, de *saecularis*, *saeculum*), surgiu no bojo de disputas canônicas francesas do século XVI, para designar a passagem de um clérigo da vida consagrada ao estado "secular" (hipótese em que houve a redução à vida laica de alguém que fora ordenado ou que passou a viver segundo regra monástica)[364], ou, ainda, um ato político segundo o qual os bens eclesiásticos passariam aos domínios do poder político secular[365]. No curso dos séculos subsequentes, o termo migrou para o campo político-jurídico, em primeiro lugar, e depois para o campo da filosofia. Um primeiro uso da expressão indica o movimento histórico e político da modernidade em que se buscou a emancipação da tutela religiosa e das demais formas de submissão[366]. Fala-se em secularização quantitativa para descrever a redução do número de teístas ou religiosos ou o crescimento de ateus e não religiosos, em escala

---

[361] Ibidem, p. 28 : « *Die normative Wissenschaft, zu der Kelsen die Jurisprudenz in aller Reinheit erheben will, kann nicht normativ in dem Sinne sein, daß der Jurist aus eigenen freien Tat wertet ; er kann nur auf ihm gegebene (positiv gegebene) Werte beziehen.* »

[362] Ibidem, p. 29 : "*In Wahrheit hat die Theorie Krabbes wohl eine gemeisame, weltanschauungsmäßige Wurzel mit dem Resultat Kelsens; aber. Gerade in dem, was Kelsen originel list, in seiner Methodologie, besteht kein Zusammenhang des holländischen Rechtsgelehrten mit den erkenntnistheoretischen und methodologischen Distinktionen des deutschen Neukantianers*».

[363]SCATTOLA, Merio. *Teologia Política*, Trad. José Jacinto Correia Serra. Lisboa: Editora 70, 2009, p. 177s.

[364] MARRAMAO, Giacomo. Céu *e Terra*: Genealogia da Secularização. Trad. G.A. de Andrade. São Paulo: Ed. Unesp, 1997, p. 17.

[365] MARRAMAO, Giacomo. Op. Cit, p. 18.

[366] BLUMENBERG, Hans. *A Legitimacy of Modern Age*. Trad. Robert M. Wallace. Massachusetts: MIT Press, 1985, p. 6. A expressão "secularização" é aqui entendida como "a perda, nas sociedades modernas ocidentalizadas, da posição-chave que a religião institucionalizada ocupava na produção e na reprodução do elo social e na atribuição de sentido" CATROGA, Fernando. *Entre Deuses e Césares*: Secularização, laicidade e religião civil. 2ª ed. Coimbra: Ed. Almedina,2010, p. 62.

mundial. Outro uso do termo, no sentido qualitativo, aponta para o fenômeno de translação, transformação ou transferência de conceitos próprios da esfera do sagrado para o domínio profano.[367] Mas logo o termo se tornou tão indeterminado e controverso que serviu tanto à crítica cristã (*dessacralização*) quanto à crítica anticristã (*descristianização*) da modernidade. Em termos de *descristianização*[368], a secularização significa a ruptura e a profanação moderna dos princípios cristãos de relevância da ação da Providência sobre o destino do homem, sobre a política e sobre a história mundial da salvação (escatologia).

O modelo sociológico subjacente aos debates sobre a modernidade no século XX corresponde à diferença entre "processo de secularização" (*Säkularisationprozeβ*) e "desencantamento do mundo" (*Entzauberung der Welt*), de Max Weber. O "processo de secularização" se traduz, numa dimensão negativa, o fato da substituição de seitas religiosas por clubes e associações laicas nas funções econômicas e sociais norte-americanas; e, numa dimensão positiva, na conservação por essas entidades sociais laicas de uma função de reconhecimento de um "estado de espírito" coletivo que remete, por traços sociais e históricos, às seitas que elas substituíram.[369] A secularização do ascetismo religioso não é sinônimo de "desencantamento do mundo".[370] Em termos de *dessacralização*[371], o desencantamento acarreta a perda de sentido e controle totais das relações políticas e culturais por parte das entidades religiosas e, também, a "desmagificação" como resultado do processo de racionalização,(?) como fatores inerentes à mensagem cristã de salvação, sem que haja uma transferência de atitudes

---

[367] MONOD, Jean-Claude. *La querelle de la sécularisation*. De Hegel à Blumenberg, Paris: Editions du Vrin, 2002, p. 16-17.

[368] Por todos, veja-se o debate entre Voltaire e Rousseau sobre a ação da Providência divina nos males do mundo. ROUSSEAU, J.J. Carta de J-J Rousseau ao senhor de Voltaire (Carta sobre a Providência). Trad. Ana Maria Silva Camarani. In: MARQUES, José Oscar de Almeida (org). *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*. São Paulo: Ed. Estação Liberdade, 2005.

[369] WEBER, Max. As seitas protestantes e o Espírito do Capitalismo. In: WEBER, Max. *Ensaios de Sociologia*. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: LTC, 2013, p. 218: "(...) estamos interessados no fato de que a moderna posição dos clubes e associações seculares, com recrutamento por eleição, e em grande parte produto de um processo de *secularização*. Sua posição é consequência da importância muito mais exclusiva do protótipo dessas associações voluntárias, ou seja, as seitas."

[370] MONOD, Jean-Claude. *La querelle de la sécularisation.* Op. Cit, p. 109.

[371] Esse significado de *dessacralização pela religião* e *pela ciência* é utilizado por Max Weber sob a expressão "desencantamento do mundo" (*Entzauberung der Welt*), ao descrever o processo de racionalização decorrente da superação da cosmovisão mágica como forma de salvação pela racionalidade religiosa cristã, acarretando a perda de sentido holístico e a perda do controle, por parte das organizações religiosas, das relações políticas e sociais, o que, no terreno cultural, corresponderia à diminuição da influência exercida pelos ritos e símbolos religiosos nas instituições seculares. Cf. PIERUCCI, Antonio Flavio. O Desencantamento do Mundo: todos os passos de um conceito. 3ª edição. São Paulo: Editora 34, 2013, p. 219; WEBER, Max. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. Trad. José Marcos Mariani de Azevedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 106.

religiosas a uma esfera secular. Como coloca Monod, "o fenômeno de secularização-transferência pode, dessa forma, se tornar uma fonte de resistência ou de contestação do processo de desencantamento do mundo, por meio de um remanejamento do sentido conferido à existência"[372].

Por isso, Schmitt formulará, no segundo capítulo de *Teologia Política I,* o teorema da secularização, o qual será posteriormente melhor esclarecido em *O Conceito do Político* (1932). Até a primeira Guerra Mundial, se mantiveram as ficções de separação pura entre Religião e Política, que associava a primeira ao domínio da Igreja ou da crença privada e a segunda às questões do Estado. Todavia, quando o Estado perdeu o monopólio do político houve uma transição para reaproximar essas duas grandezas para se tornarem visíveis e atuantes na coletividade política.[373]

Com a ideia de que todos os conceitos da Teoria do Estado foram secularizados da teologia cristã, Schmitt não pretende definir o Político a partir do Estado. Ao contrário, o Estado é que deve ser entendido a partir do Político. Não como se o fenômeno estatal fosse uma nova substância ou como se pertencesse ao domínio autônomo da política, mas porque ambos dependem do único critério cientificamente defensável que regula o grau de intensidade de uma associação ou dissociação política: a distinção entre *amigo* e *inimigo*.[374] Há uma transferência estrutural de conceitos da esfera da religião cristã à esfera da política laica, exemplificada pela transferência do conceito de Deus onipotente ao Estado como legislador onipotente.

À qual concepção de divindade Schmitt se refere? Primeiro, às doutrinas metafísicas e teológicas, que conferem a base ideal aos conceitos políticos, da mesma forma que o deísmo formou o racionalismo político iluminista. Segundo, o papel da teologia política é mostrar que as ideologias modernas são um ato de fé sempre teológico, mesmo quando se pretende antiteológico[375]. Na crítica de Kelsen, Schmitt não chega a provar seu teorema, porque todos os exemplos se restringem à soberania.[376]

---

[372] MONOD, Jean-Claude. Op. cit, p. 109.
[373] SCHMITT, Carl. Teologia Política, Op. Cit, p. 76.
[374] Ibidem, p. 76; Idem, *O Conceito do Político. Teoria do Partisan*. Trad. Geraldo de Carvalho. Belo Horizonte: Ed. Del Rey, p. 19.
[375] MONOD, Jean-Claude. *La querelle de la sécularisation*. De Hegel à Blumenberg, Paris: Editions du Vrin, 2002, p. 143.
[376] KELSEN, Hans. *Religión Secular*: uma polémica contra la malinterpretación de la filosofia social, la ciencia y la política modernas como "nuevas religiones". Trad. Manuel Abella Martínez. Madrid: Ed. Trotta, 2012, p.18.

O problema é que, em Teologia Política I, Schmitt não oferece uma definição clara do que entende por secularização e, anos mais tarde, quando indagado por Blumenberg sobre esse ponto responde:

> Assim, percebi o que significa que a secularização em seu sentido atual foi imposta por Ernst Troeltsch e Max Weber, enquanto que para mim descende principalmente do *Codex Iuris Canonici* (ainda hoje em vigor como lei positiva), art. 641/43: *obtento saecularizationis indulto*, e *ad saeculum regressum*. A "legitimidade carismática" ou mesmo o "ascetismo interior" de Max Weber talvez só pudesse ser concebido dentro de uma família protestante.[377]

Portanto, uma leitura sistemática da obra schmittiana permite concluir que a secularização possui dupla estrutura: um *sentido histórico*, que identifica, no curso do desenvolvimento da humanidade, os momentos de despolitizações e de neutralizações em que houve a transferência de conceitos da teoria do Estado da esfera teológica à esfera política (transformando, por exemplo, o Deus todo-poderoso no Legislador onipotente); e um *sentido hermenêutico*, evidenciado pelo uso da secularização como ferramenta heurística, para esclarecer a "imagem metafísica" que cada época faz de si mesma, partindo da analogia entre conceitos teológicos e políticos em razão da afinidade estrutural entre ambos os campos de mesma imagem metafísica do mundo ("ponto último de legitimidade").[378]

O sentido histórico da secularização promove uma releitura da História universal, ao projetar o espírito europeu de um centro de significado dado pelas crenças de época para outro centro de crenças de outra época, por meio de justaposições pluralísticas dos diversos níveis em que se travaram grandes lutas políticas nos agrupamentos alternantes amigo/inimigo (despolitizações). Num primeiro momento, o espírito teria se deslocado do *centro teológico* do século XVI (era da "tradicional teologia cristã") ao *centro metafísico* do século XVII ("época do pensamento sistematicamente científico"), no segundo, passaria em seguida pelo *centro humanitário-moral* do século XVIII (era da "filosofia deísta e moralista") no qual se afirma o Estado absolutista, e depois até o *centro econômico* do século XIX (era transitória da "estetização de todos os âmbitos intelectuais"), eclosão do Estado neutro (não-intervencionista), até desaguar no *centro da técnica* do século XX (era da "tosca religião da tecnicidade"), com o Estado Total.[379]

---

[377] BLUMENBERG H., SCHMITT C., *L'enigma della modernità. Epistolario 1971-1978 e altri scritti*. Trad. Marco di Serio e Ottavia Nicolini. Bari: Laterza, 2012, p. 69.
[378] CASTELO BRANCO, Pedro Villas Bôas. *Secularização inacabada*: política e direito em Carl Schmitt. Curitiba: Ed. Appris, 2011, p. 212.
[379] SCHMITT, Carl. *O Conceito do Político*, op. Cit., p. 90-91; SCHMITT, Carl. *O Guardião da Constituição*. Belo Horizonte, Del Rey, 2007, p. 115-117.

A passagem do centro teológico ao metafísico é, para Schmitt, a transição mais importante da secularização. Nela se dá a formulação e aplicação de princípios secularizantes com intuito de neutralizar as guerras religiosas (neutralizações) e tornar visível a esfera do político; processo que atingiu seu apogeu no século XVII, dando início à aceleração na substituição das imagens de transcendência (religiosas) por imagens de imanência (mundanas, seculares, terrenas).

Na acepção iluminista da modernidade (secularismo), seria necessário eliminar do mundo tanto a *contingência* da vida humana, por meio da manutenção das *leis naturais*, quanto a *exceção* como verdadeiro sentido político da soberania, por meio das *regras* do Estado de Direito. Todavia, a pretensão do secularismo é impossível. Contra ela, Schmitt sustenta que a secularização, resultante da neutralização dos conflitos religiosos dos séculos XVI e XVII, promoveria a substituição de imagens de transcendência por imagens de imanência, sem que isso implicasse a eliminação do fundamento metafísico.[380] Com isso, ele pretende revelar que os sujeitos que ocupam o centro absoluto e estruturante da realidade são, em primeiro lugar, o indivíduo burguês apolítico; em segundo, a Filosofia da História voltada ao progresso infinito; e, por fim, a noção universalista de humanidade. Portanto, toda tradição jurídica ocidental sempre dependeu "da crença na existência de um corpo de leis para além do Direito da autoridade política suprema, conhecido como Direito divino, depois Direito Natural e, recentemente, direitos humanos".[381]

Daí se conclui que a racionalidade normativa do Estado de Direito nega a essência do político, por não prever casos-limites nem situações críticas que contemplem a contingência extrema ou o estado de exceção, substituindo o soberano pessoal pela lei impessoal, o subjetivo pelo objetivo, a exceção pela regra-normalidade e, enfim, a realidade complexa do mundo pela uniformidade e regularidade de uma ordem imanente ao mundo[382]. A crítica de Schmitt à democracia liberal é a de que ela exigiria uma polaridade entre ética (espiritualidade) e economia (negócios) num sistema pretensamente apolítico. Na verdade, ela se legitimaria em "poderes invisíveis" de uma moral individualista e de categorias econômicas de Direito Privado, que atuam nos bastidores do poder, buscando a vitória do acaso sobre a ação política e o triunfo da imprevisibilidade sobre a previsibilidade.[383]

---

[380] CASTELO BRANCO, Pedro Villas Bôas. Op. cit, p. 213.
[381] BERMAN, Harold J. *Law and Revolution*: the formation of the Western Legal Tradition. Vol I. Cambridge: Harvard University Press, 1983, p. 45
[382] CASTELO BRANCO, Pedro Villas Bôas. Op. cit, p. 216-219.
[383] Ibidem, p. 219.

A fim de frear o curso decadentista e acelerado do progresso da era da técnica (século XX) na História moderna, Schmitt aposta na necessidade do aparecimento de uma força soberana, representada pela figura do *Kat-echon*[384]. Só essa "muralha" seria capaz de desacelerar as forças escatológicas da História e de suspender a legalidade que lhe é imanente. Portanto, para Schmitt, a possibilidade de restaurar o sentido da visibilidade do domínio secular a partir do decisionismo soberano sobre o estado de exceção denota que a secularização é ainda um processo inacabado. Afinal, a intervenção soberana é a realização máxima da fórmula da soberania teológico-política.[385]

3.5.O Quarto Capítulo sobre a Soberania: o pensamento contrarrevolucionário

Contra o Romantismo Político, o pensamento de Schmitt flertava com os argumentos dos contrarrevolucionários católicos, em particular com os de Donoso Cortes, tido por aquele como o verdadeiro intérprete do decisionismo radical hobbesiano.[386]

De acordo com a interpretação schmittiana do pensamento contrarrevolucionário, a abordagem metafísica da política é tão extrema que, além dos paralelos entre as "fundações" entre Teologia e Política, contestam o fim de qualquer legitimidade fundacional, o avanço de toda autoridade substancial e, portanto, a necessidade da decisão. Para Schmitt, De Maistre já previra na questão sobre a infalibilidade do pontífice romano a concepção gentílica da "ditadura soberana" da espada oposta àquela anarco-socialista da adaga: a imagem que legitima como necessária e inevitável «a sangrenta batalha decisiva entre o catolicismo e o socialismo ateu».[387]

A "descoberta" e a valorização de Donoso Cortés por Schmitt se baseia no fato de que o contrarrevolucionário espanhol estava consciente da dialética da legitimidade na era moderna da imanência, isto é, nos tempos modernos aumenta a necessidade por uma ordem política, porque infundada, que se torna mera posição de força política.[388]

---

[384] O *Kat-echon*, presente na 2ª Epístola de São Paulo aos Tessalonicenses (2, 6-7), traduzido para português como "detentor" indica uma força que trava e desacelera o desenvolvimento do mistério da iniquidade ou da desordem precipitada pelo aparecimento do Anticristo no fim dos tempos. SCHMITT, Carl. *O Nomos da Terra no direito das gentes do* jus publico europaeum: Trad. Alexandre Franco Sá. Rio de Janeiro: Ed. Contraponto, 2014, p. 57

[385] SCHMITT, Carl. *Teologia Política*, Op. Cit, p. 91.

[386] GALLI, Carlo. *Genealogia della Politica.* Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno, Bologna: Il Mulino, 1996, p. 383.

[387] SCHMITT, Carl. *Politische Theologie*, Op. Cit, P. 63 : *»die blutige Entscheidungsschlacht, die heute zwischen dem Katholizismus und dem atheistischen Sozialismus entbrannt ist*»

[388]GALLI, Carlo. *Genealogia della Politica. Op. Cit,* p. 384.

Donoso parece ter aceitado essa dialética cujo resultado radical, a ditadura, era até então desconhecido da burguesia liberal. A definição dada por Donoso à burguesia como "classe discutidora" é, segundo Schmitt, "a abertura mais incisiva sobre o liberalismo ocidental"[389], assim como o discurso donosiano sobre a ditadura, centrais à fase de transição da modernidade.

A categoria do pensamento moderno introduzida por Donoso que mais interessa Schmitt é a ideia de que o tempo político não é o tempo dilatório da expectativa nem o tempo linear do progresso, mas o tempo fraturado e descontínuo da exceção, "do dia das negações radicais ou afirmações soberanas".[390]

Em suma, o modelo apregoado por Donoso contempla um decisionismo sem qualquer referência à transcendência substancial ou à verdade da Igreja Católica, que é justamente a chave da leitura de Schmitt, embora questionável, para tratar uma parte significativa de sua própria teoria política.[391]

A Teologia Política das referências de Schmitt - Maistre, Bonald, o jovem Lamennais, e o próprio Donoso Cortés - consiste em relações reais de causa e efeito entre a fundação religiosa e a estrutura política da sociedade; a religião e o conhecimento teológico são a causa detratora no pensamento dos contrarrevolucionários da mediação objetiva e substancial entre a imanência e a transcendência. Essa mediação substancial que origina o pensamento político tradicionalmente autoritário te mum fundo metafísico.

Como toda transformação do dogma produz uma transformação da política, o Moderno, para estes autores, não é simplesmente caracterizado, como em Schmitt, pela ausência de uma fundação legitimadora, mas sim por uma fundação "má": é uma ontologia inferior, não uma verdadeira descontinuidade, aquilo que se manifesta no Moderno, e este ser inferior é o do Diabo, em luta com Deus e sempre derrotado. A modernidade, portanto, é afastada da ação humana e é, de fato, imediatamente de origem diabólica e, em média, a obra providencial de Deus que aporta o pecado, a heresia e, portanto, a subversão da Ordem[392].

Os contrarrevolucionários rejeitam a autointerpretação da revolução como a ruptura de uma nova ordem, uma vez que esta cesura é uma ilusão diabólica. A única

---

[389] SCHIMITT, Carl. *Politische Theologie*, Op. Cit, P.63 : «*Es liegt, nach Donoso, im Wesen des bürgerlichen Liberalismus, sich in diesen Kampf nicht zu entscheiden, sondern zu versuchen, statt dessen eine Diskussion anzuknüpfen. Die Bourgeoisie definiert er geradezu al seine 'diskutierende Klasse », uma clasa discutidora*.»

[390] GALLI, Carlo. *Geneallogia della Política*. Op. Cit., p. 385.

[391] Ibidem, loc.cit.

[392] Ibidem, loc cit.

ordem possível - a tradicional - irá necessariamente reafirmar-se após o momento revolucionário. A revolução é, assim, interpretada no sentido pré-moderno de um retorno da ordem a si mesma. A revolução não altera a essência das coisas – tal qual a obra divina-, de modo a tornar inevitável a ordem. Schmitt não crê nessa essência e, portanto, o fenômeno da exceção - mesmo sob a ordem – é, para ele, realmente "normal". Ou seja, o estado de exceção constitui o momento fundamental para a entrada do povo na cena política da modernidade.[393]

Assim, para os contrarrevolucionários, o pecado intrínseco à modernidade está em sua origem catastrófica; assim, finalmente, a teologia da decisão de Donoso (seu decisionismo católico se assenta na clara distinção entre Bem e Mal, sobre a qual triunfará o Bem) soa a Schmitt como uma decisão "absoluta" no caso de exceção, na qual não há nenhuma substância fundadora, mas apenas o fato de que não é possível pensar na decisão sem pensar também na ideia de ordem. Neste sentido é deve ser interpretada a afirmação de Schmitt de que Donoso se mantém perfeitamente alinhado com o pensamento medieval, cuja estrutura jurídica culmina numa decisão pessoal.[394]

Para Schmitt, Donoso é, realmente, um verdadeiro católico e um decisionista, mas um catolicismo que está inteiramente ao serviço do seu próprio decisionismo, que necessariamente acaba por atenuar o primeiro. Em suma, a grande dívida de Schmitt com os contra-revolucionários reside na suposição da perspectiva "metafísica" de interpretação da modernidade, embora a metafísica não seja tão fundamental quanto a dos contrarrevolucionários. Por isso mesmo, Schmitt seleciona, quando lhe interessa, apenas as passagens de Donoso, e algumas ideias de De Maistre, para não se comprometer com as concepções metafísicas que lhes são subjacentes.[395]

4. A "nova" Teologia Política?

A persistência do problema teológico-político pode ser verificada na obra de diversos outros teólogos além de Erik Peterson (e contrários a ele), que extraem do pensamento de Schmitt uma teoria radical do pecado original a qual legitimaria a decisão soberana igualmente absoluta no campo histórico-político.[396]

---

[393] Ibidem, p. 386.
[394] Ibidem, loc cit.
[395] Ibidem, p. 387.
[396] Ibidem, loc. Cit.

Por exemplo, um teólogo protestante contemporâneo de Schmitt, Alfred de Quervain, que fora aluno de Natorp e de Stammler, dedicou páginas agudas de comentários sobre Teologia Política, num ensaio sobre as relações entre teologia e política, em que as posições de Schmitt, além das de Smend, exerceram uma certa importância[397]. De Quervain deixou claro que Schmitt era alheio à questão humanista da relação entre moralidade e política, e em geral a dualismos semelhantes, e que o hiato entre estas duas dimensões era para ele a própria condição da ação política.

Antagônico aos destruidores da "consciência ordenativa" - pensamento econômico, humanismo individualista liberal e racionalismo naturalista ilimitado - Schmitt é interpretado como o autor católico que extraiu dos ensinamentos católicos uma sabedoria política muito mais complexa do que a obtida da secularização protestante, que - mesmo na crise da "certeza positivista" - tinha identificado (de Radbruch a Max Ernst Mayer e Troeltsch, para não mencionar Weber) a ligação entre religião e vida moderna, em especial as interações entre lei, economia, política.[398]

Com seu humanismo católico, fundado sobre uma antropologia aristotélica teísta, Schmitt - embora incapaz de elaborar uma "ética política" - soube combinar, para De Quervain, a política com a teologia da revelação para alcançar a "soberania de Deus", tal qual a vertente liberal dos teólogos protestantes.[399]

No entanto há uma diferenca fundamental entre as duas teologias. No catolicismo a Igreja possui um poder político do qual não pode , enquanto que para o moderno protestantismo liberal a Igreja deve se afastar da política. Assim, De Quervain pode adequar o pensamento de Schmitt ao seu próprio, o qual vê a Política gerada pelo pecado original.[400]

Há, portanto, um espaço de convergência - mesmo nas diferentes sensibilidades (jurídica e ordenativa, para Schmitt; e ética, para os protestantes) - entre a Teologia política "católica" de Schmitt e algumas expressões da cultura protestante, especialmente quanto à secularização, que é interpretada como desteologização, isto é, como um processo de ocultação da transcendência, cuja essência permanece, no entanto, em si mesma "metafísica". Uma convergência, em suma, sobre o fim da mediação do Papa, da mediação racional, e sobre a experiência radical do desânimo criador, ainda que o

---

[397] GALLI, Carlo. *Geneallogia della Política*. Op. Cit., p. 408.
[398] DE QUERVAIN, A. *Die theologische Voraussetzungen der Politik*. Grundlinien einer politischen Theologie. Berlin : Furche Verlag, 1931.
[399] GALLI, Carlo. *Geneallogia della Política*. Op. Cit., p. 408-409.
[400] Ibidem, p. 409.

catolicismo atribuído a Schmitt pelos seus intérpretes protestantes os impeça de compreender o quanto o quanto o pensamento schmittiano está impregnado pela desordem radical da modernidade.[401]

O antirracionalismo da Teologia Política de Schmitt - de acordo com muitos autores mais ou menos severamente críticos dele - é certamente baseado num irracionalismo de origem teológica contrarrevolucionária, mas separa-se das suas origens cristãs para se tornar vitalista, mitológico e profundamente arbitrário.[402]

Deste modo, Schmitt é interpretado como um crítico frontal do Modernismo, da secularização e da Ciência Política (até com um sinal de avaliação invertido), como se viu, na interpretação católica de Meier sobre a Teologia Política de Schmitt que o associa à tese de Strauss, a teologia política ressoa como a verdade da Revelação divina e do pecado original, bem como a História mundial como um momento de prova, de confronto entre verdade e heresia.[403]

Portanto, a secularização é, do ponto de vista dessa “nova” teologia, uma heresia contra a soberania de Deus, o verdadeiro e único Senhor da História para católicos e protestantes. Este núcleo teológico-político, pelo qual Schmitt critica toda filosofia política e polemiza contra as novas fés modernas, é flanqueado por outro, mais teórico-político, centrado no conceito de "política", que depende dele profundamente.[404]

---

[401] Ibidem, loc. Cit.
[402] Ibidem, p. 411.
[403] Ibidem, p. 412.
[404] Ibidem, loc. Cit.

CAPÍTULO 3. *TRATADOS TEOLÓGICOS* E T*EOLOGIA POLÍTICA II* (1970): UM DIÁLOGO EXTEMPORÂNEO

« No apêndice se encontra uma preciosa chave à Teologia Política, como aclamação ao seu aniversário em 1983: 'É uma lei mais elevada que *cada* Povo que dá um novo escândalo (*Anstoss*) ao mundo *pereça* mesmo antes de *todos* os demais, mas seu postulado (*Grundsatz*) em si mesmo não é reprovado' (« Positionen und Begriff » 1955, S. 113). »

- Carta de Carl Schmitt a Jacob Taubes em 29.05.1983.

A Teologia Política desapareceu dos debates da teoria política depois do fim da Segunda Guerra Mundial. Os artigos, livros e aulas tentam exorcizar esse problema, relegando ao segundo plano tudo o que há de teológico nas obras dos autores clássicos (por exemplo, uma leitura secularizada da política moderna entende que Hobbes lançou as bases seculares do Estado moderno, mas não que ele defendia a autoridade do Deus Mortal).

Pouco a pouco, surgem evidências materiais de que a política está se teologizando. Apesar de nossa época testemunhar um declínio do *político* em favor do *teológico*, a pergunta pela teologia *da* política está hoje esquecida no meio acadêmico em geral, salvo a filosofia contemporânea (como Heidegger[405] e Wittgenstein[406]) e a sociologia da religião (Max Weber[407]) parecem se preocupar com o fenômeno teológico em suas respectivas áreas. Haveria um retorno ou a permanência do teológico-político?

1. *Permanência ou retorno da Teologia Política*?

A questão da Teologia Política na modernidade não é nem desnecessária nem banal. Em vez de ser considerado um esclarecimento supérfluo para uma questão obscura, ela se impõe a tarefa de possibilitar à teoria política compreender profundamente essa indagação fundamental, a qual não pode ser esquecida novamente. É preciso indagar por que a Teologia Política desapareceu do horizonte teórico da Ciência Política no século XX.

---

[405] HEIDEGGER, Martin. *Fenomenologia da Vida Religiosa*. Trad. Enio Paulo Giachini et alii. Petrópolis: Ed. Vozes, 2010.
[406] WITTGENSTEIN, Ludwig. *Vortrag über Ethik*: und andere kleine Schriften Herausgegeben und aus dem Englischen von Joachim Schulte. Frankfurt.aM.: Suhrkamp Verlag, 1989.
[407] WEBER, Max. *Gesammelte Auftsätze zur Religionssoziologie I*, 7. Band. Tübingen: JCB Mohr, 1988.

A **primeira** razão é a onipresença de crenças positivistas no conhecimento da teoria política validada por métodos científicos e da pluralidade de interpretações diametralmente opostas à Teologia Política, crenças essas que excluem do debate "científico" quaisquer teorias que (supostamente) não preencham as condições mínimas de verificação ou falsificação de hipóteses impostas por seus modelos; já a **segunda** foi a rejeição ao "nome *impróprio",* na feliz expressão de Adam Sitze, de Carl Schmitt ao trabalho, sendo o próprio autor visto como indecente e intolerável, bem como tudo aquilo a ele associado, como o desenvolvimento teórico da Teologia Política no século XX.[408]

Sem desmerecer o restante de sua obra, o mérito de Carl Schmitt foi reintroduzir a categoria "Teologia Política" no discurso moderno, tal qual o "Hobbes alemão do século XX"[409]. Parte do "esquecimento" dessa categoria resulta da condenação ao nome de um autor ainda maldito nos meios acadêmicos (sobretudo na Alemanha).Consequentemente, não só o teorema da secularização, mas quase todo o desenvolvimento da Teologia Política no século passado devem muito ao "nome *impróprio"* de Carl Schmitt. Portanto, o "esquecimento" é consequência direta do peso da condenação ao nome de um autor maldito (de quem, por muito tempo, não se deveria falar!). Isso, sem dúvida, também contribuiu para relegar as reflexões teológico-políticas ao segundo plano da ciência política contemporânea.

Em síntese, por mais de 50 anos, críticos e defensores de Schmitt debateram na Alemanha a relevância do autor e de suas definições polêmicas. A primeira fase se desenrolou logo após o fim da Segunda Guerra Mundial, com a detenção temporária, sem acusação formal, de Schmitt entre 1945 e 1947, em Nuremberg. Schmitt representava o paradigma intelectual de jurista do Reich, e, apesar de inocentado, nunca mais pôde lecionar na Alemanha. Nas memórias do tempo de encarceramento *Ex Captivitate Salus* (1950), Schmitt confessou:

> espírito e inteligência se opõem ao ruído do aparato público por meio de múltiplas formas de cortesia, formalidade e ironia e, por fim, mediante o silêncio. Por isso, não se pode simplesmente julgar do exterior as obras que se realizaram sob essas circunstâncias[410].

---

[408] SITZE, Adam. Carl Schmitt: An Improper Name. In: Galli, Carlo. *Janus's Gaze*: essays on Carl Schmitt. Trans. Amanda Minervini. Duke University Press, 2015, p. xix.
[409] *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol*. Foreword and intr. George Schwab, trans. George Schwab and Erna Hilfstein. Westport, Conn., and London: Greenwood, xii.
[410] SCHMITT, Carl. *Ex Captivitatis Salus*. Trad. Anima Schmitt de Otero. Argentina: Editorial Struhart & Cia, p.23.

Adiante, ele acrescenta: "tampouco um pesquisador ou cientista pode escolher por capricho os regimes políticos. Em geral, aceita-os no princípio como qualquer cidadão, súdito leal. (...) O dever de desencadear uma guerra civil, de sabotar e de ser mártir tem seus limites."[411]

Primeiro na Europa e depois nos Estados Unidos, o pensamento de Schmitt, antes manchado pela autoria, adquiriu relevância cada vez maior nos círculos letrados, ainda que sua profundidade permanecesse inexplorada por muito tempo. Em 1987, a partir da publicação da edição especial da revista *Telos de n. 7213*, operou-se o movimento de resgate das ideias schmittianas, inclusive pelo pensamento de esquerda. Os editores da revista sintetizaram com precisão o ponto central: "a maior parte das *respostas* de Schmitt são irrelevantes para a esquerda, devido ao seu caráter conservador. Mas as *questões* que ele levanta, como suas análises críticas em geral, foram ignoradas por muito tempo"[412]. Assim, alguns autores promoveram o resgate desse pensador, a despeito de condenarem sua filiação político-partidária ao nazismo.

Na década de 1990, a reunificação alemã permitiu que os intelectuais germânicos reduzissem suas restrições a Carl Schmitt, reconhecendo-lhe a estatura de grande pensador, embora naquela época os problemas se limitassem apenas ao exame de algumas de suas teorias e fórmulas (por exemplo aquelas que tratam da soberania) e aos aspectos biográficos do "caso" Schmitt, como objeto histórico. Desde então, as publicações em revistas e monografias específicas cresceram em quantidade e qualidade.[413]

Portanto, o pensamento de Schmitt ficou por muito tempo esquecido, para ser reabilitado somente a partir na década de 80, sem que a Teologia Política entrasse completamente em cena dos debates sobre a modernidade. O peso da condenação intelectual da adesão de Schmitt ao nazismo impôs um resgate tardio de algumas de suas teorias, por autores à esquerda e à direita no espectro político, mas não todas.

A respeito das ideias esboçadas em Teologia Política, a categoria só foi reintroduzida no debate em 1967 pelo teólogo católico Johann Baptist Metz, sem qualquer referência aos antecedentes históricos do termo. No contexto das revoluções e pressões políticas de 1968, de fato, tanto a teologia católica quanto a protestante foram dominadas

---

[411] Ibidem, p. 24.
[412] PICCONE, Paul e ULMEN, G.L. *Telos*: a Quartely of Critical Though June 20, 1987, vol 1987, n. 72, p. 14.
[413] Cf. SPECTER, Mattew G. What's 'left' in Schmitt? From Aversion to Appropriation in Contemporary Political Theory. In: MEIERHENRICH, Jens; SIMONS, Oliver. *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*. Oxford: Oxford University Press, 2016, p. 426.

pelo desejo de demonstrar sua relevância política. Esses novos teólogos políticos (além de Metz, por exemplo, também Jürgen Moltmann e Leonardo Boff) se referiam, entre outros, ao tratado de monoteísmo de Peterson como uma crítica ao poder. Mas também seus opositores, ao qual pertenciam, por exemplo, o cientista político católico Hans Maier e Joseph Ratzinger concordaram com Peterson, usando contra a nova teologia política seu julgamento negativo sobre o abuso da teologia para fins políticos. Carl Schmitt não desempenhou, a princípio, qualquer papel no debate, até o surgimento em 1970 de *Politische Theologie II*.[414]

Nesta ocasião, ele se defendeu das críticas expressas por Peterson, no tratado de 1935 sobre o monoteísmo e, ao mesmo tempo, atribuiu àquele autor uma "separação total" entre a teologia pura, ortodoxa e apolítica, e a esfera impura e herética do pensamento político. Provavelmente, Peterson teria se oposto a esta interpretação equivocada de sua visão da relação entre teologia e política, mas ele já havia desaparecido há muito tempo.

Em 1978, um grupo de pesquisadores, seguindo a tendência da "nova teologia política", abordou esses temas, reunidos em torno do historiador da Igreja Evangélica Alfred Schindler, editou uma análise crítica do tratado sobre monoteísmo, também o que extraiu de algumas tentativas de investigar em profundidade o caminho e a ideia teológica de Peterson.[415] A partir deste momento, nenhuma outra contribuição foi publicada sobre o tema da teologia política, nem mesmo sobre as ideias teológicas-políticas de Carl Schmitt.

2. Dos *Tratados Teológicos* à *Teologia Política II*

A acusação de confusão - fundacional ou irracionalista - entre Teologia e Política, que acompanha toda reflexão crítica sobre a obra homônima de Schmitt, também está presente na obra de Peterson, especialmente no ensaio *Monoteísmo como Problema Político* (1935), ao qual Schmitt respondeu, após décadas, com a publicação de *Teologia Política II*.

O que se pretende mostrar é que a tese de Peterson, longe de efetuar a "liquidação" de toda Teologia Política (como alega Carl Schmitt), reage a duas evidentes preocupações políticas do seu tempo. Em primeiro lugar, ele lança uma diatribe contra os Cristãos

[414] SCHMITT, Carl. *Politische Theologie II*. Berlin: Dunckle&Humblot, S. 49.
[415] SCHINDLER, A. *Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie* (Studien zur evangelischen Ethik, Bd. 14). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1978.

Alemães (*Deutsche Christen)* e contra o abuso do termo "teologia política", estabelecendo uma clara diferença entre as esferas religiosa e política; em segundo lugar, ele afirma que Schmitt, na *Teologia Política* (1922), utiliza a Teologia para justificar a necessidade da unidade de comando político, o que também configura o abuso do dogma cristão para legitimar uma determinada situação política totalitária[416].

2.1. A Teologia Imperial no século XX[417]

Ao se distanciar do seu meio protestante de formação, Peterson teve que se situar na teologia católica acadêmica e espiritualmente depois de sua conversão ao catolicismo, enquanto as conexões entre política e teologia foram ressignificadas. Peterson não rejeitou esta mudança em si mesma, mas avaliou-a positivamente como um sinal de distanciamento intelectual da posição do protestantismo liberal que afasta completamente os campos da política e da teologia.[418]

O esforço de muitos católicos para encontrar uma relação mais positiva e harmônica entre Igreja e Estado-nação prussiano resultou na mudança da situação política da fé cristã, de forma que as concepções teológico-políticas dos cristãos alemães logo tomaram formas totalitárias que Peterson não podia mais aprovar. No período da República de Weimar, ficou cada vez mais claro como os oponentes do Estado Democrático de Direito e de suas fundações espirituais recorriam progressivamente à ideia do império.[419]

Especialmente entre os teólogos católicos, uma ideologia imperial desenvolveu o retorno nostálgico ao *Sacrum Imperium Romanum* da Idade Média, o qual, a partir de 1929, abriu caminho a uma teologia imperial que culminaria nos ideais de 1933, cuja expectativa escatológica depositava explicitamente em Hitler a concretização desta ideia imperial no Terceiro Reich.[420] Os lugares de encontro destes "teólogos do Reich" foram sobretudo as conferências da Associação Acadêmica Alemã na Abadia de Maria Laach, nos anos de 1932 e 1933[421].

---

[416] NICHTWEIß, Barbara. *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*. (Dissertation). Herder, Freiburg im Breisgau 1992, 2. Auflage 1994, p. 743.
[417] Todo este capítulo se baseia em NICHTWEIß, Barbara. *Erik Peterson. Op.cit*, p. 722-846..
[418] PETERSON, Erik. «Politik und Theologie: der liberale Nationalstaat des 19. Jahrhunderts und die Theologie ». In : PETERSON, E. *Offenbarung des Johannes und politisch-theologische Texte. Aus d. Nachlass hrsg. v. B. Nichtweiß u. W. Würzburg: Echter Verlag,2004. XLVIII, p. 124.*
[419] NICHTWEIß, Barbara. *Erik Peterson.Op. Cit*, p. 764.
[420] Ibidem, 765.
[421] Ibidem, loc. Cit.

Já em 1926, Peterson examina a ideologia do Reich, em resenha ao livro de Edgar Salin sobre a *Civitas Dei*[422]. Salin busca examinar este tema desde a Antiguidade até Agostinho, sem relacionar o Império Político diretamente com o reino de Deus; no entanto, ele parecia assumir que o reino de Deus já teria realizado a transformação das almas no seio da Igreja e, assim, cumprido a profecia do advento de Cristo no primeiro tempo mundial Pós-Antiguidade (o *Éon* Cristão).[423] Peterson ficou particularmente incomodado com a suposição implícita de que o "Éon Cristão" já se realizara.[424]

A partir de então, houve um crescimento exponencial da teologia católica do Reich até 1933, a tal ponto que passou a ser o alvo declarado do Tratado histórico-teológico "Monoteísmo como um problema político" (1935): "Era a intenção do meu livro atacar a 'Teologia do Reich', escreveu Peterson em carta a Anselm Stolz.[425] Naquela época, os pontos de vista de Damasus Winzen, monge beneditino de Maria Laach, representavam o epicentro de toda a ideologia católica do Reich, mas ao mesmo tempo também a "encruzilhada" na qual as contradições teológicas começaram a aflorar.[426] Devido à sua importância, as opiniões de Winzen são brevemente apresentadas a seguir:

Em 1933, Damasus Winzen declarou expressamente que a vitória final da ideia do Reich alemão dependeria dos postulados políticos de "liderança", "laços orgânicos" e "trabalho nacional", se essas três ideias forem resolutamente traçadas até a sua última fundação que é o Deus vivo (Pai eterno de todo domínio, o administrador bondoso e sábio da natureza, o governante Todo-Poderoso da sua criação).[427] Peterson acreditava que ser possível se opor à "vitória final da ideia do Reich alemão" no plano teológico, ressaltando ser impossível ao cristão chancelar quaisquer programas políticos que conduzam até à "última fundação", o Deus Trinitário. Peterson se opôs às tentativas de confundir o relacionamento entre o Deus uno e trino e o homem como um relacionamento direto com a tese de um relacionamento indireto.[428]

Winzen estava preocupado em viabilizar a ideia teológica do Reino, que se tornou cada vez mais o epítome de utilizar o desejo político e a fé, erguendo sobre alicerces cristãos a ideia medieval do Imperador sagrado para lutar pelo "reino".[429] Ele viu o "reino"

---

[422] Ibidem,loc cit.
[423] Ibidem, loc cit.
[424] Ibidem, loc. cit.
[425] Carta de Peterson a Friedrich Dessauer (não datada) *apud* NICHTWEIß, Barbara. *Erik Peterson. Op.cit*, p.766 (nota de rodapé 24).
[426] NICHTWEIß, Barbara. *Erik Peterson. Op.cit*, p. 766.
[427] Ibidem, loc. Cit.
[428] Ibidem, loc. Cit.
[429] Ibidem,loc cit.

surgir da natureza humana tomada e ser transformado por Cristo no sacramento: "o reino é o modo de vida político dos povos cristãos. Com efeito, não é outra coisa senão a realização da natureza política dos cristãos apreendidos, transfigurados, reorientados pela corrente de vida do *Corpus Christi mysticum*".[430]

Winzen passou, então, a ver no "Novo Estado" alemão um passo importante para a transição teológica, referiu-se às ideias de liderança, do enraizamento biológico ("sangue e solo"), ao princípio da "divisão orgânica", à nova autocompreensão universalista do povo alemão e à ideia do trabalho nacional.[431]

O propósito dos comentários de Winzen era lançar um olhar crítico sobre Wilhelm Stapel, que representava a contraparte protestante desta teologia imperial de ancorar os esforços alemães para o Reich no cristianismo, revigorando àquelas ideias básicas, que, sem dúvida, representaram um despertar da consciência genuína do Reich até seu "último fundamento", ou seja, o Deus vivo que é o Pai eterno de todo domínio.[432] Aqui, uma sanção teológica da forma política do Reino, tomada da ideia medieval do "Reino Sagrado", foi combinada com a ideia de primazia do povo alemão na realização deste Reino.[433] A "Teologia do Reich" deveria ter sido entendida como uma contradição disfarçada contra o Terceiro Reich dos Nacional Socialistas, mas foi interpretada, pelos seus adeptos, como sua "revalorização teológica e justificativa".[434]

Na mesma edição da Revista *Catholica*, na qual foi publicada a teologia do Reich de Winzen, falou-se explicitamente de uma "secularização" (no sentido da realização histórica) do Reino de Deus no Reich alemão.[435] Com toda a clareza, seu autor se manifestou no sentido de que o Reino alemão é uma secularização do reino de Deus, porque não se poderia sequer negar a presença de "um pedaço de escatologia".[436]

A partir da interpretação do conceito de Igreja que Peterson tinha no final dos anos 1920, fica evidente que as categorias teológicas empregadas excluem a possibilidade de reconciliar a secularização com as promessas do Reino de Deus.[437]

O tratado *A Igreja* (1929) ainda não abordara a "teologia imperial" católica, mas Peterson enfatizou claramente o "entrelaçamento do Reino e da Igreja", assentando o pré-

---

[430] Ibidem,loc. Cit
[431] Ibidem,loc cit.
[432] Ibidem, p. 767.
[433] Ibidem, loc. Cit.
[434] Ibidem,loc. Cit.
[435] Ibidem, loc. Cit.
[436] Ibidem, loc. Cit.
[437] Ibidem, loc. Cit.

requisito essencial para a existência da Igreja: que o reino de Deus ainda não tinha sido alcançado na terra.[438] Quanto à afirmação de que a Igreja e o Reino de Deus não eram simplesmente idênticos, nessa época isso não estava posto de forma inteiramente evidente na teologia católica. Para Peterson, o par conceitual de Igreja (*Ekklesia*) e ordem política (*Polis*) celestial assegurava a chamada "reserva escatológica", ou seja, na separação "espacial" e "temporal" entre as duas categorias era a certeza de que, enquanto houver uma Igreja, a Polis humana e, assim também o reino de Deus, permanecem apenas dimensões transcendentes, não realidades fáticas.[439]

Isso quer dizer que nenhum reino terreno – mesmo que adote a fé cristã - pode ser considerado a realização do Reino de Deus, baseado na diferença fundamental entre *Ekklesia* e *Polis*. Essa concepção de Peterson iria atingir um pilar essencial da "Teologia do Reich", nomeadamente, a ideia da unidade da Polis e a Ekklesia no Império.

A relação entre Igreja e Reino também aparecia no outro Tratado Teológico denominado *Livro dos Anjos* (1935), em que Peterson travava um confronto indireto com a "teologia imperial". Mas foram precisamente as duas publicações "*O Imperador Augusto no Julgamento do Cristianismo Antigo*" (1933) e "*O Monoteísmo como Problema Político*" (1935) que atacaram diretamente os fundamentos da "Teologia do Reich".

Na essência, a "teologia imperial" só foi possível em razão da exaltação ideológica ao Império Romano como uma grandeza histórica da salvação cristã promovida pelo teólogo da corte de Constantino Magno, o bispo Eusébio de Cesaréia. Portanto, Peterson queria fazer uma abordagem sensata e crítica das secularizações da escatologia cristã no Império Romano, combatendo contra Eusébio e Orósio, cuja Teologia Política antiga não podia ser reconciliada com a escatologia cristã. Peterson se baseava na autoridade de Agostinho, para questionar a ideologia político-teológica da imanência do Reino de Deus no Império Romano.[440]

Há uma série de paralelos entre a "teologia imperial" do século IV e a do século XX. Sem dúvidas, a Teologia Política de Eusébio (que está no centro das críticas de Peterson) foi ocasionalmente adotada pelos teólogos cristãos, atentos ao episódio

---

[438] PETERSON, Erik. "Die Kirche." In: PETERSON, Erik. *Theologische Traktate*. Augewählte Schriften. Hrsg. Von Barbara Nichtweiß München: Echte Verlag, 1994.
[439] NICHTWEIß, Barbara. *Erik Peterson. Op.cit*, p. 768.
[440] Ibidem, p. 769.

histórico da sorte dos cristãos que passaram de perseguidos no Império Romano a mártires e santos triunfantes com a fusão do Império com o cristianismo[441].

Alguns teólogos católicos se encantaram com os mesmos argumentos de Eusebio em 1933, quando a República de Weimar começou a ceder lugar a uma nova entidade política, em cuja estrutura espiritual os católicos julgaram poder participar ativamente e assim serem capazes de superar a sensação (equívoca) de não mais serem "inimigos do Reich", sensação essa resultante da intensa "luta cultural" (*Kulturkampf*), que marcou a sociedade alemã da época em razão dos conflitos sobre educação e indicação eclesiástica ocorridos entre o Império alemão e a Igreja Católica de 1872 a 1886.[442]

Peterson percebeu que o teólogo Eusébio estava mergulhado na turbulência na época de Constantino, mas essa justificativa psicológica não reduziu em nada a crítica factual a Eusebio, nem mesmo no caso dos "teólogos imperiais" de seu tempo. Aliás, várias formas de argumentação que Peterson atacou na antiga teologia política de Eusébio e Orósio são similares às encontradas na visão dos seus contemporâneos. Assim, em ambos os casos pode ser encontrada uma tentativa de derivação bíblica da ideia do Império no Antigo Testamento, para legitimar teologicamente um arranjo político posterior[443].

Quando Peterson criticou uma "falta de rigor exegético" em Eusébio ao transferir diretamente todas as profecias bíblicas da "paz das nações" para a Pax Augusta do Império Romano, isso provavelmente também se aplicava para a "Teologia do Reich". Contrariava, portanto, a reinterpretação política da fé "católica" (no sentido de reta) e "universal" (para além dos judeus) que pretendia associar esta universalidade dogmática a um certo "Povo do Reich".[444]

Além do problema da universalidade na Teologia do Reich, Peterson também apontou "que uma teologia que se sabia essencialmente ligada ao Império Romano colocou em perigo a universalidade da proclamação cristã".[445] Depois ainda completaria que, na teoria de Eusébio do *Imperium Romanum* elevado à dignidade de um império escatológico, a segunda vinda de Cristo teria, de fato, se tornado supérflua, pois a

---

[441] Ibidem,loc. Cit
[442] Ibidem, loc. Cit.
[443] PETERSON, Erik. "Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentum: ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie". in: *Hochland* 30 (1932/33), 289-299, Verarbeitet in Nr. 96 wieder in: J.Taubes (Hg.), *Religionstheorie und Politische Theologie*, Bd.I: Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen, München/Paderborn/Wien/Zürich 1983, p. 292.
[444] NICHTWEIß, Barbara. *Erik Peterson. Op.cit*, p. 769.
[445] Ibidem, p. 770.

superação do politeísmo e a instalação da paz universal seria mérito dos romanos, não dos cristãos, abolindo-se a dialética da escatologia cristã pela visão de um simples "progresso histórico do estado nacional para o império supranacional".[446]

Peterson foi um dos poucos teólogos a se opor à teologia do Reich naqueles tempos. Alguém que não só criticou esta teologia em aspectos individuais, mas fundamentalmente tentou suprimi-la dos domínios da Teologia verdadeira. É fácil compreender por que Peterson analisou a teologia imperial de seu tempo. Em grande parte, não mencionava expressamente o nome de seus adversários contemporâneos, mesmo que alguns de seus amigos e conhecidos estivessem envolvidos. Alguns amigos, (como o discípulo de Schmitt Waldemar Gurian) mais ou menos resistiam à "Teologia do Reich", mas a maioria do círculo católico de amigos e conhecidos de Peterson ainda seguia estes sonhos de um novo império[447].

Em 1929, o filósofo de Bonn Alois Dempf, um "esplêndido companheiro" de Peterson, forneceu categorias históricas ilustrativas do ponto de vista material e filosófico para fundamentar a ideologia católica do Reich com seu trabalho filosófico sobre a história e o Estado do *Sacrum Imperium*.[448] Em 1932, seu grande amigo Theodor Haecker iniciou uma controvérsia política contra as perversões da ideia do Reich, com base na fé católica como condição prévia de implantação do Reich, ainda que esse destino do povo alemão parecia ter se perdido pela ruptura católica iniciada com a Reforma Protestante[449].

De toda forma, Peterson já estava interessado em bons contatos com a Ordem Beneditina de Maria Laach antes mesmo de sua conversão. Esta ordem produziu Damasus Winzen, o teólogo imperial por excelência, tornando-se com o apoio do seu abade Ildefon Herwegen, uma espécie de refúgio ideológico para a teologia imperial, por volta de 1933.

Mesmo após as esperanças No Reich terem-se esfriado consideravelmente no verão de 1934, os simpatizantes da ideologia imperial conservadora também foram afetados pelos eventos políticos da época (von Papen foi eliminado), de modo que a Abadia de Laach permaneceu o refúgio dos ideais imperiais, que ainda tinham relevância dogmática em 1935.[450]

As estratégias de Peterson em discussões públicas de teor crítico com colegas mudaram bastante no contexto de sua conversão. Por exemplo, no polêmico ensaio de *O*

---

[446] Ibidem, loc. cit
[447] Ibidem, loc. Cit.
[448] Ibidem,loc. Cit.
[449] Ibidem, loc. Cit.
[450] Ibidem, p. 771.

que é a Teologia (1925), Peterson não se esquivou de explicitar nomes como o de Karl Barth, cuja teologia liberal ele combatia diametralmente.

Em suas palestras e cartas da época, Peterson expôs ao ridículo e sem escrúpulos os teólogos protestantes do passado e do presente que, em sua opinião, estavam equivocados. Foi uma polêmica virulenta que deve ser vista no contexto da então agonizante de sua "luta dos pobres solitários protestantes sem igreja, um professor contra os professores".[451]

Peterson renunciou a esta polêmica - sobretudo na forma pública - na medida em que percebeu que iria deixar a Faculdade de Teologia Protestante e, em seguida, a Igreja Protestante. Peterson teve o cuidado de não associar quaisquer declarações negativas sobre seus antigos colegas teólogos protestantes na época de sua conversão.[452]

Quanto aos seus colegas teólogos católicos, Peterson não considerou de modo algum que todas as suas declarações fossem a sabedoria última, mas quando ele criticou publicamente esses pontos polêmicos, isso sempre foi feito inteiramente de forma abstrata, sem mencionar nome algum.

A crítica objetiva de Peterson à teologia do Reich não tornou nenhum dos seus amigos entusiastas do Reich seu adversário no campo das ideias. Ao contrário, em 1936, Albert Mirgeler explorou em detalhe o tratado do Monoteísmo Político de Peterson na revista "*Catholica*", a qual em 1933 já havia publicado o entusiasmo pela Teologia do Reich de Winzen e de outros colaboradores, relatando seu conteúdo histórico e a produção sistemática. Disse que as afirmações de Peterson dariam "um bom critério para a avaliação das considerações históricas, em cujo centro está localizado o cristianismo".[453] No mesmo volume, Robert Grosche publicou uma palestra que havia dado em Bonn em dezembro de 1935, e citou também de forma entusiasta o tratado monoteísta de Peterson, combatendo todas as tentativas de classificar o cristianismo na linha da "Pax Romana" do Império Romano.[454] Grosche, ao mesmo tempo, deu a esta crítica uma virada original ao combinar esta defesa com os pensamentos que Peterson tinha apresentado em 1933 na "Igreja dos Judeus e Gentios": a salvação não estava na antiga conexão entre a *Pax Christiana* e a *Pax Romana*, na qual então acreditavam os "ancestrais germânicos" , mas a salvação da mensagem cristã viera dos judeus.[455] Assim, já nessa época era possível

[451] Ibidem, loc. Cit.
[452] Ibidem, loc. Cit.
[453] Ibidem,p. 772.
[454] Ibidem, loc cit.
[455] Ibidem,loc. Cit.

encontrar outras vozes corajosas no campo católico contra a política nacional-socialista.[456]

Peterson se mudou para Roma, entre 1932 e 1935, para dar um impulso contra a teologia do Reich. Do ponto de vista teológico, ele avaliou negativamente a forma política do próprio Reich, embora discordasse do liberalismo político, do pluralismo e da democracia, que forneciam o pano de fundo para as esperanças no Reich. Para ele, acima de tudo, o Estado-nação liberal do século XIX era a grande aberração contra a qual se deveria evocar o sentido teológico da "velha ideia do Reich".[457]

Como resultado de seus estudos sobre o Imperador romano Augustus, Peterson afirmou que de todo o Império e teologia de Augusto "não resta muito mais do que o pensamento geral de uma preparação do Evangelho pelo Império Romano".[458] Ele não quis chamar este "pensamento geral" de "teologia política". O Império, que abrangeu vários povos, tinha contribuído para superar o "pluralismo metafísico de toda individuação étnica", de modo que "o anúncio do único Pai de Jesus Cristo já não encontra obstáculos intransponíveis, embora a última decisão, naturalmente, caia sempre apenas no âmbito da fé e da graça".[459]

O ideal do Estado-nação, por outro lado, leva-nos novamente "a que nos fechemos e, na limitação da linguagem individual e da visão do mundo que ela nos transmite", não encontremos mais fé "para Aquele cuja peculiaridade reside precisamente no fato de que em todas as línguas se deve confessar": “Kyrios (Senhor) é Jesus Cristo" (Fil 2,11)[460].

Peterson acreditava que, ao lado do pluralismo dos Estados-nação, existe algum reino que é provavelmente forçado a identificar o seu próprio interesse com o do todo. Mas, neste sentido, o Império (e não o Estado-nação) é interessante para o pensamento cristão, porque só nele se podem encontrar certas analogias mundanas com o reino escatológico de Cristo.[461] Mas "certas analogias" de um reino terrestre católico ainda se distanciam muito de uma teologia do reino que queira ver no próprio reino terrestre o *corpus Christi mysticum*. Peterson, portanto, também não se entusiasmou com a restauração do Reino Santo, mas se comprometeu, com muita sobriedade, à tarefa de "suprimir a tentação de um pluralismo metafísico", em nome de " um Estado cujas

[456] Ibidem, loc. Cit
[457] Ibidem,loc cit.
[458] Ibidem,loc. Cit.
[459] Ibidem,p. 773.
[460] Ibidem, loc. Cit.
[461] Ibidem, loc. Cit.

fronteiras não coincidem com as fronteiras da sua unidade linguística".[462] Aqui fica evidente a distância crítica com que Peterson difere claramente dos pontos de vista dos seus amigos católicos.

Outro elemento de grande significado teológico na velha ideia da teologia do Reich era a da *translatio imperii*. Esse elemento de “translação do império” ligava-se à exegese da visão do Profeta Daniel dos quatro impérios mundiais, prescrevendo que o Império Romano não pereceria, mas seria transferido de um povo para outro. Isso encontrou lugar em várias interpretações dos seguidores da ideologia do Império.[463] Por exemplo, Theodor Haecker expressou a firme convicção de que ainda se estaria vivendo no *Imperium Romanum*, já que este duraria até o aparecimento do Anticristo.[464]

Ademais, para Peterson, a afirmação de que pelo dogma trinitário "a fé cristã tinha sido libertada da concatenação com o Império Romano" não excluía qualquer interpretação positiva da relação entre as duas magnitudes: ele tentou entender a ideia da "continuação do Império Romano no tempo desde a chegada de Cristo" como "essencialmente condicionado pelo caráter da escatologia cristã".[465] Para alguns imperadores, que viram seu governo como continuidade do Império Romano, como Carlos Magno e Otto, o Grande, isto não era uma ficção, "mas sim a continuidade da visão de mundo cristão-histórica os obrigou a se ligarem ao Império Romano".[466] Peterson explicou a conexão da translação do império com a visão bíblica de Daniel, como segue:

> O livro de Daniel tinha apresentado o curso da história mundial na sucessão de quatro impérios mundiais. Cada um desses impérios era (...) representado por um animal que saía do mar. Para os Últimos Dias, contudo, foi profetizado um Reino que não era mais representado por um animal, mas pelo Filho do Homem vindo sobre as nuvens do céu: Esta profecia de Daniel se cumpriu com a vinda do Filho do Homem. É claro que neste tempo entre a primeira e a segunda vinda de Cristo não havia mais espaço para o aparecimento de outros impérios mundiais. Cristo tinha aparecido no fim dos tempos. Assim, o último império, o reino de Augusto, sob o qual nasceu o Salvador do mundo, teve que continuar até que chegasse ao fim na sua segunda vinda, ao mesmo tempo que todo o cosmos. É bem sabido que os Pais da Igreja agora chamam o Anticristo relacionado ao Império Romano de "suprimido" no 2º Tessalonicenses, Carta 2,6.[467]

[462] Ibidem,loc cit.
[463] Ibidem, loc. Cit.
[464] Ibidem, loc. Cit.
[465] Ibidem, p. 774.
[466] Ibidem, loc. Cit.
[467] Ibidem, loc. Cit.

Peterson considerou a velha doutrina da *translatio imperii* como expressão da escatologia cristã, mas não a interpretou no sentido de que o Reino cristão (romano) em certo sentido já realizava o prometido Reino de Deus. No entanto, essa doutrina tinha alguma razão de ser, porque ele compartilhava da visão "de que com e após a encarnação não pode haver mais períodos da história do mundo - como eles são simbolizados pelos quatro impérios mundiais".[468]

Para ele, o portador da continuidade histórica no tempo limitado do mundo (Éon cristão) não era um Império mundial, mas a Igreja, porque o papel do Império Romano no Apocalipse estava finalmente encerrado no século XIX.[469] A Igreja agora toma uma dimensão relevante na teologia de Peterson por causa de sua crença na Jerusalém celestial ou no "Império de Deus" "anti-histórico e anti-imperialista":

> A Igreja pode ser o último império antes do aparecimento de Cristo, pode preservar o Império Romano, e assim o tem feito. Mas a Igreja nunca poderá, sem trair a fé cristã, sancionar, em minha opinião, o desejo de um novo império. Não pode fazê-lo porque se abandonaria e negaria a fé no império vindouro de Deus.[470]

Isto também explica porque Peterson se opôs taxativamente contra a ideia de um Estado-nação liberal, que substituíra a "velha ideia do Reich". A compreensão cristã da história foi ameaçada por estas novas entidades políticas, religiosamente neutras. Elas alimentaram a ilusão de que poderia haver novamente um “imperialismo inglês, francês, alemão ou outro imperialismo depois da vinda do Filho do Homem, como se o aparecimento de Cristo não tivesse trazido a decisão final e a história mundial pudesse mais uma vez começar e voltar a correr com a sucessão dos impérios ".[471]

De acordo com Peterson, os Estados Modernos retomaram o conceito de história válido antes do aparecimento do Filho do Homem na imagem bíblica de Estados animalescos surgidos do mar do mundo - a imagem do "Leviatã", aliás, não é acidental. Esses impérios já não se compreendem e relativizam mutuamente em comparação com a Igreja, mas lutam entre si pela dominação do mundo.[472] Aos olhos de Peterson, a exigência do século XIX de tornar a "identidade nacional" a medida das fronteiras estatais acarreta o despertar do pluralismo metafísico pagão.

---

[468] Ibidem, loc. Cit.
[469] Ibidem, loc. Cit.
[470] Ibidem, loc. Cit.
[471] Ibidem, p. 775.
[472] Ibidem, loc. Cit.

Peterson viu no regime de Hitler não pela ótica da tradição da "velha ideia do Reich", como muitos "teólogos do Reich" sonhavam, mas em vez disso havia na Alemanha daquele tempo "uma linha leva da teologia do territorialismo confessional no século XVI à religião popular no estado total da atualidade".[473]

Tanto na "teologia imperial" cristã antiga quanto na nova, diferenciam-se dois padrões explicativos: o **primeiro** diz respeito ao nível histórico horizontal de que as promessas do Antigo e Novo Testamentos são cumpridas no Império Cristão, evidenciadas pela transferência (*translatio imperii*) do Império Romano e da *Pax Augusta* ao Império Cristão de Constantino e depois aos reinos católicos medievais; o **segundo** se refere às guerras, tanto no tempo de Augusto como no III Reich, que ativavam a "reserva escatológica" do cumprimento iminente das profecias bíblicas sobre os fins dos tempos. Esta linha de pensamento é clara e convincente. A força probatória real da tese da aplicabilidade da teologia política cristã lançada contra a teologia eusebiana do império e todos os seus modelos sucessores se situava inteiramente no campo da escatologia.[474]

Apenas a "Teologia do Reich" do ano de 1933 mostrou que tão-somente a palavra de Jesus "Meu reino não é deste mundo" (João 18,36) não era suficiente para abalar esta forma de teologia política. Mesmo os mais convencidos "teólogos imperiais", como Robert Grosche, aceitavam que o reino de Deus estava além e não pertencia à época presente, mas uma dimensão futura.[475] Todavia, agora eles podiam conectar o império terrestre com o império transcendente, por meio de uma visão pseudo-platônica sobre a verticalidade teológica: o reino terrestre era entendido pelo pensamento analógico, fazendo uma "correspondência de relação" de como teria ocorrido a "secularização" da "ideia metafísica" do reino eterno[476].

Assim, essas concepções da "teologia imperial" dos teólogos cristãos alemães coincide exatamente com a definição de Carl Schmitt de *Teologia Política* (1922), de que as formas legais e políticas necessariamente fazem sentido para as pessoas de uma época se elas correspondem estruturalmente às ideias metafísicas ou teológicas daquela época.[477] Por isso, Peterson percebeu a necessidade de complementar a prova escatológica com a prova teológica de que, na estrutura da fé cristã, as formas políticas

[473] Ibidem, loc cit.
[474] Ibidem, p. 776.
[475] Ibidem, loc. Cit.
[476] Ibidem,loc cit.
[477] Ibidem, loc cit.

de governo não podem, em princípio, estar em correspondência direta com o mundo transcendente da fé.[478]

2.2. Peterson contra Schmitt: *Tratados Teológicos*

Contrariamente à tese das origens cristãs da teologia política propostas por Schmitt, Erik Peterson esboça melhor seus argumentos contrários à teologia política (que à época tomavam a forma de Teologia do Reich) no artigo sobre a *Monarquia Divina* (1931)[479]. Ali defende que Eusebio de Cesareia teria começado a *politizar* o pensamento da monarquia de Deus após Tertuliano ter tentado *juridificá-lo*[480]. O tema será retomado e aprofundado no escrito de 1935 *Monoteísmo como problema político*. No prólogo desse texto, anuncia que "o Iluminismo europeu não preservou nada da fé cristã em Deus exceto o monoteísmo, com resultado tão ambíguo em sua substância teológica quanto em suas consequências políticas"[481]. Por isso, a necessidade de o ensaio esclarecer a "problematicidade interna de uma teologia política que se orienta pelo monoteísmo".[482]

No artigo *Monoteísmo como Problema Político* (1935), ele desenvolveu consideravelmente uma linha teológica trinitária de pensamento, que também aparece no ensaio do *Julgamento do Imperador Augusto* (1933), que deve servir de ponto de partida histórico-sistemático da discussão, esboçando no primeiro artigo uma versão estendida e alterada da investigação da "Monarquia Divina" (1931).[483]

Neste último ensaio, ele tratou da tentativa (na antiguidade e nos primeiros tempos cristãos) de justificar o chamado "monoteísmo com termos constitucionais".[484] O argumento central de Peterson contra a "teologia política" também é esclarecido por uma observação contra Karl Barth sobre o tratado monoteísta: "Nele eu digo que com o 'Deus trino' a teologia política não pode ser conduzida, mas somente com 'monoteísmo' e 'politeísmo'.[485] No título do primeiro tratado há o conceito de "monoteísmo", de forma

---

[478] Ibidem, loc. Cit.
[479] PETERSON, Erik. "Göttliche Monarchie", in: *Theologische Quartalschrift* 112 (1931),. 537–564.
[480] Ibidem, p.540.
[481] PETERSON, Erik. "Der Monotheismus als politisches Problem." In: *Theologische Traktate*. herausgegeben von Barbara Nichtweiß. Ausgewählte Schriften Bd. 1. Würzburg: Echter Verlag, 1994, p. 24: "*Die europäische Aufklärung hat von dem christilichen Gottesglauben nur den 'Monotheismus' übriggelassen, der in seinem theologischen Gehalt ebenso fragwürdig ist wie in seinen politischen Kosequenzen*."
[482]Ibidem, loc cit : "*an einem historischen Beispiel soll die innere Problematik einer am 'Monotheismus'sich orientierenden 'politischen Theologie'aufgezeigt werden* ».
[483] NICHTWEIß, Barbara. *Erik Peterson. Op.cit*, p. 776.
[484] Ibidem, loc. Cit.
[485] Ibidem, loc. Cit.

que permanece questionável que concepção monoteísta o Iluminismo preservou da fé cristã em Deus e suas consequências políticas.

O "exemplo histórico" com que Peterson quer mostrar "a dubiedade interior de uma 'teologia política' orientada para o 'monoteísmo" não começa, no entanto, com o conceito de monoteísmo no sentido moderno. Ele inaugura tanto o artigo de 1931 quanto o de 1935 com a concepção já presente em Aristóteles da unidade metafísica garantida pelo poder único de um princípio, que é concebido de acordo com a analogia da dominação política do poder monárquico: "não é bom o domínio de muitos, um só é o senhor."[486] Peterson reconstrói na pré-modernidade essa noção axiomática da constituição monárquica do cosmos e, portanto, também do mundo político até a era de Constantino.[487]

Ele interpreta as várias formas de unidade metafísica produzidas pela monarquia divina como a expressão de uma situação política ou constitucional alterada. É sua preocupação mostrar que "a última formulação da unidade de uma visão metafísica do mundo é sempre determinada pela decisão por uma das possibilidades políticas da unidade".[488]

Peterson vê a ordem política e a unidade do mundo pagão daquela época como legitimadas por um conceito metafísico que aparece em toda uma série de modificações, segundo o qual Deus governa como o monarca e age como a arca que está por trás dos vários *movimentos do mundo*, mas ele mesmo não governa diretamente.[489] Nesta ideia do deus supremo, que reina através dos deuses nacionais dos povos individuais, a situação política do Império Romano reflete-se também na única regra do imperador romano, que transfere a administração dos povos subjugados para os seus governadores ou afins. Embora essa forma pagã de concepção monárquica do cosmo permitisse que as nações individuais adorassem deuses diferentes e, ao mesmo tempo, desarmasse o poder explosivo político desse politeísmo, os judeus usaram o conceito de monarquia para deixar claro aos pagãos que o monarca mais elevado - o deus do seu povo - tinha direito a uma adoração maior do que os administradores de nível inferior, que, nesse conceito, não mais aparecem como deuses, mas apenas como anjos.[490] Na missão cristã adotou-se

---

[486] PETERSON, Erik. Der Monotheismus als politisches Problem. Op. Cit, p. 25: « ‘Das Seiende aber hat nicht Willen, schlecht regiert zu werden : nicht gut ist Vielherreschaft, einer sei Herr’".
[487] NICHWEISS, Barbara. Erik Peterson, OP. Cit, p. 777.
[488] Ibidem, loc. Cit.
[489] Ibidem, loc. Cit.
[490] Ibidem, loc. Cit.

esta versão do conceito de monarquia para provar a superioridade do novo povo de Deus e sua fé sobre os povos pagãos e seu politeísmo.[491]

Na medida em que os cristãos agora tinham que defender sua fé contra os deuses romanos nacionais e contra a acusação de causar turbulência política, ou mais tarde para provar o apoio da fé cristão ao Império, isso alterou a função política da monarquia.

Os teólogos agora tentavam ver a virada para o monoteísmo e a superação do politeísmo já preparado no império do monarca Augusto e descrever a continuidade entre a única regra de Augusto ou a autocracia dos romanos e a única regra do cristão Constantino.[492]

Houve também várias tentativas teológicas de formular a doutrina cristã de Deus em correspondência com as relações políticas de poder, ligando-a ao velho conceito de monarquia. A velha correspondência entre a ordem metafísica e política teria sido restaurada. Para provar que a fé trinitária não colidiu com o princípio da monarquia, Tertuliano defendeu a participação do Filho e do Espírito no único domínio do Pai com a imagem política do governante, usada para justificar o politeísmo, cuja monarquia não foi destruída pelas legiões e exércitos angélicos a seu serviço.[493]

Possivelmente obstinado pela "unidade da construção constitucional romana do duplo princípio", ele também tentou derivar a monarquia divina diretamente das condições constitucionais da Era Imperial Romana, sucumbindo ao erro de que era possível "simplesmente transferir o conceito de monarquia secular da teologia pagã para a Trindade, que, no entanto, exige o próprio desenvolvimento do conceito[494].

Em seu louvor ao governo de Constantino, Eusébio também se referiu à equação aplicável a Augusto do “Único Rei na Terra e do Único Deus no Céu”[495]. No entanto, Estas tentativas de interpretar o governo do Deus Cristão monárquico a partir das formas terrenas de governo só seriam possíveis se a Trindade fosse entendida de forma subordinada ou cristológica ariana. O caráter herético destes esboços ficou claro na medida em que os teólogos cristãos integraram a especulação cristológica fundada na discussão teológica da Trindade[496].

---

[491] Ibidem, loc cit.
[492] Ibidem, p. 778.
[493]Ibidem, loc. Cit
[494] Ibidem, loc. Cit.
[495] Ibidem, loc. Cit.
[496] Ibidem, loc. Cit.

O conceito de unidade, conexo à monarquia divina, não tem, como escreve Peterson com Gregório de Nazianzo, "nenhum equivalente na criatura criada"[497]. O dogma da Trindade abalou os fundamentos metafísicos do Império Romano, e, assim, a disputa por este dogma também se transformou em uma luta política. O cristianismo, portanto, provou ser uma "revolta" tanto na ordem metafísica como na política[498]. Não existe qualquer "identidade substancial e estrutural" entre a compreensão cristã de Deus e as formas legais e políticas.

Peterson não tinha abordado especificamente os estudos sobre o assunto da unidade monarquia-monoteísmo para refutar os "teólogos do Reich". Pelo contrário, ele tinha um interesse contínuo nessas questões, que foi despertado pela dissertação de *Heis Theos* (1926) e, presumivelmente, mais estimulado pela sua aversão ao monoteísmo abstrato da idade moderna iluminada, que já era notável nas primeiras palestras.

Já numa das primeiras palestras sobre a história da antiga igreja (nos anos de 1921 e 1922), o teólogo se ocupara da correspondência ideológica de Um Reino e Um Deus. "Constantino acreditava", explicou Peterson neste contexto, "que o Deus Único, que tinha feito a Igreja Única tão forte, também o levaria à autocracia e à vitória em união com a Igreja".[499]

O interesse por essas questões aparece na Palestra de História do Dogma, no semestre de inverno 1928/29, nas considerações sobre o conceito filosófico de unidade dos gregos e a exigência religioso-política de unidade dos judeus. De acordo com Peterson, essas duas correntes que figuravam no "monoteísmo" cristão foram modificadas desde cedo a adoração do Deus Trinitário no culto.[500]

No ensaio da *Monarquia Divina* (1931) e no tratado do *Monoteísmo Político* (1935), seu interesse é usado para a crítica da teologia contemporânea dos cristãos alemães da Turíngia (por exemplo, no final de 1933, veiculavam a aclamação quase antiquíssima: "Um povo! - Um Deus! - Um reino! - Uma Igreja").[501] Na metafísica da idéia teológica do Reich, representada pelos católicos não havia certamente monoteísmo no primeiro plano, mas fala-se continuamente da "unidade" do Reich, de que pode haver somente um Reich e não vários reinos próximos um do outro.[502]

---

[497] Ibidem, loc. Cit
[498] Ibidem, loc. Cit.
[499] Ibidem, loc cit.
[500] Ibidem,p. 779.
[501] Ibidem, loc. Cit.
[502] Ibidem, loc. Cit.

Isto é entendido como uma imagem microcósmica do arquétipo macrocósmico em Deus. Havia aí concepções hierárquicas oriundas do esquema neoplatônico de "uma emanação escalonada de todas as esferas da existência do Um", no qual o Reino seria o portador da mais alta autoridade terrena, presente no 'princípio natural do Um' e no 'reflexo do sobrenatural'.[503]

Traduzido politicamente, este pensamento neoplatônico da filosofia helenista foi transposto inevitavelmente ao sistema de ordem estatal e, portanto, parecia óbvio para os teólogos imperiais rejeitar consistentemente a constituição democrática da República de Weimar como incompatível com essa ordem divina do cosmos.[504]

Peterson partilhava até certo ponto os valores políticos antidemocráticos desses teólogos, mas não essas concepções filosóficas e suas formas teológicas da sua justificação. Assim, aderiu à afirmação de Gregório de Nazianzo segundo a qual o conceito de unidade da doutrina cristã da Trindade não tinha equivalente na natureza criada colapsou o pilar de suporte destas construções metafísico-teológicas da unidade.[505]

Com isso, o autor afirma que a redução da fé cristã a simples monoteísmo político não pode ser um resultado teológico legítimo, mas sim um produto do Iluminismo diametralmente oposto ao dogma do Concílio de Niceia do Deus unitrino (dogma de um só Deus em três pessoas – Pai, Filho e Espírito Santo). Peterson procura demonstrar que a ideia do monoteísmo como problema político se originou da apropriação da fé judaica em Deus por categorias da filosofia helenista, transformadas em uma fórmula judaica de propaganda político-teológica (da qual se falará adiante), posteriormente assimilada por alguns teólogos helenistas nos primórdios da Igreja Católica em sua expansão para o Império Romano. No entanto, o paradigma teológico político da monarquia divina conflita diretamente com o desenvolvimento da teologia trinitária:

> A doutrina da monarquia divina (*göttliche Monarchie*) tinha de fracassar diante do dogma trinitário, e a interpretação da *pax augusta* diante da escatologia cristã. Dessa maneira, não só é abolido teologicamente o monoteísmo como problema político e a fé cristã é liberada de sua vinculação com o Império romano, mas também se efetiva a ruptura com toda 'teologia política' que deturpa a proclamação cristã para justificar a situação política. **Só no terreno do judaísmo e do paganismo pode existir algo como uma 'teologia política'**.[506] (grifou-se)

A nota de rodapé dessa citação faz referência expressa ao texto de Schmitt de

[503] Ibidem, loc. Cit.
[504] Ibidem, loc. Cit.
[505] Ibidem, p. 780.
[506] Ibidem, loc. Cit.

1922, imputando-lhe o mérito de ter introduzido, pela primeira vez na literatura, o termo "Teologia Política", [507] mesmo que de forma assistemática. O propósito do texto de Peterson sobre a dimensão política do monoteísmo, mais ambicioso do que o prólogo prenunciara, foi o de demonstrar a impossibilidade teórica da 'Teologia Política'.[508]

Do trecho grifado na citação acima, infere-se que a intenção de Peterson, ao contrariar Schmitt, não seria a de liquidar toda e qualquer teologia política, mas apenas de apontar a sua incompatibilidade com a mensagem cristã, embora compatível com a do judaísmo ou do politeísmo.

No curso do artigo, Peterson emprega uma fórmula judaica de propaganda político-teológica curiosa para designar a "monarquia divina": "o rei reina, mas não governa". O que está por traz dessa formulação é que Deus deve ser o pressuposto pelo qual a potência age no cosmos, mas que, precisamente por estar oculta, a verdadeira divindade não é potência. E é decisivo definir se a divindade suprema seja, ou não, participante das forças do mundo: "a partir do princípio segundo o qual Deus reina, mas não governa, deriva a consequência gnóstica de que o reino de Deus é bom, mas o governo do demiurgo (...) é mau ou, em outras palavras, o governo sempre erra.".[509]

Essa ênfase na dualidade dos seres divinos não possui raízes na tradição bíblica judaico-cristã, de modo que ela só pode ser entendida no contexto das doutrinas gnósticas dos tempos da Igreja cristã primitiva. Gnosticismo (do grego, γνῶσις, quer dizer "conhecimento"), apesar da sua polissemia e imprecisão, é o termo que designa um conjunto de seitas ou correntes filosófico-religiosas sincréticas, mas não uniformes, com fundo no paganismo helênico e influência oriental, sobre o conhecimento salvador que se revela só aos iniciados (elite espiritual) sobre a origem e os meios de alcançar o autoconhecimento.[510]

---

[507] Na verdade, o próprio Schmitt não retoma a teologia tripartida dos gregos e romanos a que se refere Agostinho, mas toma de empréstimo a expressão polemista de Bakunin sobre "a teologia política de Mazzini", para forjar sua própria concepção controversa de teologia política enquanto arma metafísica central a toda política. MEIER, Heinrich. *Leo Strauss and the Theological-Political Problem*. Trans. Marcus Brainard. Cambridge: Cambridge, 2008, p. 79-82.

[508] PETERSON, Erik. *Der Monotheismus*, Op. Cit. 59..

[509] Ibidem, p. 27: "*Der [von Schrift von der Welt] will sagen: Gott ist die Voraussetzung dafür, daß die "Macht" [er sagt in stoische Terminologie dinamis, aber er meint eigentlich die Aristotelische kinesis] im Kosmos wirksam wird, aber grade darum is er selber keine "Macht". 'Le roi règne, mais il ne gouverne pas"*.

[510] JONAS, Hans. *The Gnostic Religion*: the message of the alien God and the beginings of Cristianity. 3rd ed.Boston: Beacon Press books, 2001, p. 34-35; CULDAUT, Francine. *El nacimento del Cristianismo y el gnosticismo. Propuestas*. Trad. Fernando Guerrero. Madrid: Ediciones Akal, 1996, p. 6

Nesse sentido dualístico, o texto de Peterson destaca como gnóstica não só a oposição Deus Bom/Deus Mau, mas também, e principalmente, a ideia de um deus ocioso e sem vinculação com o mundo contra a imagem de um deus criador do mundo (demiurgo) que nele intervém para governar o cosmo. Ora, se o dogma trinitário condena a fórmula gnóstica, não pode haver monarquia divina no cristianismo ortodoxo. Portanto, a oposição entre Reino de Deus e Governo do Demiurgo surge como elemento central da herança gnóstica da política moderna que o cristianismo quer anular.[511] Concluindo: no intuito de liquidar *teologicamente* a Teologia Política, Peterson acaba por identificar (talvez, inconscientemente, dirá Schmitt) a analogia teológico-política entre o paradigma político liberal que separa *Reino* e *Governo* e o paradigma que distingue *força de Deus* (*Gewalt/auctoritas*) e *poder do demiurgo* (*Macht/potestas*).[512]

Em suma, segundo Peterson, uma teologia como a de Schmitt que pretende fundar a Política é teologicamente errônea, pois perde o elemento "misterioso" e qualificador da Trindade. A Teologia Política não é, portanto, teologia, mas metafísica, e propriamente uma metafísica que pretende justificar e fundar a política[513]. Como ele constrói esse argumento?

Peterson estabelece, em primeiro lugar, que a polêmica de Celso contra Orígenes e o monoteísmo cristão têm um objetivo não teológico, mas político. Isto é, o medo da afirmação no Deus Único dos cristãos gerar descontentamento entre os seguidores das outras divindades da religião civil do Império. Além disso, para Peterson, o monoteísmo de Orígenes não é imediatamente político, mas apenas uma profecia teológica (escatológica) do desaparecimento das diferenças nacionais e da religião civil romana dentro do Império. Em vez disso, com Eusébio de Cesaréia (discípulo de Orígenes e teólogo de Constantino), o monoteísmo teria se tornado verdadeiramente uma teologia da unidade de Deus.

Com base no princípio "um Deus, um rei", a opção político-propagandística em favor da *Pax Augusta* caracterizava a ideologia da unidade do Império. Mas a posição de Eusébio, e também a de Orósio mais tarde, são para Peterson apenas posições políticas, jamais teológicas. Elas não têm nada do trinitarismo do dogma católico. Sem isso, como

---

[511] AGAMBEN, Giorgio. *O Reino e a Gloria*: uma genealogia teológica da economia e do governo. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 92.

[512] SCHMITT, Carl. *Teologia Política*, Op. Cit, p. 97: "[no artigo da Theologische Quartalsschrift] surge, de repente, em francês a palavra alada: *le roi règne, mais il ne gouverne pas*. Considero justamente essa intercalação, nesse contexto, como a mais interessante contribuição apresentada por Peterson – talvez inconscientemente – à Teologia Política."

[513] NICHWEISS, Barbara. *Erik Peterson*. Op. Cit., p. 790.

bem argumentado por Gregório de Nazianzo, é impossível qualquer transposição política de conceitos da esfera da divindade para o secular, sem recair numa simplificação grosseira da mensagem cristã de uma visão monista e imanentista.[514]

Por fim, para Peterson, teologia política implícita na analogia entre o Reino de Deus e o Reich (e implicitamente a de Schmitt) configura não uma teologia "pura", mas um híbrido entre o monoteísmo judeu e a teologia civil romana. De caráter politeísta, o "culto público" não encontra lugar na Igreja católica. A "liquidação" teológica evidencia que "a alteridade infinita e inesgotável da Palavra divina não é resolúvel na imanência da política, e pode ser testemunhada não pela 'glória' monoteísta, mas pela confissão e martírio".[515] Em suma, na teologia política, o uso político da transcendência é uma "simplificação inaceitável" do imanente.

A atual crítica histórica ataca a tentativa de Peterson de provar, por meio de textos históricos, a obsolescência da ligação entre monoteísmo (ou monarquia) e teologia política do ponto de vista do desenvolvimento da teologia trinitária. Concluiu-se que Peterson alterou enormemente suas apresentações teológico-históricas, a fim de consolidar a base para sua tese da "liquidação" da Teologia Política.[516] Ele teria sucumbido ao fascínio de sua própria tese final, forçando uma adequação da Teologia Política da Igreja primitiva ao aspecto monoteísta[517]. A oposição exagerada entre os argumentos da Patrística Ortodoxa da Trindade e dos teólogos arianos da corte de Constantino não representa a oposição política entre os teólogos antigos (da Trindade de Atanásio a Agostinho) e os teólogos modernos (da heresia do Reich político).

2.3. Schmitt contra Peterson: *Teologia Política II* (1970)

No tópico anterior, apresentou-se a interpretação de Peterson à "Teologia Política" de Carl Schmitt, de modo que no presente tópico aborda-se a crítica de Schmitt à tentativa de "liquidação" da Teologia Política de Peterson. Em 1950, quando Schmitt repensou sua antiga necessidade de um acordo direto entre esfera política e teológica[518], ele discordou do julgamento teológico de Peterson "de que uma teologia política tinha se tornado impossível pelo dogma cristão da Trindade"[519]. Apesar de sua então suposta destruição

[514]Ibidem, loc. Cit.
[515] PETERSON, Erik. *Der Monotheismus. Op. Cit., p. 58.*
[516] NICHWEISS, Barbara. *Erik Peterson*. Op. Cit., p. 847.
[517] Ibidem, loc. Cit.
[518] Ibidem, p. 784.
[519] Ibidem, loc. Cit.

do argumento de Peterson, à época muitos teólogos e historiadores da igreja (por exemplo a Joseph Ratzinger[520], Johann Baptist Metz[521] e Jürgen Moltmann[522]) também aceitaram em princípio a tese teológica trinitária de Peterson.

Schmitt escreve no início de *Teologia Política II* (1970) que não quer tematizar as obras completas de Peterson no desenvolvimento de sua teologia de 1922-1960.[523] Embora a principal discussão se concentre no período posterior a 1930, é sempre perigoso isolar os escritos individuais de Peterson em detrimento de todas sua obra. Nisso, Schmitt se contradiz, referindo-se seletivamente a certas publicações de Peterson da época anterior ao Tratado monoteísta (por exemplo, *Heis Theos*, *Was ist Theologie?*, *Die Kirche* e a correspondência com Harnack), a fim de mostrar com elas a suposta direção de um desenvolvimento da visão de Peterson sobre a relação entre Teologia e Política.

Schmitt insinua que Peterson pretendeu com a tese final do tratado de 1935 realizar "uma disjunção abstrato-absoluta de teologia pura e política impura", o que seria uma inversão teológica dos problemas surgidos na crise da teologia protestante nos anos 1925-1935:

> Peterson acreditava ter escapado da crise voltando a um dogmatismo sem problemas e ter encontrado de volta a pureza do puramente teológico, à prova de crise. (...) Ele se retirou da crise da teologia protestante para uma rigorosa negação da não-teologia e ali se enraizou contra tudo o que poderia servir, com a ajuda de um novo conceito do político, apropriado à situação, para reconhecer cientificamente a atual situação da Igreja, do Estado e da sociedade.[524]

Para Peterson, a teologia trinitária estava para além de toda a política, na inacessibilidade absoluta e na intocabilidade do político"[525]. Ele tentou "na realidade histórica separar os motivos e objetivos religiosos e políticos como dois determináveis das impurezas de conteúdo", de sorte que o teólogo ortodoxo era para ele "o puro, o teólogo apolítico"[526].

O objetivo de Schmitt ao revistar o tema é mostrar a vacuidade da crença numa teologia absolutamente pura e apolítica. Ele não só quer confrontar as concepções de “teologia pura” e “política impura” presentes nos textos de Peterson, mas também distinguir os aspectos políticos das disputas dogmáticas no século IV com as do século

---

[520] Ibidem,loc. Cit
[521] Ibidem, loc. Cit.
[522] Ibidem, p. 785.
[523]SCHMITT, Carl. *Politische Theologie* II. P. 9
[524] NICHWEISS, Barbara. *Erik Peterson*. Op. Cit., p. 817.
[525] Ibidem, loc. Cit.
[526] Ibidem, loc. Cit.

XX, ele também pode ver que estes não são os mesmos. Finalmente, Schmitt quer deixar claro que o próprio Peterson tinha destruído as pré-condições para a afirmação de que, se a teologia e a política são duas áreas separadas na tradição cristã, "teologicamente o monoteísmo como problema político está resolvido"[527]

Como se pode depreender das razões do silêncio de Schmitt em relação a Peterson após 1951, ele tinha razões pessoais para se engajar na discussão do Tratado de Monoteísmo de Peterson trinta e cinco anos depois da publicação e dez anos depois do seu falecimento: as correspondências sugerem que a suposta maledicência de Peterson sobre um suposto desvio de caráter de Schmitt em aderir ao nazismo gerou não só um profundo ressentimento pessoal entre eles, mas levou-o a retomar os escritos teológico-políticos. Entretanto, a tese principal de sua interpretação era a de que Peterson se dedicara a uma impossível separação absoluta entre teologia pura e política impura.

Não se pode acusar Carl Schmitt de se enganar deliberadamente, assumindo sua incompreensão das teses de Peterson, porque ele já conhecia boa parte dessas ideias da troca de publicações, dos encontros e das conversas pessoais até dezembro de 1936, bem como da correspondência e da leitura aparentemente cuidadosa de suas obras. Muito provavelmente Schmitt conhecia os *Tratados Teológicos* "de cor".[528] Assim, se a tese da Teologia Política não foi “liquidada”, da mesma forma ele não parece ter "liquidado” com Peterson, nem mesmo depois de "Teologia Política II", até porque, como se falará adiante, Schmitt pretendia pensar numa “Teologia Política III”.

O fato de a resposta de Schmitt a Peterson surgir trinta e cinco anos depois, *em Teologia Política II* (1970) indica um trabalho que reuniu muitos dos argumentos e muitas das controvérsias que Schmitt já havia parcialmente desenvolvido em outros escritos do segundo pós-guerra (mas vale ressaltar que se trata de um texto escrito por um autor com mais de oitenta anos). Em tudo, o livro de 1970 é uma reafirmação do sentido hermenêutico e histórico-político da primeira Teologia Política, especialmente o prefácio de 1933.

O que permanece oculto no novo texto é a ausência ao decisionismo como chave de interpretação da modernidade de Schmitt. Isso pode ser bem compreendido em razão de os escritos schmittianos depois da década de 1930 se distanciarem cada vez mais do decisionismo, com seu caráter extremista evidente. No entanto, a essência do pensamento original do jurista nunca é de fato ultrapassado, apenas "concretizado" de tempos em

[527] Ibidem, p. 818.
[528] Ibidem, loc. Cit.

tempos pelo uso de paradigmas interpretativos que o enriquecem com determinações históricas precisas.[529]

Por conseguinte, quando ele escreve *Teologia Política* II, há um distanciamento de quase trinta "anos" no desenrolar da primeira fase de seu pensamento à última (isto é, Teologia Política surge em 1922 no contexto do pensamento schmittiano em Weimar, passa por uma ressignificação no prefácio de 1933 no Estado Nazista e agora desembora num novo escrito no contexto do Pós-Guerra). Em todo caso, depois da Segunda Guerra Mundial Schmitt confere uma interpretação da Modernidade como “continuidade na descontinuidade” em relação às tradições pré-modernas. Isso significa precisamente que a interpretação da Modernidade a descreve como uma era "vazia" de substância, mas "repleta" da teologia política como uma analogia estrutural entre conceitos teológicos e categorias políticas. Esse foi e permanece o verdadeiro resultado da primeira Teologia Política e do "método" teológico-político de uma Sociologia dos Conceitos Jurídicos como ele concebeu originalmente.

Na *Teologia Política II*, essa conclusão se une ao desencanto de um pensador ancião quanto ao desencanto definitivo do paradigma teológico-político diante do desafio da modernidade. Reconhece-se que o problema teológico-político excede a modernidade, e está sempre presente em todo o cristianismo, mesmo como um problema da relação entre Teologia e Política. O fulcro teórico dessa obra reside na recusa de Schmitt em ser inserido na linha do tradicionalismo católico de outras correntes conservadoras da teologia política, bem como ele pretende afirmar a persistência e insuperabilidade da questão teológico-política.[530]

Na realidade, Peterson e Schmitt concordam que a política não pode ser baseada na teologia: mas esta tese de Peterson produz um resultado relativamente pacífico, não polêmico. Essa concepção se baseia num dualismo "claro" entre política e religião, entre imanência e transcendência. Para Schmitt, ao contrário, negar o fundamento teológico e a possibilidade de derivação da política em relação à teologia significa, na realidade, manter a opacidade original da política, sua desconexão e sua complexidade negativa.

Em síntese, para Schmitt, a "contaminação" necessária entre teologia e política (combatida por Peterson), é originalmente constitutiva da modernidade. Em primeiro lugar, porque ela surge do conflito entre uma pluralidade de "transcendências" (as guerras civis europeias em torno da questão religiosa no século XVI); em segundo, porque, na

[529] Ibidem, loc. Cit.
[530] Ibidem, loc. Cit.

ausência de fundamentos transcendentes, tal conflito revela que a ordem política só pode ser estabelecida por um ato fundador excepcional como o milagre; em terceiro, porque a crise contemporânea esquece a origem da modernidade, submetida aos vários imperativos moderno, testemunham o fim da clara separação "clássica" entre Estado e Igreja como sociedades perfeitas e da ilusão protestante e liberal em distinguir entre religião pública e fé privada.[531]

De fato, contra essa crise atual, Schmitt afirma ter escrito a continuação de Teologia Política, a fim de lembrar ao seu próprio tempo (agora em idade avançada) sobre a origem e os constrangimentos teológico-políticos da modernidade.[532] Precisamente em relação à controvérsia com Peterson, Schmitt reafirma tanto o papel original da noção de "teologia política" (o problema da impossibilidade de racionalizar a política com argumentos teológicos) quanto as duas formas de abordar esse problema, ou seja, a neutralização ativa (tal qual o absolutismo em Hobbes e as relações analógicas entre Deus e o soberano) e a neutralização passiva (tal qual proposta pelo liberalismo de separar clara e distintamente religião e política, entre privado e público).

Como Peterson usa Santo Agostinho como base teórica da incompatibilidade entre religião e política, contrastando-o com Eusébio, Schmitt responde que é preciso contextualizar historicamente o teólogo Eusébio num problema teológico-político completamente distinto do moderno (nem havia na era de Constantino o Estado-nação) e que se deve entender que Santo Agostinho deixa em aberto o problema mais relevante da redenção do homem e do mundo.[533]

Se a teologia da paz de Agostinho é apenas escatológica, se a sua "teologia política" não é uma teoria da paz política mundial, então, no tempo de espera pela segunda vinda de Cristo, é indispensável uma decisão histórico-política concreta sobre o problema teológico-político moderno. Ou seja, é necessário decidir sobre a relação entre religião e política na ausência de transcendência. Este problema da modernidade não encontra espelho na teologia política de Varro comentada por Santo Agostinho (a qual também menciona a noção de "culto público"), pois só será resolvido, segundo Schmitt, na teoria da soberania de Hobbes.[534]

---

[531] Ibidem, loc. cit
[532] Ibidem,43
[533] Ibidem,
[534] Ibidem,143

Portanto, essa "teologia" equivale à "metafísica da ordem". Então, Peterson na leitura de Schmitt pensa que está criticando a Teologia Política de Schmitt, mas em vez disso parece estar concordando inconscientemente com ele.[535] Naturalmente, a metafísica de Schmitt é uma metafísica que sempre prevê uma relação inevitável de conflito entre Teologia e Política. Além disso, a afirmação de Peterson de que é possível liquidar teologicamente a teologia política demonstra, segundo Schmitt, que essa relação também existe para quem quer negá-la.[536]

A fim de mostrar que essa relação existe e é ineliminável, Schmitt se vale de Gregório de Nazianzo para afirmar que o momento político supremo do conflito é inerente à teologia cristã trinitária, segundo a qual o Deus único (Schmitt emprega num sentido antidualista e antignóstico, ou melhor, como uma teologia de unidade e diferença, de ordem e, ao mesmo tempo, de desordem) está em *Stasis* (guerra civil) consigo mesmo.[537]

Esta "stasiologia" parece coincidir com o que Schmitt define como "cristologia política"- termo enigmático que parece significar que a ligação analógica entre teologia e política não inside apenas sobre a compulsão moderna à ordem, mas também que a própria teologia trinitária contém um elemento conflituoso, o qual pode degenerar em uma espécie de mistura de desordem inerte e autodivinização polêmica do homem.[538]

A “cristologia política” parece descrever uma herança moderna, que começou com o luteranismo e tentou ser neutralizado em vão por Hobbes e que terminou no humanismo racionalista e na ordem desordenada da tecnologia, bem como a expressão parece se referir a uma origem teológica do conflito, e indicar que unidade e diferença sempre coexistem e que elas sempre colocam o problema de serem decisivas.[539] Neste segundo sentido, a “cristologia política” seria o quadro ainda mais geral da Teologia Política de 1922 (que é uma teoria moderna de decisão e soberania), enquanto no primeiro sentido indicaria uma tendência moderna de não ser controlada.[540]

Diante da possibilidade de ter "liquidado" *cientificamente* toda a teologia política (como escreve no Pósfácio de *Teologia Política II*), sob o imperativo da técnica inerente à lógica conflitante do "processo-progresso", Schmitt reitera a razão básica de sua anterior investigação teológico-política sobre a soberania: voltar à origem da Modernidade para

[535] Ibidem,343
[536] Ibidme, loc. Ci
[537] Ibidem,344
[538] Ibidem, loc cit.
[539] Ibidme, loc. cit
[540] Ibidem,345

mostrar que as ordens políticas que insistem nela não podem ter uma base estável porque a modernidade é ineliminável pela dicotomia "exceção e desordem" e pela existência de um inimigo público que confere sentido a um agrupamento político.[541]

Isso confirma a crítica de Carl Schmitt de que a fraqueza real do tratado de Peterson era a "desproporção entre evidência e tese final"[542]. Esse julgamento foi refutado, ao tentar-se separar as teses dogmáticas de Peterson da discussão histórica e salvar a validade duradoura da afirmação teológica. Segundo Gilles Quispel, apesar do inegável valor da obra de Peterson, "seus detratores descobriram falhas e lacunas nesta argumentação, que voluntaria e conscientemente foi escrita *cum ira et studio*".[543] Mais incisivo, Hans G. Kippenberg escreveu que: "do ponto de vista de uma religião cristã pragmática, considero correta a descrição de Peterson."[544]

Certamente, o ponto principal da crítica ao Tratado do Monoteísmo Político, de 1935, é o de que Peterson uniu dois ensaios tematicamente diferentes, "monoteísmo" e "problema político", mascarando que a investigação é, na verdade, sobre um complexo de ideias que, nos textos da antiguidade, não tratam apenas de "monoteísmo"[545] .Aliás, as opiniões e teorias citadas nesses texto antigos que ele analisa também tratam de temas como "monarquia", "poliarquia", "Pax Augusta" "Pax Christi", "Império Romano" o "Reino de Deus", "unidade das nações", "legitimidade", "propaganda" e "missão", dentre outros. Carl Schmitt está certo em que "o termo central sistemático-correto para o problema político-teológico que Peterson coloca (...) deve ser orientado para a unidade política e sua presença e representação"[546]. Ou seja, o tema central é o conflito entre as concepções político-metafísicas da unidade deste mundo e as concepções escatológicas da unidade dos cristãos, as quais pressuporiam a decadência da unidade metafísica e a dualidade de dois *Éons*.

Portanto, se o uso do termo "monoteísmo" obscurece um pouco o tema real de Peterson, uma análise detalhadamente crítica do Tratado do Monoteísta Político também não faz justiça ao pensamento de Peterson. Muitas vezes a tese final é entendida de forma mais ampla do que deveria. Como as interpretações históricas deveriam ser uma rigorosa cadeia de evidências alinhadas a essa tese final, lê-se facilmente mais no texto do que

[541] Ibidem, loc. cit
[542] Ibidem, p. 780.
[543] Ibidem, loc. Cit.
[544] Ibidem, loc. Cit.
[545] Ibidem, loc. Cit.
[546] Ibidem, p. 781.

aquilo que nele está escrito e acusa erroneamente o autor de declarações completamente absurdas[547].

Peterson objetivou em sua descrição representar apenas um trecho muito limitado de toda a teologia imperial da Igreja primitiva que se restringia à teologia de Eusébio. Somente em Eusébio - assim como em Orígenes e em Paulo Orósio- é que se encontra o sentido real da Teologia Política atacada por Peterson[548]. De modo algum, essa descrição poderia compreender todos os motivos "teológico-políticos" anteriores a Eusébio, uma vez que o conceito de Peterson de "teologia política" não é tão abrangente, mas significa uma teoria própria de ação política limitada a interpretações e modelos fornecidos com uma certa intenção de declaração[549].

O propósito de Schmitt quer mostrar que esses alegados "fundamentos" são niilistas e, na realidade, concebem a política como uma construção racional e progressiva de uma ordem humana, transformada na sua efetividade precária numa abstração. No posfácio à obra, aparece a crítica da secularização de Hans Blumenberg e provoca Schmitt na controvérsia contra a autodivinização do homem pelas formas mais usuais do progresso, especialmente após a Segunda Guerra Mundial. Schmitt conclui sua argumentação científica professando desconfiança na possibilidade de renovar a era da teologia política, ainda que a "teologia política" permaneça no coração teórico de seu pensamento - com muitos significados controversos.

Assim, a virulência da campanha tardia de Schmitt contra Peterson pode ser explicada psicologicamente, em grande medida, pelo mal-estar que o jurista aparentemente sentia como um leigo em relação aos teólogos. Com o passar do tempo, esse sentimento parece ter se intensificado em relação a Peterson por causa de um ressentimento evidente sobre seu caráter e sua vida pregressa, especialmente depois que ele, o jurista-teólogo-leigo, teve que admitir que tinha realmente cometido um erro em 1933, enquanto a postura política de Peterson sobre a prática e a teoria do nazismo pode ser amplamente elogiada.

3. *Peterson a Schmitt:* uma réplica possível

[547] Ibidem, p. 781.
[548] Ibidem, loc. Cit.
[549] Ibidem, loc. Cit.

Carl Schmitt lamenta que Peterson não tenha uma definição clara do termo central de Teologia Política", ao menos não uma definição diferenciada deste termo.[550] No entanto, olhando mais atentamente, é bem possível determinar o escopo e a validade da tese de Peterson sobre a "liquidação" de qualquer Teologia Política.

Em primeiro lugar, Peterson certamente não quis apresentar o conceito de "teologia política" como uma "impossibilidade teológica"[551]. Pelo contrário, este termo no sentido usado por Carl Schmitt em 1922 foi para ele um instrumento valioso para a interpretação não só da história intelectual dos tempos modernos, mas também da antiguidade.

Em segundo lugar, o tratado *Monoteísmo como Problema Político* (1935) tinha por subtítulo "Uma contribuição para a história da teologia política do Império Romano". A tese da liquidação da Teologia Política também não se refere a uma cesura histórica acentuada no século IV d.C. a partir qual nenhuma teologia política poderia se fundamentar. O próprio Peterson pensava que a Teologia Política era um fato que reaparece, vez ou outra, como resultado da necessidade urgente, especialmente em tempos de turbulência política e religiosa, de alinhar a ação política com uma teoria filosófica ou teológica[552].

É muito significativa a afirmação de Peterson de que só poderia haver algo como uma "Teologia Política" apenas no terreno do judaísmo ou do paganismo, mas não no do cristianismo[553]. O que Peterson intencionava criticar tacitamente era a teologia política massiva do século XX, nomeadamente a teologia imperial, que se alimentava do dogma cristão, e até mesmo das convicções especificamente católicas, para legitimar, primeiro, o poder político do Império alemão e depois o regime nazista. Logo, a tese de Peterson é inegavelmente uma obra teológico-política.

Tomados isoladamente, estes julgamentos teológicos parecem ser política e historicamente, na sua maioria, completamente ineficazes. Em 1933, Peterson, cheio de melancolia em relação à sua obra, queixou-se: "quão pequeno, visto no seu conjunto, será o nosso efeito neste tempo!"[554] Julgamentos teológicos como a declaração da "liquidação" da Teologia Política pela fé trinitária e escatológica dos cristãos se dirigem (mais do que contra Schmitt) explicitamente aos colegas teólogos, porque intencionava levar um ou

[550] Ibidem, p. 788
[551] Ibidem, loc. Cit.
[552] Ibidem, 789.
[553] Ibidem, loc. Cit.
[554] Ibidem, loc. Cit.

outro a rever o julgamento teológico e, assim, subtrair do Estado Totalitário nazista o fundamento de sua justificação ideológica.

No entanto, para isso seria necessário afirmar como premissa a existência da Teologia Política: “os reinos que foram teologicamente legitimados como realização de esperanças escatológicas se revelam inadequados, imperfeitos e transitórios, confirmando assim a convicção dos cristãos de que não existe Polis na terra”[555]. Se, no entanto, os reinos e Estados terrenos até se tornarem ostensivamente infensos à fé, isso evidencia o caráter metafisicamente revolucionário da proclamação cristã: não pelos teólogos como tais, mas pelas testemunhas da verdade (ou seja, os mártires) diante dos quais cairão os poderosos deste mundo - teologicamente falando.

Peterson recusa veementemente a dissolução das distinções entre transcendência e imanência, nem entre politização e remitificação do "Estado-institucional" ou da instituição religiosa. Contra todas as secularizações - de acordo ou não com o espírito do tempo, ele enfatizou a "lacuna" entre céu e terra, dualidade com base na qual a fé cristã se assentava. Ademais essa dualidade encontrou sua expressão em duas instituições distintas uma da outra, Estado e Igreja. Por isso, ele nunca falou de uma separação absoluta dos campos da Teologia, da Política ou da Ciência do Direito. Pelo contrário: se por um lado, Peterson desejava que a Igreja e sua teologia se libertassem de sua dependência fatal do Estado e do curso político do tempo, por outro lado, para ele, enfatizar as analogias estruturais e os pontos de conflitos entre Estado e Igreja, Política ou Direito e Teologia.

Em seus escritos iniciais, Peterson, em princípio, saudou a consideração das implicações políticas nas questões dogmáticas, por duas razões: primeiro, a história dogmática se justifica para que se perceba o contexto político "em relação às velhas representações ideológicas"[556], e segundo, ela corresponde aos inevitáveis pontos de conexão entre Teologia e Política:

> Mas é verdade que a luta por questões dogmáticas agora inclui também a esfera política. Só quando se tem uma ideia abstrata do que é a fé cristã e a teologia cristã, é que se pode ficar surpreso ou até mesmo horrorizado com ela. Na realidade, o mundo religioso é tão central que ele também derruba a esfera política. Acima de tudo, o caráter dogmático da fé cristã afetou necessariamente - em todos os momentos - ao mesmo tempo o mundo político. A confusão entre questões dogmáticas e políticas não é apenas verdadeira para as lutas dogmáticas dos séculos IV e V. Aplica-se às disputas dogmáticas na Era da

[555] Ibidem, loc. Cit.
[556] Ibidem, p. 819.

> Reforma, bem como às disputas teológicas do século XIX. Em vez de reclamar racionalmente sobre essas conexões, seria melhor se uma vez se tentasse, em princípio, obter clareza sobre essas conexões inevitáveis.[557]

Peterson não negou nem condenou essas "conexões inevitáveis" no tratado monoteísta, mas até as enfatizou[558] e provou certo o prognóstico de Celso de que o cristianismo "tinha que se manifestar como uma 'revolta' tanto na ordem metafísica como na política".[559].

Após 1933, Peterson rejeitou enfaticamente a tese liberal "de que a esfera política é em si mesma independente e, portanto, também privada de todas as categorias teológicas".[560] Esta visão, "segundo a qual política e teologia nada têm a ver uma com a outra" e Igreja e Estado têm de ser separados um do outro, não é "a expressão de um conhecimento humano geralmente válido (...), mas apenas o testemunho de uma atitude e situação política concreta, que ao mesmo tempo encerra em si uma certa atitude teológica"[561].

Sobre a secularização – no sentido de reduzir a fé cristã à esfera privada -, Peterson concorda até certo ponto com Schmitt, no sentido de que o liberalismo teológico tinha falsificado todas as partes da dogmática: "a afirmação de que Política e Teologia não têm nada a ver uma com a outra só poderia ser realizada pelo liberalismo de tal forma que a fé cristã fosse hereticamente falsificada".[562]

Para ele, em todas as partes da dogmática cristã, o liberalismo privatizou a teologia e conduziu a mal interpretações que levaram a crer que a teologia devia ter alguma relação com a esfera política, como a de que seus conceitos próprios seriam conceitos políticos:

> A doutrina da Trindade, do Deus-Homem, do Espírito Santo, da Igreja, do dogma, da obra da salvação, etc., todas essas doutrinas devem ir além do âmbito meramente individual e subjetivo do homem e chegar a uma esfera de publicidade que toque a esfera da publicidade da vida política, de modo que ela se interponha no caminho da aspiração de privatização do liberalismo político - tanto que uma reinterpretação de todos esses conceitos teológicos teve que ser tentada[563].

---

[557] Ibidem, loc cit.
[558] Ibidem, loc. Cit.
[559] Ibidem, p. 820.
[560] Ibidem, loc cit.
[561] Ibidem, loc. Cit.
[562] Ibidem, loc. Cit.
[563] Ibidem, p. 821.

É impensável que a aversão de Peterson ao liberalismo o levasse a pensar que a Política e a Teologia não teriam nada a ver uma com a outra, e imediatamente depois, pudesse ter proclamado, no Tratado Monoteísta, esta "separação absoluta" entre as duas esferas, como Schmitt havia suposto. É instigante que, nas suas investigações sobre Peterson, Schmitt ignore quase completamente as duas publicações contemporâneos do tratado monoteísta - o "*Livro dos Anjos*" (1935) e as "*Testemunhas da Verdade*" (1937)[564].

Os escritos de Peterson refutam essa interpretação schmittiana em praticamente todos os seus pontos. A princípio, eles transparecem que Peterson nunca abandonou as correspondências estruturais entre Direito (Público) e a Teologia, nem considerou as analogias e correspondências simbólicas entre esfera política e teológica como um ato proibido da Teologia Política[565]. Muito menos ele teria rejeitado a interpretação teológica dos acontecimentos políticos de seu tempo ou, na melhor das hipóteses, retirou-os do domínio de interesse dos teólogos, deixando-os ao leigo (que ele considera teologicamente ingénuo).[566]

Pelo contrário, Peterson enfatizou que o Apocalipse de João, que era em si mesmo uma reação teológica a uma situação política, sempre foi considerado em tempos difíceis, quando era necessário interpretar eventos históricos e políticos ameaçadores.[567] Ele não só tolerou a interpretação teológica da história e da situação atual, mas também a exigiu expressamente. Nos anos 20 e 30, ele escreveu enfaticamente que, afinal, os desenvolvimentos históricos e os acontecimentos políticos só podiam ser compreendidos a partir da teologia e sempre segundo este lema.[568]

Schmitt afirmou ainda que Peterson se valeu de uma teologia à prova de crise, apolítica e pura, sem considerá-la apocalíptica, nem identificar Hitler como uma "ferramenta do Anticristo"[569]. Esta afirmação é enganadora. Se Peterson, no *Tratado do Monoteísmo como Problema Político*, foi cauteloso com o tema do Anticristo - como Schmitt observou[570], isso se deve ao fato de que o tema histórico daquele Tratado se estende até a era de Constantino, não sendo tão bem adequado a tais interpretações apocalípticas.

---

[564] Ibidem, loc. Cit.
[565] Ibidem, loc. Cit.
[566] Ibidem, loc. Cit.
[567] Ibidem, loc. Cit.
[568] Ibidem, p. 822.
[569] Ibidem, loc. Cit.
[570] Ibidem, loc. Cit.

Peterson (assim como Eusébio) não considerou o imperador Cristão Constantino como o “Anticristo”.[571] Por isso, esta figura humana da História da Salvação Cristã não era utilizável como um sinal apocalíptico contra Hitler. Portanto, Peterson concentrou-se na tradição negativa de interpretação da figura de Augusto (ou seja, o tema do Príncipe/Imperador ou o culto imperial) como ponto central do Apocalipse de João.

No escrito "*Testemunha da Verdade*" (1935), o Anticristo aparece com toda a clareza concebível, e Peterson também enfatiza que o Anticristo é uma grandeza "que pertence ao mundo político"[572]. Segundo o teólogo, um movimento anticristão tem sua origem não na esfera intelectual, mas na política, e vai desta à teológica. O pensar nos falsos profetas constrói "sobre a premissa de uma ordem política pervertida criada pelo Anticristo[573]: "Tudo o que se elevou no curso da história da Igreja em termos de heresias reais - não estamos falando aqui de meras disputas escolásticas - sempre esteve e permanece em um contexto interno com uma ordem política de marca anticristã”.[574]

No caso da "Teologia Política", o veredicto de Peterson apenas pode ser compreendido quando se vê que a expressão “liquidação”, para ele, tinha um significado muito limitado, não abrangendo, de modo algum, todas as formas de relações "político-teológicas".[575] Peterson quer negar o caráter puramente teológico cristão da Teologia Política, não a categoria como um todo. Portanto, sua concepção de "Teologia Política" significa uma teoria política (não teológica) abrangente construída a partir de elementos teológicos, cujo primeiro e último objetivo é legitimar um sistema ou uma ideia política.[576]

O caráter de tal concepção se altera se ela desenvolve no terreno do paganismo, do judaísmo ou - hereticamente - no terreno do cristianismo. Pode-se reconhecer estas diferenças sobretudo também no tipo e na justificação da transferência de conceitos políticos para a área metafísica ou teológica.

Em alguns aspectos, muitas das opiniões políticas de Peterson podem soar hoje como datadas. Mas é importante notar a relação fundamental entre Política e Teologia. Como teólogo, Peterson estava plena e explicitamente consciente da inegável dimensão do político, porque na sua opinião o homem é um ser inalteravelmente político,

---

[571] Ibidem, loc. Cit.
[572] Ibidem, loc cit.
[573] Ibidem, loc. Cit.
[574] Ibidem, loc. Cit.
[575] Ibidem, p. 790.
[576] Ibidem, loc. Cit.

fundamentalmente determinado pela ordem política em que se encontra. Tampouco o batismo poderia eliminar esta constituição política do ser humano, porque, por meio dele, o cristão se torna cidadão da polis escatológica e tem - em caso de conflito - apenas uma escolha correta entre as duas Polis: entre o Anticristo, que falsifica a verdade no contexto de uma ordem política demonizada, e Cristo, que testemunhou a verdade diante do público político deste mundo e em sua revelação prometeu o julgamento dos justos no mundo vindouro. Não há recuo desta alternativa a uma suposta esfera neutra e apolítica.

Para Peterson, uma "teologia política" é mediada pela fé cristã na medida em que significa uma teoria politicamente orientada que - expressa ou tacitamente emite declarações e promessas teológicas no presente (do atual *Éon*) ou no *Éon* vindouro, até a segunda vinda de Jesus.

A "teologia política", no sentido mais restrito da palavra, não é "teologia apolítica". De acordo com a teologia ortodoxa de Peterson - ela mesma trata de temas aparentemente apolíticos (como a Trindade de Deus e o mundo do além) com nítidas implicações políticas indiretas, as quais não impedem que os cristãos façam opções políticas, e nem que eles atuem politicamente, de modo que a Igreja e a Teologia podem tomar uma posição sobre questões políticas. Peterson não só exigiu isto, como também o praticou ele próprio, e a este respeito a sua teologia - agora no sentido mais amplo da palavra - é também uma teologia "política"[577].

A tese de Peterson sobre a incompatibilidade da doutrina da Trindade com a Teologia Política, embora apresentasse méritos em aspectos sistemáticos, pode ser criticada no ponto em que o desenvolvimento da doutrina ortodoxa da Trindade no século IV não significou, historicamente, o fim da interpretação teológico-política do princípio monárquico (e, muito menos, de toda e qualquer Teologia Política)[578]. Peterson pretendeu conferir à sua tese um sentido muito estreito historicamente, o de que o Império Romano estava empiricamente ameaçado não só pelo choque das suas fundações metafísicas, "mas sobretudo por crises e colapsos socioeconómicos, políticos, militares e de migração populacional ”[579].

Peterson também não quis postular uma possível ruptura radical na história do espírito da "liquidação" da teologia política em sua apresentação, já que ele mesmo elenca outros teólogos do Oriente e do Ocidente em que partes desta Teologia Política foram

[577] Ibidem, p. 829.
[578] Ibidem, p. 782.
[579] Ibidem, loc. Cit.

preservadas por muito tempo (João Crisóstomo, Diodo e Teodoreto de Antioquia, Prudêncio, Ambrósio, Jerônimo, Orósio)[580].

O argumento teológico trinitário do tratado monoteísta já estava presente na argumentação das obras de Peterson muito tempo, porque a "teologia política" no sentido aqui entendido consiste precisamente numa teoria teológica da "unidade racional", com a qual certas opções políticas se alinham às concepções teológicas prévias.[581]

É teologicamente permitido, mesmo requerido, querer compreender a vida misteriosa do Deus Trinitário (que não é o Deus totalmente oculto de uma metafísica negativa gnóstica) e exprimi-la linguisticamente, e isto só é possível transferindo as categorias humanas para Deus de uma certa maneira. Peterson, no entanto, tem repetidamente expressado a visão de que as revelações de Deus desenvolvem, por assim dizer, uma certa dinâmica própria, quando o homem em sua teoria abandona a si mesmo e seus conceitos em prol da Revelação divina, de modo que seja possível, no campo da teologia, adquirir um conhecimento não intencional, ou seja, livre das condições da percepção humana do mundo.[582]

Exatamente este ponto de vista está presente no polêmico Tratado sobre o monoteísmo. Peterson considerou-o um empreendimento impossível o de Tertuliano de construir a doutrina da Trindade em uma transferência direta das condições constitucionais do Império Romano:

> Não se podia simplesmente transferir o conceito de monarquia secular da teologia pagã para a Trindade (...), que no entanto exige o próprio desenvolvimento do conceito sem que se afetasse o conceito de monarquia, mas transformá-lo em um unitário que não tem correspondência na criatura, de modo que a expressão “monoteísmo político”, com o dogma ortodoxo perde seu caráter político-teológico.[583]

Mesmo que não seja possível a transferência das ideias políticas para o Deus trino, o Deus que se revela na sua vida trina torna possível a compreensão e a realização mais profundas do sentido da comunidade política. Peterson utiliza a doutrina da Trindade e a cristologia não só como princípios da crítica à teologia política, mas também como fonte real para a compreensão da convivência humana e, no campo político, ambas servem somente para a dedução de uma constituição política exclusivamente válida[584]

---

[580] Ibidem, loc. Cit.
[581] Ibidem, 783.
[582] Ibidem, 784.
[583] Ibidem, loc. Cit.
[584] Ibidem, p. 786.

Em conclusão, a tese de Peterson sobre a incompatibilidade da fé no Deus Trinitário com uma teologia política não se opõe às derivações teológicas das formas da comunidade humana. Peterson não exigiu nenhuma forma particular de estado ou constituição como a única apropriada à fé cristã, mas, certamente, não se pode alinhar o Deus trino com certas estruturas políticas, como a de uma visão de mundo monárquica[585].

4. *Carl Schmitt e Jacob Taubes*: Teologia Política III?

Nos fins dos anos 70, o teólogo judeu Jacob Taubes criou, em paralelo com a conferência "*Poetik und Hermeneutik IX*", o grupo de pesquisa "Teoria Política e Hermenêutica" para examinar se os métodos de hermenêutica também poderiam tangenciar a política[586]. Martin Kriele e Jacob Taubes, como primeiro tema de uma conferência de 7 de fevereiro de 1979, esboçaram o discurso "Teologia como problema hermenêutico". Em 16 de agosto de 1979, Kriele e Taubes informaram os potenciais participantes que o título da conferência tinha surgido por incitava um colega (Reinhart Koselleck), cujo interesse pelas interconexões presentes na história do pensamento resultaria na fórmula: "Teologia Política III". Os participantes poderiam considerar a proposta hermenêutica e teológico-política como uma só, apresentar a atualização dos debates sobre Teologia Política nas duas partes elaboradas por Carl Schmitt, em 1922 e 1970.

A conferência se realizou de 30 de janeiro a 2 de fevereiro de 1980 na cidade alemã de Bad Homburg. Dali saíram algumas contribuições por escrito, que foram publicadas como primeiro volume da série "Religionstheorie und politische Theologie" (*Teoria Religiosa e Teologia Política*) chamado "*Der Fürst dieser Welt*: Carl Schmitt und die Folgen" (*O Príncipe deste Mundo*: Carl Schmitt e seguidores).[587] Um resumo da conferência, escrito por Jacob Taubes e Wolfgang Hübener (28 de outubro de 1980) para assegurar o financiamento de conferências posteriores, começa assim:

> com sua resposta a Erik Peterson e suas observações sobre a legitimidade da era moderna de Hans Blumenberg, fundidas em um livro de 1970 intitulado Teologia Política II, Carl Schmitt teve uma ideia tão ousada quanto frutífera.[588]

[585] Ibidem,174
[586] TAUBES, Jacob [ed.], *Der Fürst dieser Welt*. Carl Schmitt und die Folgen, München: Fink Verlag,1983, p. 5
[587] Ibidem, p. 6
[588] BLUMENBERG, Hans. SCHMITT, Carl. *L'enigma della modernità. Epistolario 1971-1978 e altri scritti*. Trad. Marco di Serio e Ottavia Nicolini. Bari: Laterza, 2012, p. 118.

Dentre os convidados, destacou-se uma ausência na conferência: Hans Blumenberg. Taubes tinha tentado assegurar a presença de Blumenberg e Schmitt na conferência. Assim escreveu ao primeiro a 7 de fevereiro de 1979:

> Dificilmente ousamos esperar tirá-lo de seu claustro e de sua reserva. Mas não quero deixar a menor possibilidade intacta. O debate que o opõe à C.S. é em si mesmo o tema do trabalho da conferência; um discurso conclusivo seria suficiente, e nada seria mais agradável para nós se, no final, você pudesse oferecer um novo e decisivo sinal para o tema da conferência. O ponto de vista filosófico é reservado para a sua perspectiva. Tal empreendimento parece viável para você?.[589]

Blumenberg respondeu a carta, em 4 de abril de 1979, nos seguintes termos:

> Sua expressão, com base na qual você mal ousa esperar tirar-me do meu recinto e da minha reserva, repousa sobre a evidente oposição entre recinto e atitude da grande reserva. Na realidade, o meu problema é que colegas e pares, vários anos após a publicação de trabalhos dedicados a um determinado tópico, ainda acreditam que eu esteja lidando com isso. Mas a ruína dos livros é que eles são completados com grande atraso, são notados ainda mais tarde e, em seguida, são levados a sério a uma distância ainda maior. Nesse ponto, o autor já há muito tempo superou o impacto desse tema em seu caminho. Escreve isso também sobre o trabalho da conferência. Poderia agora apresentar incorretamente os termos da minha participação na troca de pontos de vista em questão. Isso me levaria praticamente a escrever uma nova versão da *Legitimidade da Era Moderna*, obrigando-me a dedicar-me a um assunto com o qual não posso mais lidar, porque agora há outras coisas com as quais me comprometer. Uma vez que não sei qual é a sua relação com S[uhrkamp] V[erlag], não sei até que ponto está ciente das questões com as quais vou lidar num futuro imediato e distante. Em todo o caso, não haverá mais abordagens da minha parte à secularização. Uma vez que o projeto [o projeto de conferência proposto por Taubes] inclui uma grande secção sobre mitologia, pode ser - ou já é quase certo - que o manuscrito já tenha sido lido em parte por alguns participantes ou inteiramente por críticos. Agora espero que eu esteja lidando com outra coisa, considerando que mais de uma década (pelo menos a partir do quarto volume da série 'Poetik und Hermeneutik') é suficiente, se você não quer tornar o assunto chato. Por outro lado, o livro sobre o mito inclui também um fragmento onde se encontra o confronto com C.S., uma passagem da Teologia Política II onde talvez seja difícil esperar tal confronto.[590]

Esta carta é exemplar pela forma como Blumenberg respondeu a quase todos os convites para as conferências onde deveria falar novamente sobre a "Legitimidade da Era Moderna". À época ele estava mais interessado em discutir e divulgar as ideias do novo livro (*Trabalho sobre o Mito*). Em 15 de agosto de 1979, Taubes fez outra tentativa:

---

[589] Ibidem, loc. Cit.
[590] BLUMENBERG, Hans e SCHMITT, Carl. Enigma...OP. Cit, p. 119.

> (...) embora ele não tenha quase nenhuma esperança de vos trazer de volta à abandonada saúde da teologia política, envio-vos uma nova carta com as iniciativas da conferência, à qual C.S. gostaria de atribuir o título de Teologia Política III. Voltando à 'Teologia Política III': um aceno de sua parte é suficiente e o programa é refeito para que você, de própria vontade, sem ter que se referir à discussão iniciada ou reconsiderar o que já passou, possa intervir no assunto da Teologia Política III a partir da posição de Blumenberg[591].

Em 20 de outubro de 1979, Blumenberg respondeu:

> Aqui está uma das respostas possíveis - ou impossíveis - à sua cortês carta de 15 de agosto. Obtive-a de um capítulo e espero que seja utilizado de uma forma tão benigna como indulgente. Recebeu o meu *Schiffbruch mit Zuschauer?* No dia 15 de novembro será lançado o *Arbeit am Mythos*, que contém tudo o que eu poderia ter dito em uma conferência. Suponho que os textos lhe sejam enviados diretamente pela editora.[592]

O título "Teologia Política III" não é derivado de Carl Schmitt. Também a este último, Taubes fala do "crítico engenhoso" que assim teria chamado a iniciativa. Na mesma carta, Taubes também convidou Schmitt, dando-lhe informações detalhadas sobre a conferência. A tão esperada participação de Schmitt também não ocorreu, embora ele tenha lido alguma das contribuições da conferência.[593]

Blumenberg, em *Trabalho sobre o Mito* (1979), fez uma análise do fragmento do poema de Goethe citado por Schmitt e tempos depois, na segunda edição em 1996 de *Legitimidade da Era Moderna* (1966), inseriu o capítulo VIII com o título Teologia Política I e II e deixou em seu espólio o escrito “Teologia Política III”.

No espólio de Schmitt não foi encontrado nenhum texto sobre o assunto, salvo uma pasta que recebeu o título de "Teologia Política III", composta em grande parte por notas taquigráficas.[594]

Talvez, como ressalta Nicoletti, a longa viagem de Schmitt poderia ter terminado com essa nova obra: "*agora* estará madura uma *Politische Theologie III*. No final, fala a morte: basta!".[595]

---

[591] Ibidem, loc. Cit.
[592] Ibidem, p. 120
[593] MEHRING, Reinhard. Carl Schmitt: A biography. OP. Cit, p. 532.
[594] CARL SCHMITTS NACHLAß, RW 265-20947.
[595] Carta de Carl Schmitt a Giuseppe Duso *apud* NICOLETTI, Michele. *Trascendenza e Potere*: La teologia politica di Carl Schmitt. Brescia: Editrice Morcelliana, 1990, p. 617.

CONCLUSÃO

> "O que a experiência e a História nos ensinam é o seguinte: que povos e governos nunca aprenderam nada da História, nem agiram de acordo com as lições que poderiam ter sido tiradas dela."
>
> - G. W. F. Hegel. *Lições sobre a Filosofia da História* (1837).

O problema teológico-político investigado nesta tese indaga como, a partir dos debates sobre Teologia Política entre o jurista Carl Schmitt e o teólogo Erik Peterson, ocorreu a transferência dos conceitos básicos da Teologia (católica) para a moderna Teoria do Estado (em especial, o da soberania).

Tomando-se como ponto de partida a *Teologia Política* (1922), de Carl Schmitt, a questão se desdobrou nos três capítulos da tese, abordando, respectivamente, os seguintes pontos principais: (1) *o lugar da Teologia Política entre Religião e Ciência*; (2) *a conexão entre o problema teológico-político da soberania e o teorema da secularização*; (3) *o debate sobre a "liquidação" teológica da Teologia Política*.

Em primeiro lugar, desvendar o que é Teologia Política (e o que ela não é) pressupõe estabelecer as definições iniciais das categorias fulcrais "Religião", "Ciência", "Teologia" e "Política". Em segundo lugar, o debate sobre a liquidação da Teologia Política é, do ponto de vista lógico, uma questão prejudicial cuja solução precede o problema teológico-político da soberania moderna. Se o problema teológico foi refutado, o teorema da secularização da soberania é completamente ineficaz. Entretanto, se o problema teológico subsiste, é possível investigar como a *secularização* modificou o sentido da soberania moderna. E, a partir das conclusões parciais da tese, se reconstroem aqui o argumento com as condições de possibilidade dessa hipótese.

(1) o lugar da Teologia Política entre Religião e Ciência.

Em razão do caráter polissêmico dos quatro termos mencionados, cada um adquiriu, em seus respectivos domínios semânticos, novos contornos ao interagirem entre si no longo arco temporal que os perpassam; e dessas interações emergiram, mais do que simples conjuntos de afirmações ou teorias, práticas sociais consistentes em termos temporais e espaciais. A Teologia Política relativizou a diferença entre os domínios da Religião e Política, colocando em xeque o engessamento conceitual de definições abstratas. Não se preocupou aqui tanto em traçar a etimologia e catalogar a infinidade de

significados dos termos, mas destacar quais concepções de “Teologia” e “Política” Erik Peterson e Carl Schmitt defendiam, estabelecendo as conexões necessárias para auxiliar na compreensão da contenda entre eles.

Para Peterson, a Teologia não existe em outras religiões, exceto no Cristianismo. A Teologia Cristã está restrita ao intervalo de tempo entre a primeira e a segunda vinda de Cristo, porque é a continuação e execução concretas da encarnação cristã, em nome da revelação, fé e obediência concretas. Em outras palavras, a base da teologia cristã é o dogma eclesiástico do Deus Uno e Trino, que, por sua vez, reside na extensão do discurso do Verbo encarnado de Deus a partir de Deus. Na concepção de Schmitt sobre a Teologia cristã, o cristão "puro" teme e serve a Deus de modo invisível, mas separado de Deus, padece visivelmente com a cobiça insaciável por riqueza material e se orgulha de liberar, assim, as amarras espirituais com os ditames seculares.

Em Carl Schmitt, a dualidade entre o político e apolítico não se esgota na enumeração de certas áreas ou assuntos em que teriam validade, porque as ações "puramente religiosas" em certa situação também adquire significado e alcance políticos. Seu conceito de “Político” não possui substância própria, nem está restrito territorial e historicamente. É o conflito existente, explícito ou implícito, de forma inerente à “Política”, enquanto seu pressuposto de existência, em que forças e poderes atuam para além da sua concreta institucionalização na arena política e sob a lógica da ação coletiva. Ele remete a um grau extremo de união ou desunião, de associação ou desassociação, expresso pela distinção “puramente” política amigo-inimigo. Segundo Peterson, “Política” é a ação política da *Polis* decorrente dos deuses do Estado. Na Roma Imperial, o processo de secularização (entendido aqui como a transferência da *auctoritas* da religião romana aos Príncipes detentores de *potestas*), substituiu a adoração dos deuses do Estado pelo culto à pessoa do Imperador.

Para Erik Peterson, a Ciência Teológica é uma forma de especialização disciplinar. Não uma disciplina entre outras quaisquer, mas a “disciplina das disciplinas” por ser a primeira Ciência. Não se trata de uma arrogância do saber teológico sobre os demais, diz Peterson, mas sim de subordinar todo conhecimento humano ao dogma. Só pelo dogma, diz Peterson, a Teologia é capaz de se libertar das Ciências Humanas. Carl Schmitt entende que a função dos teólogos é de transformar a Palavra de Deus em linguagem dogmática e, não, se pronunciar sobre os domínios da Ciência do Direito. A Teologia

difere das muitas categorias religiosas pela pretensão de cientificidade, permanecendo assim até que surja outro conceito totalmente diferente dos paradigmas da Ciência.

Os modelos de possíveis interações entre Religião e Ciência auxiliam na compreensão da diferença entre as concepções dos dois autores sobre ambos termos. Na **tipologia quadripartite de Barbour**, a interação pode representar um *conflito* (inevitável tensão permanente e central entre Ciência e Religião), *independência* (Ciência e Religião em domínios separados com investigações distintas), *diálogo* (relação mutualista entre Religião e Ciência) e *integração* (unificação profunda da Ciência com a Religião)*;* e na **tipologia tripartite de Stenmark**, a interação entre elas assume o tipo de *independência* (sem sobreposição entre Ciência e Religião), de *contato* (algumas sobreposições entre os campos), ou de *união* (campos formam círculos concêntricos).

Dessa forma, as perspectivas adotadas por Schmitt e Peterson sobre Teologia e Política se aproximam do **Modelo de Diálogo** de Barbour (relação mutualista entre Religião e Ciência), e mais precisamente do **Modelo de Contato** de Stenmark, pois, enquanto para Schmitt há uma sobreposição parcial nos pontos de intersecção harmônicos entre a Ciência do Direito e a Teologia, para Peterson a Teologia é diametralmente oposta às Ciências Humanas e se aproxima mais de outras áreas do saber.

Essa tensão nas visões dos autores antecipa, assim, que a própria existência da Teologia Política será posta em xeque no diálogo entre Peterson e Schmitt. Cada autor se situa no contexto e nas circunstâncias de seu tempo e suas obras, apesar dos vários pontos de convergência de suas visões de mundo. A linha de força que funda o diálogo entre Schmitt e Peterson é a tensão entre monarquia e monoteísmo à luz da Teologia (católica). As ideias expostas na tese de doutorado de Peterson publicada em 1926, *Heis Theos* - sobre o papel da aclamação divina nas assembleias cristãs primitivas -, influenciaram profundamente Schmitt.

A correspondência dele com Peterson mostra claramente o quanto Peterson o admirava e aprendia com Schmitt, embora aquele não citasse esse em seus escritos. Da leitura da correspondência fragmentária, evidencia-se que, apesar de Schmitt conhecer os escritos de Peterson (e consequentemente a tese de Peterson sobre a "liquidação" de toda Teologia Política"), isso parece não ter sido discutidas pessoalmente ou por carta. A amizade entre eles não se abalou por isso, de modo que continuaram a se ver e a se corresponder. Curiosamente, após décadas de silêncio e esquecimento, a resposta de

Schmitt aos escritos de Peterson da década de 1930 veio quase 35 anos depois, com *Teologia Política II* (1970), dez anos após a morte de Peterson.

No Segundo Capítulo, indagou-se, do ponto de vista teórico e biográfico, quais teriam sido as razões para os longos intervalos de silêncio entre Schmitt e Peterson (primeiro, entre 1933 a 1936, depois entre 1938 e 1944 e, por fim, de 1951 até a morte de Peterson em 1960)?

Ao contrário do imaginado por Schmitt, o silêncio de Peterson não tinha nada a ver com escrúpulos em relação à tentativa de anulação do primeiro casamento de Schmitt, mas sim com o comprometimento político e ideológico que Schmitt assumiu com o Terceiro Reich, colocando Peterson (e diversos outros amigos e conhecidos) numa delicada situação. As relações pessoais entre Peterson e Schmitt voltaram ao eixo contato direto e a troca de cartas foram revigorados mais uma vez entre 1936 e 1938, mas logo esse contato seria novamente interrompido após a crítica de Peterson a *O Leviatã na Teoria Política de Thomas Hobbes* (1938), de Schmitt. Por fim, após 1951, suspeita-se que uma maledicência dita por um terceiro levou à ruptura da relação entre Peterson e Schmitt que o primeiro teria feito sobre o caráter do segundo.

Tal panorama biográfico não é meramente casual nem secundário às teses debatidas, porque (muito possivelmente por vaidade intelectual), Schmitt transformará todo esse ressentimento na resposta extemporânea a Peterson.

(2) *a conexão entre o problema teológico-político da soberania e o teorema da secularização*

A Dogmática da Teologia Política associa o problema central da realização do Direito à ligação estrutural entre o conceito de soberania e as épocas em que ele se desenvolve. O interesse por casos extremos de decisão distingue entre normas jurídicas e normas de aplicação do Direito. Quando a questão teológico-política ganhou visibilidade, as primeiras interpretações tentaram responder se haveria uma chave interpretativa universal (*Universal-Schlüssel*) para leitura da Teologia Política à luz dos seus demais escritos.

Ao contrário de interpretações baseadas em outras obras, Schmitt pretendia, em 1922, na verdade, realizar uma "Sociologia dos Conceitos Jurídicos Antipositivista e Contrarrevolucionária", conjugando o aspecto formal das categorias metodológicas weberiana com a secularização do conteúdo conceitual teológico da Teologia Moderna do Estado contra o positivismo jurídico e a ideologia liberal-burguesa.

Até a primeira Guerra Mundial, ainda permaneciam de pé as ficções separando

Religião e Política, pois a primeira se associava ao domínio da Igreja ou da crença privada e a segunda às questões do Estado. Todavia, quando o Estado perdeu o monopólio do político, houve uma transição para reaproximar essas duas grandezas para se tornarem visíveis e atuantes na coletividade política. Com a ideia de que todos os conceitos da Teoria do Estado foram secularizados da teologia cristã, Schmitt não pretende definir o Político a partir do Estado. Ao contrário: o Estado é que deve ser entendido a partir do Político. Não como se o fenômeno estatal fosse uma nova substância ou como se pertencesse ao domínio autônomo da política, mas porque ambos dependem do único critério cientificamente defensável que regula o grau de intensidade de uma associação ou dissociação política: a distinção entre *amigo* e *inimigo*.

O que confere a base ideal aos conceitos políticos fundados nessa distinção são as concepções de divindade das doutrinas metafísicas e teológicas, que, da mesma forma que o deísmo formou o racionalismo político iluminista. Há uma transferência estrutural de conceitos da esfera da religião cristã à esfera da política laica, exemplificada pela transferência do conceito de Deus onipotente ao Estado como legislador onipotente. Por isso, o papel da teologia política é mostrar que as ideologias modernas são um ato de fé sempre teológico, mesmo quando se pretende antiteológico.

Em *Teologia Política I*, Schmitt não oferece uma definição clara do que entende por secularização. Mais tarde, em diálogo com Blumenberg, ele lembra o significado histórico de secularização (do Código Civil Canônico de "*obtento saecularizationis indulto"*, e "*ad saeculum regressum"* que eram utilizados para descrever a saída de um clérigo da esfera religiosa à secular. No entanto, o centro da discussão gira em torno da herança histórico-semântica dos conceitos teológicos.

Por essa razão, para Schmitt, o problema teológico-político é a impossibilidade de uma simples separação de conceitos políticos e teológicos em esferas independentes, pois ambos estão ligados estruturalmente. No caso de um dos conceitos essenciais da Teoria do Estado, a soberania moderna não é diretamente definida, mas dá lugar ao soberano, que "*é aquele que decide sobre o estado de exceção*". O estado de exceção, como ditadura soberana, não é um processo popular de legitimação do poder, mas o poder de criar o Direito como uma determinada ordem no caso de conflito extremo. Há que se tomar uma primeira decisão sobre a existência de uma situação concreta excepcional, que foge à normalidade, em nome do interesse do Estado, da ordem pública e da segurança é o soberano. E o que torna uma autoridade soberana é justamente o fato de ela ter tomado uma decisão excepcional sobre aspectos fundamentais do Estado. Pouco importa a

competência constitucional ou os limites institucionais existentes. A soberania é uma questão puramente política. Ela revela a essência do Direito por uma decisão política fundamental sobre a ordem jurídica, dissolvendo as fronteiras entre norma jurídica e sua aplicação. Simultaneamente, afirma-se a ordem por dentro e nega-se por fora da ordem jurídica, porquanto não se submete a nenhuma constrição jurídica. A aplicação da norma é suspensa, mas a norma, como tal, permanece. No estado de exceção, o Estado, que precede a Lei, suspende a lei baseada no direito à autopreservação. O Soberano decide definitivamente se realmente existe uma ordem normal (decisão sobre a decisão da situação excepcional concreta), porque somente ele detém o monopólio da decisão final, contida na própria essência do Político.

Assim, constata-se que, no caso do estado de exceção como paradigma teológico-político, a analogia estrutural com o milagre na teologia resulta na inexistência de linguagem jurídica para descrevê-lo, pois, segundo Schmitt, não há qualquer espaço jurídico para se pensar o caso excepcional com as categorias do positivismo jurídico.

(3) *o debate sobre a "liquidação" teológica da Teologia Política*

Isso evidencia que a questão teológico-política na modernidade não é nem desnecessária nem banal. Em vez de ser considerado um esclarecimento supérfluo de uma questão obscura, ela se impõe a tarefa de possibilitar à teoria política compreender profundamente o problema teológico-político da soberania pelo uso da analogia estrutural entre Deus e o Estado.

Carl Schmitt reintroduz a categoria "Teologia Política" no discurso moderno, tal qual o "Hobbes alemão do século XX". Parte do "esquecimento" dessa categoria resulta da condenação ao nome de um autor ainda maldito nos meios acadêmicos (sobretudo na Alemanha). Consequentemente, não só o teorema da secularização, mas quase todo o desenvolvimento da Teologia Política no século XX devem muito a Schmitt. Mas não só a ele. Outro nome de peso foi o de Erik Peterson.

No terceiro capítulo da tese, esclareceu-se de que forma ele estabeleceu uma clara diferença com as teses de Schmitt. Com muita erudição, os tratados teológicos da década de 1930, em especial *Monoteísmo como Problema Político* (1935), não promoveram a "liquidação" de toda Teologia Política (como alegara Carl Schmitt). Eles lançaram uma diatribe contra os Cristãos Alemães (*Deutsche Christen)* e contra o abuso do termo "Teologia Política", estabelecendo uma clara diferença entre as esferas religiosa

e política; e, além disso, ele também desejava combater a intenção de Schmitt (sobretudo na reedição de 1933 da *Teologia Política I*) de abusar do dogma cristão para legitimar a situação política totalitária do III Reich.

Em 1967, a categoria reaparece graças ao teólogo católico Johann Baptist Metz, sem qualquer referência aos antecedentes históricos do termo. No contexto das revoluções e pressões políticas de 1968, de fato, tanto a teologia católica quanto a protestante foram dominadas pelo desejo de demonstrar sua relevância política. Esses novos teólogos políticos (além de Metz, por exemplo, também Jürgen Moltmann e Leonardo Boff) se referiam, entre outros, ao tratado de monoteísmo de Peterson como uma crítica ao poder.

Com o retorno da questão teológico-política, Schmitt respondeu, após décadas, à crítica de Peterson, voltando ao tema com a publicação de *Teologia Política II* em 1970. O objetivo de Schmitt é mostrar a vacuidade da crença numa teologia absolutamente pura e apolítica. Ele não só quer confrontar a concepção de teologia pura e política impura de Peterson, mas também distinguir os aspectos políticos das disputas dogmáticas no século IV com as do século XX, ele também pode ver que estes não são os mesmos. Finalmente, Schmitt quer deixar claro que o próprio Peterson tinha destruído as pré-condições para a afirmação de que, se a teologia e a política são duas áreas separadas na tradição cristã, o monoteísmo como problema político estaria teologicamente resolvido.

Peterson julga teologicamente errônea qualquer Teologia (implicitamente, a de Schmitt) que pretenda fundar a política, pois perde o elemento "misterioso" e qualificador da Trindade. A Teologia Política não é, portanto, teologia, mas metafísica, e propriamente uma metafísica que pretende justificar e fundar a política. A teologia trinitária ultrapassava os limiares de toda a política, na inacessibilidade absoluta e na intocabilidade do político". Com isso, ele tentou separar os motivos e objetivos religiosos e políticos na realidade histórica como dois elementos determinantes das impurezas de conteúdo teológico. Para isso, promove **dois ataques** contra a Teologia Política de Schmitt: primeiro, contra a tese de analogia estrutural entre as duas esferas, vez que não há correspondência da Política com a Trindade e, segundo, contra a finalidade de empregar uma Teologia Política cristã para alcançar a *Civitas* terrena, quando seu ideal é a *Civitas* celeste.

Para Peterson, uma "Teologia Política" é mediada pela fé cristã na medida em que significa uma teoria politicamente orientada que, expressa ou tacitamente emite declarações e promessas teológicas no presente (atual *Éon*) com vistas ao futuro escatológico (*Éon* vindouro) realizado pela segunda vinda de Jesus.

A "Teologia Política", no sentido mais restrito da palavra, não é "teologia apolítica". De acordo com a teologia ortodoxa de Peterson, fica evidente que ela mesma trata de temas aparentemente apolíticos (como a Trindade de Deus e o mundo do além) com nítidas implicações políticas indiretas. Nada impede que os cristãos façam opções políticas, e nem que eles atuem politicamente, da mesma forma que a Igreja e a Teologia podem tomar uma posição sobre questões políticas. Peterson não só deixou isso evidente, como também o praticou ele próprio, e a este respeito a sua Teologia - agora no sentido mais amplo da palavra - é também uma Teologia "Política".

Já quase no fim da vida, Schmitt se viu outra vez enredado no tema da Teologia Política. Quando Martin Kriele e Jacob Taubes estabeleceram como primeiro tema de uma conferência de 7 de fevereiro de 1979, esboçaram o discurso "Teologia como problema hermenêutico", eles pretendiam examinar em profundidade se os métodos de hermenêutica também podem tocar na questão quente da política, traçando interconexões presentes na história do pensamento, a delinear a fórmula: "Teologia Política III". O título não proveio de Carl Schmitt. Tampouco Schmitt participou da conferência, embora tivesse lido alguma das contribuições escritas.

Infelizmente, nos espólios de Schmitt não se encontra nenhum texto sobre o assunto, à exceção de uma pasta denominada "Teologia Política III", contendo notas taquigráficas. Certamente, Schmitt poderia ter encerrado seu percurso com essa nova obra, mas não o fez. Apesar de o tema para uma *Politische Theologie III* estar amadurecido, a proximidade de sua morte colocaria a última palavra no debate com seu ex melhor amigo Peterson: "basta!".

Não é casual que o presente momento desperte a urgência em garimpar no tempo por vestígios da Teologia Política que permitam exumar esse debate. Os Tempos que correm – sob a égide dos imperativos da técnica, da economia e da aceleração temporal – evidenciam uma nova situação concreta excepcional. Quem decidirá sobre ela?

No paradoxo da História – contido na epígrafe de Hegel –, em geral, nada se aprende com a experiência histórica, porque o futuro se apresenta sempre de forma distinta do passado. Todavia só se aprende com a História. Só ela é mestra da vida (*magister vitae*, nos dizeres de Cícero), porque o passado contém lições e métodos necessários para explicar o presente e predizer o futuro. Talvez, ainda haja esperança de que certos erros fatais do passado tenebroso da humanidade não se repitam nunca mais. Oxalá que esta pesquisa sirva, ao menos, de alarme de incêndio, de um olhar crítico sobre o passado e um sinal cauteloso para o futuro!

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. 4ª ed. Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2000.

AGAMBEN, Giorgio. *O Reino e a Gloria*: uma genealogia teológica da economia e do governo. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011

AGOSTINHO. *A Cidade de Deus: (contra os pagãos)*. Parte I. Trad. Oscar Paes Leme. 14 ed. Petrópolis: Editora Vozes; São Paulo: Editora Universitária São Francisco, 2013

ANDERSEN, Hanne and HEPBURN, Brian, "Scientific Method", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL <https://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/scientific-method/>.Acesso em 06/03/2019.

AZEVEDO, Cristiane A. de. À Procura do Conceito de *Religio*: entre o *Relegere* e o *Religare***.** *Religare* 7 (1), Paraíba, Março de 2010, p. 90-96.

BALL, Hugo. Carls Schmitts Politische Theologie. In: TAUBES, Jacob (Hrgs). *Der Fürsters dieser Welt*: Carl Schmitt und die Folgen. Religionstheorie und politische Theologie. Band 1. Munich: Wilhelm Fink Verlag, 1983, p. 100-115.

BARBOUR, Ian. *When Science Meets Religion: Enemies, Strangers, or Partners?* New York: Harper Collins, 2000.

BENJAMIN, Walter. «Kapitalismus als Religion». In. BENJAMIN, W. *Gesammelte Schriften*. Band VI. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2016.

BENVENISTE, Émile. O *Vocabulário das Instituições Indoeuropeias.* Vol. II: Poder, Direito, Religião. Trad. Denise Bottmann. Campinas: Ed. Unicamp, 1995

BERMAN, Harold J. *Law and Revolution*: the formation of the Western Legal Tradition. Vol I. Cambridge: Harvard University Press, 1983

BLUMENBERG H., SCHMITT C., *L'enigma della modernità. Epistolario 1971-1978 e altri scritti*. Trad. Marco di Serio e Ottavia Nicolini. Bari: Laterza, 2012.

BLUMENBERG, Hans. *A Legitimacy of Modern Age*. Trad. Robert M. Wallace. Massachusetts: MIT Press, 1985

BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang. Der Begriff des Politischen als Schlüssel zum staatsrechlichlichen Werk Carl Schmitts. In: BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang. *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1991, S. 344–366.

BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang. “Politische Theorie Und Politische Theologie: Bemerkungen Zu Ihrem Gegenseitigen Verhältnis.” *Revue Européenne Des Sciences Sociales*, vol. 19, no. 54/55, 1981, pp. 233–243.

BOTTOMORE, T. B. *Introdução à Sociologia*. 9ed. Trad. Walternsir Dutra e Patrick Burglin. Rio de Janeiro: LTC, 2013

BOWLER, Peter J. *Reconciling Science and Religion*: The Debate in Early-Twentieth-Century Britain, Chicago: University of Chicago Press, 2001.

CAMUS, Albert. *O Mito de Sísifo*. Trad. Ari Roitman e Paulina Watch. Rio de Janeiro : Ed. Record, 2004.

CANTOR, Geoffrey and KENNY, Chris, 2001, “Barbour’s Fourfold Way: Problems with his Taxonomy of Science-Religion Relationships”, *Zygon: Journal of Religion and Science*, 36: 765–781.

CASTELO BRANCO, Pedro Villas Bôas. *Secularização inacabada*: política e direito em Carl Schmitt. Curitiba: Ed. Appris, 2011

CATROGA, Fernando. *Entre Deuses e Césares*: Secularização, laicidade e religião civil. 2ª ed. Coimbra: Ed. Almedina,2010.

CAVANAUGH, William T, SCOTT, Peter. *The Blackwell Companion to Political Theology*. Oxford: Blackwell, 2004

CHALMERS, Alan. *What is This Thing Called Science?* 4th edition. Queensland: UCP, 2013

CHASE, Oscar G. *Direito, cultura e ritual*: sistemas de resolução de conflitos no contexto da cultura comparada. Trad. Sergio Arendhart e outro. São Paulo: Ed. Marcial Pons, 2014

CÍCERO. *Sulla natura degli dei*. Milano: Oscar Mondadori Editore, 2004.

CROCKETT, Clayton. *Radical Political Theology*: religion and politics after liberalism. New York: Columbia University Press, 2011.

CULDAUT, Francine. *El nacimento del Cristianismo y el gnosticismo. Propuestas*. Trad. Fernando Guerrero. Madrid: Ediciones Akal, 1996

DAHLHEIMER, Mandfred. *Carl Schmitt und der Deutsche Katholizismus 1888-1936*. Freiburg: Verlag Ferdinand Schöningh, 1998.

D’AURIA, Aníbal. *El hombre, Dios y el Estado* : contribución en torno a la cuestión de la teológía-política. 1a ed. - Buenos Aires : Libros de Anarres, 2014.

DAWES, Gregory. *Galileo and the Conflict between Religion and Science*. London & New York: Routledge, 2016.

DE CRUZ, Helen, "Religion and Science", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/religion-science/>. Acesso em 30 de janeiro de 2019.

DILTHEY, Wilhelm. *Introdução às Ciências Humanas*: tentativa de uma fundamentação para o estudo da sociedade e da história. Trad. Marcos Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

DRAPER, John. *History of the Conflict between Science and Religion*. New York: Appleton, 1896.

WHITE, Andrew Dickinson. *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*. New York: Appleton, 1896.

ELIADE, Mircea. "Introdução: religião como sistema". In: ELIADE, M. E COULIANO, I.P. *Dicionário das Religiões.* Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2009.

_____. *O Sagrado e o Profano*: a essência das religiões. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2011.

FEYERABEND, Paul. *Contra o Método.* 2ª ed. Trad. Cezar Augusto Mortari. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

_____. *A Ciência em uma sociedade livre.* Trad. Vera Joscelyne. São Paulo : Editora UNESP, 2011.

_____. *Ciência, um monstro*: lições trentinas. Trad. Rogério Bettoni. Belo Horizonte : Editora Autêntica, 2016.

GALILEI, Galileu. *Ciência e fé*: cartas de Galileu sobre o acordo do sistema copernicano com a Bíblia. Trad. Carlos Arthur R. do Nascimento. 2ª ed revista e ampliada. São Paulo: Ed. UNESP, 2009.

GALLI, Carlo. *Genealogia della Politica*: Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno, Bologna: Il Mulino, 1996.

GENTILE, Emilio. *Politics as Religion*. Trad. George Staunton. Princeton: 2006

GOODIN, Robert. The State of Discipline, the Discipline of the State. In: GOODIN, Robert (ed). *The Oxford Handbook of Political Science*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

GOULD, Stephen Jay. *Pilares do Tempo*: ciência e religião na plenitude da vida. Trad. F. Rangel. Rio de Janeiro: Rocco, 2002.

HANEMANN, Wilhelm. *Der Begriff des Politischen in der deutschen Wissenschaft des 19. Und 20. Jahrunderts*. Urah, 1935.

HARRISON, Peter. "Science" and "Religion": Constructing the Boundaries. *The Journal of Religion*, Vol. 86, No. 1 (January 2006), pp. 81-106.

HEGEL, G.W.F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830). III Teil: Die Philosophie des Geistes. In: HEGEL. *Werke in zwanzig Bänden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1983.

_____. Vorlesung über die Philosophie der Geschichte. In: HEGEL. *Werke in zwanzig Bänden*. Band 12. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1982.

HEIDEGGER, Martin. «Die Frage nach Technik.» In: HEIDEGGER, M. *Gesamtausgabe* - I Abteilung: Voröffenliche Schriften 1910-1976. Band 7: Vorträge und Aufsätze. Frankfurt : Vittorio Klostermann, 2000.

HEIDEGGER, Martin. *Fenomenologia da Vida Religiosa.* Trad. Enio Paulo Giachini et alii. Petrópolis: Ed. Vozes, 2010.

HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant.* Trad. Christian Viktor Hamm. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HOFFMANN, Hasso. *Legitimität gegen Legalität*. 5 Auflage. Berlin: Duncker &Humbolt, 2010.

HUBER, Ernst Rudolf, "Carl *Schmitt in der Reichskrise* der Weimarer Endzeit," in QUARITSCH, Helmut. *Complexio Oppositorum*: über Carl *Schmitt*. Vorträge und Diskussionsbeiträge des 28. Sonderseminars 1986 der Hochschule für Verwaltungswissenschaften Speyer Berlin: Dunckle&Humblot, 1988, 37 ff.

INGLEBERT, H. *Les romains chrétiens face à l'histoire de Rome*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1996.

JAEGER, Werner. *Cristianismo primitivo e Paidéia grega.* Trad. Daniel Costa. Santo André: Academia Cristã, 2014.

_____. *La Teologia de los Primeiros Filosofos Griegos*. Trad. Jose Gaos. Mexico: Fondo de Cultura Econômica, 1952

JAMES, William. *As variedades da experiência religiosa*: um estudo sobre a natureza humana. Trad. Otávio Mendes Cajado. 2ed. São Paulo: Cultrix, 2017

JONAS, Hans. *The Gnostic Religion*: the message of the alien God and the beginings of Cristianity. 3rd ed.Boston: Beacon Press books, 2001

KAHNEMAN, Daniel. *Rápido e Devagar*: as duas formas de pensar. Trad. Cássio de Arantes Leite. Rio de Janeiro: Ed. Objetiva, 2012.

KANT, Immanuel. "Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft". In; KANT, I. *Sämtliche Werke.* Band 3. Sttutgart: Mundus Verlag, 2000.

_____. *Crítica à Faculdade do Juízo.* Trad. Valério Rohden e António Marques. 3ªed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Fernando Costa Mattos. 2ª reimpressao. Petrópolis: Ed. Vozes, 2016.

KELSEN, Hans. *Religión Secular*: uma polémica contra la malinterpretación de la filosofia social, la ciencia y la política modernas como "nuevas religiones". Trad. Manuel Abella Martínez. Madrid: Ed. Trotta, 2012.

_____. Wer soll der Hüter der Verfassung sein? *Die Justiz*, Bd VI, 1930/1931, S. 576-628.

KERÉNYI, K. *La Religion Antigua*. Madrid: Revista de Occidente, 1972.

KERVÉRGAN, Jean-François. *Que faire de Carl Schmitt?* Mesnil-sur-l' Estrée: Ed. Gallimard, 2011.

KING, KEOHANE & VERBA, *Designing Social Inquiry*: *Scientific Inference in Qualitative Research, Princeton, Princeton University Press, 1994*

KLASS, Morton. *Ordered Universes: Approaches to the Anthropology of Religion*. New York; London: Routledge, 2018

KLEMKE, E.D. &HOLLINGER, R. & RUDGE, D.W. *Introdutory readings in the Philosophy of Science*. 3rd ed. New York: Prometheus Books, 1998.

KONDYLIS, Panajotis. Jurisprudenz, Ausnahmezustand und Entscheidung: Grundsätzliche Bemerkungen zu Carl Schmitts „Politische Theologie". *Der Staat*, Vol. 34, No. 3 (1995), pp. 325-357

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado*: contribuição à semântica dos tempos históricos. Trad. Wilma Patricia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Ed. Contrapont, Ed. PUC-RIO, 2006.

_____.*Estratos do tempo*: estudos sobre a história. Trad. Markus Hediger. Rio de Janeiro : Contraponto ; Ed. PUC-Rio, 2014.

KRUPA, Hans. *Carl Schmitts Theorie des Politischen.* Mit einem Verzeichnis der Schriften Carl Schmitts. Leipzig, 1937.

KUHN, Thomas. “Lógica da descoberta ou psicologia da investigação?” In: KUHN, T. *A Tensão Essencial*. Lisboa: Ed. 70, 2009.

KULENKAMPF, Johannes. *Rechtsstaat und Demokratie*: eine Studie zu Carl Schmitt. Leipzig, 1931.

KURZWEIL, Ray. Como criar uma mente: os segredos do pensamento humano. Trad. Marcello Borges. São Paulo: Aleph, 2014.

LASSWELL, H.D. *Politics*: Who Gets What, When How. New York, London, Whittlesey House, McGraw-Hill Book Co, 1950.

LEBRUN, Gérard. *Kant e o Fim da Metafísica.* São Paulo, Ed. Martins Fontes, 2002.

LENNARTZ, Jannis. *Juristische Granatsplitter: Sprache und Argument bei Carl Schmitt in Weimar*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2018.

LOWITH, Karl. Der okkasionelle Dezisionismus von C. Schmitt. In: *Gesammelte Abhandlungen*. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz. Stuttgard, 1960, S. 93-126.

MARCHASSON. *Humanisme et foi chrétienne*. Paris: Beauchesne, 1976

MARRAMAO, Giacomo. Céu *e Terra*: Genealogia da Secularização. Trad. G.A. de Andrade. São Paulo: Ed. Unesp, 1997, p. 17.

MARX, Karl. *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte.* Trad. Nélio Schneider.São Paulo : Ed. Boitempo, 2011.

MASCHKE, Gunther. Zum "Leviathan" von Carl Schmitt, in: SCHMITT, Carl. *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes: Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*. 5. Auflage. Stuttgart: Klett-Cotta, 2015.

_____. «La rappresentatione cattolica. Carl Schmitts Politische Theologie mit Blick auf italienische Beiträge». *Der Staat*, 28, 1989, 557-575.

_____. Carl Schmitt in Europa. Bemerkungen zur italienischen, spanischen und französischen Nekrologdiskussion, in: *Der Staat* 25 (1986), 575-599.

MEHRING, Reinhard (Hrgs).*"Auf der gefahrenvollen Straße des öffentlichen Rechts"*: Briefwechsel Carl Schmitt – Rudolf Smend 1921–1961. Mit ergänzenden Materialien. Berlin: Duncler&Humblot, 2012.

_____. “A ‘catolic layman of German Nationality and Citizenship’?”. In: MEIERHENRICH, Jens&SIMONS, Oliver. *Oxford Handbuch of Carl Schmitt*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

_____. *Carl Schmitt*: a Biography. Trans. Daniel Steuer. Cambridge: Polity Press, 2014.

MEIER, Heinrich. *Leo Strauss and the Theological-Political Problem*. Trans. Marcus Brainard. Cambridge: Cambridge, 2008.

_____.*Was ist Politische Theologie? What is Political Theology?* 2. Auflage. München: Carl Friedrich von Siemens Stiftung, 2006.

_____. *Die Lehre Carl Schmitt*: vier Kapitel zur Untersheidung Politischer Theologie und Politische Philosophie. 4 Auflag. Stuttgart: J.B. Metzler, 2012.

MONOD, Jean-Claude. *La querelle de la sécularisation*. De Hegel à Blumenberg, Paris: Editions du Vrin, 2002.

NICHTWEIß, Barbara. «Straniero nel Mondo»: la Ricezione dell'Opera di Erik Peterson nella Cultura Contemporanea. CASTAGNO, Adele Monaci (a cura di). L'Archivio "Erik Peterson" all'Università di Torino Saggi critici e Inventario. Alessandria: Edizioni dello Orso, 2010.

_____. *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*. (Dissertation). Herder, Freiburg im Breisgau 1992, 2. Auflage 1994.

_____. "Apokalyptische Verfassungslehren. Carl Schmitt im Horizont der Theologie Erik Petersons." In: WACKER, Bernd. *Die eigentlich katholische Verschärfung...:konfession, Theologie und Politik im Werk Carl Schmitts*. München: Wilhem Fink Verlag, 1994, S. 37-64.

NICOLETTI, Michele. *Trascendenza e Potere*: La teologia politica di Carl Schmitt. Brescia: Editrice Morcelliana, 1990.

PAGANO, Sergio M.(org). *I Documenti del Processo di Galileu Galilei*. Vaticano: Coletanea Archivi Vaticani, 1984.

PÉREZ, José Luis Morereo. *Espacio Político y Ordem Internacional*: la Teoría Política de Carl Schmitt. Madrid: El Viejo Topo, 2015.

PETERSON, Erik. "Christus as Imperator". In: *Theological Traktate*. Augewählte Schriften. Hrsg. Von Barbara Nichtweiß. München: Echte Verlag, 1994.

_____. "Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentum: ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie". in: *Hochland* 30 (1932/33), 289-299, Verarbeitet in Nr. 96 wieder in: J.Taubes (Hg.), *Religionstheorie und Politische Theologie*, Bd.I: Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen, München/Paderborn/Wien/Zürich 1983.

_____. „Heis Theos“. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen zur antiken „Ein-Gott“-Akklamation. Nachdruck der Ausgabe von Erik Peterson 1926 mit Ergänzungen und Kommentaren von Christoph Markschies, Henrik Hildebrandt, Barbara Nichtweiss. Regensburg: Echter Verlag, 2012.

_____. *Theological Tractates*. Trad. Michael J. Hollerich. California: Standford University Press, 2011.

_____. *Theologische Traktate*. herausgegeben von Barbara Nichtweiß. Ausgewählte Schriften Bd. 1. Würzburg: Echter Verlag, 1994.

_____. *Theologie und Theologen*: Briefwechsel mit Karl Barth u.a., Reflexionen und Erinnerungen. Band 9/2. Regensburg: Echter Verlag, 2009.

PHILIPS, Elizabeth. *Political Theology*: a guide for the Perplexed. London: Bloomsbury, 2013

PHILIPSE, Herman. *God in the Age of Science?* A Critique of Religious Reason, Oxford: Oxford University Press, 2012.

PICCONE, Paul e ULMEN, G.L. *Telos*: a Quartely of Critical Though June 20, 1987, vol 1987, n. 72.

PIERUCCI, Antonio Flavio. O Desencantamento do Mundo: todos os passos de um conceito. 3ª edição. São Paulo: Editora 34, 2013, p. 219; WEBER, Max. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. Trad. José Marcos Mariani de Azevedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

POPPER, Karl R. “A meta da ciência”. In: POPPER, Karl. R. *Conhecimento Objetivo*: uma abordagem evolucionária. Trad. Milton Amado. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 1999.

_____. *A Lógica da Pesquisa Científica*. Trad. Leonidas Hegenberg et alii. São Paulo: Ed. Cultrix, 2013

_____. *Conjecturas e refutações.* Trad. Sérgio Bath. 2ª ed. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1982.

_____. *O objetivo da Ciência*. In: POPPER, Karl R. *Textos Escolhidos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, Ed. PUC-RIO, 2010

_____. A Miséria do Historicismo. Trad. Octany S. Da Mota e Leônidas Hegenberg. São Paulo: Ed. Cultrix, 1980.

PREUSS, Hugo. „Reichsverfassungsmäßige Diktatur“ (1923). In: PREUSS, H. *Gesammelte Schriften*, vierten Band, Mohr Siebeck, p. 523-535.

PRITCHARD, Duncan. *What is this thing called knowledge?* 3th edition. New York: Routledge, 2014.

RAMACHANDRAN, V.S. *O que o cérebro tem para contar*: desvendando os mistérios da natureza humana, Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 2014.

RILKE, Rainer Maria. *"Ich fürchte mich so vor den Menschen Wort". In:* RILKE, R.M. *Die Frühen Gedichte. Sämliche Werke – Werkausgabe, Band 1.* Frankfurt-am-Main: Insel Verlag, 1976.

RITTER, Joachim und GRÜNDER, Karlfried. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 8, SCHWABE & Co.AG, 1992.

ROBERTS, Aaron. (2015). Carl Schmitt – Political Theologian? *The Review of Politics*, 77 (3), p. 449-474.

ROUSSEAU, J.J. Carta de J-J Rousseau ao senhor de Voltaire (Carta sobre a Providência). Trad. Ana Maria Silva Camarani. In: MARQUES, José Oscar de Almeida (org). *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*. São Paulo: Ed. Estação Liberdade, 2005.

RÜTHERS, Bernd. *Carl Schmitt im Dritten Reich*: Wissenschaft als Zeitgeist-Verstästigung? Munique: C.H.Beck, 1990.

SANTO AGOSTINHO. *A Cidade de Deus.* Vol I. 14ª edição. Trad. Oscar Paes Leme. Petrópolis: Ed. Vozes, 2013.

SCATTOLA, Mario. *Teologia Política*. Trad. José Jacinto Correia Serra. Lisboa: Editora 70, 2009.

SCHINDLER Alfred and SCHOLZ, Frithard "Die Theologie Carl Schmitts," in TAUBES, J. *Der Fürst dieser Welt*: Carl Schmitt und die Folgen. Religionstheorie und politische Theologie. Band 1. Munich: Wilhelm Fink Verlag, 1983.

SCHINDLER, A. *Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie* (Studien zur evangelischen Ethik, Bd. 14). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1978.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Über die Religion – Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, in: Ders. Kritische Gesamtausgabe, Bd. I/2: Schriften aus der Berliner Zeit 1769-1799, hg. v. Günter Meckenstock, Verlag Walter de Gruyter, Berlin/New York.

SCHMITT, C. *Glossarium*: Aufzeichnungen aus den Jahren 1947 bis 1958. Berlin, Dunckel&Humblot, 2015.

_____. *O Conceito do Político. Teoria do Partisan*. Trad. Geraldo de Carvalho. Belo Horizonte: Ed. Del Rey

_____. "Die Sichtbarkeit der Kirche. Eine scholastische Erwägung". In: Ernst HÜSMERT, E.; GIESLER, G. (Org.). Carl Schmitt. Die Militärzeit 1915 bis 1919. Tagebuch Februar bis Dezember 1915. Aufsätze und Materialen. Berlin: Akademie Verlag, 2005.

_____. Die Militärzeit 1915 bis 1919. Tagebuch Februar bis Dezember 1915. Aufsätze und Materialen. Berlin: Akademie Verlag, 2005.

_____. "Politik" in: SCHMITT, Carl: *Staat, Grossraum, Nomos*: Arbeiten aus den Jahren 1916-1969. Günter Maschke (Hrsg.). Berlin: Duncker und Humblot, 1995

_____. "Staatsethik und pluralischer Staat". In: *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Grenf-Versailles*. Berlin: Duncker&Humblot, 1988.

_____. *Briefwechsel mit einem seiner Schüler*. MOHLER, Armin (ed). Akademie Verlag: Berlim, 1995.

_____. *Der Begriff des Politischen*: text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien. 9 Auflage. Berlin: Duncker&Humblot, 2015

_____. *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*. Zweite Auflage. Berlin: Duncker&Humblot, 1974

_____. *Der Schatten Gottes*: Introspektionen, Tagebücher und Briefe 1921 bis 1924. Berlin: Duncker&Humblot, 2014.

_____. *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*. 3. Auflage. Berlin: Duncker&Humblot, 2015.

_____. *Die Diktatur:* Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf. 7. Auflage. Berlin: Dunkle&Humblot, 2006.

_____. *Ex Captivitatis Salus*: Experiencias de los años 1945/1946. *Trad.* Anima Schmitt de Otero. Editorial Struhart&Cia, 1950.

_____. *Gesetz und Urteil:* Eine Untersuchung zum Problem der Rechtspraxis.2 Auflage. München: C.H. Beck, 1969.

_____. *O Guardião da Constituição*. Trad. Geraldo de Carvalho. Belo Horizonte, Del Rey, 2007.

_____. *O Nomos da Terra no direito das gentes do* jus publico europaeum: Trad. Alexandre Franco Sá et alii. Rio de Janeiro: Ed. Contraponto, 2014.

_____. *Politische Romantik*. 6. Aufl. Berlin: Duncker&Humblot, 1998.

_____. *Politische Theologie II*: die Legende von der Erledigung jeder Politische Theologie. 6. Auflage. Berlin: Duncker&Humblot, 2017.

_____. *Politische Theologie*: vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. Berlin: Dunkel&Humblot, 2015.

_____. *Römischer Katholizismus und politische Form*. 6 Auflage. Klett-Cotta, Sttutgart, 2016.

_____. *Soziologie des Souveränitätsbegriffs und politische Theologie. In:* PALYI, M. (Hgrs). *Erinnerungsgabe für Max Weber*. München: Dunckle&Humblot, 1923, S. 3-35.

_____. Staatsethik und pluralisticher Staat. *Kant Studien*, vol. 35. Berlin: Pan-Verlag Kurt Metzner, 1930, 28–42, in: SCHMITT, Carl, *Positionen und Begriffe*. Im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles 1921-1939. 4. Auflage. Duncker & Humbolt, Berlin, 2014.

_____. *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol*. Foreword and intr. George Schwab, trans. George Schwab and Erna Hilfstein. Westport, Conn., and London: Greenwood.

_____. Tagebücher 1925 bis 1929. TIELKE, Martin&GIESLER, Gerd (Hrgs). Berlin: Duncker&Humblot, 2018.

SITZE, Adam. Carl Schmitt: An Improper Name. In: Galli, Carlo. *Janus's Gaze*: essays on Carl Schmitt. Trans. Amanda Minervini. Duke University Press, 2015.

SNOW, C.P. "The Two Cultures". In: http://www.newstatesman.com/cultural-capital/2013/01/c-p-snow-two-cultures. Acesso 05.02.19.

SPECTER, Mattew G. What's 'left' in Schmitt? From Aversion to Appropriation in Contemporary Political Theory. In: MEIERHENRICH, Jens; SIMONS, Oliver. *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

STENMARK, Mikael. *How to Relate Science and Religion: A Multidimensional Model*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2004.

STEWART, J. Hegel's Criticism of Schleiermacher and the Question of the Origin of Faith. *FILOZOFIA* 73, 2018, No. 3, pp. 179-190.

VAN HUYSSTEEN, J. Wentzel. *Duet or Duel?* Theology and Science in a Postmodern World, London: SCM Press, 1998.

VORMS, Marion. *"*Theories and Models". In: Anouk BARBEROUSSE, Anouk; Denis BONNAY, Denis, and COZIC, Mikaël. *Philosophy of Science*: a companion. Oxford: Oxford University Press, 2018.

WATTS, Duncan. *Everything is Obvious*: once you know the answer. New York: Crown Bussiness, 2011,

WEBER, Max. "Der Reichtspräsident" (1919) in WEBER, M. *Gesammelte Politische Schriften*. Mohr, Tubingen, 1988.

_____. As seitas protestantes e o Espírito do Capitalismo. In: WEBER, Max. *Ensaios de Sociologia*. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: LTC, 2013.

_____. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre.* 7. Auflage. Tübingen: Mohr, 1988.

_____. *Gesammelte Auftsätze zur Religionssoziologie I*, 7. Band. Tübingen: JCB Mohr, 1988.

WILLAMOWITZ-MOELLENDORF, Ulrich von. *Der Glaube der Hellenen*. Band 1. 3. Auflage.Darmstadt: Wissenschaftlische Buchgesellschaft Darmstadt, 1959.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. Trad. São Paulo: Abril Cultural, 3ª ed. 1984

_____. *Philosophische Untersuchen*. 22 Auflage. Werkausgabe, Band 1. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp Verlag, 2016.

_____. *Vortrag über Ethik*: und andere kleine Schriften Herausgegeben und aus dem Englischen von Joachim Schulte. Frankfurt.aM.: Suhrkamp Verlag, 1989.

WOHLGEMUTH, Henrich. *Die Wesen des Politischen in der heutigen neoromantischen Staatslehre.* Emmendingen, 1933.