



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA – UFSC
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS – CCJ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO – PPGD

DANIEL KLEIN

O APORTE TEOLÓGICO NA TEORIA POLÍTICA DE CARL SCHMITT

Florianópolis

2026

DANIEL KLEIN

O APORTE TEOLÓGICO NA TEORIA POLÍTICA DE CARL SCHMITT

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito parcial para obtenção de título de Mestre na área de concentração Direito, Política e Sociedade.

Orientador: Prof. Dr. Caetano Dias Corrêa

Florianópolis

2026

Ficha catalográfica gerada por meio de sistema automatizado gerenciado pela BU/UFSC.
Dados inseridos pelo próprio autor.

Klein, Daniel
O APORTE TEOLÓGICO NA TEORIA POLÍTICA DE CARL SCHMITT /
Daniel Klein ; orientador, Caetano Dias Corrêa, 2026.
112 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Ciências Jurídicas, Programa de Pós
Graduação em Direito, Florianópolis, 2026.

Inclui referências.

1. Direito. 2. Carl Schmitt. 3. Teologia Política. 4.
Secularização. I. Corrêa, Caetano Dias. II. Universidade
Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em
Direito. III. Título.

Daniel Klein

O APORTE TEOLÓGICO NA TEORIA POLÍTICA DE CARL SCHMITT

O presente trabalho em nível de mestrado foi avaliado e aprovado em 03 de março de 2026,
pela banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof. Caetano Dias Corrêa, Dr.

Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC

Prof. Cláudio Ladeira de Oliveira, Dr.

Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC

Prof. Marcelo Markus Teixeira, Dr.

Universidade Comunitária da Região de Chapecó - UNOCHAPECÓ

Certificamos que esta é a versão original e final do trabalho de conclusão que foi julgado
adequado para obtenção do título de Mestre em Direito.



Documento assinado digitalmente

Clarindo Epaminondas de Sa Neto

Data: 22/04/2026 10:08:55-0300

CPF: ***.861.805-**

Verifique as assinaturas em <https://v.ufsc.br>

Coordenação do Programa de Pós-Graduação



Documento assinado digitalmente

Caetano Dias Correa

Data: 17/04/2026 16:37:25-0300

CPF: ***.784.407-**

Verifique as assinaturas em <https://v.ufsc.br>

Prof. Caetano Dias Corrêa, Dr.

Orientador

Florianópolis, 2026

AGRADECIMENTOS

À minha esposa, Heloiza, minha companheira de vida e porto seguro durante toda esta jornada acadêmica. Seu apoio incondicional e sua compreensão diante das minhas ausências e silêncios foram fundamentais para que este trabalho ganhasse forma. Obrigado por ser meu maior incentivo e por acreditar nos meus sonhos, mesmo nos momentos de maior cansaço. Sem o seu companheirismo, o peso desta pesquisa teria sido infinitamente maior. Te amo.

Ao meu filho, Otávio, que atravessou comigo cada fase deste mestrado. Se o mestrado foi um período de grandes desafios intelectuais, sua presença foi a leveza que me permitiu seguir em frente. Lembro-me de você pequenino em meu colo no início deste projeto e, hoje, aos três anos, sigo encontrando em seu abraço a energia necessária para cada página escrita. Saiba que cada linha deste trabalho foi motivada pelo desejo de ser para você o exemplo de dedicação que você merece.

Aos meus pais, Ivanir e Leila, e ao meu irmão, Marcel, que, mesmo com a distância física, fazem-se presentes diariamente em minha vida. Sou imensamente grato pelo afeto, pela preocupação e pela dedicação que demonstram em cada palavra e gesto de apoio. O incentivo constante de vocês ao estudo e à minha evolução profissional foi o alicerce que me permitiu chegar até aqui. Vocês são figuras essenciais e queridas, cujo amor atravessa fronteiras para me fortalecer todos os dias.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Caetano Dias Corrêa, expresso meu profundo agradecimento pela excelência e dedicação na condução desta pesquisa. Sou imensamente grato pela oportunidade de ser seu orientando e pelo rigor acadêmico compartilhado. Sua disponibilidade constante e prontidão em sanar dúvidas foram fundamentais para que este trabalho alcançasse sua forma final. Sua orientação técnica e segura foi o norte indispensável para a conclusão desta jornada no Mestrado.

Ao meu caro colega e amigo, Dr. Samuel Martins dos Santos, a quem devo o impulso inicial para a realização deste mestrado. Sou imensamente grato por ter me incentivado a ingressar nesta jornada, pelas orientações precisas, pelas valiosas indicações bibliográficas e, sobretudo, por ter sido um interlocutor sempre disposto a me ouvir. Sua generosidade em compartilhar conhecimento e sua amizade foram fundamentais para que eu persistisse neste desafio acadêmico.

RESUMO

A presente dissertação investiga a relação intrínseca entre o pensamento teológico e o pensamento político na obra de Carl Schmitt, analisando como a modernidade jurídica opera uma transposição de conceitos transcendentais para o plano da imanência. Inserida na área de concentração: Direito, Política e Sociedade, a pesquisa fundamenta-se na linha de pesquisa: Historicismo, Conhecimento Crítico e Controle Social e vincula-se ao Projeto Coletivo Direitos Humanos, Antropologia e História da Cultura Jurídica. Utilizando o método hipotético-dedutivo e pesquisa bibliográfica, o trabalho organiza-se em três capítulos fundamentais. O primeiro explora a interseccionalidade histórica entre religião e Direito, demonstrando como o sistema jurídico herda do sagrado elementos como a linguagem, a magia e os rituais para fundamentar sua autoridade. O segundo capítulo debruça-se sobre o conceito de Teologia Política e o fenômeno da secularização, investigando-a como um processo de transposição em que o Estado assume o papel de centro ordenador outrora ocupado pela divindade. O terceiro capítulo foca especificamente na obra de Schmitt e sua proximidade com o pensamento contrarrevolucionário do século XIX. Conclui-se que Schmitt operou uma transposição deliberada da estrutura organizacional e dos preceitos elementares da Igreja Católica para a sua concepção de Estado, resgatando elementos da teologia cristã para postular a necessidade de um poder forte capaz de intervir no Estado. A Teologia Política de Schmitt não emprega terminologia religiosa por estética, mas por convicção em uma equivalência lógica e histórica entre religião e Direito.

Palavras-chave: Carl Schmitt. Teologia Política. Secularização.

ABSTRACT

This dissertation investigates the intrinsic relationship between theological and political thought in the work of Carl Schmitt, analyzing how legal modernity operates a transposition of transcendental concepts into the plane of immanence. Situated within the area of concentration: Law, Politics and Society, the research is based on the line of research: Historicism, Critical Knowledge and Social Control and is linked to the Collective Project Human Rights, Anthropology and History of Legal Culture. Using the hypothetical-deductive method and bibliographic research, the study is organized into three fundamental chapters. The first explores the historical intersectionality between religion and Law, demonstrating how the legal system inherits elements from the sacred, such as language, magic, and rituals, to ground its authority. The second chapter focuses on the concept of Political Theology and the phenomenon of secularization, investigating it as a process of transposition in which the State assumes the role of the ordering center formerly occupied by the divinity. The third chapter specifically focuses on Schmitt's work and its proximity to 19th-century counter-revolutionary thought. It is concluded that Schmitt operated a deliberate transposition of the organizational structure and elementary precepts of the Catholic Church into his conception of the State, reclaiming elements of Christian theology to postulate the need for a strong power capable of intervening in the State. Schmitt's Political Theology does not employ religious terminology for aesthetic purposes, but rather out of a conviction in a logical and historical equivalence between religion and Law.

Keywords: Carl Schmitt. Political Theology. Secularization.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	9
2. O DIREITO E A RELIGIÃO	11
2.1 A interseccionalidade entre Direito e Religião	11
2.2 A Religião no contexto do sistema jurídico	34
3. TEOLOGIA POLÍTICA	40
3.1 Conceitos acerca da Teologia Política	40
3.2 Secularização: a transição do mundo religioso para o secular	49
4 CARL SCHMITT, UM TEÓLOGO E POLÍTICO	67
4.1 A Teologia Política de Carl Schmitt	67
4.2 Carl Schmitt e a proximidade com o pensamento contrarrevolucionário	77
4.3 A relação entre os pensamentos teológicos e político de Carl Schmitt	82
4 CONCLUSÃO	103
REFERÊNCIAS	105

1. INTRODUÇÃO

A obra de Carl Schmitt figura como um dos pilares mais controversos e incontornáveis do pensamento político do século XX. Schmitt articula sua Teologia Política a partir da premissa de que a modernidade não eliminou os elementos teológicos, mas operou uma transposição de seus significados para o plano da imanência.

Ao afirmar que os conceitos da moderna teoria do Estado são conceitos teológicos secularizados, identifica-se uma continuidade estrutural entre o milagre e o estado de exceção, bem como entre a onipotência divina e a soberania estatal. Ou seja, o processo de transição do mundo religioso para o secular não representa uma ruptura absoluta, mas sim uma metamorfose em que o Estado assume o papel de centro ordenador da realidade política, antes ocupado pela divindade, mantendo a necessidade de uma autoridade última que transcenda a normalidade jurídica.

Ainda que a modernidade não tenha superado a religião, mas a tenha esvaziado de seu conteúdo, ela preservou intactas as suas formas arquetípicas, transpondo a autoridade outrora divina para a figura do Estado soberano e transformando o dogma teológico em norma jurídica absoluta, influenciando diretamente na transferência da aura de sacralidade para as instituições civis, especialmente no Direito, pois a religião manteve um forte papel, não apenas para informar o conteúdo das normas, mas fornecer a própria estrutura de crença necessária para a manutenção da coesão social e da ordem estatal.

Inserida na área de concentração: Direito, Política e Sociedade, a pesquisa fundamenta-se na linha de pesquisa: Historicismo, Conhecimento Crítico e Controle Social e vincula-se ao Projeto Coletivo Direitos Humanos, Antropologia e História da Cultura Jurídica.

Utilizando o método hipotético-dedutivo, fundado em pesquisas bibliográficas, o presente trabalho divide-se em três capítulos de conteúdo.

O primeiro capítulo desta pesquisa dedica-se a analisar a profunda interseccionalidade entre a religião e o Direito, explorando como o fenômeno jurídico não nasce de um vácuo puramente racional, mas de um solo densamente saturado por experiências sagradas. Antes de se consolidar como um sistema de normas abstratas, o Direito manifesta-se em simbiose com o religioso, herdando dele estruturas fundamentais que moldam a percepção do justo e do obrigatório, ou seja, religião e Direito mantêm uma relação histórica.

O capítulo ainda detém-se sobre os elementos constitutivos dessa transposição: a linguagem, a magia e os rituais, analisando como o rigor do ritual religioso e a força

performativa da palavra sagrada forneceram o arcabouço para a solenidade dos tribunais e a autoridade da lei. A transição da magia para o Direito resulta em uma potência simbólica que o direito utiliza para se legitimar.

Dando prosseguimento à análise da gênese teológica do político, o segundo capítulo desta dissertação debruça-se especificamente sobre o conceito de Teologia Política. A investigação foca na compreensão de como a esfera política não apenas mimetiza estruturas religiosas, mas possui uma orientação imanente à vida religiosa, na qual a autoridade e a ordem são fundamentadas em uma metafísica da presença. Ou seja, a política não se sustenta em um vácuo técnico-administrativo, mas exige uma substância que, historicamente, foi fornecida pela teologia e que continua a operar, ainda que sob novas roupagens.

Nesse horizonte, o fenômeno da secularização assume o papel de eixo central da discussão. Longe de ser compreendida como o desaparecimento do sagrado ou a vitória definitiva do racionalismo iluminista, a secularização é aqui investigada como um processo de transposição de conceitos. Analisa-se a transição do mundo religioso para o secular, caracterizada pela transferência da transcendência para a imanência, situando o homem como o centro ordenador da realidade ética e política. Mesmo assim, o conceito de Teologia Política passou por um longo processo histórico, resultando em uma multiplicidade de definições.

O terceiro e último capítulo desta dissertação volta-se a obra de Carl Schmitt. O foco recairá sobre como Schmitt mobiliza esse forte referencial místico e religioso como alicerce de sua teoria política, visto que uma dimensão deste capítulo é o estudo da proximidade de Schmitt com o pensamento contrarrevolucionário do século XIX, contexto no qual ele argumenta a respeito da Teologia Política e do Estado Moderno. Ao resgatar essa tradição, Schmitt não apenas critica a neutralidade técnica do Estado, mas reafirma a necessidade de uma ordem que responda à urgência da decisão, aproximando a figura do soberano à urgência teológica do catolicismo político.

Por fim, esta dissertação converge para o cerne do seu problema de pesquisa: a intrincada e indissociável relação entre o pensamento teológico e o pensamento político na obra de Carl Schmitt. O objetivo central consiste em desvelar o nexo entre teologia e política no pensamento do autor.

2. O DIREITO E A RELIGIÃO

2.1 A interseccionalidade entre direito e religião

Os Dez Mandamentos eram considerados como princípios da lei natural. "Não matarás", é um exemplo óbvio. "Honra teu pai e tua mãe", é outro. Esses eram mandamentos de Deus, declarados nas Escrituras, que também estavam entre os princípios básicos da lei natural. Presumia-se, portanto, que existia uma ligação intrínseca entre lei e religião.

Direito e religião se equilibram, contrapondo justiça e misericórdia. Essa interação dialética confere a essas duas disciplinas e dimensões da vida sua vitalidade e força, da mesma forma que todas as principais tradições religiosas se esforçam para chegar a um acordo com o Direito e vincular suas estruturas e processos formais às crenças e ideais de seu povo, encontrando um equilíbrio entre o racional e o místico, o profético e o sacerdotal, o estrutural e o espiritual. Ainda que diferentes, Direito e religião são inter-relacionados, duas dimensões da experiência social em todas as sociedades e, apesar das tensões entre elas, uma não pode florescer sem a outra, pois o Direito sem a religião degenera em um formalismo vazio, enquanto a religião sem o Direito perde sua eficácia social.

Poucas coisas marcaram a virada do milênio de forma tão aguda quanto a intersecção entre Direito e religião, tanto em termos de estudo acadêmico quanto de litígios amplamente divulgados nos tribunais. Todavia, assim como a linguagem dos Direitos Humanos tem um toque contemporâneo, o engajamento de pessoas de fé na sociedade civil é meramente a recuperação do acordo constitucional da Idade Média e da Reforma, período no qual igreja e Estado eram aparentemente indivisíveis (BERMAN, 1974).

A religião sempre serviu como base para que o indivíduo pudesse construir suas representações pessoais e universais. Ainda que os conceitos e particularidades do Direito e da religião tenham características distintas, é possível perceber que há nuances entre eles, especialmente na influência de como a religião refletiu na criação de normas jurídicas, como também nos procedimentos e performances adotados pelo Poder Judiciário, o que remota a tempos antigos.

Em todas as sociedades, mesmo nas mais sofisticadas, existem crenças compartilhadas em valores transcendentais, compromissos comuns com um propósito último, um senso compartilhado do sagrado, estruturas e processos de ordenação social, métodos estabelecidos de atribuição de direitos e deveres e um senso compartilhado do justo (BERMAN, 1974).

Embora nem todas as tradições religiosas tenham desenvolvido sua própria ética política, as três principais famílias religiosas monoteístas compartilham a característica de que seus textos sagrados tratam extensivamente de assuntos terrenos e das normas legais e morais que regem a convivência humana. O que se aplica, em geral, em relação à ética codificada religiosamente aplica-se, em particular, às ideias de boa governança e instituições seculares bem ordenadas encontradas em muitas tradições religiosas. Mesmo as denominações cristãs europeias desenvolveram diferentes "doutrinas sociais", especialmente éticas políticas e concepções de uma boa vida em comunidade (GRAF, 2013, p. 15).

Direito e religião constituem-se em mecanismos de linguagem que possuem a finalidade de transmitir ensinamentos ao longo de gerações, ordenando a convivência social. Gianni Vattimo (1998), filósofo pós-modernista, demonstra que a busca por conceitos últimos e absolutos é inviável, pois se compreende que a complexidade das relações humanas é tamanha que não se pode conceber com exatidão objetiva os produtos de sua organização social. Há a possibilidade, no entanto, de perceber a constituição de ambos com base em suas características próprias e comuns, tanto em forma, quanto em matéria, em uma tentativa de delimitar o objeto sobre o qual versa a reflexão, mas nunca de reduzi-los a meros conceitos, pois, “independentemente de como se descreva a situação religiosa nas diversas sociedades europeias, nenhum analista contemporâneo sério nega que a crença religiosa se tornou um tema importante no discurso político e nos processos de tomada de decisão. A afirmação, frequentemente ouvida, de que religião e política podem ser separadas, é falsa” (GRAF, 2013, p. 07).

Karl Olivecrona fundamenta-se na tese de que o Direito contemporâneo é uma forma secularizada de pensamento mágico-religioso, visto que a força do Direito não reside numa lógica racional pura, mas na sobrevivência inconsciente de crenças ancestrais que atribuem às palavras o poder de alterar a realidade metafísica (OLIVECRONA, 2005, p. 08). O Autor argumenta que, na antiguidade, o Direito e a religião eram indistinguíveis. Os atos jurídicos eram rituais sagrados, para transferir a propriedade de um bem ou libertar um escravo, não bastava a vontade dos envolvidos, era necessário pronunciar fórmulas específicas e realizar gestos rituais. Dessa forma, acreditava-se que essas palavras e atos tinham o poder mágico de criar vínculos invisíveis ou romper laços espirituais. Embora a sociedade moderna se pretenda racional e científica, a estrutura da linguagem jurídica permanece idêntica à desses rituais mágicos. Como por exemplo, quando um juiz profere uma sentença ou um legislador cria uma lei, opera-se sob a crença de que certas palavras criam direitos e deveres, o que são vestígios de uma época em que as normas eram vistas como comandos divinos (OLIVECRONA, 2005, p. 75).

A linguagem jurídica origina-se da linguagem da magia. Esta é a chave de sua explicação histórica. É difícil dizer o que resta agora das crenças verdadeiramente mágicas. Em todo caso, a referência a tais crenças parece ter uma importância menor para a compreensão de nossa atual linguagem jurídica. Esta linguagem é um fato de importância crucial como instrumento de controle e de comunicação social. Seus aspectos emotivos e volitivos, do mesmo modo que suas funções técnicas e indiretamente informativas, apresentam uma série de problemas (OLIVECRONA, 2005, p. 96).

Olivecrona utiliza a religião para explicar a ilusão do Direito. Ele defende que, se for retirada a capa de racionalidade das instituições, será encontrado um sistema de sugestão mental que utiliza a reverência religiosa para manter a ordem social, ou seja, a linguagem jurídica é uma ferramenta de engenharia social que utiliza ilusões metafísicas para produzir ordem real e tangível no mundo dos fatos (OLIVECRONA, 2005, p. 47).

Peter Berger estabelece uma sociologia do conhecimento aplicada à religião, argumentando que a sociedade é, acima de tudo, um empreendimento humano de construção de mundo, propondo que a existência humana é inerentemente instável e que, para sobreviver, o homem precisa projetar seus próprios significados no universo, criando uma ordem que o proteja do caos. Para isso, existe uma tríade dialética composta pela exteriorização, na qual o homem produz cultura e instituições; a objetivação, quando essas criações passam a ser percebidas como realidades externas e independentes; e a interiorização, momento em que o indivíduo absorve essas estruturas sociais como parte de sua própria consciência (BERGER, 1985, p. 16). Para Berger, quando o homem participa de uma sociedade, partilha seu conhecimento com a coletividade e conforme o passar do tempo e da convivência, surgem condutas, costumes e sentidos. As características culturais e estruturais da sociedade compõem o mundo social, fundamentando e guiando o comportamento daqueles que dele fazem parte. Para que cada indivíduo seja inserido naquele contexto, deverá aprender aspectos culturais da sociedade, num processo de aprendizado conhecido como socialização. É nesse ambiente que a religião aparece como uma expressão da vida, que parte de uma dimensão subjetiva, mas que, para ser compreendida e seguida no ambiente coletivo social, necessita ser estruturada e objetivada, visando o consenso entre os participantes da sociedade.

Dentro dessa construção social, surge o conceito de nomos, que representa a ordem significativa imposta à experiência humana. A religião entra nesse cenário como a ferramenta de legitimação mais poderosa de todas, pois ela eleva o nomos humano ao status de cosmos.

Ao transformar as instituições sociais precárias em reflexos de uma ordem divina e eterna, a religião cria o "dossel sagrado": uma cobertura simbólica que envolve a vida social e

justifica a realidade, tornando-a inquestionável e dotada de um propósito último. Dessa forma, para Berger, a religião é o empreendimento humano pelo qual se estabelece um cosmos sagrado. Em outras palavras, é a construção de uma ordem que, ao transcender e incluir o homem, confere à vida uma significação última, inserindo-a em um contexto de referência definitivo (BERGER, 1985, p. 38).

Um aspecto crucial dessa análise é a função da teodiceia. Berger explica que a religião oferece explicações para as experiências mais disruptivas da vida, como a dor, o infortúnio e a morte. Ao integrar o sofrimento individual em um plano cósmico maior, a religião impede que o indivíduo se desintegre psicologicamente diante do inexplicável. Assim, o dossel sagrado atua como um escudo protetor que mantém a coesão social mesmo diante das maiores adversidades, permitindo que a vida cotidiana continue a ser percebida como algo seguro e dotado de lógica (BERGER, 1985, p. 65).

Segundo Thomas Luckmann, a religião é uma característica elementar da *conditio humana*. Ela transforma os membros da espécie natural *Homo sapiens* em atores de uma ordem social histórica. Luckmann propõe uma definição funcionalista e antropológica da religião, argumentando que a religiosidade é uma característica intrínseca da condição humana, independentemente das instituições eclesiais.

Essa transformação é possibilitada pela capacidade humana de transcendência; assim, a transcendência é a base da religião: "Está em consonância com um sentido elementar do conceito de religião chamar a transcendência da natureza biológica pelo organismo humano de fenômeno religioso" (LUCKMANN, 1977, p. 49). Luckmann identificou a visão de mundo como o *locus* mais importante da religião, que, no entanto, não é idêntica à religião institucional. Assim, Luckmann acredita que a sociedade moderna não é "irreligiosa"; ela é uma sociedade na qual cada indivíduo é seu próprio "especialista religioso", montando seu sistema de crenças em uma variedade de significados. Para o autor:

A visão de mundo transcende de diversas formas o indivíduo. Trata-se de uma realidade histórica que precede a individuação do entendimento e da consciência de todo organismo. Uma vez internalizada, a visão de mundo torna-se uma realidade subjetiva para o indivíduo e delimita para ele a área da experiência efetiva ou potencialmente significativa. Assim, ela determina a orientação do indivíduo no mundo e exerce uma influência sobre seu comportamento, a qual é profunda porque é presumida e, portanto, imperceptível (LUCKMANN, 2014, p. 41).

Para entender a compreensão do fenômeno jurídico como fenômeno religioso, Assis et al. (2022) trouxeram os ensinamentos de Durkheim (1996, p.16), o qual argumenta que a

religião está na base de todas as principais ideias que formam o conhecimento, de modo que todos os conceitos seriam moldados por ela: “[...] elas nasceram na religião e da religião, são um produto do pensamento religioso”. Os autores utilizam também Peter Berger (1985), que afirmou que a religião seria uma experiência eminentemente social. Em sua obra “O Dossel Sagrado”, o autor aponta que a religião é um esforço de exteriorização do que está dentro do próprio sujeito, ou seja, seria o resultado objetivado de um esforço subjetivo de exteriorização.

Os autores, portanto, descrevem que “o fenômeno religioso seria, portanto, significativo da capacidade do homem de vencer as barreiras de sua limitação biológica, encontrando em si o valor e sua definição como humano, para aí, então, ver-se como autor da realidade social em que está inserido, transformando-a ativamente” (ASSIS et al., 2022, p. 60). Dessa forma, o fenômeno jurídico estaria amalgamado ao fenômeno religioso, considerando que as reflexões sociológicas e antropológicas analisadas apontaram para a constatação de que, em todas as culturas, o Direito compartilha com a religião elementos em comum, como rituais e tradições, de modo que a religião alcança até mesmo a epistemologia do Direito.

As análises que englobam o Direito e a religião permeiam estudos cujo ganho de relevância é cada vez maior. Há uma expansão dos vínculos entre as disciplinas teológicas tradicionais e as ciências sociais, entre o clero e outras profissões, entre as igrejas e outras organizações sociais. Além disso, passos importantes estão sendo dados para trazer para as relações de comunidade todos os ramos da igreja cristã e, de fato, todas as principais religiões do mundo. Esses desenvolvimentos contribuíram para um novo tipo de pensamento religioso, pois há muito menos orgulho em encontrar fórmulas teológicas que demonstrem a capacidade da mente de perceber o objeto externo de sua investigação. Há uma preocupação muito maior com o contexto social da doutrina religiosa e sua relação com a comunidade na qual ela é aplicável, tanto a comunidade eclesiástica quanto a política (BERMAN, 1974).

O estudo do Direito e da religião deve, segundo Caetano Dias Corrêa, desconsiderar o ponto de vista da fé, mas considerar a interseccionalidade entre a religião e o Direito, pois o que deve estar em “análise não é a verdade do discurso religioso, mas a validade metodológica do argumento do pesquisador. A tarefa é a descrição e a análise do fenômeno religioso, com todas as suas características próprias e distintivas”, sempre respeitando todas as religiões, compreendendo e tornando-se próximo da própria ideia que o fiel tem de sua religião, para refletir e compreender o fenômeno por seus próprios aspectos religiosos e específicos, focando na relação indissociável entre o sagrado e o profano (CORRÊA, 2017).

A Teologia Política, como disciplina de estudos e pesquisas, apresenta inúmeras abordagens diante do contexto da contemporaneidade, dada a polissemia do conceito e a variedade de seu emprego.

Tão elástico é o seu emprego que, à medida que mais se estuda o tema, constata-se que é inócua qualquer tentativa de formulação da sua definição exata, a formulação cuja significação seja unívoca. Mais correto seria afirmar que, como um campo de estudos, a teologia política envolve distintas modulações interpretativas acerca da relação, do entrecruzamento e da influência mútuos da religião, da teologia e da política (BARROS, 2020).

Friedrich Wilhelm Graf menciona que as tentativas de interpretação acadêmica da religião contemporânea estão em plena expansão. Isso ocorre porque, após anos de um consenso nas ciências sociais de que a religião se tornaria marginal e desapareceria — como resultado do Iluminismo e da racionalização das esferas da vida —, diversos pesquisadores passaram a proclamar o fim da tese da secularização clássica. Embora alguns acadêmicos ainda defendam esse conceito, a nova unanimidade é determinada por uma premissa revisionista: muitas sociedades modernas não são caracterizadas pelo desaparecimento do sagrado, mas sim pela vitalidade duradoura da religião e pelo retorno de atores religiosos à esfera pública (GRAF, 2013, p. 13-14).

John Witte destacou que, nos Estados Unidos, a ascensão dos estudos sobre Direito e religião coincidiu não apenas com a implosão gradual do positivismo jurídico, mas também com a erosão da separação entre Igreja e Estado. À medida que o positivismo jurídico se fortaleceu nos primeiros dois terços do século XX, a separação entre Igreja e Estado ganhou maior importância constitucional e cultural; todavia, conforme essa corrente declinou após a década de 1970, tal separação também ruiu gradualmente (WITTE, 2010, p. 335).

Definir religião é uma tarefa na qual a sociologia, a teologia e a antropologia encontram dificuldades, visto que a extensa literatura sobre o tema demonstra a existência de inúmeras tentativas de conceituá-la. Para tanto, Meliza Franco destaca que a religião pode ser definida em termos de sua função — como algo que responde às questões mais fundamentais sobre o sentido da vida — e pelos elementos que a constituem, como as doutrinas e os rituais (FRANCO, 2024, p. 46).

É inegável que a tarefa de definir religião para fins jurídicos é extremamente difícil. Inúmeros sistemas judiciais têm considerado a criação de tal definição problemática, mesmo para garantias abrangentes de liberdade religiosa (EDGE, 2006, p. 29).

Para Durkheim, a ideia de religião é inseparável da ideia de Igreja, pois a religião seria definida como um sistema unificado de crenças e práticas relativas às coisas sagradas — isto é, crenças e práticas que unem em uma única comunidade moral, chamada Igreja, todos aqueles que a elas aderem (DURKHEIM, 2001, p. 58). Ademais, Durkheim menciona que, quando um certo número de coisas sagradas mantém entre si relações de coordenação e subordinação, de maneira a formar um sistema dotado de uma certa unidade, mas que não participa ele próprio de nenhum outro sistema do mesmo gênero, o conjunto das crenças e dos ritos correspondentes constitui uma religião (DURKHEIM, 2001, p. 59).

Eu já sugeri que definir religião é difícil devido à natureza pluralista das ordens jurídicas em discussão. Essa natureza pluralista também fornece a chave para produzir uma definição. A dificuldade que o sistema jurídico tem em definir religião é que a ordem jurídica moderna renuncia à capacidade de julgar declarações sobre a realidade metafísica, enquanto retém jurisdição sobre outras declarações sobre a realidade (EDGE, 2006, p. 32).

Cumper (1995) argumentou que a ausência de uma definição de religião, pelo menos em nível internacional, apresenta três vantagens principais. Em primeiro lugar, evita a tarefa tecnicamente difícil de redigir uma definição que seja flexível o suficiente para satisfazer uma ampla gama de religiões do mundo e, ao mesmo tempo, precisa o suficiente para a aplicação prática em casos específicos. Em segundo lugar, a ausência de uma definição significa que aqueles vinculados por uma garantia de direitos religiosos não podem impor uma definição restritiva de religião — um perigo particular para religiões minoritárias, cujas características podem não corresponder a nenhuma definição geral. Em terceiro lugar, a variedade de crenças conscienciosas, religiosas e espirituais apresentaria problemas para uma definição baseada em visões tradicionais e ocidentais de religião (CUMPER, 1995).

[...] o século XX testemunhou o estabelecimento de uma infinidade de novas crenças. Estas variam de novos grupos religiosos (frequentemente chamados de cultos) a filosofias humanísticas que enfatizam o potencial inato do Homem e acreditam que o espírito humano é eterno. O recente surgimento do movimento da Nova Era, com sua sutil mistura de misticismo antigo e fé religiosa, obscurece ainda mais a distinção entre religião e filosofia... filosofias humanistas e seculares são tão frequentemente sagradas para seus adeptos quanto a crença religiosa no sentido tradicional (CUMPER, 1995, p. 359).

Para Manoel Gonçalves Ferreira Filho, a noção mais difundida sobre o conceito de religião é a da crença em Deus, ou em deuses. A religião seria a crença na divindade acompanhada, de maneira geral, do culto, da obediência aos preceitos por ela estabelecidos —

ainda que se considere a existência de religiões sem deuses, como o budismo, ou com divindades difusas, como no animismo ou no panteísmo. Assim, o fenômeno religioso possui, normalmente, uma conotação que transcende a crença individual, existindo como fenômeno coletivo, partilhado por grupos (FERREIRA FILHO, [s.d.], p. 84).

Ernst Kantorowicz, em sua clássica obra *Os Dois Corpos do Rei* (1957), investiga como o pensamento teológico medieval forneceu o arcabouço conceitual para a construção do Estado moderno e da soberania jurídica. O autor apresenta a distinção entre o “corpo natural” e o “corpo político” do monarca, revelando um processo de secularização no qual o Direito não apenas se separa da religião, mas a mimetiza para fundamentar a sua própria autoridade.

Kantorowicz parte de um paradoxo formulado pelos juristas ingleses do período Tudor: o rei possuía um corpo natural — mortal e sujeito às fragilidades humanas — e um corpo político — invisível, imortal e incapaz de errar. Esta construção jurídica seria uma transposição da cristologia para o Direito; assim como a teologia definia Cristo como possuidor de duas naturezas (a humana e a divina) em uma única pessoa, o Direito atribuiu ao monarca essa dualidade mística.

Para a formação do Direito, essa distinção foi crucial porque permitiu a continuidade das instituições, pois ao mencionar que o rei nunca morre, a morte do corpo físico não extinguiria a validade das leis ou a autoridade do cargo, criando, portanto, a base para a noção moderna de Estado como pessoa jurídica abstrata. Assim, a religião influenciaria o Direito ao emprestar-lhe a sacralidade.

Kantorowicz também demonstrou que a mística do cargo real permitiu que o Direito reivindicasse uma autoridade absoluta e passasse a ser visto como um “corpo místico” (*corpus mysticum*). Essa metáfora, originalmente eclesiástica e utilizada para descrever a Igreja, foi apropriada pelos juristas para descrever a comunidade política organizada sob a lei (KANTOROWICZ, 1998, p. 159). Conforme o autor, em 1302, o Papa Bonifácio VIII expressava a doutrina corporativa da Igreja — que pretendia contrapor-se à incipiente autossuficiência dos corpos políticos seculares —, redefinindo uma concepção hierárquica segundo a qual:

[...] os corpos políticos deveriam ter um caráter meramente funcional dentro da comunidade mundial do *corpus mysticum Christi*, que era a Igreja, cuja cabeça era Cristo e cuja cabeça visível era o vigário de Cristo, o pontífice romano (KANTOROWICZ, 1998, p. 126).

A zona de interseccionalidade do Direito e da religião está, primordialmente, na criação do direito, pois o ordenamento jurídico reflete as percepções sociais e culturais da

sociedade e sua religião, considerando que as organizações religiosas são formadas pela união de indivíduos que possuem o propósito de culto a determinada força sobrenatural, por meio de doutrina e ritual próprios. Tais organizações têm o objetivo de difundir a religião que é imposta por determinadas crenças, ideologia, profecia de uma fé, tudo regido por regras e condutas específicas e é nessas condições que a essência da doutrina religiosa envolve-se de maneira mais abrangente em relação a outros sistemas de conhecimento, exercendo o papel de código de ideias de um segmento da sociedade que possui um sistema de crenças que pode ser justificado por meio de leis, costumes e instituições, que distingue o sagrado do profano. Em todas as culturas, o direito compartilha com a religião quatro elementos: ritual, tradição, autoridade e universalidade (ASSIS et al.,2022).

As principais maneiras pelas quais o direito canaliza e comunica valores transracionais são quatro: primeiro, por meio do ritual, isto é, procedimentos cerimoniais que simbolizam a objetividade do direito; segundo, por meio da tradição, isto é, linguagem e práticas transmitidas do passado, que simbolizam a continuidade do direito; terceiro, por meio da autoridade, isto é, a confiança em fontes jurídicas escritas ou orais, que são consideradas decisivas em si mesmas e que simbolizam o poder vinculativo da lei; e quarto, por meio da universalidade, isto é, a pretensão de incorporar conceitos ou percepções universalmente válidos que simbolizam a conexão da lei com uma verdade abrangente. Esses quatro elementos – ritual, tradição, autoridade e universalidade – estão presentes em todos os sistemas jurídicos, assim como estão presentes em todas as religiões. Eles fornecem o contexto no qual, em todas as sociedades (embora em algumas, é claro, em menor grau do que em outras) as regras jurídicas são enunciadas e do qual derivam sua legitimidade (BERMAN, 1974).

Em toda sociedade, esses quatro elementos simbolizam o esforço do homem para alcançar uma verdade além de si mesmo. Eles conectam a ordem jurídica de qualquer sociedade às crenças dessa sociedade em uma realidade última e transcendente. Ao mesmo tempo, esses quatro elementos conferem santidade aos valores jurídicos e, assim, reforçam as emoções jurídicas das pessoas: o senso de direitos e deveres, a reivindicação por uma audiência imparcial, a aversão à inconsistência na aplicação das regras, o desejo por igualdade de tratamento, o próprio sentimento de fidelidade à lei e seu correlato, a aversão à ilegalidade. Tais emoções, que são um fundamento indispensável de toda ordem jurídica, não podem obter nutrição suficiente de uma ética puramente utilitária. Elas exigem o sustento da crença em sua retidão inerente e última (BERMAN, 1974).

A tarefa de interpretar a religião é exigente e analiticamente complexa, visto que a religião moderna é extremamente multifacetada, complexa e internamente contraditória.

Muitos aspectos, talvez cruciais, da religião moderna permanecem obscuros, por exemplo, no que diz respeito à politização das linguagens simbólicas religiosas e às muitas associações difusas de dominação e salvação.

Trata-se, pois, de compreender como o nosso específico ordenamento ocidental, liberal e democrático cresceu em simbiose e em dialética com um ordenamento moral específico, que se desenvolveu no Ocidente. É nessa tensão contínua que crescemos, não de modo abstrato como numa discussão teórica sobre os valores éticos, mas pela invenção institucional da Igreja por parte do cristianismo ocidental: a Igreja ou as Igrejas foram produtoras de normas morais ou, pelo menos, permitiram que estas se desenvolvessem na sociedade sem coincidir completamente com as normas positivas como expressão do poder (PRODI, 2005 p. 512).

Paolo Prodi aborda a sacralização do Direito não como uma assimilação de elementos estranhos à norma, mas como o desenvolvimento da autorreferencialidade do Direito Positivo. Este, ao secularizar-se, passa a encontrar em si mesmo a própria referência fundadora, incorporando o caráter sagrado que outrora pertencia ao transcendente. Compreende-se que o Estado emergente, necessitando de uma nova fonte de legitimidade para impor suas leis sobre uma população dividida, mimetizou e secularizou o modelo religioso: o soberano — fosse ele o monarca ou a república — passou a exigir para suas constituições, códigos e estatutos o mesmo respeito, infalibilidade e obediência absoluta que antes eram devidos aos textos sagrados e aos decretos eclesiásticos. O Direito Positivo, embora criado por homens, recebeu uma aura sacra que o tornou inatacável, estabelecendo-se como a fonte última de toda a ordem social.

[...] pode-se afirmar que o grande esforço da casuística parece traduzir-se num potente instrumento para a construção do novo ordenamento: conforme observado com perspicácia, quando Thomas Hobbes, em seu *Leviatã*, afirma que as leis de natureza obrigam no foro interno, mas nem sempre obrigam no foro externo (cap. XV), na verdade, ele substitui o Estado pela Igreja na função de união e de julgamento supremo entre o foro do homem e o de Deus e submete os territórios da ética ao direito do Estado (2005, p. 435)

Os efeitos da sacralização, são de suma importância exatamente pelo seu fator e valor históricos – demonstrando características assumidas pelo sagrado em determinado lugar, criando laços e vínculos entre os indivíduos, sua sociedade e o ambiente ao seu redor. A manifestação do sagrado cria a dicotomia daquilo que lhe pertence ou não, além de gerar os mitos, os símbolos e, conforme apontado, os sacramentos (CORRÊA, 2015).

Prodi articulou o paradoxo da modernidade política, mencionando que o Estado, ao se secularizar e se tornar a única fonte de direito, na verdade, absorveu e sacralizou sua própria

autoridade, exigindo uma obediência quase religiosa, pois “o Estado é a manifestação de Deus no mundo, sejam quais forem os seus aspectos nas diversas aparições espaciais e cronológicas. Tanto para aqueles que mantêm uma visão dualista entre norma ética e norma jurídica quanto para aqueles que fazem a norma moral coincidir com a norma positiva” (PRODI, 2005 p. 443).

Antes mesmo de existirem leis, juízes e palácios de justiça, havia um ritual, podendo esse ser religioso ou pagão, mas de consenso entre seus praticantes e seguidores. Essa ritualística influenciou a operação do Direito que também segue um ritual, carregando um repertório de palavras, gestos, fórmulas, discursos, templos e locais consagrados, destinados justamente a acolher o conflito. Primitivamente, a autoridade não era necessariamente um juiz, poderia ser o sacerdote ou o líder de um povo, mas de uma coisa não se abria mão: era necessário um código, uma fórmula (escrita ou não) de tratar o conflito, consensuada entre todos os integrantes do grupo, ou seja, institucionalizada (GARAPON, 1997).

Tanto no Direito quanto na religião, a dramatização é necessária não apenas para refletir esses valores, não apenas para manifestar a crença intelectual de que são valores úteis à sociedade, mas também para induzir uma crença emocional como parte do sentido último da vida. Mais do que isso, os valores não têm existência, não tem significado fora do processo de sua dramatização (BERMAN, 1974, p. 20).

Couto Dias identificou em seu estudo que o jurista não vinha de “oficinas de petição”, cursos de memorização de leis ou preparatórios para concurso público, mas de um profundo conhecimento de *paideia* e *ars liberalis*¹, pronto para compreender o sofrimento humano do litígio, as aspirações de justiça na urbe, a construção de argumentos lógicos e convincentes, como identificar falácias e sofismas, como escrever corretamente e até mesmo de identificar elementos básicos da física e matemática. A questão central reside na finalidade desse saber: não se educava o jurista para “fazer algo” específico, mas ele “fazia algo” a partir do que se

¹ A ideia de “Paideia” e “Ars Liberalis” representa dois conceitos interligados, um originário da Grécia Antiga e outro do período romano e medieval, que formaram a base da educação ocidental, focando na formação integral do indivíduo e do cidadão.

A Paideia (do grego *παιδεία*) era o ideal educativo da Grécia Antiga. Ia muito além da mera instrução escolar, buscando a formação completa do ser humano (a “excelência” ou *areté*). O objetivo era desenvolver cidadãos virtuosos, capazes de participar plenamente na *pólis* (cidade-estado).

As Artes Liberais (*Artes Liberales* em latim), ou *Ars Liberalis*, surgiram em Roma e foram formalizadas na Idade Média como o currículo padrão das universidades [1]. Elas se basearam nos princípios da Paideia, mas com uma estrutura curricular mais definida. A distinção fundamental era entre as “artes liberais” (dignas de um homem livre, *liber*) e as “artes servis” (trabalho manual, ofícios mecânicos, que eram considerados menos nobres)

tornara por meio da educação. Tratava-se, portanto, de uma educação autêntica e não de uma mera instrução técnica (COUTO DIAS, 2021, p. 109). Nesse contexto, ainda que houvesse um Direito político positivo, o jusnaturalismo era compreendido como uma coexistência entre o divino natural e o profano.

O uso da toga pelo Poder Judiciário, herdado de uma longa tradição eclesiástica, cumpre uma função que transcende a mera formalidade estética, estabelecendo uma fronteira visual entre o indivíduo comum e a figura da autoridade. Partindo do pressuposto sociológico de que o ser humano possui uma resistência natural em ser submetido ao julgamento de seus semelhantes, a vestimenta atua como um elemento despersonalizador: ao vestir a toga, o magistrado despe-se de sua subjetividade privada para encarnar uma instituição superior e revestida de uma aura sagrada. Essa indumentária, ao espelhar os paramentos da Igreja, evoca um sentido de transcendência, sinalizando que a sentença não provém de um par, mas de um representante da Lei que ocupa um plano de superioridade moral e técnica. Assim, a simbologia da toga atua como um instrumento de legitimação indispensável, convertendo o ato humano de julgar em um ritual de poder que impõe o respeito e a aceitação necessários à manutenção da ordem social (COUTO DIAS, 2021, p. 12).

A religião não se restringe ao ritual, ao culto e ao consequente senso de comunidade; ela é também uma inclinação racional, por vezes irresistível, para o fantástico — a extraordinária capacidade humana de imaginar, por meio de histórias sagradas, lendas e mitos, uma realidade em contraste com a faticidade do mundo. Os mitos religiosos tratam da origem da vida ou do início do mundo, remontando a existência à criação divina. Eles estabelecem uma ordem ao distinguir entre céu e terra, conferindo justificativa à clivagem entre o bem e o mal. Simultaneamente, os mitos religiosos instituem rígidas ordens temporais, exemplificadas pela distinção fundamental entre o tempo e a eternidade. Nas visões de mundo centradas em um Deus único — detentor de uma universalidade última e insuperável — ou em um panteão de deuses, define-se uma estrutura de ordem estável para o indivíduo e para a coexistência do múltiplo. Busca-se, assim, oferecer ao devoto uma certeza capaz de integrar e conferir sentido a todas as experiências negativas da vida finita.

Numa breve descrição de um ritual típico religioso se possibilita enxergar o Direito numa visão mitológica ou simbólica.

O culto começa. Eis que o sacerdote adentra apressadamente a sala de cerimônias fazendo revoar o manto que honradamente veste e ostenta, sentando-se no elevado trono cerimonial, ele profere as frases iniciais do rito, os presentes saúdam ao mestre. O assessor à sua esquerda lê a oração

inicial e outro diz sua interpretação do livro sagrado, está posta a incerteza da vontade divina. E lá está ele, um semideus, pois apenas um homem sagrado pode resolver o entrevero hermenêutico que se apresenta. O público observa admirado o que há para ser dito, pautará suas próximas condutas em conformidade com as palavras daquele sacerdote, ele regerá suas vidas dali em diante. Da elevação de seu assento, ele ergue as folhas com a resposta “correta” que a revelação divina que lhe conduziu. Admira-as, não foi ele quem as redigiu, foi a vontade de seu deus, seu soberano. O sacerdote é apenas a mão que executa, não seu autor. Então, sob o olhar de todos os fiéis, diz a verdade suprema, como se o texto tivesse, desde o começo do culto, o sentido que ele acaba de atribuir. Se um dos presentes pretendesse convencer o sacerdote de seu ponto de vista, inicialmente ele deveria ter a seu favor as referências do texto sagrado, seria preciso valer-se da hermenêutica e, talvez, até convencer de que, naquele caso, o texto sagrado não deveria ser aplicado. Todas estas circunstâncias e eventos da narrativa parecem fazer parte de um mito, de uma crença, de uma fé, de uma religião. Ora, poder-se-ia facilmente pensar nestes atos como as fases de um julgamento jurídico (COUTO DIAS, 2021, p. 33-34).

Martyn e Corrêa (2022) escreveram sobre legitimação divina do poder judicial e seu impacto na cultura material da justiça na Europa e no Brasil, demonstrando aspectos religiosos que se sobressaem às análises da influência religiosa no contexto do direito. Partem os Autores que, durante séculos, a autoridade do juiz não derivava de uma constituição democrática, mas de uma delegação divina, visto que “o juiz era visto como um representante de Deus na Terra, responsável por restaurar a ordem moral” (MARTYN; CORRÊA, 2022, p. 271). Descrevem acerca do surgimento do tribunal moderno no fim da Idade Média, destacando rituais e elementos cristãos que foram incorporados, como por exemplo, o juramento para dizer a verdade, sendo necessário colocar a mão na Bíblia, em crucifixo e demais adornos religiosos, ou seja,

É o começo de uma rica tradição iconográfica, que continua até o final do Antigo Regime e alcança até mesmo os séculos XIX e XX³⁶. Pode-se afirmar que o uso de imagens da lei, e particularmente a decoração de lugares judiciais, acompanha a profissionalização, especialização e burocratização da administração da justiça, impulsionada por múltiplos fatores de construção do Estado, um deles sendo a recepção do *ius commune* (MARTYN; CORRÊA, 2022, p. 278).

Mencionam, ainda, que Deus é o supremo e definitivo juiz; assim, ao tomarem suas decisões, os magistrados seculares estariam cumprindo uma tarefa divina. Essa mensagem — de que a administração da justiça é um encargo outorgado por Deus — é expressa iconograficamente de maneira explícita na decoração das salas de justiça com representações do Juízo Final:

O que vemos é um juiz, vestindo uma toga vermelha, sentado em um trono elevado. As várias camadas do primeiro plano podem ser interpretadas como os níveis de uma tribuna, nos degraus em que os anjos estão tocando música. É claro que este é realmente um tribunal, presidido por Deus (MARTYN; CORRÊA, 2022, p. 284).

Os autores mencionam, ainda, a proeminência da Igreja Católica, o primado do Direito Canônico e as repartições institucionais que acabaram por promover uma relação particular entre o poder e o Direito (MARTYN; CORRÊA, 2022, p. 294).

As linguagens simbólicas religiosas são extraordinariamente abertas à interpretação, assemelhando-se às linguagens estéticas. Conceitos centrais da consciência religiosa — como Deus, o Absoluto, o espírito criador e a criação — podem ser interpretados e visualizados de formas vastamente distintas. O mesmo se aplica, de um lado, aos conceitos de salvação, redenção, justificação, graça e libertação; e, de outro, aos de danação, condenação, juízo final e os tormentos do inferno. Não apenas se observam interpretações contrastantes desses conceitos entre diferentes matrizes, como o judaísmo, o cristianismo e o islamismo, mas há também um debate contínuo dentro das próprias tradições sobre a exegese de seus textos sagrados e símbolos fundamentais. Esse alto grau de abertura interpretativa das linguagens simbólicas projeta-se, inevitavelmente, no campo de tensão entre a política e a religião. Frequentemente, poder e salvação estiveram tão intimamente vinculados que o político foi sacralizado e remodelado sob uma lógica religiosa.

Jürgen Habermas (2013, p. 290-296) menciona que as práticas rituais forneceram às formas de vida de nossa espécie, desde o princípio, o escasso recurso da solidariedade social. Segundo o autor, desenvolveu-se um "complexo sagrado" que persiste até hoje em formas reflexivamente transformadas. As relações sagradas com os poderes da salvação e do infortúnio serviam à coesão social e mantiveram essa função mesmo com a emergência das sociedades organizadas pelo Estado, por volta da virada do terceiro milênio a.C.

Dessa forma, simultaneamente ao nascimento do poder político, surgiu a necessidade de legitimação — inicialmente atendida por genealogias míticas de governantes e ritos de Estado. A apropriação desse complexo sagrado para fins de integração política criou uma fusão simbólica originária entre Estado e religião.

[...] penso que se possa dizer com segurança que, partindo de Jerusalém e de Atenas, o pluralismo das ordens jurídicas medievais e, posteriormente, o surgimento do conflito entre a consciência e a lei positiva constituíram, com suas simbioses e suas tensões, um fator fundamental para a modernização do direito, para a construção de uma regulamentação do direito, para a construção de uma regulamentação dialética da conduta humana, que

precedeu a ordem moderna, estabelecendo a própria premissa da sua existência. É nessa dialética que se pode compreender o nascimento do sistema das constituições e dos códigos, e é nessa dialética, e certamente não na expansão sem limites do direito positivo, que o homem ocidental pode enfrentar a atual crise do direito (PRODI, 2011, p. 536).

O Direito sempre possuiu aspectos sagrados, mágicos e transcendentais que guardam semelhanças com rituais xamânicos, de feitiçaria e outras práticas de povos originários. Essa analogia com a magia fundamenta-se, sobretudo, na rígida formalidade exigida por ambos os sistemas.

Allen (2007, p. 03) propõe uma visão otimista dessa "magia jurídica". Com base na antropologia social, a autora defende que a magia pode conferir aspectos positivos ao ordenamento, servindo para imprimir força moral às decisões, reforçar a percepção de imparcialidade do magistrado (por meio da solenidade dos ritos) e promover a reparação simbólica de danos — o que denomina magia jurídica restaurativa. Para Allen, a essência dessa magia reside na capacidade de fazer com que a comunidade aceite que uma nova realidade social foi criada instantaneamente por meio de um pronunciamento formal.

Para Allen (2007), a adjudicação é uma performance ritualística. Isso se demonstra nos elementos externos do tribunal — como as vestes, o martelo, a arquitetura elevada e a linguagem arcaica —, que funcionam como o palco necessário para que a magia jurídica ocorra. A magia preenche a lacuna entre o fato (o que aconteceu) e o Direito (o que deve ser), permitindo que o sistema jurídico mantenha sua autoridade mesmo quando as justificativas racionais falham, apelando a uma crença profunda na ordem e na eficácia do rito.

Nesse sentido, a Igreja Católica Romana pode ser descrita como uma “igreja mundial” devido às suas estruturas organizacionais centralizadas e transnacionais, especialmente pela primazia e reivindicação de liderança do Papa, intensificadas desde o início do século XIX. A história religiosa europeia foi marcada por inúmeros debates sobre se os detentores de cargos religiosos (sobretudo o Pontífice) possuíam prerrogativa sobre os governantes políticos, como o Imperador.

Paolo Prodi (2011, p. 514-520) relata o pensamento de Ludovico Antonio Muratori, que, por volta do ano 1700, mencionava que o Direito consistia em uma jurisdição voltada para os “bens”, interessando a uma minoria da sociedade — fato que não poderia ser dotado de uma visão idílica ou pastoral. Foi essa desmitificação que permitiu criar um sistema de liberdades com forte impacto político-jurídico, essencial para a compreensão do mundo contemporâneo.

Como ensina a máxima inglesa, a justiça não deve apenas ser feita, mas deve, acima de tudo, ser vista sendo feita. Os rituais do Direito, à semelhança dos ritos religiosos, constituem uma dramatização solene de valores profundamente enraizados. Tanto no campo jurídico quanto no religioso, a dramatização é necessária não apenas para refletir esses valores ou manifestar a crença intelectual em sua utilidade social, mas também para induzir uma adesão emocional que lhes confira significado. Mais do que isso: os valores carecem de existência ou sentido fora do processo de sua própria encenação. As togas, o mobiliário da sala de audiências e os palanques de fala são símbolos destinados a impressionar os participantes e a sociedade como um todo. Da mesma forma, jurados, advogados, partes e testemunhas assumem seus respectivos papéis em um evento litúrgico, regido por uma ordem estrita de apresentação, juramentos, formas de tratamento e dezenas de outros ritos que compõem a performance judiciária.

[...] a religião dá ao direito o seu espírito e inspira a sua adesão ao ritual e à justiça. O direito dá à religião a sua estrutura e encoraja a sua devoção à ordem e à organização. Direito e religião partilham ideias como culpa, obrigação e pacto e métodos como ética, retórica e interpretação textual (WITTE, 2012, p. 327).

Em virtude dessa simbolização por meio de rituais judiciais, os ideais de justiça legal não emergem primordialmente como questões de utilidade, mas como questões de santidade; não meramente como conceitos abstratos, mas como emoções compartilhadas: um senso comum de direitos e deveres, a exigência por uma audiência justa, a aversão à inconsistência, a paixão pela igualdade de tratamento, o repúdio à ilegalidade e o compromisso ético com a legalidade (BERMAN, 1974).

Nessa mesma linha de continuidade histórica, Nicholas Aroney (2024, p. 365-376) apresenta uma tese sofisticada sobre como o Direito Constitucional moderno é, em larga medida, herdeiro de debates teológicos que atravessaram séculos. O autor argumenta que as estruturas fundamentais do constitucionalismo — tais como a limitação do poder, a representação política e a proteção de direitos — não surgiram de um vácuo secular iluminista, mas foram moldadas pela tentativa cristã de organizar a vida política sob a autoridade divina.

Um dos pilares centrais da argumentação de Aroney reside na doutrina da soberania. Ele explica que o cristianismo introduziu uma dualidade crucial ao afirmar que, embora a autoridade civil seja instituída por Deus, ela não é absoluta. Esta distinção entre o cargo político e a pessoa do governante permitiu o desenvolvimento de uma teoria de

responsabilidade, na qual o governante é visto como um administrador de um poder que não lhe pertence. Assim, o Direito Constitucional emerge como o conjunto de normas que garante que esse "depósito" de autoridade seja exercido dentro dos limites estabelecidos por uma lei superior — que, originalmente, era a lei divina e natural.

Outro ponto fundamental explorado por Aroney é a demonstração de como o conceito bíblico de um pacto (*covenant*) entre Deus e o Seu povo foi transposto para a esfera política, servindo de protótipo para o contrato social. Ao contrário de uma visão puramente contratualista baseada no interesse individual, a ideia de aliança pressupunha uma comunidade moral com obrigações mútuas e transcendentais. Foi essa estrutura que permitiu o nascimento das primeiras constituições escritas, concebidas como documentos que formalizavam os termos dessa aliança e autorizavam, inclusive, a resistência contra governantes que violassem o pacto estabelecido.

A noção moderna de adotar uma constituição escrita que define as instituições e os poderes do governo tem raízes profundas no relato bíblico da aliança entre o Rei Davi e as tribos de Israel (2 Samuel 5:1-3), que serviu de modelo para o uso posterior de juramentos, alianças, contratos e constituições como meios de definir as responsabilidades de governantes e governados, especialmente na teologia política reformada [...] a revisão judicial deve se limitar a garantir que o sistema democrático esteja operando de forma justa. Controvérsias sobre constitucionalismo e direito constitucional, portanto, frequentemente se transformam em debates sobre a linguagem jurídica e sua interpretação. Curiosamente, esses debates são moldados por diferenças na abordagem da interpretação da Bíblia e da tradição da Igreja adotada por católicos e protestantes (ARONEY, 2024, p. 371-372).

Aroney também oferece uma perspectiva realista sobre a separação de poderes, fundamentando-a na doutrina cristã da queda e do pecado original. Para o autor, o constitucionalismo é, essencialmente, um sistema de desconfiança institucional: por ser o humano visto como inerentemente propenso à corrupção devido à sua natureza caída, o poder nunca deve ser concentrado em uma única instância. A fragmentação do poder e os mecanismos de freios e contrapesos surgem, portanto, como soluções tanto práticas quanto teológicas para mitigar os efeitos do pecado no exercício da autoridade pública.

No cenário germânico, Mathias Schmoekel demonstra que o encontro entre as tradições jurídicas tribais e a doutrina cristã foi fundamental para a formação da cultura jurídica europeia. O autor argumenta que a conversão dos povos germânicos não resultou apenas em uma mudança religiosa, mas em uma transformação estrutural da própria ideia de

lei: o Direito tribal, outrora baseado na força e na honra, passou a ser filtrado e reinterpretado pelas categorias morais do cristianismo.

Essa transição trouxe um desafio imediato, pois a Igreja enfatizava a culpa individual perante Deus e a necessidade de penitência, em oposição à responsabilidade coletiva do clã. Esse conflito jurídico-teológico promoveu uma lenta transição da justiça como ferramenta de restauração da honra para a justiça como aplicação da moralidade cristã, em um processo no qual os conceitos de pecado e crime tornaram-se cada vez mais intrincados.

A partir do século IV, essa ordem jurídica foi moldada de acordo com a teologia dos Pais da Igreja. O tribunal dos bispos (*audientia episcopalis*), que tinha jurisdição em algumas partes do império, preferia promulgar sentenças após consulta ao corpo de juízes. As partes insatisfeitas tinham o direito de reclamar a uma autoridade superior na esperança de um julgamento mais favorável. Os juízes deveriam agir como Deus no Juízo Final, conhecendo muito bem o caso e punindo os culpados igualmente (SCHMOECKEL, 2024, p. 57).

Schmoeckel destaca o papel dos reis germânicos na codificação desse Direito. Ao se converterem, líderes como Clóvis ou os reis anglo-saxões começaram a redigir as leis (como a *Lex Salica*), mimetizando tanto o prestígio do Direito Romano quanto o modelo bíblico da Lei Mosaica. Nesses textos, a influência cristã é evidente na proteção conferida às igrejas e ao clero, bem como na tentativa de substituir a violência privada pela autoridade do tribunal público. O Direito passou a ser concebido como um instrumento para garantir a "Paz de Deus" na terra, e o monarca passou a ser entendido como um vigário de Deus, responsável pela justiça e pela salvação de seu povo.

O autor demonstra, ainda, a evolução dos rituais de prova, como as ordálias ou "juízos de Deus". Embora de origem pagã, essas práticas foram inicialmente assimiladas pela Igreja como forma de invocar o julgamento divino em casos incertos. No entanto, Schmoeckel evidencia como a racionalização teológica da Igreja acabou por minar tais práticas ao longo do tempo, em favor de provas baseadas em testemunhos e documentos — o que preparou o terreno para o desenvolvimento de sistemas jurídicos formais e processuais. Criou-se, assim, um sistema no qual a lei não era apenas o comando do soberano, mas um reflexo da ordem divina que o próprio governante estava obrigado a respeitar, estabelecendo a base duradoura para o constitucionalismo e o império da lei na Europa Ocidental (SCHMOECKEL, 2024, p. 58-64).

Jean Porter (2016) situa o Direito como um desdobramento intrínseco da teologia escolástica dos séculos XII a XIV. Para a autora, a influência religiosa na formação do Direito

medieval ultrapassa a mera imposição de preceitos morais, constituindo a própria estrutura epistemológica e ontológica sobre a qual a jurisprudência europeia foi edificada.

Porter sustenta que a escolástica proporcionou o método necessário para a transformação de costumes fragmentados em um sistema jurídico científico. A religião cristã, ao postular um universo regido por uma inteligência divina (*Ratio Divina*), ofereceu aos juristas medievais a premissa de que as leis humanas deveriam refletir uma ordem racional subjacente; nesse contexto, a ciência do Direito surge de forma análoga à ciência da fé.

A autora enfatiza que a doutrina da Lei Natural (*lex naturalis*) é o ponto de maior influência religiosa na arquitetura jurídica. Sob a ótica escolástica — especialmente na síntese tomista —, a lei natural é a participação da criatura racional na lei eterna de Deus. Essa fundamentação teológica conferiu ao Direito uma autoridade transcendente: o legislador humano não criava a lei *ex nihilo*, mas a derivava da natureza das coisas e da vontade divina. Consequentemente, a validade de qualquer norma positiva estava condicionada à sua conformidade com a moralidade cristã. Esta hierarquia das leis estabeleceu o fundamento para o que modernamente compreendemos como o controle de constitucionalidade e a defesa de direitos fundamentais, baseados na ideia de que existem limites éticos intransponíveis ao poder soberano.

A análise de Porter destaca, adicionalmente, como conceitos teológicos moldaram institutos jurídicos específicos. A noção de *persona*, pilar do Direito Civil, foi profundamente influenciada pelas disputas teológicas acerca da natureza da alma e da dignidade intrínseca do indivíduo. No campo das obrigações, as doutrinas do consenso e da boa-fé originam-se da preocupação escolástica com o pecado da mentira e o dever moral de cumprir a palavra empenhada perante Deus.

Os juristas escolásticos, incluindo tanto os estudiosos do direito civil (conhecidos como civis) quanto os canonistas (conhecidos como canonistas), desempenharam um papel crítico e inovador nesse processo, e os sistemas jurídicos que ajudaram a criar refletem os ideais teológicos que moldaram suas práticas (SCHMOECKEL, 2024, p. 72).

Além disso, a estrutura do Direito Canônico serviu como o primeiro sistema jurídico moderno e transnacional. A Igreja, ao codificar suas leis, ofereceu ao Estado secular o modelo de uma jurisdição baseada em procedimentos racionais, registros escritos e uma hierarquia administrativa. A *aequitas* (equidade), por sua vez, foi introduzida como uma ferramenta corretiva do rigor legal, permitindo que a caridade cristã temperasse a justiça estrita e garantindo que a aplicação da norma não se tornasse um instrumento de iniquidade.

A perspectiva de Jean Porter revela que a modernidade jurídica é devedora de uma síntese medieval na qual o sagrado e o legal eram indissociáveis. A religião não foi apenas uma influência externa sobre o Direito, mas o solo fértil que permitiu o surgimento de uma racionalidade jurídica preocupada com a justiça universal, o bem comum e a limitação do arbítrio.

A criação de sistemas jurídicos, incluindo tanto leis quanto normas de julgamento, foi um processo contínuo, intimamente ligado ao desenvolvimento das primeiras formas do Estado-nação e aos processos de reforma da igreja e consolidação do poder eclesiástico. No entanto, podemos identificar pelo menos um elemento constante no desenvolvimento e na inovação jurídica nesse período, e esse é o papel desempenhado pelos juristas no desenvolvimento de uma jurisprudência sistemática e na formação dos profissionais que a colocavam em prática (SCHMOECKEL, 2024, p. 71).

Condorelli (2024, p. 96-97) demonstra que o cristianismo forneceu a base ética, teleológica e metafísica para a interpretação do Direito Romano redescoberto no século XI. Isso ocorreu porque conceitos teológicos moldaram a aplicação prática das leis — como a Justiça e a Equidade (*aequitas*) —, sob a premissa de que, para os civilistas medievais, a justiça humana deveria espelhar a justiça divina. Da mesma forma, o Imperador era concebido como o Vigário de Deus (*Vicarius Dei*), o que influenciou a teoria da soberania: o governante era visto como um ministro de Deus responsável pela paz e pelo bem comum, o que impunha limites morais intrínsecos ao exercício do poder legislativo.

Na mesma linha, Condorelli demonstra que a religião alterou campos específicos do Direito Civil, como o Direito das Pessoas e Família, na influência dos valores evangélicos na proteção de viúvas, órfãos e pobres, transformando a caridade em obrigação jurídica para o magistrado civil; no Direito dos Contratos, ressaltando a importância da boa-fé e da "palavra dada", reforçadas pelo temor do pecado da mentira e pelo princípio canônico do *pacta sunt servanda*, que migrou da moral cristã para o cerne da prática contratual civil; e quanto a propriedade e a pobreza, sendo que debates acerca desses temas influenciaram as discussões civis sobre o uso e a propriedade, estabelecendo que, em casos de extrema necessidade, todos os bens se tornam comuns (função social da propriedade em embrião teológico).

A formação do direito civil medieval teve origem em um impulso intelectual inicial, que levou ao surgimento do direito e da teologia como ciências a partir de uma base comum das artes liberais do *trivium* (gramática, dialética, retórica). Entre a segunda metade do século XI e as primeiras décadas do século XII, o direito e a teologia foram epistemologicamente constituídos

como conhecimento, compreensão e interpretação de textos dotados de autoridade (*auctoritas*). O nascimento e o desenvolvimento de ambas as ciências foram favorecidos por um refinamento extraordinário dos métodos de interpretação de textos. As Sagradas Escrituras e os escritos dos Padres da Igreja foram a base textual da teologia. A ciência do direito civil nasceu dos livros do Corpus Iuris Civilis de Justiniano (CONDORELLI, 2024, p. 96).

Tamar Herzog sublinha que a legalidade nas Américas foi estruturada sobre pilares teológicos fundamentais, nos quais a religião atuou como o principal vetor de legitimação, categorização e regulação social. A autora demonstra que a religião funcionou como o critério primordial para a definição de direitos e deveres, visto que a distinção jurídica basilar não repousava apenas na origem geográfica, mas na dicotomia entre cristãos e pagãos. Essa classificação justificou a criação de estatutos jurídicos diferenciados para as populações indígenas.

Herzog destaca a ambivalência desse fenômeno: se, por um lado, o cristianismo justificou a submissão, por outro, forneceu as bases do Direito Natural para que juristas-teólogos defendessem a humanidade e a liberdade dos nativos frente aos abusos coloniais.

Assim, o Direito na América era um sistema sacralizado; a religião não era uma influência externa, mas a sua própria estrutura interna, fornecendo o vocabulário técnico, a autoridade institucional e o horizonte ético para a convivência social. Como afirma a autora, “a cooperação entre Direito e religião, contudo, não se restringia a debates sobre a legitimidade da presença europeia nas Américas ou o tratamento das populações subjugadas. Pelo contrário, permeava a vida colonial” (HERZOG, 2024, p. 174).

Nessa mesma esteira, Harald Maihold, em estudo sobre as influências religiosas no Direito Penal, descreve que tanto a Igreja quanto os tribunais seculares baseavam sua autoridade diretamente em Deus. Identificavam-se como representantes terrenos do julgamento divino e exerciam suas funções de maneira análoga a esse modelo. Visto sob essa ótica, os princípios do Direito Penal moderno — fundamentais como o princípio da culpa e a pessoalidade da pena — são, historicamente, derivados da ideia de justiça divina

A busca por uma legitimação teológica da punição, inversamente, tem como resultado que o juiz é vinculado aos princípios do julgamento divino, que limitam substancialmente o poder da punição e, assim, neutralizam a instrumentalização política do poder da justiça criminal. Sem a ideia teológica do juízo final, nem a culpa nem o princípio da personalidade da punição seriam viáveis (MAIHOLD, 2014, p. 169).

A Igreja Cristã historicamente reagiu a atos que considerava inaceitáveis, uma postura compreensível dado que o conceito de pecado é central ao ensinamento cristão. Além disso, os valores éticos de misericórdia, benevolência e compaixão, inspirados pelo cristianismo, foram cruciais para mitigar a administração da justiça, por vezes severa, já no período do Império Romano. Nesse contexto, o Direito Penal desenvolveu-se em estreita simbiose com as reformas processuais, partindo da premissa de que a norma penal carece de eficácia sem o devido procedimento.

A inovação mais significativa desse período foi o procedimento inquisitorial. Em contraste com os modelos acusatórios anteriores, o sistema inquisitorial permitiu que os oficiais da Igreja investigassem e processassem ativamente a má conduta dentro do sistema judicial eclesiástico. Este era dividido entre o fórum externo (*forum externum*), voltado ao julgamento de crimes, e o fórum interno (*forum internum*), dedicado ao tratamento da consciência e dos pecados (PIHLAJAMÄKI, 2024, p. 407).

Por sua vez, Helen M. Alvaré identifica que a relação entre o cristianismo e o Direito de Família é profunda, geograficamente dispersa e milenar. Com início no século IV, essa influência expandiu-se do Império Romano para a Europa e a Rússia, alcançando as Américas e a Oceania por meio da colonização. O cristianismo moldou o Direito de Família ao fundamentar-se nas Escrituras e na Patrística, vinculando crenças sobre a identidade e o poder criador de Deus ao imperativo ético de como os indivíduos devem amar a Deus e uns aos outros.

A relação dual do cristianismo com as normas romanas predominantes preparou o terreno para os efeitos posteriores do cristianismo sobre o direito de família. Os ensinamentos e práticas cristãs emergentes exibiam uma síntese de inovações cristãs, direito natural e leis e costumes judaicos, romanos e estoicos; incorporavam as observações dessas tradições sobre as inclinações naturais dos seres humanos — referentes a sexo, vínculos de casal, desejo masculino por certeza paterna e altruísmo familiar — bem como sua compreensão da relação entre normas familiares e bem-estar social, e um certo abrandamento do patriarcado (ALVARÉ, 2024, p. 433).

Alvaré enfatiza que o cristianismo alterou radicalmente o estatuto jurídico dos filhos ao rejeitar práticas comuns da Antiguidade, como o infanticídio e a exposição de recém-nascidos. A doutrina cristã impôs ao ordenamento a obrigação de proteção à vida e o dever do cuidado parental. A autora argumenta que a noção moderna do princípio do melhor interesse da criança encontra sua gênese na visão cristã de que os filhos são dons de Deus e sujeitos de direitos, e não meras extensões da propriedade do *pater familias* (ALVARÉ, 2024, p. 436).

Berman (1974) reforça essa conexão ao considerar que o Direito compartilha com a religião a ênfase na tradição e na autoridade. Todos os sistemas jurídicos afirmam que sua

validade repousa, em parte, na continuidade com o passado, preservando essa linhagem por meio da linguagem e de rituais institucionais. Nos sistemas ocidentais, esse senso histórico é tão resiliente que mesmo rupturas drásticas são frequentemente justificadas como necessárias para preservar princípios transmitidos pela tradição.

Se a lei for reduzida a uma estrutura de regras políticas e a religião a um sistema de crenças sobrenaturais, a conexão entre ambas parecerá meramente acidental. Contudo, na realidade, ambas são processos vivos: o Direito é o agir humano de legislar, julgar e administrar conflitos; a religião é a manifestação de uma preocupação coletiva com o significado da vida e o compromisso com valores transcendentais. Enquanto o Direito provê à sociedade a estrutura necessária para a coesão interna, a religião oferece a fé indispensável para enfrentar o futuro (BERMAN, 1974).

Historicamente, antes da codificação das leis e da separação entre os poderes político e eclesiástico, o Direito e a religião encontravam-se unidos de tal forma que era impossível distingui-los (WOLKMER, 2014). Mesmo após a separação formal, é imperativo reconhecer que ambos continuam a se influenciar mutuamente em um processo contínuo de construção das normativas que regem as relações humanas em sociedade.

Ao enfatizar a interação entre direito e religião, podemos passar a vê-las não apenas como duas instituições sociais de certa forma relacionadas, mas como duas dimensões dialeticamente interdependentes – talvez as duas dimensões principais – da vida social do homem. Alguns antropólogos que escrevem sobre religião tratam praticamente tudo na cultura sobre a qual escrevem como religião; e, da mesma forma, alguns antropólogos que escrevem sobre direito tratam praticamente tudo na cultura sobre a qual escrevem como direito (BERMAN, 1974).

Peter W. Edge (2006, p. 09) define a importância do Direito para a religião ao considerar ambos como fenômenos sociais coexistentes entre os atores individuais. Para o autor, tratar a religião meramente como parte do contexto em que o Direito opera seria defensável apenas se a religião não possuísse características singulares que exigissem uma análise autônoma, capaz de conduzir a resultados distintos daqueles obtidos por uma análise puramente secular.

Inversamente, Edge (2006, p. 11) identifica três razões fundamentais pelas quais a religião é imprescindível para o Direito:

1. **Contextualização:** seu papel em fornecer o substrato cultural para a discussão jurídica;

2. **Especificidade de Interesses:** o lugar distinto que deve ser conferido aos interesses religiosos na análise jurídica, seja pela taxonomia de direitos nos âmbitos internacional e constitucional, pela profundidade das convicções do crente individual, ou pela importância da religião para a coesão cultural e comunitária;
3. **Pluralismo Jurídico:** os desafios específicos impostos ao discurso jurídico liberal que busca desenvolver um pluralismo jurídico em resposta à crescente pluralidade religiosa nas sociedades modernas.

Nesse sentido, Berman compartilha da mesma visão a respeito da importância da religião para o Direito, ao sustentar que:

Assim como o direito sem religião perde sua santidade e inspiração, a religião sem direito perde seu caráter social e histórico e se torna uma mística puramente pessoal. Direito (o processo de resolução de conflitos e criação de canais de cooperação por meio da atribuição de direitos e deveres) e religião (uma preocupação coletiva e compromisso com o significado e propósito últimos da vida) são duas dimensões diferentes da experiência humana; mas cada uma é também uma dimensão da outra. Elas se mantêm ou caem juntas. Não falo de uma união entre direito e religião, mas de sua interdependência dialética. Um sistema jurídico saudável deve combinar regra e descrição, lei estrita e equidade. Um sistema religioso saudável deve combinar funções sacerdotais e proféticas. Deve haver uma síntese desses elementos opostos. A unidade dialética do direito e da religião como dimensões da experiência social não exclui a separação de instituições jurídicas e religiosas específicas. Exige apenas o reconhecimento de sua interação final (BERMAN, 1974, p. 35).

Os elementos religiosos desempenham um papel indispensável no funcionamento eficaz da lei. Embora o Direito, na maioria das culturas, tenha se originado da religião e embora, em certas épocas — como a Idade Média Católica ou a era do Puritanismo —, tenha contido elementos religiosos gradualmente expurgados nos últimos dois séculos, sua essência permanece latente. Atualmente, o Direito moderno tem sido explicado apenas em termos instrumentais, ou seja, como um meio conscientemente elaborado para a realização de políticas econômicas e sociais específicas. Contudo, somente após compreender a interdependência entre o Direito e a religião como duas dimensões em tensão dialética, o intérprete estará em condições de encarar, plenamente, os seus aspectos seculares e sociais (BERMAN, 1974).

2.2 A religião no contexto do sistema jurídico

A religião é um conceito essencialmente contestado, no sentido de que carece de uma definição técnica universalmente aceita. Na contemporaneidade, o fenômeno religioso tornou-se cada vez mais sujeito à regulamentação e à adjudicação legal; consequentemente, os termos e procedimentos do Direito tornaram-se ferramentas inevitáveis nas disputas políticas e sociais que visam expandir ou restringir o papel da religião na esfera pública. Em certas culturas jurídicas, contudo, o Direito ainda é erroneamente percebido como uma instância desinteressada ou externa ao fenômeno religioso.

Apesar do crescente interesse acadêmico pelo binômio Direito e religião, as questões relativas às origens, ao escopo e às consequências da expansão dessa regulamentação ainda carecem de um exame profundo na literatura, para além das alegações genéricas sobre o "ressurgimento" da religião na vida pública. O que se observa, majoritariamente, são estudos que concebem o Direito e a religião como dimensões inter-relacionadas da existência humana, presentes em todas as comunidades, independentemente de tempo ou cultura.

Nesse cenário, uma abordagem influente é a de Norman Doe (2013). O autor adota uma perspectiva empírica e comparativa para mapear meticulosamente a legislação e a regulamentação religiosa na Europa. Doe sistematiza o conjunto de regras e identifica as simetrias na forma como o Direito nacional e internacional afeta a religião — o que ele denomina "Direito sobre a religião" (*law on religion*). Seu objeto de estudo abrange tanto as relações das comunidades religiosas entre si quanto suas interações com o Estado e a sociedade civil.

Por outro lado, uma vertente distinta da literatura adota uma postura crítica quanto à natureza dessas regulamentações. Esta corrente oferece uma leitura pós-colonial e desconstrutivista do Direito liberal moderno, revelando os preconceitos e compromissos normativos ocultos sob a égide do "secular". Sullivan (2015) chama a atenção para as categorias e ideias que estruturam a adjudicação de questões religiosas, traçando o desenvolvimento histórico desses conceitos e evidenciando que a própria ideia de um Direito "secular" é uma construção carregada de pressupostos teológicos remanescentes.

Desde o surgimento inicial do constitucionalismo no final do século XVIII, a religião tem sido um componente central da juridificação constitutiva, frequentemente usada nas constituições, inclusive por meio do maior reconhecimento dos direitos humanos, como foi o caso de muitos Estados europeus que aderiram ao Conselho da Europa e à sua Convenção Europeia dos Direitos Humanos e Liberdades Fundamentais (CEDH, 1950) e à União Europeia (UE). As constituições apresentam disposições sobre a regulamentação de questões religiosas individuais e coletivas desde o final do século XVIII, com as constituições francesa e norte-americana servindo

de modelo para uma onda de constituições europeias e latino-americanas no século XIX e, de fato, também posteriormente. No entanto, diferentes Estados negociam sua relação com a religião de maneiras diferentes, inclusive no nível das constituições. Um meio comum de categorizar, de forma geral, os tipos gerais de relações entre Estado e religião é distinguir entre os Estados que têm uma religião estabelecida na forma de, por exemplo, uma igreja nacional ou popular; aqueles que, embora basicamente endossem a separação, cooperam com a religião de várias maneiras e podem ter resolvido isso formalmente em, por exemplo, tratados; e aqueles que, em um nível simbólico oficial, tentam se dissociar da religião (FOX, 2008, p. 77).

Fox (2008, p. 90) aponta a existência de três tipos principais de disposições constitucionais relativas à liberdade religiosa: (i) disposições que instituem ou proíbem uma religião estatal; (ii) normas que vedam o estabelecimento de uma religião ou exigem a separação entre Igreja e Estado; e (iii) garantias individuais de liberdade de crença. Segundo o autor, 39% das nações possuem cláusulas de estabelecimento e mais de 94% preveem o livre exercício. Fox conclui que, embora a maioria das constituições proteja a liberdade religiosa, esta raramente é absoluta, sendo qualificada por diversos limites legais — lógica que se estende aos sistemas da ONU e aos tribunais regionais de direitos humanos.

Historicamente, a liberdade de crença foi enunciada já nas primeiras declarações de direitos. O artigo 10 da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789) estabelecia: “Ninguém pode ser molestado por suas opiniões, incluindo religiosas, desde que sua manifestação não perturbe a ordem pública estabelecida pela lei”. Esse dispositivo inaugura um espírito de tolerância em oposição ao radicalismo pretérito, consagrando a liberdade de crença e, por extensão, a de culto, visto que as religiões demandam a prática exterior como elemento incindível da fé (FERREIRA FILHO, 2002, p. 88).

No cenário brasileiro, a Constituição Imperial de 1824 previa que ninguém seria perseguido por motivo religioso, desde que respeitasse a religião do Estado e a moral pública. Contudo, o Artigo 5º institucionalizou o Estado Confessional, declarando a Religião Católica Apostólica Romana como oficial. As demais denominações eram meramente toleradas, restritas ao culto doméstico ou particular em casas sem aparência de templo. Portanto, o Império estabeleceu uma primazia confessional onde a liberdade religiosa era limitada por severas restrições de manifestação pública.

No entanto, desde a edição do Decreto nº 119-A, de 07 de janeiro de 1890, o Brasil consolidou-se como um Estado laico. Adotada na maioria das democracias contemporâneas, a laicidade estatal é um princípio que opera em duas direções complementares. Por um lado, salvaguarda as confissões religiosas contra intervenções abusivas do Estado em sua esfera

interna — abrangendo doutrinas, ritos, organização institucional e critérios de seleção de seus membros. Por outro lado, a laicidade protege o Estado de influências indevidas provenientes da seara religiosa, impedindo qualquer confusão entre o poder secular-democrático e os credos particulares, inclusive o majoritário.

Nesse sentido, o princípio da laicidade está umbilicalmente ligado a dois direitos fundamentais de envergadura constitucional: a liberdade de religião e a igualdade. No que tange à liberdade religiosa, a laicidade atua como uma garantia institucional; a interdição de qualquer "promiscuidade" entre o poder público e credos específicos evita que o endosso estatal de certas doutrinas exerça uma coerção, ainda que psicológica, sobre os cidadãos que professam fés distintas ou nenhuma.

Quanto à igualdade, a relação é igualmente inequívoca. Em uma sociedade pluralista como a brasileira, onde coexistem as mais diversas afiliações religiosas e convicções ateístas ou agnósticas, a laicidade converte-se em instrumento indispensável para garantir que o Estado dispense a todos o mesmo grau de respeito e consideração, impedindo privilégios confessionais na esfera pública (SARMENTO, 2007).

Nos Estados Unidos, a Primeira Emenda da Constituição instituiu a denominada *Establishment Clause*, que veda ao Congresso a edição de leis que estabeleçam uma religião oficial. Com base nesse preceito, a Suprema Corte, no emblemático julgamento *Engel v. Vitale* (1962), declarou a inconstitucionalidade de uma norma do estado de Nova Iorque que exigia, nas escolas públicas, a recitação de uma oração não denominacional. Na ocasião, a Corte firmou o entendimento de que não compete ao governo imiscuir-se em atividades religiosas, ainda que o propósito fosse a promoção de uma religiosidade genérica.

A Alemanha, por sua vez, caracteriza-se como um Estado secular e neutro em termos de cosmovisão (*Weltanschauung*), tradicionalmente cooperativo com organizações religiosas. Contudo, a liberdade religiosa permanece como fonte de tensões jurídicas. Exemplo notável ocorreu em 2012, quando um tribunal superior de Colônia (*Köln*) classificou a circuncisão masculina ritual como lesão corporal passível de sanção penal. A decisão provocou intenso debate, levando o Parlamento alemão (*Bundestag*) a aprovar, no mesmo ano, uma reforma no Código Civil (BGB). A nova redação autorizou a circuncisão não médica em crianças incapazes de consentimento, desde que decidida pelos detentores da guarda, executada conforme a *lex artis* médica e preservado o bem-estar do menor. Até os seis meses de idade, o procedimento pode ser realizado por membros de comunidades religiosas, desde que devidamente capacitados (SINNER, 2014, p. 470).

No campo da filosofia política, Thomas Hobbes e John Locke oferecem paradigmas conflitantes sobre essa relação. Hobbes defendeu a subordinação integral das instituições religiosas ao poder civil para garantir a paz social; para ele, o Soberano é o único legislador, e a obediência às leis civis é um dever cristão fundamentado na Lei Natural. Inversamente, Locke advogou pela separação estrita entre Igreja e Estado, limitando a atuação do magistrado aos bens civis e excluindo-o das questões de fé. Para Locke, a força estatal seria intrinsecamente ineficaz para produzir a verdadeira fé, que reside na convicção interna da mente (ADAMS; OVERBEEKE, 2008, p. 9-11).

A Convenção Europeia dos Direitos Humanos (CEDH) garante a liberdade de religião em seu Artigo 9º, o que inclui a manifestação pública da fé — prerrogativa que, embora passível de restrição, só pode sê-lo sob condições estritas e justificadas. Em 2001, em julgamento paradigmático sobre os direitos e liberdades das comunidades religiosas, o Tribunal Europeu dos Direitos Humanos (TEDH) definiu a liberdade religiosa não apenas como um elemento vital à identidade dos crentes e sua concepção de vida, mas também como um bem jurídico precioso para ateus, agnósticos e céticos. Segundo a Corte, o pluralismo indissociável de uma sociedade democrática — conquistado arduamente ao longo dos séculos — depende fundamentalmente da preservação dessa liberdade.

[...] a lei deveria funcionar nessas questões como uma espécie de "dique de inverno": ou seja, o dique que, na Holanda, no inverno, protege a população da enchente do rio. Tal dique apenas determina o fluxo do rio de forma marginal. Entre o dique (inferior) de verão e o de inverno, no chamado "uiterwaarden", o rio tem fluxo livre. Os "uiterwaarden" são muito férteis e importantes para a agricultura precisamente porque o rio pode fluir naturalmente (se o dique de verão fosse a fronteira — uma situação que exige um dique de inverno ainda mais alto — o solo ficaria empobrecido). Somente no caso de o rio subir muito é que o dique de inverno precisa proteger as pessoas que vivem atrás dele. Da mesma forma, a lei deve se manter afastada do fluxo de opiniões religiosas, e essas opiniões devem poder fluir com relativa liberdade pela paisagem social. Somente se as opiniões religiosas (ou manifestações religiosas) se tornarem muito extremas — quando representarem um perigo claro e presente, por assim dizer — a lei deverá proteger sua sociedade contra o perigo. As limitações nacionais à liberdade religiosa serão verificadas e mensuradas pelo tribunal, que verifica se as limitações são necessárias em uma sociedade democrática (ADAMS e OVERBEEKE 2008 p. 23).

Para reconhecer os cidadãos em sua plena identidade, torna-se imperativo buscar a contribuição que as religiões podem oferecer às normas e valores que mantêm a coesão e a saúde social. Em termos lockeanos, trata-se de identificar os pontos de convergência em vez de meramente catalogar dissidências. Nesse contexto, o Poder Judiciário assume o papel de

facilitador e garantidor das condições básicas do pluralismo; contudo, a partir do momento em que o governo inclina-se ao controle diretivo, a liberdade religiosa fica exposta a ameaças latentes. Isso ocorre porque o incremento da diversidade potencializa, inerentemente, o conflito. O número crescente de atores religiosos concorrentes torna árdua a tarefa do Estado democrático de manter a "substância mental altamente volátil da crença em Deus" sob um controle estritamente burocrático-racional. Afinal, tensões entre instituições políticas seculares e atores religiosos constituem uma constante na história da humanidade (GRAF, 2013, p. 22).

Consequentemente, um sistema jurídico que se imiscui crescentemente no domínio religioso deve pautar-se pela extrema cautela. É apropriado exercer prudência na interface entre religião e política, visto que as sociedades abrigam um enorme potencial para a violência. À medida que o volume de normas jurídicas regulatórias aumenta, expande-se o protagonismo do Judiciário na definição do papel social da religião — a tal ponto que a própria secularização do sistema jurídico pode ser posta em xeque, dada a influência potencial das perspectivas religiosas inerentes aos membros do próprio Judiciário (ÅRSHEIM; SLOTT, 2017, p. 44).

3. TEOLOGIA POLÍTICA

3.1 Conceitos acerca da teologia política

Quando se trata da Teologia Política, inaugura-se um amplo debate sobre a semântica e a abrangência de cada um de seus termos, comportando inúmeros conceitos e perspectivas, muitas vezes antagônicas. O conceito ainda carece de nitidez suficiente para ser apresentado sem o risco de equívocos, embora a tese central sustente que os conceitos políticos modernos são de natureza histórica e estruturalmente derivados da teologia. Conforme observa Heinrich Meier:

[...] a teologia política é tão antiga como a fé na revelação, e continuará a existir, até onde os seres humanos podem dizer que a fé num Deus, que exige obediência, continua a existir (MEIER, 2002, p. 79).

Nesse prisma, a Teologia Política propriamente dita só se torna possível com o advento do cristianismo. Essa questão, contudo, é mais controversa do que transparece e é minuciosamente tratada por Matos:

Em primeiro lugar, apesar da expressão “teologia política” ter surgido na Antiguidade, quando foi utilizada em diversos contextos históricos greco-romanos e bizantinos, só se pode falar propriamente em teologia política a partir do cristianismo – talvez do judaísmo, segundo certas leituras. Nessa constatação não há qualquer reducionismo ou eurocentrismo tipicamente hegeliano, tal como aquele que, injustificadamente, afirma que a filosofia é um produto exclusivo do Ocidente e que as experiências orientais não passariam de meros ensaios ou versões empobrecidas de um tipo especial de pensar surgido nas colônias jônicas da Grécia que, ironicamente, estão mais próximas do Oriente do que do Ocidente. Trata-se aqui apenas de tomar pé acerca da verdadeira natureza da teologia política, a qual só se torna possível e mesmo necessário em uma realidade histórica – a do cristianismo – em que o problema da transcendência absoluta se põe de manifesto. De fato, os povos antigos do Oriente e do Ocidente, a maioria deles embebidos em um politeísmo que se imiscuiu em todas as esferas do agir humano, não experimentaram a transcendência enquanto tal, já que os deuses habitavam o mundo humano e com ele se confundiam, indicando uma experiência de “transcendência imanentizada” que se tornou impossível a partir da radical separação entre as dimensões espirituais e temporais socialmente necessárias ao estabelecimento do cristianismo (MATOS, 2018, p. 8-9).

Ao analisar o passado, torna-se evidente a forma surpreendente como conceitos aparentemente dispersos na teologia e na teoria jurídica — como milagre e exceção, revelação e revolução, escritura e constituição — foram reunidos em uma visão de mundo unificada.

Em teologia, o ato miraculoso da revelação produz a Escritura; na teoria jurídica, o ato excepcional da revolução produz a Constituição. Milagre e exceção, revelação e revolução, escritura e constituição: tais binômios apontam para uma profunda conexão estrutural e histórica entre ambas as áreas (NEOH, 2019, p. 409-410).

A expressão "Teologia Política" remete a uma tradição do pensamento teológico e filosófico-jurídico que reivindica para si essa terminologia. Sob o prisma filosófico e jurídico, ela pode ser compreendida como uma teoria que busca investigar os fundamentos — teológicos ou não — dos conceitos políticos e da própria estrutura do poder soberano (BARSALINI, 2020).

Dentro do contexto de sociedade moderna é muito difícil alguém se defrontar com uma questão política sem se defrontar concomitantemente e o um problema teológico. Ao cunhar a expressão teologia política que coloca no centro da questão não genericamente o momento do religioso, ou seja, o culto, as práticas, as imagens do divino, a fé mas especificamente o momento da teologia passando por questões do cotidiano, da vida, é que podemos ver o discurso religioso eivado do discurso político muito bem descrito nas entrelinhas do segundo Discurso (OLIVEIRA 2010 p. 106).

Segundo Gibellini (1988), a Teologia Política constitui um movimento teológico interconfessional diversificado que se preocupa, de forma integral e plural, com o ser humano enquanto coletividade — ou seja, com o "povo". Sua razão de ser reside na vida real, autêntica e cotidiana de todas as pessoas, as quais são portadoras da promessa de liberdade e de libertação. Para o autor, essa liberdade deve ser assegurada a todos os seres humanos de imediato, em termos concretos e sociais, distanciando-se de formulações meramente teóricas ou individualistas.

Para Peter Scott e William Cavanaugh:

Teologia é amplamente entendida como discurso sobre Deus e sobre as pessoas humanas em sua relação com Deus. O político é amplamente entendido como o uso do poder estrutural para organizar uma sociedade ou comunidade de pessoas... Teologia política é, portanto, a análise e a crítica de arranjos políticos (incluindo aspectos culturais, psicológicos, sociais e econômicos) sob a perspectiva de diferentes interpretações da maneira como Deus lida com o mundo (SCOTT; CAVANAUGH, 2004).

A própria Teologia Política esclarece que a reflexão teológica não deve ser produzida de forma isolada dos dilemas sociais, limitando-se a categorias puramente espirituais ou transcendentais. Pelo contrário, deve-se considerar que a vivência da fé carrega, intrinsecamente, uma dimensão de efetividade prática. Como bem assevera Senger (2012, p.

760), a Teologia Política configura-se como uma teologia "consciente", cujos pés estão efetivamente fincados no solo do social e do público, e cujos olhos permanecem abertos para o mundo — entendido como o palco da atuação redentora e escatológica do Reino de Deus (SENGER, 2012, p. 760).

Nada poderia ser mais absurdamente falso para a história cristã do que a afirmação de que a religião cristã, como incorporada institucionalmente na Igreja, é apolítica ou está acima da política... A religião cristã sempre foi completamente política, sendo a ação social e política o principal veículo da experiência religiosa distintamente cristã. (KIRWAN, 2008, p. 03).

Para Massimo Cacciari (2018, p. 2), o termo “teologia política” não deve ser limitado à mera influência de ideias teológicas sobre as formas de soberania mundana; tal visão pressuporia uma separação original entre essas duas dimensões que, na realidade, não existe. O que se deve compreender é a orientação ou finalidade política imanente à própria vida religiosa, a qual subjaz à sua elaboração teológica. Trata-se de uma relação não linear e jamais plenamente resolúvel, marcada por um conflito contínuo onde a única paz possível é a da mediação e do compromisso.

É fundamental manter essa natureza originária da teologia em mente para perceber que sua relação com a teoria política não é um assunto derivado, mas algo que toca o cerne de ambas as disciplinas. De fato, não há teologia que não guarde relevância para a ordem social. Mesmo uma teologia que se pretenda totalmente apolítica — concebendo o divino como algo estranho ou "totalmente outro" em relação ao homem — carrega implicações políticas latentes. Em última análise, assim como não existe teologia sem desdobramentos políticos, não há teoria política destituída de pressupostos teológicos (TAUBES, 1955, p. 58).

O fato de o conceito de teologia política, que era praticamente desconhecido do público em geral no final da década de 1980 e início da década de 1990, ser agora familiar da Europa à América e ao Leste Asiático, também pode ser visto como um sinal da mudança na percepção da política e da religião. O termo teologia política está em voga no debate internacional porque o tema que designa — uma teoria ou doutrina política que alega estar fundamentada na revelação divina — é considerado urgente e significativo para a compreensão da conjuntura espiritual atual (MEIRER, 2013, p. 306).

Para Nicolas Tertulian (2011, p. 7), a Teologia Política de Carl Schmitt foi concebida como uma arma de combate contra a ascensão do socialismo ateu. Ao evocar o grande confronto entre o catolicismo e o ateísmo militante de meados do século XIX, Schmitt remetia

à *gran contienda*² de seu próprio tempo — a disputa intelectual e política sobre a natureza da Constituição — e à urgência de bloquear o avanço do comunismo e sua pretensão de monopolizar o sentido da história. Para Schmitt, o progresso da modernidade e a secularização crescente eram sinônimos de um processo de entropia, que ele denominava como a “era das neutralizações e das despolitizações”, cuja marcha somente uma restauração do elemento teológico poderia frear.

Massimo Cacciari, por outro lado, surge como um interlocutor que diverge frontalmente de Schmitt. Cacciari executa uma arqueologia crítica para demonstrar por que a tentativa schmittiana de restaurar a dignidade do político através de fundamentos teológicos estaria fadada ao fracasso na era da técnica globalizada. O cerne da divergência reside na própria definição de Teologia Política.

Enquanto Schmitt advoga que a secularização dos conceitos teológicos servia como um mecanismo de salvaguarda da soberania — transpondo a onipotência divina para o legislador soberano e o milagre para o estado de exceção —, ele buscava garantir que o Estado permanecesse como uma unidade de decisão capaz de interromper o caos e instaurar o *Nomos*.

Cacciari (2018, p. 1-10) argumenta que a visão de Schmitt ignora a transição fundamental do paradigma da soberania para o paradigma da *oikonomia*. Enquanto Schmitt olha para o "Pai", o Soberano que ordena e decide, Cacciari observa que o poder moderno transmutou-se em uma gestão administrativa e providencial. Assim, o poder contemporâneo não emana mais de um centro soberano que decide sobre a exceção; ele se dissolve em uma rede de funções técnicas e processos econômicos que prescindem de uma "forma" política transcendente. A política, portanto, deixa de ser o reino da decisão para converter-se no reino da administração.

A despeito do amplo debate entre autores que formulam suas perspectivas em torno da Teologia Política, Carl Schmitt (1888-1985) e Johann Baptist Metz (1928-2019) despontam como as figuras mais proeminentes do campo. Enquanto Schmitt argumenta que a política moderna seculariza conceitos teológicos — demonstrando que a soberania se manifesta na capacidade de decidir sobre o estado de exceção —, Metz desenvolve a proposta de uma "nova teologia política". Esta, por sua vez, articula uma crítica social a partir da experiência

² A expressão "gran contienda" (grande contenda ou grande disputa) no contexto da obra de Carl Schmitt refere-se frequentemente ao debate intelectual fundamental com Hans Kelsen sobre a natureza da Constituição e o papel do guardião da Constituição.

do sofrimento e do desafio à indiferença, propondo que a teologia deve voltar-se à situação fática para promover a emancipação do ser humano como sujeito.

Para Metz, a Teologia Política exerce uma função simultaneamente negativa e positiva. Sua tarefa negativa consiste em coibir o enclausuramento da teologia na esfera privada — uma realidade imposta pelo Iluminismo, que cindiu religião e sociedade, e pelo Marxismo, que denunciou o caráter ideológico da religião nas relações de poder. Já em sua função positiva, a teologia política deve desenvolver as implicações públicas e sociais da mensagem cristã, endereçando criticamente os questionamentos iluministas e marxistas. O objetivo é estabelecer uma nova relação entre teoria e prática, em consonância com sua missão bíblica e escatológica (METZ, 1968). Metz reitera que a Igreja jamais deve comportar-se como uma seita, mas preservar sua identidade pública e relevante, vivendo de forma ativa entre os seres humanos no mundo.

Nesse sentido, a Teologia Política, embora frequentemente percebida como um conceito sociológico ou um campo de batalha cultural, deve ser lida não apenas como a afirmação da analogia entre o discurso teológico e o político, mas como uma verdadeira hermenêutica do político (OLIVEIRA, 2010, p. 102). Diante da abrangência do tema, Douglas Barros questiona se a Teologia Política seria aplicável a todo evento em que se identifique o cruzamento das dimensões religiosa e política. A partir de autores como Benhabib, Kessler, Lloyd, De Vries, Sullivan e Raschke, é possível extrair as seguintes definições:

A grande abrangência das interpretações e definições dificulta uma avaliação, mesmo genérica, acerca do rigor e da legitimidade das suas perspectivas teóricas. Mais correto seria considerar que o estudo do tema nos conduz a investigar distintas teologias políticas. Como reduzir tal diversidade a um conceito? Não seria um equívoco fazermos referência à teologia política mesmo cientes de que tal noção nos remete às teologias políticas? A nosso ver, respostas a essas questões ficam incompletas sem a exposição das opções e inclinações teóricas e metodológicas que amparam o emprego do termo teologia política (BARROS, 2020).

O atual movimento denominado Teologia Política insere-se na problemática entre religião e política ao propor um diálogo "crítico-criativo" com as questões da modernidade. Seu objetivo central é a desprivatização da fé — opondo-se às teologias personalistas que predominaram até meados do século XX — para explicitar as implicações sociopolíticas da mensagem cristã. Trata-se, portanto, de repensar as relações entre religião e sociedade, e entre fé e práxis social (AQUINO JÚNIOR, s/d).

Para Hammill e Lupton (2012, p. 3), a Teologia Política emerge como uma forma de questionamento justamente quando a religião deixa de ser o modo de vida ou a explicação dominante. O termo identifica as trocas, pactos e disputas entre o religioso e o político, especialmente o uso de narrativas sagradas e formas litúrgicas para legitimar e refletir sobre a soberania de monarcas, corporações e parlamentos.

Nessa linha, Cavanaugh e Scott (2004) exploram três concepções distintas:

1. **Autonomia Secular:** Política e Teologia são atividades distintas; a Teologia Política apenas relaciona crenças a questões sociais sem confundir as esferas.
2. **Reflexão Crítica (Superestrutura):** A Teologia reflete a base político-econômica, podendo reforçar arranjos sociais ou servir à causa da justiça ao denunciar desigualdades de classe, gênero e raça.
3. **Similitude Essencial:** Ambas produzem imagens metafísicas que organizam comunidades. Toda política possui uma teologia incorporada (ex: a estrutura da Trindade ou da Igreja refletida na organização estatal). Aqui, a tarefa é expor as "falsas teologias" ocultas no discurso supostamente secular.

O modelo secular-racional, embora enfatize uma separação clara entre religião e esfera pública baseada na razão laica, acaba por negligenciar elementos do Direito que transcendem a racionalidade pura. Tal negligência subestima o contexto em que as regras são enunciadas e ignora que "a justiça é delegada ao homem, mas administrada em nome de Deus" (MARTYN; CORRÊA, 2022, p. 272).

Por fim, a ciência social contemporânea caracteriza o Direito moderno como secular e racional. Contudo, a secularização vincula-se mais ao pluralismo religioso do que a uma rejeição da fé; o desafio não reside no declínio religioso, mas na multiplicidade de crenças (ROBBINS, 1972, p. 80). O secularismo jurídico está ligado ao declínio da crença em uma lei divina ou natural de inspiração transcendente. No Estado moderno, a lei deixa de ser o reflexo de um propósito último para focar em objetivos finitos, materiais e impessoais (BERMAN, 1974).

O modelo secular-racional negligencia a importância de elementos intrínsecos ao Direito que transcendem a mera racionalidade instrumental, especialmente aqueles que a ciência jurídica compartilha com a religião. Tal negligência decorre da falácia de reduzir o Direito a um sistema mecânico de regras, subestimando o contexto existencial e histórico em que as normas são enunciadas. Quando o Direito é compreendido como um processo humano ativo e vivo, ele passa a ser percebido — à semelhança da religião — como uma dimensão que envolve a totalidade do indivíduo, abarcando seus sonhos, suas paixões e suas preocupações últimas (BERMAN, 1974).

O termo "Teologia da Política" é proposto por Merio Scattola (2009, p. 14) como um conceito filosófico-político referente à secularização, no qual os termos do discurso religioso são transmutados em conceitos fundamentais da teoria do Estado moderno. Foca-se na estrutura do pensamento político e ocorre quando os pilares do Estado, do Direito e da soberania são derivados ou espelhados em conceitos teológicos. Scattola define que essa disciplina opera por meio de analogias: seu objetivo não é converter o Estado em Igreja, mas demonstrar que a legitimidade do poder político repousa, muitas vezes, sobre uma transcendência metafísica. A Teologia da Política serviria, portanto, para conferir sentido e sacralidade ao poder humano, transformando a obediência civil em um dever quase religioso. Embora todas as comunidades conheçam formas de organização, nem todas desenvolveram a "política" em sentido próprio (SCATTOLA, 2009, p. 15).

Em seu sentido estrito, a Teologia Política corresponde à vertente hermenêutica surgida no século XX, que se tornou autoconsciente como crítica da modernidade e forma de compreensão dos efeitos do processo de secularização. Scattola designa essa dimensão como uma modalidade de pensamento que não se confunde com a simples intervenção eclesial na política, mas caracteriza-se pela transposição de esquemas de legitimação transcendentais para a ordem imanente do Estado. Assim, o Estado e o Soberano aparecem como cópias ou derivações terrenas da divindade, mantendo uma fundamentação metafísica mesmo em contextos secularizados (SCATTOLA, 2009, p. 15-175).

Essa dimensão tradicional do Direito não pode ser explicada em termos puramente seculares e racionais, pois incorpora a concepção humana de tempo, intrinsecamente ligada à religião. Se o Direito não possuísse uma natureza retórica, haveria uma convergência linear ao longo dos séculos, similar às ciências naturais. Contudo, os debates jurídicos — à semelhança dos teológicos — são intermináveis. Como observa Joshua Neoh (2019, p. 402), "nenhum dos dois é algo que possamos acertar e pronto"; as narrativas jurídicas e teológicas precisam ser contadas e recontadas, pois cada geração exige uma nova persuasão.

Em contraste, os secularistas buscam desprezar o que consideram "magia, idolatria e formalismo", rejeitando o comprometimento emocional com os valores legais, bem como o ritual e a autoridade que os sustentam. Sua visão baseia-se exclusivamente em um compromisso intelectual com o Direito enquanto instrumento utilitário, voltado à promoção de interesses materiais e finitos de indivíduos e grupos na sociedade.

Apesar desse perigo, acredito que devemos começar com uma perspectiva antropológica sobre direito e religião – uma perspectiva que leve em conta o fato de que em todas as culturas conhecidas houve uma interação de valores jurídicos e religiosos. Em certo sentido, tudo é religião; e em certo sentido, tudo é direito – assim como tudo é tempo e tudo é espaço. A lei sem fé degenera em legalismo; isso, de fato, é o que está acontecendo (BERMAN, 1974).

A lição de Jeffrey W. Robbins sobre a separação entre Igreja e Estado aponta para um cenário positivo e condicionado à transição histórica: tal distinção, além de proteger o aparato estatal, mostrou-se benéfica para a relevância contínua das instituições religiosas, que passaram a ocupar novos espaços no cenário social. Segundo o autor, observa-se uma apreciação renovada da dimensão inerentemente política de toda formulação religiosa. A transição cultural e política do secular para o pós-secular — embora ainda incompleta — representa uma mudança dramática que exige uma nova linguagem e uma nova estrutura conceitual. Nesse contexto, a moderna separação de poderes foi enfraquecida pela hibridização de identidades. Um dos resultados dessa tendência é o retorno pós-moderno da religião, caracterizado por sua repolitização. Conforme Robbins (1972, p. 79):

[...] reconhecer a dimensão inerentemente política em qualquer e em todas as formulações religiosas não deve ser mal interpretado como uma negação do processo de secularização ou do compromisso político contínuo com a separação entre Igreja e Estado. Em vez disso, o que temos com o pós-secular é a rejeição de uma ideologia rígida, modernista e secular que estenderia um compromisso político específico — a saber, a separação entre Igreja e Estado, que só surgiu e faz sentido dentro de uma matriz histórica, cultural e religiosa específica — a uma regra generalizada referente à separação de poderes. Tal extensão é injustificada e um exagero, e se baseia em uma visão equivocada ou distorcida de nossa história. Contribuiu para a própria confusão conceitual sobre a natureza da religião e da política até hoje e, portanto, exacerba o próprio problema que pretende abordar (ROBBINS, 1972, p. 85-86).

Poucas questões marcaram a virada do milênio de forma tão aguda quanto a intersecção entre o Direito e a religião, tanto no âmbito do debate acadêmico quanto no cenário de litígios de grande repercussão nos tribunais. Contudo, assim como a linguagem dos Direitos Humanos possui um caráter contemporâneo, o engajamento de pessoas de fé na sociedade civil representa, em larga medida, a recuperação de arranjos constitucionais cujas raízes remontam à Idade Média e à Reforma, períodos em que Igreja e Estado eram virtualmente indivisíveis (BERMAN, 1974).

John Witte (2010, p. 335) destaca que, nos Estados Unidos, a ascensão dos estudos sobre Direito e Religião coincidiu não apenas com a implosão gradual do positivismo

jurídico, mas também com a erosão da separação entre Igreja e Estado. Observa-se que, à medida que o positivismo jurídico se consolidava nos primeiros dois terços do século XX, a separação entre as esferas eclesiástica e civil ganhava maior relevância constitucional e cultural; em contrapartida, com o declínio do modelo positivista a partir da década de 1970, essa fronteira também ruiu gradualmente.

A Teologia Política, como disciplina de estudo e pesquisa, apresenta hoje inúmeras abordagens no contexto da contemporaneidade, dada a polissemia do conceito e a vasta pluralidade de seu emprego nas ciências humanas.

Tão elástico é o seu emprego que, à medida que mais se estuda o tema, constata-se que é inócua qualquer tentativa de formulação da sua definição exata, a formulação cuja significação seja unívoca. Mais correto seria afirmar que, como um campo de estudos, a teologia política envolve distintas modulações interpretativas acerca da relação, do entrecruzamento e da influência mútuos da religião, da teologia e da política (BARROS, 2020).

O estudo da relação entre o Direito e a religião deve, segundo Caetano Dias Corrêa (2017), desconsiderar o ponto de vista dogmático da fé, centrando-se na interseccionalidade entre ambas as esferas. O que deve estar sob análise não é a verdade do discurso religioso, mas a validade metodológica do argumento do pesquisador. A tarefa consiste na descrição e análise do fenômeno religioso em suas características próprias e distintivas, respeitando a diversidade de crenças e aproximando-se da compreensão que o próprio fiel possui de sua religião. O objetivo é refletir sobre o fenômeno a partir de seus aspectos específicos, focando na relação indissociável entre o sagrado e o profano.

O denominador comum entre os estudiosos é o de constatar que, a despeito das mudanças que afetaram o modo tradicional da experiência e da instituição das religiões no século XX, o religioso ainda se manifesta no político e o político está atravessado por símbolos, gestos, linguagem e imaginário religiosos (BARROS, 2020).

Como demonstrado, o Direito e a religião combinam-se e influenciam-se mutuamente em uma dinâmica que adquire relevância crescente. Observa-se uma expansão dos vínculos entre as disciplinas teológicas tradicionais e as ciências sociais, bem como entre as instituições eclesiásticas e as demais organizações civis. Paralelamente, passos significativos estão sendo dados para integrar todas as vertentes do cristianismo e as demais religiões mundiais nas relações comunitárias. Esses desenvolvimentos fomentaram um novo paradigma no pensamento religioso. Atualmente, há um desinteresse por fórmulas teológicas puramente abstratas que visam apenas demonstrar a capacidade intelectual de perceber o objeto de fé.

Em contrapartida, surge uma preocupação premente com o contexto social da doutrina e sua aplicabilidade prática, tanto na esfera eclesiástica quanto na comunidade política (BERMAN, 1974).

3.2 Secularização: a transição do mundo religioso para o secular

Mosteiros e santuários foram transferidos para a conta do rei, dias sagrados foram eliminados, sendo substituídos por feriados nacionais. O culto levou à profanação da discussão religiosa e ao surgimento de um vocabulário de ceticismo. Aparentemente, também houve um lento declínio em juramentos, maldições e feitiços. A influência do Estado foi vista até mesmo nessa área.

Conforme José Casanova (2006, p. 9-10), tratar de secularização exige a distinção entre três conotações diferentes: (i) a secularização como o declínio das crenças e práticas religiosas nas sociedades modernas, frequentemente postulada como um processo universal, humano e de desenvolvimento, (ii) a secularização como a privatização da religião, frequentemente entendida, tanto como uma tendência histórica moderna geral, quanto como uma condição normativa e (iii) a secularização como a diferenciação das esferas seculares (Estado, economia, ciência), geralmente entendida como "emancipação" das instituições e normas religiosas. Este o componente central das teorias clássicas da secularização, que está relacionado ao significado etimológico-histórico original do termo dentro da cristandade medieval.

Secularização combina duas coisas: uma afirmação sobre mudanças na presença e natureza da religião e um conjunto de explicações relacionadas a essas mudanças. Não se trata de uma lei científica universalmente aplicável, mas de uma descrição e explicação do passado das sociedades europeias e de seus descendentes colonizadores. Ao contrário de caricaturas frequentemente repetidas, não se trata de um modelo evolucionário simples e não implica um futuro único e uniforme, mas pressupõe que haja uma "lógica social" para as mudanças sociais (BRUCE, 2006, p. 35).

Deve-se permitir uma análise comparativa menos eurocêntrica dos padrões de diferenciação e secularização em outras civilizações e religiões mundiais e, mais importante, o reconhecimento adicional de que, com o processo histórico-mundial de globalização iniciado pela expansão colonial europeia, todos esses processos, em todos os lugares, estão dinamicamente inter-relacionados e mutuamente constituídos, pois há múltiplas e diversas secularizações no Ocidente e elas ainda estão associadas principalmente a diferenças

históricas fundamentais entre o cristianismo católico, protestante e bizantino e entre o protestantismo luterano e calvinista.

Para Peter Berger (1985, p. 118):

o termo secularização refere-se a processos disponíveis empiricamente de grande importância na história ocidental moderna” em que [...] setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos.

Berger discute como o processo de secularização, impulsionado pelo desenvolvimento científico e industrial, retirando da religião o monopólio da definição da realidade. Na modernidade, o pluralismo faz com que as diversas visões de mundo compitam entre si, transformando a verdade religiosa, que antes era uma "obviedade aceita", em uma escolha subjetiva, pois, à medida que o dossel sagrado se fragmenta, o homem moderno é lançado de volta a uma busca individual por sentido, vivendo em uma sociedade onde a realidade sagrada não é mais capaz de oferecer uma proteção universal contra o medo do caos.

Nesse sentido, o fenômeno da secularização se daria em três níveis, quais sejam, a secularização objetiva, sendo a remoção de setores da sociedade da tutela religiosa, como instituições do estado, economia e educação, que passariam a operar sob racionalidades próprias e sem necessidade de legitimação divina; a secularização subjetiva, em que ocorre na mente dos indivíduos, em que o homem moderno deixa de ver o mundo como um cosmos sagrado e passa a vê-lo como algo passível de manipulação técnica; e o pluralismo e a crise de plausibilidade, em que Berger estabelece uma conexão direta entre secularização e pluralismo, como por exemplo, a competição das religiões por clientes fiéis e a multiplicidade de visões de mundo competindo por uma certeza absoluta (BERGER, 1985 p.139-144).

Assim, a questão é por que a secularização, embora seja a racionalização da religião e não a sua morte, foi considerada como tal. A resposta é que houve não apenas a racionalização da religião, mas também a da economia e do Estado. Eles alcançaram a supremacia na sociedade na forma do capitalismo e do Estado-nação, que tanto Hegel quanto Weber consideravam a forma mais racional da economia e da política. Hoje, porém, podemos reconhecer que estão longe de ser a forma mais racional de organizar a produção e os assuntos públicos e que o objetivo intrínseco da religião não é substituível pelo objetivo de uma esfera não religiosa. Podemos conjecturar que a secularização será mal avaliada enquanto a racionalização na economia e nos assuntos públicos for mal avaliada (STEINVORTH, 2017, p. 193).

Para Paolo Prodi, o termo secular nasce e se desenvolve no pensamento patrístico de Santo Agostinho em diante como conceito teológico para identificar o que se encontra no

mundo e no tempo e, “como consequência, tem-se o processo de secularização, mundanização e desmagificação do poder” (2005, p. 114).

Os historiadores nem sempre reconheceram que o termo secularizado tem significados diferentes dependendo se está sendo usado para descrever uma sociedade, uma instituição, uma atividade ou uma mentalidade. Primeiro, quando aplicada a uma sociedade, a secularização é melhor entendida como o processo de diferenciação institucional. Essa diferenciação tem o efeito de colocar a religião em menos áreas da vida, pois, com exceção da própria igreja, as instituições em proliferação sempre terão um caráter menos religioso, ou mais "secular" do que o regime político-religioso original (CASANOVA, 2006, p. 08).

A secularização começa assim que a religiosidade ou a secularidade se torna uma opção não apenas para as elites, mas para a população em geral. Essa opção surge com a separação entre a ordem secular e a eclesiástica após as guerras religiosas nos países ocidentais. Ela se torna tangível no final do século XIX, quando as igrejas perdem seu monopólio sobre a certificação das transições biográficas para o Estado. Isso dá à população a liberdade de decidir não apenas sobre suas próprias vidas, mas também sobre as práticas da igreja e as crenças religiosas de acordo com seu próprio critério. A perda de autoridade das igrejas sobre os estilos de vida é o gatilho para a secularização (MEULEMAN, 2019, p. 19).

A secularização tem sido frequentemente entendida como uma erosão da crença religiosa, resultante de alguma combinação de avanço intelectual e tecnológico. Sommerville (1992) descreve essa suposição, vendo a secularização, inicialmente, como a perda das funções sociais da religião ou também como um refinamento ou espiritualização da fé. Certamente, os vários processos de secularização corresponderam a uma maior ênfase em certos elementos do cristianismo. Mas, à medida que as mudanças culturais aguçaram o foco intelectual, surgiram sérias questões relacionadas à religião. O estudo de Sommerville demonstrou que a partir da transformação da gramática cultural da Inglaterra, noções de espaço e tempo, abordagens ao trabalho e à arte, padrões de poder e associação mudaram para criar uma cultura secular e um indivíduo autônomo. Somente então, acadêmicos e filósofos puderam expressar a nova perspectiva e falar de religião com total objetividade, pois em grande medida, a secularização da Inglaterra foi uma escolha consciente, realizada em uma campanha política, levando em consideração que o Estado e o Protestantismo desempenharam seu papel, secularizando corporações e menosprezando a ajuda oculta, pois a religião havia se tornado menos uma tecnologia e mais uma maneira de mudar a si mesmo, ainda com o trabalho se tornando uma atividade autônoma.

O declínio do poder da religião causa uma diminuição no número de pessoas religiosas e na intensidade com que as pessoas são religiosas. À medida que a fé religiosa perde poder social, torna-se mais difícil para cada geração socializar seus filhos na fé. Também se torna progressivamente mais difícil para aqueles que permanecem religiosos preservar a coesão e a integridade de seu sistema de crenças específico. À medida que a religião se torna cada vez mais uma questão de livre escolha, torna-se mais difícil manter limites. Reformulações alternativas de ideologias antes dominantes proliferam, e a crescente variação encoraja primeiro o relativismo – todos os caminhos levam a Deus – e depois a indiferença, à medida que se torna mais difícil persuadir as pessoas de que existe algum mérito especial em qualquer caminho em particular (STEVE BRUCE apud THIESSEN, 2015, p. 20).

Sommerville ainda destaca que as notícias veiculadas à população substituíram o ideal de ser sábio, e o dia se tornou o foco da atenção em contraposição à eternidade, pois a religião aponta para uma realidade além do tempo e, portanto, dificilmente pode ser assunto das notícias. É claro que tudo foi politizado pelas notícias; os jornais convidavam os leitores a conectar todos os assuntos humanos aos instrumentos de decisão e poder da sociedade. Para Sommerville (1993, p. 175), vender a edição de amanhã dependeria de bajular os leitores de hoje, e as técnicas para fazer isso foram aprendidas muito cedo, pois os jornais apelavam ao julgamento de seus leitores, sentindo-se seguros do que "o povo" pensaria desta ou daquela política. Em suma, os escritores de jornais tinham uma relação com seus leitores diferente daquela dos escritores de livros ou panfletos.

Outra observação de Sommerville diz respeito à arte, que também encorajava o individualismo. Estudos do romance inicial mostravam como o senso puritano da autonomia espiritual do indivíduo deu origem a uma nova forma literária. O mundo mais mundano desses romances não marcou, a princípio, um declínio da religião. Na verdade, eles promoveram "uma fé que vê a vida humana como uma narrativa inventada por Deus, mas interpretada por seres humanos" (1992, p. 179).

Joel Thiessen demonstra que a premissa da teoria da secularização é que as sociedades e os indivíduos são menos religiosos hoje do que no passado devido a mudanças estruturais sociais associadas à sociedade moderna, incluindo diferenciação estrutural e social, racionalização, pluralismo e individualismo. Os defensores da secularização têm o cuidado de salientar que ela se desenrola de forma diferente ao longo do tempo e do espaço, dependendo de uma série de fatores históricos, sociais e culturais nas sociedades locais. Além disso, a secularização não é inevitável, direta ou irreversível na sociedade moderna. Para o autor, os oponentes da teoria da secularização atacam injustamente os teóricos da área por

supostamente preverem o fim da religião. Em vez disso, apontam para fortes sinais de vitalidade religiosa no século XXI, incluindo novos movimentos religiosos, a presença pública da religião e sinais contínuos de “espiritualidade” em muitas regiões do mundo (2015, p. 19).

Ulrich Steinvorth descreve que a secularização não deve ser entendida simplesmente como uma despedida do religioso, mas, ao menos, como um processo de sua reinterpretação e transformação. O autor destaca que a secularização é a própria essência do cristianismo e busca reconstruí-la a partir de condições compartilhadas por todos os seres humanos, as quais resultem em valores universal e incondicionalmente válidos. Isso ocorre, pois a religiosidade secularizada não implica que a religião deixe de ser uma esfera própria, com seu objetivo intrínseco específico, racional e de perfeição. Ela permanece como uma esfera autônoma e seu objetivo continua sendo o mesmo: encontrar a relação correta com aquilo que o crente considera o absoluto (STEINVORTH, 2017, p. 07-12).

O que acontece quando as condições de vida mudam? Caçadores se tornam agricultores. Deuses animais se tornam deuses do clima e da fertilidade. A benevolência dos búfalos é repensada como a benevolência de um demônio do clima ou de uma divindade da fertilidade. Tal adaptação do ritual e da ideia originais às novas condições de vida pode não ter sido muito difícil. A adaptação se torna mais desafiadora quando as pessoas se tornam urbanas, autoconfiantes e, por meio da tecnologia, cada vez mais no controle da natureza. Para que servem, então, os deuses ou outros poderes sobrenaturais? O progresso do conhecimento não dissolve a religião? As pessoas não abandonarão as ideias e práticas religiosas, exatamente como prevê a tese tradicional da secularização? (STEINVORTH, 2017, p. 34-35).

Para Steinvorth, à medida que o bem-estar da sociedade se torna um objetivo extrínseco, a religião deixa de ser uma preocupação tribal para se tornar uma preocupação de indivíduos. Pois é o indivíduo, em primeiro lugar, quem precisa encontrar a relação correta com o absoluto. Por sua ideia de absoluto, a religião também se opõe à política — em particular quando esta é entendida como a busca pelo poder, mas também quando a política é a aplicação da justiça e o absoluto é concebido como algo além da justiça. As diferenças em seus objetivos intrínsecos não impediram, é claro, que religião e política se misturassem, pois os políticos usavam a religião para obter legitimidade e os sacerdotes recorriam à política para obter poder.

O autor ainda questiona como seria possível enfrentar a questão de responder ao mundo e aos seus fatos por meio de sentimentos e comportamentos. Assim, mesmo com o conhecimento da física moderna, pode-se perguntar racionalmente o que os fatos da evolução

natural dizem sobre como se deve responder a eles. Para isso, Steinvorth argumenta que a secularização:

exige que não consideremos mais o absoluto como algo além do mundo. Mas o absoluto reaparece como o poder do qual somos dependentes: a natureza ou a soma dos fatos que nos tornaram o que somos. A relação correta não pode mais consistir em propiciar um poder transcendente, mas pode consistir em uma relação com a natureza imanente (2017, p. 39).

Para tanto, Steinvorth menciona que podemos até propiciar essa natureza, já que ela se tornou consciente em nossa mente; bem como podemos nos impelir a aprovar e preservar os produtos da evolução que decidimos que valem a pena preservar.

A ideia de que a religião gradualmente deixa de ser a autoridade norteadora na vida dos indivíduos e das sociedades à medida que estas se modernizam tem raízes na herança intelectual e institucional do Iluminismo. Mas, mesmo no pensamento iluminista, nunca houve apenas uma compreensão da relação entre o progresso da humanidade e o futuro da religião. Apenas alguns profetas do declínio religioso, sendo Karl Marx um dos mais notáveis, ousaram prever que o mundo do futuro seria um mundo sem religião (CASANOVA, 2006, p. 04).

Em 1700, a religião estava muito presente nos pensamentos dos homens e mulheres ingleses. O bem de suas famílias e negócios, de sua nação e de suas almas dependia de sua fidelidade a doutrinas e princípios morais específicos. Mas esta era uma questão mais restrita e explícita do que a cultura que havia cercado seus ancestrais. Em 1500, faziam-se as coisas religiosamente, com a devida consideração pelas forças invisíveis que poderiam ajudar ou atrapalhar. Clérigos e hereges, bruxas e camponeses, donas de casa e membros de guildas competiam entre si para elaborar os costumes que garantiriam boa fortuna neste mundo e no próximo. Teria sido uma enorme surpresa para eles prever uma época em que puritanos e latitudinários, deístas, políticos e críticos de jornais sugeririam maneiras de simplificar a religião a fim de aumentar seu apelo.

Algumas igrejas assumem uma grande responsabilidade pela vida política, social e econômica da comunidade, trazendo valores religiosos e morais à tona. Outras tradições religiosas veem apenas os perigos da opressão e a promoção do poder eclesiástico no lugar das demandas divinas. Algumas igrejas querem ser reconhecidas como parceiras de outras instituições, enquanto outras se veem principalmente em um modo "profético" e esperam hostilidade. É, essencialmente, a diferença entre cultura religiosa e fé religiosa (CASANOVA, 2006, p. 33).

A secularização pode ter deslocado a Igreja, mas não deslocou o sagrado. Ao contrário, a experiência do sagrado está no cerne do Estado-nação: "a política do Estado-nação moderno de fato rejeitou a Igreja, mas simultaneamente ofereceu um novo local de experiência sagrada". O sagrado é ao mesmo tempo político e teológico. Traçar a genealogia dos conceitos na teoria do direito requer um exame do desenvolvimento histórico da metafísica político-teológica, tanto dentro quanto fora da Igreja (NEOH, 2019, p. 411).

Franklin H. Littell argumenta que a igreja tem uma responsabilidade específica e vital dentro de uma sociedade livre, mas essa responsabilidade só pode ser cumprida se a instituição mantiver sua integridade e independência em relação ao Estado. Segundo Littell:

[...] devemos estender o arco com mais firmeza para construir uma Igreja verdadeira para um mundo real [...] A antiga cultura-religião não era suficientemente religiosa para ser fiel, nem secular o suficiente para ser digna de respeito. Era uma mistura corruptora de ambas (1969, p. 121).

O grande temor de Littell não era o fim da religião, mas a sua transformação em algo mundano e sem poder profético. Ele via a secularização, em certo sentido, como um produto do próprio cristianismo, acreditando que o cristão deve viver plenamente no mundo secular; contudo, insiste que isso só é possível se a igreja possuir uma disciplina interna forte. Littell vê o Estado secular não como um inimigo, mas como o guardião do pluralismo. Um Estado secularizado é aquele que não toma partido religioso, o que, para o autor, representa a única condição em que a liberdade religiosa real pode florescer, pois...

Um sistema de governo representativo é uma forma superior de vida política do que um despotismo, sem dúvida; mas uma monarquia absoluta é muito melhor do que a soberania popular onde os cidadãos se esqueceram de que o outro lado da moeda da liberdade é a autodisciplina (LITTELL, 1969, p. 122).

Dessa forma, a secularização torna-se positiva quando significa a saída da igreja do controle do Estado e a autonomia da política; mas é negativa quando significa a erosão da identidade cristã e a rendição da igreja aos valores da cultura de massa.

A análise de Massimo Cacciari e Paolo Prodi sobre a "profecia institucionalizada" não se limita a uma discussão eclesial, mas consiste em uma investigação sobre a genealogia do poder e da liberdade no Ocidente. O conceito defendido descreve a capacidade singular da Igreja Católica de ter operado, historicamente, como uma estrutura que abriga em seu interior a tensão dialética entre o carisma e o ordenamento. Ao guardar uma "verdade" que não emana

do soberano temporal — aquele que detém o poder político e a jurisdição sobre assuntos não religiosos —, a Igreja impediu que o Estado se tornasse a única fonte de sentido e de lei. Assim:

o princípio fundamental é que a Igreja é uma comunidade histórica que, desejada por Cristo, se desenvolveu como instituição, enxertando na história um dualismo até então desconhecido entre poder político e poder sagrado no Império Romano (PRODI, 2017, p. 20).

Giorgio Agamben introduziu o termo “*oikonomia* secularizada” para referir-se ao processo pelo qual o modelo teológico cristão de gestão e governo foi transposto para a esfera pública e econômica moderna. Isso resultou na estrutura de poder e governabilidade contemporânea; ou seja, para Agamben, o governo moderno seria um complexo aparato administrativo-econômico sustentado e legitimado por um aparato cerimonial e comunicativo de louvor e visibilidade. No início da cristandade, o termo *oikonomia* moveu-se para a esfera teológica com o significado de “plano divino de salvação”, correspondente à ação redentora de Jesus Cristo. Como não há, na realidade, um sentido teológico original do termo, ocorreu um deslocamento de sua denotação para o âmbito teológico que, aos poucos, passou a ser percebido como um novo sentido (AGAMBEN, 2011, p. 35). Dessa forma, ao refletir sobre o problema da secularização no mundo contemporâneo, Agamben enfatizou que tanto a modernidade quanto a contemporaneidade constituem-se como o lugar do deísmo — ou seja, da pluralidade —, mas que guardam dentro de si o seu oposto: o teísmo.

Agamben vê na economia trinitária o mapa conceitual que permitiu à Igreja justificar uma administração complexa e distribuída, modelo que foi copiado e esvaziado pelo Estado moderno para legitimar a sua própria burocracia. A maneira como Deus administra e gere o mundo — isto é, a “*oikonomia*” trinitária — seculariza-se na burocracia, no governo, na gestão e nas políticas públicas. A doutrina trinitária refere-se à maneira como Deus age no mundo, relacionando-se com a criação e a humanidade através das funções distintas, mas harmoniosas e cooperativas, do Pai, Filho e Espírito Santo. Assim, essa divisão em três agentes permite uma organização de tarefas na administração do mundo, garantindo a unidade do poder e da soberania que subjaz a toda a gestão. O dogma trinitário, portanto, não é apenas uma questão de fé, mas um paradigma de governo que articula a unidade do poder (o único Deus) com a multiplicidade dos ofícios e tarefas, distribuídos em cargos administrativos.

[...] o aparato administrativo através do qual os soberanos da terra preservam seu reino torna-se o paradigma do governo divino do mundo. [...] a analogia entre o poder de Deus e o aparato burocrático não deve ser levada ao ponto de separar completamente Deus de seu poder (assim como, segundo os

Padres, a *oikonomia* não deve implicar uma divisão da substância divina). Ao contrário dos soberanos terrenos, Deus, de fato, não precisa de “muitas mãos” (*polycheirias*), mas “por simples movimento daquilo que está mais próximo de [ele], transmite [seu] poder àquilo que o sucede em seguida, e daí cada vez mais longe até que se estenda a todas as coisas”. Se é verdade que o rei reina, mas não governa, seu governo — seu poder — não pode ser completamente separado dele (AGAMBEN, 2010, p. 72-73).

Uma das mais famosas teses de Carl Schmitt, sintetizando o paradigma teológico-político, afirma que: “Todos os conceitos significativos da teoria moderna do Estado são conceitos teológicos secularizados” (SCHMITT, 2005, p. 36). Essa tese foi rebatida por Agamben, que considerou que a afirmação de Schmitt deveria ser complementada de forma a estender sua validade muito além dos limites do direito público, alcançando os conceitos fundamentais da economia e a própria ideia da vida reprodutiva das sociedades humanas. Para Agamben, a economia seria um paradigma teológico secularizado que atua retroativamente sobre a própria teologia. Isso implica que, desde o início, a teologia concebe a vida divina e a história da humanidade como uma *oikonomia*; ou seja, a teologia é ela mesma “econômica” e não se tornou assim posteriormente por meio da secularização (AGAMBEN, 2011, p. 03). Nessa perspectiva, o fato de o ser vivente — criado à imagem de Deus — revelar-se capaz apenas de economia, e não de política, nada mais é do que uma consequência lógica da teologia econômica, na qual a história é entendida não como um problema político, mas sim “administrativo” e “governamental”.

Para Mitchell Dean, uma leitura inicial de Schmitt sugere que ele entende a secularização apenas como um movimento unidirecional entre teologia e política, embora isso possa decorrer do fato de seus textos tenderem a se concentrar no início da era moderna, na emergência do Estado moderno e na teoria do Estado. Uma modificação já consolidada do programa de teologia política elimina a unidirecionalidade da formulação inicial de Schmitt. Nesse sentido, Dean descreve que o termo secularização possui pelo menos quatro interpretações:

1. **Interpretação sociológica:** refere-se ao declínio da religião nas sociedades modernas, interpretando a concepção de modernidade de Max Weber através de uma narrativa de desencantamento e racionalização. É o significado mais comum, no qual há menos coisas sagradas e mais profanas;
2. **Interpretação histórico-política:** refere-se à desconfessionalização ou desteologização da política na Europa após as guerras confessionais dos séculos XVI e XVII e o surgimento do sistema de estados territoriais;

3. **Significado econômico-jurídico:** refere-se à apropriação estatal de bens da igreja (como ocorreu na França após a Revolução) ou, no direito canônico, à liberação de um clérigo de suas obrigações de ordem;
4. **Transposição entre domínios:** a direção do teológico para o político/social.

Assim, Schmitt parece argumentar contra a noção de secularização no sentido sociológico, indicando as continuidades da modernidade com seu passado teológico em vez de uma ruptura (DEAN, 2023, p. 17-18).

Por outro lado, Hans Blumenberg criticou veementemente a teoria de Schmitt, argumentando que ela concebe a modernidade como uma mera cópia ou derivação de estruturas teológicas passadas. Para Blumenberg, essa visão desconsidera a legitimidade e a autonomia intrínseca da era moderna.

Tanto na afirmação factual que contém quanto nas deduções que inaugura, é a versão mais forte do teorema da secularização. O que é notável, metodicamente, na "teologia política" de Carl Schmitt é que ela encontra algum valor nesse nexo de secularização, visto que (como me parece) teria sido mais natural, considerando a intenção dessa "teologia política", que ela estabelecesse a relação inversa de derivação, interpretando a aparente derivação teológica dos conceitos políticos como consequência da qualidade absoluta das realidades políticas. O recurso ao vocabulário sancionado da teologia seria uma expressão de uma profunda preocupação em tornar compreensíveis as exigências que ela pretendia ajudar a expressar (BLUMENBERG, 1983, p. 92).

É necessário entender que Blumenberg está realizando uma "limpeza conceitual" no campo da história das ideias. O centro da discussão é a famosa tese de Carl Schmitt, que afirmava que todos os conceitos centrais da teoria do Estado moderno são, na verdade, conceitos teológicos secularizados. Blumenberg, contudo, desconfia desta "herança genética" entre a religião e a política, propondo que o que Schmitt chama de secularização é, na verdade, uma estratégia de linguagem e uma necessidade funcional da própria modernidade.

O argumento de Blumenberg inicia-se com a ideia de que o uso de termos teológicos na política — como, por exemplo, a "onipotência" do legislador — não passa de um efeito retórico ou de uma figura de linguagem. Ele sugere que a teoria política recorre à teologia como uma jogada de poder; ou seja, para conferir ao Estado a autoridade máxima, utiliza-se a metáfora mais forte que a cultura possui: a de Deus. Assim, ao chamar o Estado de onipotente, não se está dizendo que ele nasceu de Deus, mas sim que se está pedindo emprestado o prestígio da religião para legitimar o poder civil. É o que Blumenberg chama de "estilo intencional", onde o sagrado é evocado quase como uma provocação ou um adereço para impressionar o público.

Outro aspecto é a crítica à metáfora do "*Deus ex machina*" aplicada ao soberano. Schmitt utilizava esta imagem para descrever o governante que intervém no estado de exceção, decidindo sobre a lei como um deus que desce ao palco. Blumenberg nota que Schmitt escolhe propositadamente esta metáfora teatral para fugir da ideia de "mecanismo" do Iluminismo. Ao transformar o Estado numa peça de teatro ou de espionagem, onde o soberano age sob disfarces, Schmitt estaria admitindo implicitamente que a teologia política é uma encenação. Para Blumenberg, isso prova que o conteúdo religioso não sobreviveu na política como uma verdade, mas apenas como uma imagem literária que ajuda a lidar com crises de autoridade.

Quando, por exemplo, a monopolização do poder pelo Estado ou por uma autoridade política específica é considerada estruturalmente comparável ao atributo teológico da onipotência, então isso agora relaciona-se apenas à coordenação, dentro de um contexto sistemático, de posições que se distinguem pelo fato de ambas carregarem o quantificador universal "todo o poder...". Mas isso já é suficiente para justificar falar, no âmbito da teoria política, de uma "teologia política?" (BLUMENBERG, 1983, p. 94).

A teologia política de Schmitt, segundo Blumenberg, seria mais uma questão de gramática e de preenchimento de funções do que uma sobrevivência real do espírito religioso no seio do direito moderno, pois: “o recurso ao vocabulário sancionado [da teologia] seria uma expressão de uma preocupação aguda em tornar compreensíveis as exigências que ele pretendia ajudar a expressar” (BLUMENBERG, 1983, p. 92). Assim, enquanto Schmitt argumenta ser necessário, para fundamentar uma ordem jurídica, uma decisão soberana — tal como um Deus transcendental que toma decisões que transcendem a ordem normal —, Blumenberg apresenta a seguinte crítica:

Mas, no caso de Carl Schmitt, é necessária a ressalva de que o portador daquilo que é, "no sentido mais elevado, a decisão", só pode ser uma pessoa em sentido metafórico — e não deve ser uma pessoa literalmente —, porque, ao mesmo tempo que fornece a capacidade de decisão, a "pessoa" também deve fornecer legitimidade à decisão. A "teologia política" é uma teologia metafórica: a pessoa quase divina do soberano possui legitimidade e tem que possuí-la, porque para ele não existe mais legalidade (ou ainda não), já que ele precisa primeiro constituí-la ou reconstituí-la. A posição invejável em que o "teólogo político" se coloca, por meio de sua afirmação da secularização, consiste no fato de que ele encontra seu estoque de imagens à mão e, assim, evita o cinismo de uma "política teológica" aberta (BLUMENBERG, 1983, p. 101).

A tradição ocidental começou em tal competição, pois Jesus e os líderes de Israel não encontraram nenhum meio-termo entre os papéis profético e custódio. Contudo, não seriam compreendidas sequer as visões de Jesus se fossem lembradas apenas as suas críticas ao legalismo de sua época, ou se fosse imaginado que Ele estava oferecendo uma substituição em vez de uma correção.

Casanova (2006, p. 15-17) descreve que houve uma mudança estatisticamente significativa no uso de todas as partes da Bíblia indiscriminadamente para uma concentração no Novo Testamento como o coração da fé, demonstrando uma preocupação em buscar argumentos seguros em um ambiente, agora, mais crítico. Por volta de 1700, perceberam-se muitas das marcas da secularização completa: o surgimento de movimentos religiosos como reação ao fracasso do estabelecimento religioso, explicações reducionistas do senso religioso e o poder do Estado de definir a religião. A versão tradicional da teoria da secularização envolvia uma dupla afirmação: a de que a modernização é um processo universal com características semelhantes em todos os lugares e a de que a secularização é inseparável da modernização. Desde os seus primórdios, essa teoria foi, portanto, indissociável da conceituação sociológica da modernidade.

Outro sinal dos tempos era que o inimigo da religião passava a ser visto não como um oponente espiritual, mas como simples indiferença. A religião medieval imaginava os inimigos de Deus como diabolicamente malévolos, pertencentes ao lado sombrio de um reino espiritual. Na Restauração, o inimigo era mais provavelmente reconhecido como a falta de uma resposta religiosa da sociedade. Os evangelistas enfrentaram um novo problema quando a resistência não vinha de alguma falha na natureza humana — como o orgulho, a idolatria, a sensualidade ou a estupidez —, mas de uma indiferença que poderia até parecer natural. Não demoraria muito para que o horror religioso fosse usado para efeito literário trivial. Em 1760, o sentido do numinoso havia declinado a tal ponto que se tornou um "brinquedo" para romancistas góticos e estetas do sublime.

Nesse sentido, para Casanova, a secularização das sociedades da Europa Ocidental pode ser melhor explicada em termos do triunfo do regime de conhecimento do secularismo do que em termos de processos estruturais de desenvolvimento socioeconômico. Isso envolve também as relações históricas entre Igreja-Estado e Igreja-nação; ou seja, a tendência a vincular processos de secularização a processos de modernização, em vez de vinculá-los aos padrões de fusão e dissolução de comunidades religiosas, políticas e sociais (isto é, de igrejas, Estados e nações).

Para o filósofo social Ernst Gellner (1994), a secularização é ainda uma realidade concreta em grande parte das sociedades ocidentais:

[...] em termos gerais, a tese da secularização mantém-se, de fato, firme. Alguns regimes políticos estão abertamente associados a ideologias secularistas e antirreligiosas, enquanto outros estão oficialmente desvinculados da religião, praticando o secularismo mais por omissão do que por afirmação ativa. No entanto, poucos são os Estados formalmente ligados à religião e, quando o estão, trata-se de uma ligação frágil que raramente é levada a sério. A observância e a prática religiosa são reduzidas, e os seus eventuais níveis elevados devem-se, com frequência, ao cariz eminentemente social — e não transcendente — dos conteúdos religiosos. A doutrina formal é, por isso, ignorada, sendo a participação encarada como uma celebração da comunidade, e não como convicção. Os assuntos religiosos raramente merecem destaque (GELLNER, 1994, p. 16).

Reformadores ingleses não conseguiram chegar a um acordo sobre um modelo para institucionalizar os ensinamentos de Jesus. No século XVIII, decidiram fazer desse fato uma virtude, equiparando o princípio protestante à liberdade de fé. Como sempre, acharam fácil criticar aquele lado da dicotomia religiosa que havia se atrofiado. Na história moderna, isso tem sido a cultura religiosa, que mal pode ser imaginada na maioria dos países do Ocidente (SOMMERVILLE, 1992, p. 165-183).

Na cultura de 1500, na qual os críticos só podiam expressar sua oposição por meio de uma inversão da religião — através da blasfêmia, da heterodoxia ou do demonismo —, a espiritualização que tornou possível a descrença absoluta também foi o preço de uma fé livre. A religião não era apenas uma crença privada, mas a base de toda a ordem pública e do conhecimento.

Nas sociedades industriais modernizadas da Europa do final dos séculos XVIII e XIX, tornou-se cada vez mais aceito que, apesar das óbvias diferenças de nascimento, *status* e talentos, todos eram semelhantes. As pessoas tornaram-se relutantes em impor a conformidade religiosa, e as classes dominantes passaram a ver a harmonia social como mais importante do que a ortodoxia religiosa.

Até mesmo a produção de artifícios religiosos sofreu impacto na Inglaterra. Após o falecimento da Rainha Maria I — uma fervorosa católica que estava determinada a reverter a Reforma Inglesa e restaurar o Catolicismo Romano como religião oficial do reino —, a produção de objetos sagrados cessou. A partir de então, a arte poderia tratar de temas bíblicos, mas não poderia ser objeto de adoração. Os artesãos que produziam peças de prata, relicários, afrescos, toalhas de altar e imagens tiveram que produzir para um mercado secular. Sem o

patrocínio da igreja, os vitralistas voltaram-se para a heráldica; os iluminadores de manuscritos tornaram-se miniaturistas de retratos. A decoração das igrejas adotou motivos seculares, como quando as extremidades esculpidas dos bancos passaram de símbolos religiosos para fauna e flora. Em suma: o poder estatal comandou a privatização religiosa.

De fato, a questão mais interessante sociologicamente não é o declínio religioso progressivo entre a população europeia desde a década de 1950, mas o fato de que esse declínio é interpretado através das lentes do paradigma da secularização. Consequentemente, ele é acompanhado por uma autocompreensão “secularista”, que interpreta o declínio como algo normal e progressivo — isto é, como uma consequência quase normativa de ser um europeu moderno e iluminado (CASANOVA, 2006, p. 15).

A menos que esteja preparado para aceitar altos níveis de conflito social, o Estado modernizador, se tiver que abranger a diversidade, deve se tornar cada vez mais neutro em termos religiosos.

Especificamente na Alemanha, a secularização não pode ser compreendida como um evento singular ou um ato legislativo definitivo, mas sim como um processo histórico prolongado, multifacetado e profundamente entrelaçado com a formação do próprio Estado-nação alemão. Longe de ser um movimento meramente laicista, a experiência alemã, denominada em grande parte como a transição do modelo de igrejas Estatais para um sistema de igrejas de Direito Público, reflete a complexa interação entre teologia, soberania territorial e modernidade.

A secularização foi marcada por eventos históricos que restringiram a influência das igrejas na vida pública como a nacionalização da propriedade da igreja por meio do Recesso Final da Deputação Imperial na Alemanha ³em 1803, como também a abolição do ensino religioso específico de cada denominação nas escolas primárias nos estados alemães após 1945. Nesses casos, a secularização denota uma mudança específica na ordem social de uma sociedade, mas o elemento de significado referente à restrição da influência da igreja é

³ O Reichsdeputationshauptschluss (formalmente Hauptschluss der außerordentlichen Reichsdeputation, ou "Conclusão Principal da Delegação Imperial Extraordinária"), por vezes referido em inglês como Recesso Final ou Recesso Imperial de 1803, foi uma resolução aprovada pelo Reichstag do Sacro Império Romano-Germânico em 24 de fevereiro de 1803. Foi ratificada pelo Imperador Francisco II e tornou-se lei em 27 de abril. Revelou-se a última lei significativa promulgada pelo Império antes da sua dissolução em 1806. A lei secularizou cerca de 70 estados eclesiásticos e aboliu 45 cidades imperiais para compensar numerosos príncipes alemães pelos territórios a oeste do Reno que haviam sido anexados pela França em consequência das Guerras Revolucionárias Francesas. Os estados eclesiásticos secularizados (príncipes-bispados, principados-priorados, principados-abadias e abadias imperiais) foram geralmente anexados a principados seculares vizinhos, com várias abadias sendo concedidas como feudos seculares aos pequenos príncipes que haviam perdido suas propriedades a oeste do Reno. Apenas três estados mantiveram seu caráter eclesiástico.

transferido principalmente da ordem social para os pensamentos e ações das pessoas. A secularização não se refere mais a um evento, mas a um processo, qual seja, o declínio da religiosidade cristã, bem como a ascensão de formas alternativas de cristianismo (MEULEMANN, 2019, p. 02).

A secularização não resultou na simples eliminação do sagrado, mas sim em uma profunda transformação da sua função social e política, pois

[...] a política moderna não surge da secularização do pensamento teológico, mas do encontro dialético entre dois polos — o religioso e o político — num processo de luta, mas também de osmose. Através desse processo, a Igreja tende a politizar-se (o ponto culminante desse percurso é a monarquia papal da era moderna) e o Estado tende a assumir as funções, antes reservadas à Igreja, de formar e moldar o cidadão-sujeito do nascimento à morte — uma formação que, mais tarde, conduzirá à "religião da pátria" (CACCIARI; PRODI, 2017, p. 32).

Na segunda metade do século XIX, os anticlericais⁴ lutaram principalmente pelo poder político em nível nacional e por novas regulamentações legais. Partidos emergentes precisavam levar em conta posições críticas à igreja, pois a questão religiosa poderia decidir eleições. Até mesmo um funeral, como expressão de sentimento anticlerical, poderia constituir uma declaração política. O anticlericalismo era, portanto, um meio de mobilização política.

Historiadores com orientação socio-histórica adotaram posições — assim como alguns socialistas, especialmente marxistas — que interpretam a luta contra as igrejas como uma tática diversionária frente à convulsão social. Para o Império Alemão, estudiosos do catolicismo enfatizaram que o anticatolicismo foi um instrumento usado pelos liberais para defender suas maiorias decrescentes contra o Centro (*Zentrum*). A hostilidade compartilhada em relação às igrejas, ao clero e, até certo ponto, à religião também levou ao surgimento de coalizões em certas situações. O anticlericalismo forneceu um campo de questões que garantia a unidade nos espectros liberal e republicano, estabelecendo proximidade entre ambos, além de socialistas e, em certa medida, anarquistas. Ao mesmo tempo, a crítica à igreja conferiu coerência às comunidades e atuou como um "aditivo" na formação da identidade nacional (DITTRICH, 2014, p. 24).

O anticlericalismo não apenas assumiu funções no campo político, mas representou um programa genuinamente político no século XIX. Os alemães viam o anticlericalismo

⁴ O anticlericalismo é a oposição à autoridade religiosa, normalmente em questões sociais ou políticas. O anticlericalismo histórico tem se oposto principalmente à influência do catolicismo romano e está relacionado ao secularismo, que busca separar a igreja da vida pública e política.

principalmente como parte de lutas políticas e o interpretavam como vinculado a uma legislação específica. As análises concentraram-se em ideias anticlericais de novas ordens e em conceitos políticos de liberdade que enfatizavam o aspecto do "inimigo" em suas representações, pois, para eles, a Igreja Católica representava uma teocracia e uma monarquia absoluta. Por outro lado, os críticos buscavam questionar o poder das instituições eclesiásticas para estabelecer um novo meio de legitimar o governo. Com base nesse dualismo fundamental, os anticlericais desenvolveram demandas e conceitos políticos concretos baseados no desvinculamento das igrejas ou da religião em relação à política, ao Estado ou à sociedade — embora tais demandas nem sempre se traduzissem no conceito de privatização religiosa.

Aos olhos dos *Kulturkämpfers*⁵, o clero e a igreja estavam imbuídos do "espírito de dominação", uma busca pela "onipotência". Com essa "ânsia de poder", os críticos do século XIX retomaram um antigo *topos* da crítica anticlerical, sistematizando-o particularmente no debate contra o dogma da infalibilidade e o ultramontanismo: o "absolutismo vitorioso da nova confissão ultramontana". Com o dogma da infalibilidade papal como pedra angular de seu edifício, determinava-se que o pontífice fosse o "soberano absoluto e onipotente". O dogma era visto como uma "ditadura do magistério" que servia exclusivamente para "glorificar o poder sacerdotal". Externamente, para os anticlericais, a infalibilidade significava a "consolidação do governo sacerdotal". Assim, os anticlericais atacaram e estilizaram a Igreja Católica como um símbolo de estruturas autocráticas de poder que eles rejeitavam (DITTRICH, 2014, p. 35-38).

Uma ruptura decisiva foi a Revolução Alemã de novembro de 1918, que derrubou a monarquia e, com ela, o atrelamento das igrejas ao Estado. A Alemanha tornou-se uma República Federativa parlamentarista, adotando uma nova Constituição — a *Weimarer Reichsverfassung* — em 11 de agosto de 1919. Não foi sem conflito que se instalou o novo relacionamento entre as confissões e o Estado. Enquanto a Igreja Católica estava amparada por sua estrutura internacional e independente, as igrejas evangélicas viram-se, momentaneamente, sem uma representação política clara.

O ministro da cultura, Adolph Hoffmann, seguiu um programa de separação radical entre Igreja e Estado que, contudo, não prevaleceu. Um compromisso político resultou na criação de artigos constitucionais que previam o fim definitivo das contribuições estatais

⁵ O *Kulturkampf* (do alemão, "luta cultural") foi uma campanha política de Otto von Bismarck contra a influência da Igreja Católica na Alemanha, que ocorreu principalmente entre 1871 e 1878. Ele via o catolicismo como uma ameaça à unidade e à autoridade do novo Império Alemão, dominado por protestantes.

decorrentes da secularização ocorrida no século anterior. Em seus artigos 136 a 141, a Constituição de Weimar estabeleceu a liberdade religiosa e os princípios das sociedades religiosas. Após constatar a inexistência de uma religião oficial, o texto garantiu a autonomia das comunidades religiosas dentro dos limites da lei. As sociedades que já possuíam o *status* de instituições de direito público mantiveram essa prerrogativa, enquanto outras puderam pleitear o mesmo reconhecimento, desde que sua organização e o número de membros garantissem sua continuidade.

A Constituição de Weimar estabeleceu, ainda, o domingo e os demais feriados legais como dias destinados ao descanso do trabalho e à “edificação da alma” (art. 139). Após o interstício ditatorial do regime nazista e a Segunda Guerra Mundial, esses artigos foram incorporados integralmente à atual Lei Fundamental (Grundgesetz – GG, 1949, art. 140) e formam, até hoje, a base legal para as comunidades religiosas na Alemanha (SINNER, 2014, p. 472-475).

Historicamente, a Reforma de Martinho Lutero não foi um movimento intencionalmente secularizador, mas suas consequências estruturais e doutrinárias foram cruciais para a diminuição do poder da Igreja e o fortalecimento do Estado. Lutero desenvolveu uma teoria que revogava qualquer autoridade da Igreja para controlar assuntos temporais. Para ele, à instituição caberia apenas o papel de orientar os fiéis. Em 31 de outubro de 1517, ao publicar suas 95 teses na porta da Igreja de Wittenberg, Lutero propôs um debate teológico cuja essência afirmava que a salvação não poderia ser comprada, mas provinha exclusivamente da fé (*sola fide*). Essa ruptura rompeu a unidade da cristandade e pode ser considerada o marco inicial do processo de secularização no Ocidente, na medida em que o catolicismo perdeu seu monopólio em grandes áreas da Europa.

Essa ruptura pressagiava o futuro, pois as pessoas aplicavam a teologia de Lutero, tal como a entendiam, às suas próprias experiências — processo ao qual ele poderia ser contrário, mas que escapara ao seu controle. Espalhando-se, a Reforma também começou a fragmentar-se, pois aqueles que negavam a transubstanciação — e que Cristo estivesse realmente presente de corpo na comunhão — conseguiram convencer muitas pessoas no sul da Alemanha, nas cidades suíças, na Silésia e até dentro da própria Saxônia. Em cidades e vilas de todo o Império, as pessoas começaram a reivindicar a “liberdade do Evangelho”, a insistir na nomeação de pregadores evangélicos e a derrubar as autoridades estabelecidas. Tal como os antagonistas de Lutero haviam previsto desde o princípio, sua mensagem trouxe a revolução (ROPER, 2020, p. 14).

Lutero estava atacando, implicitamente, o cerne da Igreja papal e de toda a sua estrutura financeira e social, que operava em um sistema de salvação coletiva. Esse sistema permitia que os fiéis rezassem por outros, reduzindo, assim, o tempo de permanência no purgatório. Tal estrutura financiava todo um proletariado clerical de padres pagos para rezar missas pelas almas dos finados nas datas de aniversário de seus falecimentos; pagava mulheres devotas em asilos que oravam pelos mortos para facilitar sua passagem pelo purgatório; e financiava irmandades que realizavam procissões e mantiam altares especiais. Em suma, esse sistema estruturava a vida religiosa e social de incontáveis cristãos medievais. No centro dessa engrenagem estava o Papa, que atuava como o administrador de um "tesouro de méritos" — graças que podiam ser desembolsadas a terceiros. Assim, a investida contra as indulgências levaria, inevitavelmente, a um questionamento do poder papal (ROPER, 2020, p. 17-18).

Se a Reforma Luterana expôs e aproveitou-se da crise profunda na Igreja Católica do século XVI, é imperativo mencionar a análise de Paolo Prodi sobre a crise eclesiástica na modernidade. Para Prodi, a Igreja enfrenta dificuldade em ser ouvida ou em influenciar a moralidade na sociedade contemporânea porque "viciou-se" em falar a linguagem do Direito e do Poder, negligenciando sua linguagem original: a Profecia e o Evangelho. Essa reflexão é fundamental para compreender a transição de uma Cristandade — na qual religião e direito eram indissociáveis — para uma era de pluralismo, na qual a Igreja precisa aprender a comunicar-se sem o suporte coercitivo da lei (PRODI, 2005, p. 521).

4 CARL SCHMITT: UM TEÓLOGO E POLÍTICO

4.1 A teologia política de Carl Schmitt

Muitos, ao ouvirem o nome de Carl Schmitt, demonstram posições negativas em vista de sua associação e defesa do regime nazista entre os anos de 1933 e 1936; ainda assim, ele é reconhecido como um dos maiores constitucionalistas do século XX. Schmitt nasceu em 1888, em Plettenberg, Alemanha. Frequentou um internato católico e, embora tenha lido autores críticos à religião durante esse período, já havia decidido, apesar dos desejos de sua mãe, não estudar Teologia.

Além de jurista, professor e filósofo, Schmitt foi um mestre literário, destacando-se não apenas pela quantidade, mas pela profundidade teórica de suas obras. Ele viveu e participou intelectualmente de momentos decisivos da história alemã: amadureceu nos anos finais do II Reich, debateu recorrentemente durante a República de Weimar e aproximou-se — para depois afastar-se — do III Reich.

Carl Schmitt destaca-se entre os maiores pensadores contemporâneos, sobretudo por suas notáveis reflexões políticas, jurídicas e teológicas, bem como por ser um dos maiores opositores ao pensamento liberal e ao positivismo normativista. Schmitt não costumava escrever textos longos; preferia intervenções compactas para enfrentar questões teóricas complexas. Seus escritos foram forjados em meio a acontecimentos mundiais, como as duas grandes guerras e a promulgação da Constituição de Weimar. Com o tempo:

[...] o autor foi capaz de relativizar este forte impacto inicial, amenizando-o até uma definitiva ruptura com o catolicismo já em idade mais avançada, quando elabora e dirige duras críticas⁶ à Igreja Católica, por certo já não mais vista como um modelo para o exercício do poder terreno (BUENO, 2011, p. 722).

⁶ Roberto Bueno (2011 p.722) destaca que algumas teses se apoiam em um fato peculiar da vida de Schmitt para dar início ao seu distanciamento da Igreja Católica. Sua tentativa de anular o casamento com sua primeira esposa, Pawla Dorotić, que teria sido uma caloteira e causado prejuízos financeiros à Schmitt, ademais dos comentários gerados na então pequena Bonn sobre os motivos da separação pouco recomendáveis para a época, bem como sobre a inexitosa tentativa de anulação do casamento e a posterior excomunhão. Contudo, sua tentativa de anulação não prosperou no Vaticano nos termos do Direito Canônico mas apenas e tão somente conseguiu a dissolução matrimonial por meio do Direito Civil comum. Seu segundo casamento se daria com mulher de mesma origem, a sérvio-ortodoxa Duschka Todorovitsch, mãe de sua filha Anima Schmitt. Em torno a estas suas questões pessoais gravitam especulações de certos segmentos dos intérpretes de Schmitt, como a de esta frustração poderia ter sido, no mínimo, um dos fatores que deram lugar ao seu distanciamento da Igreja Católica, o que teve lugar, conforme a data de seu segundo casamento, em torno ao início da década de 30.

Schmitt viveu em uma época na qual o mundo oferecia um vasto material para reflexão e uma intensa área de expressão política do pensamento. As feridas deixadas na Alemanha pela derrota na Primeira Guerra Mundial resultaram em um país prostrado em armas e no ânimo, acompanhado de uma grave crise econômica e financeira. Criava-se um ambiente político propenso à dualidade e ao conflito, gerando a necessidade de encontrar critérios de solução distintos daqueles que a história das ideias tradicionalmente oferecia.

Carl Schmitt sempre se considerou um especialista em Direito Público e enunciava suas teorias de forma consistente e pragmática, convertendo o léxico político em um vocabulário teológico. O fato de sua família ser uma das poucas católicas na região onde vivia foi determinante para que despertasse, desde cedo, um senso de estranheza e sensibilidade. Schmitt cresceu rodeado de protestantes, o que reforçou seu pertencimento ao catolicismo; ao ingressar na Igreja, percebeu a densidade da instituição e tornou-se sensível à sua defesa (AGUILAR, 2001, p. 09). Até mesmo durante seu encarceramento, Schmitt fez alusão à sua fé, autodenominando-se um "Epimeteu cristão" — um homem obediente aos preceitos divinos em contraposição a uma sociedade claramente pagã (ALVES; OLIVEIRA, 2012).

Schmitt nunca desenvolveu uma divisão jurídica rígida de tarefas ou uma definição estrita da relação entre Estado e Igreja. Ele aproximou-se desse dualismo institucional em sua tese de habilitação, *O Valor do Estado e o Significado do Indivíduo*, na qual faz uma distinção entre “Tempos de Meios” e “Tempos de Imediatismo”. Esta última categoria caracteriza os tempos apocalípticos por uma relação direta do indivíduo com Deus, prescindindo da mediação institucional da Igreja para a transmissão dos bens da salvação — o que demonstra uma relativização do significado religioso institucional. Schmitt leu um amplo espectro de teólogos e historiadores, como Søren Kierkegaard, Ernst Troeltsch e Adolf von Harnack, além de manter contato com autores religiosos como Theodor Haecker e Franz Blei (MEHRING, 2016, p. 78).

Em seu longo “caminho de intensificação católica”, Schmitt sentia-se abandonado por amigos como Theodor Haecker e Hugo Ball; somente o poeta Konrad Weiß e o teólogo Paul Adams permaneceram ao seu lado. Por isso, em 16 de junho de 1948, registrou em seu diário as palavras-chave de sua existência espiritual e pública: uma luta pela “atual intensificação católica” contra os neutralizadores, os estetas, os pacifistas e os que promoviam a ruptura com a tradição. Schmitt alegava ter nascido e permanecido católico ao ponto de influenciar a conversão de diversos intelectuais, inclusive Haecker e Ball:

Para mim, a fé católica é a religião de 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 (SCHMITT, 2015 [16.06.1948]).

Schmitt referia-se repetidamente a si mesmo como católico. No entanto, tendia a empregar um toque de ironia ao fazer tal afirmação. Logo após seu retorno da custódia investigativa em Nuremberg — período no qual refletiu intensamente sobre o “estado da história intelectual” pós-1945 —, ele autodenominou-se um “leigo católico de nacionalidade e cidadania alemãs” (SCHMITT, 1991, p. 283). Com essa expressão, Schmitt aludia à sua relação precária com a Igreja Católica, enquanto utilizava uma formulação perfeitamente alinhada à sua própria reivindicação teórica. Repetidamente, ele referiu-se a si mesmo, muitas vezes de forma retrospectiva, como um “teólogo político” (MEHRING, 2016, p. 75).

Schmitt não era um "verdadeiro filho da Igreja". Ele não representava o catolicismo político e, mesmo como professor público, não compartilhava da visão católica da lei natural, carecendo de uma identidade confessional clara. No máximo, era um católico marcadamente liberal — perfil que, à época, era compartilhado por muitos (cf. BRÖCKLING, 1993; SCHWAB, 2009). Em seu *Glossarium*, ele autodenominava-se, com um toque de ironia, um “leigo católico de nacionalidade e cidadania alemãs”. No entanto, como observa Mehring, a autodefinição como católico não fica ao inteiro arbítrio do fiel individual (MEHRING, 2016, p. 80).

Em sua cela na detenção provisória em Nuremberg, em abril de 1947, Schmitt perguntava: “Quem é meu inimigo?”, “O que me alimenta na cela? Inclusive quem me veste e me hospeda?”. A experiência concreta de seu aprisionamento levou-o a indagar que o inimigo reside no reconhecimento recíproco de que o outro também o considera um adversário. O inimigo é o outro, aquele capaz de colocá-lo em transe; e, se alguém possui tal poder, ou essa pessoa é ele mesmo, ou é seu irmão. Na alteridade radical, o outro se revela como irmão. Schmitt recorda que o início da humanidade — “a mãe de todas as coisas” —, segundo a Bíblia, dá-se na relação irmão-inimigo entre Caim e Abel (SCHMITT, 1950, p. 84).

Nesse contexto, o Estado torna-se o único sujeito de direito público coletivo digno desse nome, enquanto único titular da força. Segundo a célebre definição de Carl Schmitt:

"[...] o Estado como entidade portadora de um novo ordenamento espacial da terra em caráter interestatal e eurocêntrico... elimina o império sagrado da Idade Média e a *potestas spiritualis* de direito internacional do pontífice,

tentando fazer da Igreja cristã um instrumento para a própria política e polícia estatal" (SCHMITT, 1991, p. 143).

A complexidade do pensamento de Carl Schmitt exige a contextualização do autor na época histórica em que viveu. Para este jurista conservador, o mundo oferecia um vasto material para reflexão e uma intensa área de expressão política. As consequências sofridas pela Alemanha na Primeira Guerra Mundial resultaram em um país derrotado nas armas e no ânimo, acompanhado de uma gravíssima crise econômica, o que gerou um ambiente de tensão marcado pela necessidade de encontrar soluções distintas daquelas oferecidas pela tradição liberal.

Schmitt não era um defensor de uma teoria pura do direito; ele enfatizou sistematicamente a influência metajurídica dos conteúdos e formas do pensamento jurídico. Não praticava o direito a partir da perspectiva de um observador externo, mas da ótica interna de um participante do sistema, o que denominou como "teologia política", autodenominando-se, ocasionalmente, um "teólogo da justiça" (SCHMITT, 1991, p. 23).

Carlo Galli menciona a vasta gama de significados assumidos pela expressão "teologia política", que indica a relação essencial da política com a esfera teológica e expressa a oposição à pretensão liberal de uma neutralização completa entre ambos os polos. Na reflexão de Schmitt, o conceito tem a tarefa de decifrar o estatuto epistemológico e prático da política. Assim, a teologia política é a "filosofia política" de Schmitt no sentido de uma genealogia (GALLI, 2011, p. 62).

Para Lotte List, a maneira menos frutífera de ler Schmitt é a tentativa de sintetizá-lo em uma teoria sistemática única. Schmitt não é um pensador sistemático, embora sua análise de conceitos confira essa aparência. A teologia política não designa primariamente uma teoria do Estado, mas uma resposta à questão de como as estruturas políticas se relacionam com as concepções metafísicas de uma comunidade. Nesse sentido, propõe-se ler a teologia política como uma metafísica política, na qual o Deus transcendente do cristianismo teísta luta contra o princípio concorrente da imanência, que ganha terreno a partir do século XIX (LIST, 2023, p. 112-113).

Schmitt deixou claro que, por teologia política, não pretendia dizer que a política é sempre legitimada por referência à teologia ou a Deus. Pelo contrário — como revela sua discussão sobre Hobbes —, o Estado absolutista do início da era moderna foi modelado no Deus onipotente, mas não legitimado por Ele, que fora efetivamente subordinado, senão marginalizado, pela nova ordem política. Em vez disso, para Schmitt, a teologia política nomeia a homologia entre os princípios teológicos ou metafísicos e as formas políticas e jurídicas dominantes em qualquer época;

isso implica que algum princípio concreto deve ocupar o lugar de Deus ao fornecer a base existencial da ordem política (KAHN, 2011, p. 14).

Podemos considerar a obra *Teologia Política*, publicada em 1922, como um dos traços marcantes para a compreensão do pensamento estatalista, autoritário e conservador de Schmitt. Trata-se de uma de suas mais importantes e famosas obras, que traz um profundo condensamento de elementos essenciais de seu pensamento, sobretudo quanto às relações existentes entre a política, a teologia e o Direito. É nela que Schmitt formula suas duas teses principais:

1. *Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet* [Soberano é quem decide sobre o estado de exceção];
2. *Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe* [Todos os conceitos significativos da moderna doutrina do Estado são conceitos teológicos secularizados] (SCHMITT, 2006, p. 13).

Ao buscar o contexto das origens da obra, vale destacar que Schmitt já estava inserido na Universidade de Bonn, período que seria um dos mais produtivos de sua carreira. Nos anos anteriores, ele assistira às célebres palestras de Max Weber — *A Ciência como Vocação* e *A Política como Vocação* —, além de participar assiduamente do seminário de Weber aos sábados.

Em 1920, após a morte de Weber, Schmitt foi convidado a publicar ensaios em sua homenagem. Em dezembro de 1922, enviou um artigo contendo os três primeiros capítulos de sua obra sob o título *Sociologia do Conceito de Soberania e Teologia Política* (*Soziologie des Souveränitätsbegriffs und politische Theologie*). Contudo, quando o volume em homenagem a Weber veio a público, o livro *Teologia Política* já havia sido lançado de forma independente, embora ainda não tivesse recebido a devida atenção da crítica especializada (MEHRING, 2012, p. 106).

Esta é a teologia política em sentido estrito: para Schmitt, não se trata da dedução da política a partir da teologia, mas sim da teoria segundo a qual a política moderna (seus conceitos, suas instituições) retém algo da religião, e precisamente o que preserva é o esvaziamento, e não a superação, de seus conceitos teológicos (especialmente a unidade da ordem e sua criação soberana). Em suma, vale repetir, a relação entre a política (moderna) e a tradição teológica é dupla: por um lado, diferentemente da teologia, a política se estrutura na ausência de uma substância divina fundamental, mas, por outro lado, reproduz a partir dessa substância, ainda que apenas formal e racionalmente, a função ordenadora monista. Essa relação dupla e contraditória é a versão de Schmitt das "raízes cristãs" da Europa (GALLI, 2011, p. 79).

Em *Teologia Política*, Schmitt procurava refletir sobre conceitos políticos fundamentais, como soberania e estado de exceção, compreendendo-os a partir de um fundo teológico. Para o autor, tais conceitos seriam conceitos teológicos secularizados, de modo que seria possível estabelecer — na sequência da afirmação desta secularização — uma analogia estrutural entre a ordem teológica e cósmica, por um lado, e a ordem política, por outro (FRANCO DE SÁ, 2020).

A Igreja Católica é o sistema de referência dominante de Schmitt para as analogias semânticas e institucionais. Contudo, é a forma política da instituição que o atrai. Sua preferência pela semântica religiosa para descrever a política não se limita a uma referência confessional específica, ainda que a Igreja Católica seja a instituição que lhe é mais próxima e conhecida. Esse uso demonstra quão livremente Schmitt opera com as categorias da linguagem: a Religião e a Teologia funcionam, conforme ele explica em *Romantismo Político*, como um "esplêndido fundo semântico". Ao irracionalismo político do romantismo, Schmitt opõe o decisionismo personalista realista que, mediado pelo procedimento histórico-sociológico da teologia política, concretiza o princípio católico-romano da *complexio oppositorum* — a representação como o equilíbrio engenhoso entre o racional e o irracional (CARRILHO JORGE, 2019, p. 92-93).

Reinhard Mehring (2016, p. 81) demonstra que Schmitt, em *Teologia Política*, defendeu um personalismo cristão com propósito jurídico-teórico. Ou seja, ele não pressupõe religiosamente a crença cristã na “alma” individual, mas, por meio de uma reflexão analítica e transcendental, postula a personalidade como a condição de possibilidade para decisões individuais e autoritativas.

O vínculo da decisão à ordem evoca seu lugar no contexto de uma visão de mundo e de uma base teológico-política que a fundamenta. A decisão soberana — absoluta, situada acima da lei e livre de constrangimentos normativos — alicerça-se nesse fundamento. Ela constitui a secularização da concepção teológica de uma vontade onipotente de Deus, transportando a decisão proveniente desta vontade para o plano político. Do mesmo modo que Deus, em sua onipotência, pode intervir diretamente no mundo sem que sua intervenção esteja limitada pelas leis naturais por Ele criadas, o soberano, ao secularizar a onipotência divina, deve ser o senhor de uma decisão absoluta, capaz de proteger a ordem sem estar limitado pelas normas jurídicas que ele mesmo estabeleceu (FRANCO DE SÁ, 2020, p. 46).

Carl Schmitt demonstra que sua teologia política aponta para analogias entre as decisões teológicas e as políticas. Argumenta que o fundamento de uma ordem jurídica reside na decisão soberana: assim como um Deus transcendental pode tomar decisões que

transcendem a ordem normal, o soberano detém o poder de decidir sobre a exceção, suspendendo as leis quando necessário para preservar a unidade política (SCHMITT, 2006).

Apesar da tentativa de Schmitt de encerrar o debate em 1970, a teologia política não é um fato consumado. Dúvidas quanto à sua própria possibilidade foram levantadas contra Schmitt ainda em vida, tanto por teólogos quanto por leigos. Seu antigo amigo, o historiador e teólogo Erik Peterson, utilizou a teologia patrística para negar a possibilidade lógica de uma teologia política na era cristã. Peterson é radical ao delimitar o conceito de teologia: para ele, a teologia é estritamente cristã e não política, de modo que o cristianismo jamais poderia ser reduzido a uma função de legitimação de regimes políticos.

Na visão de Massimo Cacciari (2018, p. 175) — cuja análise complementa este debate —, ambas as posições são apenas duas faces da mesma moeda, já que a história ocidental pode ser caracterizada como um conflito.

Como se sabe, Schmitt sustentava que as categorias políticas eram formadas pela secularização de elementos extraídos da tradição teológica. Essa compreensão particular da teologia política estava obviamente ausente no período clássico, na Grécia, em Roma e na Idade Média, que não possuíam a ideia de secularização. Nos debates contemporâneos no campo da teologia política, a questão de como ocorre a secularização das ideias teológicas em conceitos políticos é de particular importância. Este tema é central para a compreensão das principais ideologias contemporâneas, segundo as quais muitos autores, não apenas Schmitt, interpretam ideias teológicas, isto é, teológico-escatológicas, em termos de secularização. Em minha opinião, a partir da Revolução Francesa, as grandes ideologias dos séculos XIX e XX podem e devem ser lidas segundo essa perspectiva político-teológica. Mais precisamente, o debate surgiu em torno da relação entre política e a tradição judaico-cristã, muito evidente no intenso debate entre Schmitt e Peterson sobre a teologia política eusebiana⁷.

Heinrich Meier (2012, p. 90) interpreta a obra de Schmitt como uma aplicação direta da Teologia, atribuindo os motivos religiosos em seus textos a um núcleo de fé. Para Meier, "teologia política" seria o único termo apropriado para definir a doutrina schmittiana. Assim, Schmitt estaria determinado a preservar, em todas as circunstâncias, a certeza da fé na qual defende o centro de sua existência: a convicção de um Deus que exige obediência, reina sem

⁷ A Teologia Política Eusebiana refere-se à visão de Eusébio de Cesareia (século IV) que unificou o Império Romano com o Cristianismo, vendo o imperador cristão (especialmente Constantino) como um representante de Deus na Terra, um "salvador" eleito para promover a unidade e a ordem divina, legitimando o poder imperial através da fé, ligando o poder temporal ao sagrado, e estabelecendo um modelo para a Igreja e o Estado que influenciou a cristandade ocidental por séculos, explorando conceitos como a "imagem" da cidade celestial no império terreno.

restrições e julga por direito próprio. A tese de Meier sustenta que a teologia política de Schmitt é, em última análise, "obediente" à revelação divina.

Entretanto, não parece possível propor uma leitura puramente confessional de toda a obra schmittiana. O que se observa é uma distinção necessária entre o núcleo "religioso" de seu pensamento e a figura de Schmitt como indivíduo. Seu trabalho atravessa diferentes momentos de crise existencial, nos quais suas convicções oscilavam entre a fidelidade à Igreja Católica, suas ambições pessoais e as ideologias do Estado alemão — manifestando, em sua própria trajetória, uma espécie de *complexio oppositorum*⁸, na qual ideias contraditórias coexistiam em uma só pessoa.

A religiosidade de Schmitt era marcadamente individual, distanciando-se de um caráter pietista ou litúrgico. Ele preferia adotar um estilo de vida apocalíptico e excêntrico a seguir ritos tradicionais, o que influenciou significativamente suas decisões de cunho político e jurídico. No entanto, a metodologia de seu discurso jurídico é sistematicamente mais relevante do que uma adesão estrita ao dogma. Schmitt não estabeleceu uma distinção clara entre filosofia política e teologia; ao contrário, subordinou a filosofia a uma concepção abrangente de teologia.

É preciso lembrar que a *Teologia Política* pretendia recuperar a forma política subjacente às ideias e aos conceitos jurídicos. Nesse sentido, Schmitt aponta a "legitimidade carismática" de Max Weber como o exemplo mais conspícuo da teologia política no início do século XX. Schmitt utiliza esse referencial para questionar a "crença" em instituições e ordens políticas, argumentando que a política, quando lida em termos religiosos, exige uma justificação sobre a relação genética e funcional entre os conceitos teológicos e jurídicos. Essa suposta relação serve a Schmitt como fundamento para o uso da semântica religiosa em contextos políticos, legitimando a transposição de termos da fé para o domínio do Estado (CARRILHO JORGE, 2019, p. 98).

Em *Teologia Política*, a sociologia política aplicada à semântica teológica atesta que as convicções políticas de cada época possuem uma estrutura mental que não difere, em essência, do cristianismo pré-moderno. A analogia estrutural entre o milagre e a exceção reivindica uma correspondência direta entre a Teologia e todos os conceitos relevantes da Teoria do Estado. Com isso, Schmitt pretendia, fundamentalmente, realizar uma "Sociologia

⁸ A *Complexio Oppositorum* (Complexo dos Opostos) em Carl Schmitt é um conceito central que descreve a capacidade de uma entidade (como a Igreja Católica) de englobar e harmonizar contradições, unindo opostos sem os resolver, diferentemente da razão liberal que busca a síntese ou eliminação do conflito. Para Schmitt, essa "união de opostos" permite a uma instituição (como a Igreja) ser uma forma política capaz de abarcar diversas formas estatais e interesses, mantendo uma unidade e vitalidade que o liberalismo moderno perdeu ao tentar neutralizar o conflito político.

dos Conceitos Jurídicos" de viés antipositivista e contrarrevolucionário (CARRILHO JORGE, 2019, p. 99).

Schmitt afirma um modo de pensar os conceitos políticos ao qual, de uma forma que não foi isenta de ambiguidades, chamou de teologia política. Coube-lhe afirmar a sua legitimidade, compreendendo os conceitos políticos à luz de um sentido que lhes é fornecido pela referência do mundo espiritual ou da estrutura metafísica que os ampara, enquadra e sustenta. Tal forma de pensar possui, para Schmitt, uma dimensão prática iniludível; este é um elemento indispensável para compreender a afirmação da teologia política como uma ferramenta de interpretação da realidade estatal (FRANCO DE SÁ, 2020, p. 03).

Schmitt oferece sua própria interpretação da modernidade por meio da secularização da teologia, bem como sua própria teologia política — isto é, a doutrina da soberania, sucintamente condensada em sua famosa definição do soberano como aquele que decide sobre o estado de exceção. Imediatamente após apresentar sua tese sobre a secularização, Schmitt estabelece uma analogia entre a capacidade divina de realizar milagres e a capacidade que atribui ao soberano: a de suspender uma determinada ordem jurídica em sua totalidade. Essa analogia deve ser compreendida à luz de sua teoria da secularização e, consequentemente, a partir da premissa da desdivinização moderna do mundo. O fato de os conceitos da moderna teoria do Estado serem secularizados significa que o Estado é análogo a Deus sob um ponto de vista funcional; contudo, do ponto de vista da substância, a esfera jurídico-política, diferentemente da teológica, situa-se na ausência mais radical de fundamento (NAVARRETE, 2015, p. 350).

Carl Schmitt percebe a ligação profunda dos modelos modernos de organização política — os Estados e suas formações jurídicas — com uma lógica teológico-política na qual a questão da soberania é central. A filosofia política moderna e seu correspondente conceito de Estado, bem como seu entendimento acerca da natureza e do lugar do Direito, frequentemente ocultam essa dimensão na qual a soberania está profundamente implicada (PERIUS, 2023, p. 08).

O debate entre Erik Peterson e Carl Schmitt definiu as fronteiras entre a religião e o Estado. Enquanto Schmitt defendia que toda política moderna é teologia secularizada, Peterson argumentava que o Cristianismo, especificamente o dogma da Trindade, impossibilita qualquer "teologia política" que sirva para justificar o poder estatal. Diante da sugestão de Peterson de que o cristianismo subverte qualquer teologia política ao rebelar-se

contra a divinização da autoridade, Schmitt encontra na teologia imperial de Eusébio de Cesareia a referência fundamental para pensar a relação entre cristianismo e poder.

Para Schmitt, Eusébio é o protótipo da teologia política porque, ao elogiar Constantino, não defende a divinização do imperador, mas estabelece que a teologia não pode ser estranha ao mundo e à sua racionalidade. Assim como Deus se relaciona providencialmente com a história, a Igreja, por estar no mundo, não pode refugiar-se em uma esfera puramente teológica, ignorando a política e o poder (FRANCO DE SÁ, 2020).

Na medida em que Igreja e Estado se aliam como duas *societates perfectae*, unidas por serem ambas a realização do princípio da representação, a soberania no Estado pode ser compreendida como uma secularização da infalibilidade papal na Igreja. A teologia política possui, então, o sentido de evocar a necessidade de uma aliança entre Estado e Igreja ao estabelecer tal analogia. Na Igreja Católica, apenas a possibilidade de uma decisão infalível do Papa — em função de seu caráter dogmático e indisputado — pode garantir sua forma política, a qual é constituída por tensões e contraposições irreduzíveis (FRANCO DE SÁ, 2020).

Em *Teologia Política*, Schmitt argumenta que foi possível manter a ficção de uma separação “mais pura” e “mais clara” entre religião e política mesmo no liberalismo do século XIX. A religião era vista como uma questão privada, enquanto a política era uma atribuição do Estado. Ambas permaneciam distintas — apesar das incessantes disputas sobre suas competências — enquanto as organizações e instituições fossem visivelmente diferenciadas, imanes e capazes de agir efetivamente na esfera pública. Enquanto essa premissa fosse válida, podia-se definir a religião como algo relativo à Igreja e a política como algo relativo ao Estado. A mudança ocorreu quando o Estado perdeu o monopólio sobre o político, e outros agentes passaram a reivindicar esse monopólio para si (SCHMITT, 2006).

Mitchell Dean, citando Assmann (2005, p. 22), argumenta que Schmitt inverte um problema histórico: a questão não é mais se a “religião falsa é política”, mas sim que a “verdadeira política é teológica”, pois ela reconhece que seu poder emana de fundamentos transcendentais. Para Schmitt, a teologia política não implica uma crítica da religião, mas sim uma crítica da política: ela denuncia a política moderna como negligente em relação às suas origens.

De forma menos dramática — e sem pressupor que a obra de Schmitt expresse sua fé pessoal —, poderíamos emendar a formulação de Assmann: a verdadeira política é aquela que está atenta às suas fontes teológicas e assume a responsabilidade por sua mobilização. A tarefa da teologia política, portanto, é tornar inteligíveis essas fontes, aumentando a clareza

moral e a responsabilidade das práticas políticas. Enquanto no pensamento antigo o termo era usado para denunciar a religião, na modernidade schmittiana ele serve para reconhecer a legitimidade residual da teologia na fundação do Estado.

É notável que os princípios básicos da *Teologia Política* de Schmitt (1922) e seu adendo de 1923, *Catolicismo Romano e Forma Política*, tenham mantido seu status clássico na definição da estratégia analítica da teologia política. Embora comentaristas posteriores tenham enfatizado a possibilidade de um movimento de sacralização do político — o qual complementa a ênfase de Schmitt nas formas políticas da modernidade e sua derivação teológica — e tenham buscado aprimorar as ferramentas metodológicas para capturar essas transferências, não houve uma mudança fundamental no paradigma schmittiano. A identificação das dimensões genealógicas e estruturais da teologia política, bem como de seus desdobramentos conceituais e institucionais, já se encontrava plenamente elucidada por Schmitt no início da década de 1920 (DEAN, 2023, p. 22).

A teologia política de Carl Schmitt demonstra que o projeto de neutralidade técnica da modernidade é, em grande medida, uma ilusão discursiva. Ao evidenciar que a estrutura do Estado e da norma jurídica repousa sobre alicerces teológicos secularizados, Schmitt confronta o otimismo liberal com a incontornável necessidade da decisão soberana. O esvaziamento do conteúdo religioso não eliminou a busca pelo absoluto; apenas transferiu a sacralidade para o ordenamento jurídico. É nessa fronteira entre o sagrado e o profano que se estabelece, em última instância, a fundação de todo o sistema jurídico moderno.

4.2 Carl Schmitt e a proximidade com o pensamento contrarrevolucionário

Embora muitos autores não o considerem um contrarrevolucionário no sentido tradicional, Schmitt foi profundamente influenciado por pensadores desse movimento. Seu projeto (um hibridismo entre o contrarrevolucionarismo francês e o revolucionarismo conservador alemão) destaca-se pela condenação de uma secularização que apresenta notável amplitude semântica em sua obra. Para Schmitt, a secularização revela uma realidade permanente de deslocamento do pensamento: o lugar antes ocupado por Deus na mente do homem moderno passou a ser preenchido por abstrações como a "nação", a "humanidade" ou o "indivíduo" (SCHMITT, 2006).

Schmitt demonstra que a laicização da sociedade alterou radicalmente a compreensão do político. Em sua visão, apenas o cristianismo conteria a "ordem perfeita", e sua investigação sobre o tema fornece pistas sobre seu interesse pela maneira contrarrevolucionária de combater o inimigo. Ao retomar os pensadores católicos como

representantes de uma filosofia de Estado da contrarrevolução, Schmitt busca aproximar as ideias de soberania e decisão, encontrando um fundamento teológico-político para sua concepção de "situação limite". Nas sociedades secularizadas, onde imperam o individualismo e o liberalismo, Schmitt entende que se torna frágil a solução desenhada no horizonte teológico: o recurso à soberania como instância absoluta capaz de mediar conflitos e evitar a potência anárquica.

Nesse cenário, Schmitt argumenta que o liberalismo falha como doutrina política devido à sua incapacidade de tolerar um líder que enfrente a necessidade de tomar decisões antiliberais quando a própria existência da nação o exige. Tais decisões, manifestadas durante o estado de exceção, devem necessariamente conduzir o líder para além da supervisão dos mecanismos de controle democrático-liberal — como tribunais e legislaturas — e para além das considerações normativas exigidas pela governança democrática.

Conforme Pedro Villas Bôas Castelo Branco (2017):

Tanto nos primeiros escritos quanto no conjunto de sua obra, revela dois sentidos ambivalentes relacionados às noções de visibilidade e invisibilidade. O primeiro sentido adquire densidade a partir da crítica à acepção iluminista do conceito de secularização. A despeito de promover secularizações, a secularização iluminista não secularizaria de fato, pois ao pôr elementos terrenos no lugar daqueles de cunho sagrado, conserva um fundamento metafísico cujo resultado não seria outro senão sacralizar. Ao não se diluir ou alijar o alicerce metafísico – forjado pelo fermento de uma crença capaz de projetar uma imagem – substituir-se-ia Deus por uma concepção demiúrgica de lei, razão ou ciência. Neste caso, secularização aparece como substituição do sagrado pelo terreno, mas o elemento terreno conserva um resíduo sagrado, ainda que de modo invisível. Como dirá Schmitt, Deus pode ser substituído pela história, nação, indivíduo, lei, mas tais elementos terrenos guardam em sua estrutura reminiscências sagradas: “[...] aquilo que os homens consideram como última instância absoluta pode mudar, e Deus pode ser substituído por fatores terrenos deste mundo. É a isso que chamo de secularização [...]” (SCHMITT, 1998).

O núcleo central da crítica de Schmitt residia no fato de a secularização iluminista do conceito de lei não haver eliminado seu conteúdo teológico. Persistia a crença em uma força absoluta cujo fermento sagrado não havia se dissipado. Tanto a concepção iluminista de lei (século XVIII) quanto a positivista (final do século XIX e início do XX) preservaram seu fundamento metafísico.

Assim, a secularização iluminista ou positivista não logrou secularizar o decidir e o agir político; em vez disso, transferiu-os para uma vontade racional do indivíduo ou para a abstração da lei. Tais estruturas seriam, portanto, formas teológicas secularizadas. Os

primeiros escritos de Schmitt, publicados em periódicos católicos, demonstravam uma séria aversão à Reforma Protestante — vista como o marco inaugural da era moderna e do período de descristianização —, a qual teria dado início ao processo de secularização das teorias teológicas (PINTO FILHO, 2020, p. 04).

Em grande medida, o lugar de Deus para o homem moderno foi ocupado por outros fatores, por certo, mundanos [irdische], como a humanidade, a nação, o indivíduo [...] A postura não deixa de ser metafísica por isso. O pensamento e o sentimento de cada homem contém sempre um determinado caráter metafísico [...]. A isso chamo de secularização [Säkularisierung] (SCHMITT, 1998, p. 18).

Schmitt suspeitava que a ambição pela busca da "vontade do legislador" ou da "vontade da lei" no texto de uma norma guardava profunda afinidade entre a jurisprudência e a teologia. Sua obra de 1912, *Gesetz und Urteil*, não contém apenas o desenvolvimento embrionário dos conceitos de decisão e exceção — indispensáveis ao exame da teologia política —, mas também a elaboração de um dos principais sentidos que, posteriormente, ele atribuiria ao conceito de secularização: o empenho em tornar o direito visível e concreto. Ou seja, secularizar o direito é torná-lo manifesto mediante uma decisão soberana capaz de promover sua realização por meio da autoridade estatal.

Em oposição a essa tese, Hannah Arendt (2011, p. 102) refuta a visão de Schmitt sobre a secularização. Para Arendt, o processo de secularização trouxe uma separação genuína e definitiva entre a religião e a política, considerando improvável a transformação de categorias religiosas em conceitos seculares. Na perspectiva arendtiana, o mundo moderno fundou-se sobre novos alicerces políticos que não dependem da transposição de esquemas teológicos para sua legitimidade.

Para Arendt, a secularização significa, antes de mais nada, a separação entre a religião e a política. Esse processo afetou ambos os campos de maneira tão fundamental que se torna extremamente improvável a ocorrência de uma gradual transformação de categorias religiosas em conceitos seculares, como pretendem estabelecer os defensores da continuidade ininterrupta.

A partir da crítica de Arendt, torna-se evidente que a divergência reside na afirmação de Schmitt de que os conceitos políticos modernos carecem de novidade radical, sendo heranças de elementos religiosos. Schmitt observa a Igreja Católica sob uma perspectiva que poderíamos chamar de "mundana": uma racionalidade cuja imagem está voltada, acima de tudo, para sua força política e jurídica. Essa percepção ganha figura e existência concreta

através da admiração de Schmitt por duas ideias centrais: a autoridade (absoluta e infalível) e a representação (perfeita) (BUENO, 2011, p. 726).

Schmitt inseria-se na linhagem dos defensores da força institucional da Igreja. O intuito dos católicos históricos era reavivar a autoridade espiritual em meio à secularização europeia e ao avanço da cientificidade pura. Para combater o esvaziamento do político, Schmitt propõe o uso da política como manifestação de uma vontade que, embora operando em instituições secularizadas, inspira-se em tradições de ordem divina (PINTO FILHO, 2020, p. 16).

Roberto Bueno (2011, p. 725) destaca que essa transposição de conceitos permite observar que, em Schmitt, os conceitos políticos modernos não foram meramente "mediados" pela modernidade, mas transitaram por ela mantendo a sombra pré-moderna do teológico. Nesse sentido, a secularização vincula-se à ideia de visibilidade. Como a lei é incapaz de autorrealizar-se, cabe ao ser humano, mediante a atividade decisória, conferir-lhe dimensão concreta. A decisão é, portanto, a força capaz de realizar o direito e reduzir os níveis de indeterminação das sociedades complexas (CASTELO BRANCO, 2017).

Ao resgatar o sentido histórico da secularização, Schmitt utiliza o conceito de exceção para atacar as "imagens de imanência" que caracterizam a nossa época. Assim como a ciência moderna concebe um mundo natural regido por causas mecânicas e livre do milagre, o positivismo jurídico concebe um mundo humano regido exclusivamente por normas e livre da exceção, tornando o conceito de soberania inútil. Para Schmitt, essa visão causa a automatização das relações humanas, onde noções como "autorregulamentação" e "autofuncionamento" tornam as ações políticas inócuas. Em um mundo que funcionaria por "motor próprio", nada precisaria ser governado "quando se abandona o mecanismo do econômico e do técnico à sua regularidade imanente" (SCHMITT, 2006)

Villas Bôas (2011) demonstra que, se por um lado o surgimento do Estado moderno e de seus conceitos jurídicos resulta de um processo de secularização voltado à neutralização dos conflitos religiosos dos séculos XVI e XVII, por outro, a secularização apresenta-se como uma sucessiva substituição de imagens metafísicas. Nesse sentido, a estrutura ontológica da realidade é formada pelas representações de mundo que ocupam uma posição central em cada época. Schmitt afirma que, em última análise, o lugar de Deus passaria a ser ocupado por fatores mundanos, tais como a humanidade, a nação, o indivíduo, o desenvolvimento histórico ou mesmo a "vida como vida por si mesma", em sua total banalidade e mero movimento (SCHMITT, s.d., p. 58).

Com o fim da Primeira Guerra Mundial, em um cenário de grave instabilidade e incerteza, a Constituição de Weimar foi promulgada em 1919. Ela inaugurou o chamado constitucionalismo social, caracterizado pela busca da igualdade e pela inclusão de uma série de direitos programáticos. A derrota alemã teve consequências devastadoras para o país, tornando a reestruturação imediata e a promulgação de Weimar a primeira experiência efetivamente democrática da história alemã.

Carl Schmitt, contudo, demonstrou profunda contrariedade em relação à nova Carta. A análise de Carl Schmitt sobre a Constituição de Weimar revela uma postura de profunda oposição à estrutura liberal-parlamentar, ao mesmo tempo em que identifica mecanismos dentro do próprio texto constitucional que poderiam viabilizar uma guinada autoritária. Schmitt manifestava forte contrariedade em relação à primeira parte da Constituição, que definia o Estado como um sistema parlamentarista baseado no que ele chamava de "Estado legiferante". Para o autor, essa estrutura era marcada por uma neutralidade valorativa e um formalismo vazio, transformando a lei em uma norma meramente técnica, desprovida de critérios de justiça ou moralidade. Ele criticava o fato de que esse sistema permitia a reprodução social, mas impedia mudanças reais, uma vez que o monopólio da legalidade ficava nas mãos de maiorias aritméticas que não representavam o povo (*demos*), transformando o partido dominante no próprio Estado (ARAÚJO 2023).

Outro aspecto negativo central reside no que Schmitt denomina como o aparelhamento do Estado por facções partidárias. Ele critica o fato de que o sistema de legalidade de Weimar permitia que o partido ou coalizão que detivesse a maioria aritmética passasse a deter também o monopólio da produção e sanção das leis. Isso criava uma situação perigosa onde a maioria deixava de ser apenas um partido político para se confundir com o próprio Estado, utilizando os meios hegemônicos legais para consolidar um poder político que extrapolava a simples vigência das normas (SCHOLZ 2020).

Segundo a análise de Claudio Ladeira de Oliveira (2020) sobre a perspectiva de Carl Schmitt, o reconhecimento de pontos positivos na Constituição de Weimar não se baseava em uma adesão aos seus valores liberais, mas sim na utilidade funcional de mecanismos que permitiam superar a crise do parlamentarismo. Para Schmitt, o elemento de maior valor na Carta Magna era a instituição de um Poder Executivo forte e independente, centralizado na figura do Presidente do Reich.

Schmitt valorizava essa estrutura pois via no Presidente um "guardião da Constituição" capaz de exercer uma soberania real acima das disputas partidárias que paralisavam o Legislativo. Em seu entendimento, dispositivos como o Artigo 48 eram fundamentais, pois

ofereciam uma base de legitimidade decisória que permitia ao Estado agir com eficácia em momentos de exceção, rompendo com a legalidade puramente formal e inoperante do sistema parlamentar.

Antipositivista convicto e defensor do decisionismo político, Schmitt desenvolveu uma análise crítica não apenas dos conceitos do Estado de Direito liberal-burguês, mas de toda a estrutura da Constituição de Weimar. Para ele, o novo ordenamento teria ofuscado a figura decisionista do político, substituindo a autoridade soberana por um emaranhado de normas parlamentares incapazes de agir na urgência do real.

4.3 A relação entre os pensamentos teológico e político de Carl Schmitt

É imperativo considerar que a produção intelectual de Schmitt encontra-se profundamente situada no contexto das tensões políticas e ideológicas da Alemanha do século XX. Contudo, para além do debate sobre suas filiações conjunturais, seu pensamento teológico-político permanece central para a teoria contemporânea. Por meio da tese da secularização, Schmitt mobiliza a estrutura e a lógica da tradição cristã, notadamente do catolicismo romano, para oferecer uma interpretação da origem e do funcionamento das categorias modernas do Estado.

Conforme aponta Reinhard Mehring (2016, p. 85-90), pesquisas recentes esclarecem o distanciamento político e teológico de Schmitt em relação à sua origem social e ao catolicismo político no período entre guerras. Durante sua permanência em Bonn (1922–1928) — fase em que produziu obras seminais como *Teologia Política* e *Catolicismo Romano e Forma Política* —, Schmitt buscou um contato mais estreito com círculos católicos. Nesse período, ele enfatizou o "desponderamento" dogmático e político do catolicismo no processo de secularização e atribuiu a responsabilidade pela história da catástrofe alemã a outras matrizes de pensamento e poderes antagônicos.

Suas doutrinas do político e da soberania reivindicaram o teísmo cristão e o personalismo para a teoria jurídica. No entanto, a maioria católica não aceitou Schmitt como um partidário íntegro ou como um católico dogmaticamente convicto. O próprio Schmitt compartilhava de uma percepção semelhante e, em suas obras posteriores, deixou de se apresentar como um pensador estritamente “católico” (MEHRING, 2016, p. 90).

Catolicismo Romano e Forma Política anuncia a possibilidade de que, ao lado de uma teologia política conceitual que trata da gênese e da estrutura dos conceitos políticos, exista

também uma teologia política institucional e prática da gênese e da transferência de práticas e formas institucionais. A tese expressa no título não busca resolver uma disputa teológica, mas responder a um desafio intelectual sintetizado em *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, de Max Weber. Se for esse o caso, três pontos podem ser deduzidos.

Primeiro, na medida em que a tese de Weber pode ser entendida como uma teologia econômica que propõe uma relação entre as práticas ascéticas protestantes e a forma de conduta de vida propícias ao capitalismo, então a teologia política de Schmitt é uma resposta a uma teologia econômica. Aqui, considera-se que a Igreja Católica estabelece os fundamentos jurídicos da esfera pública que contrastariam com a esfera privada do liberalismo. Segundo, podem existir múltiplas racionalizações e neutralizações, com a possibilidade de conflito entre elas. A racionalização da ordem política no Estado moderno está sujeita a racionalizações econômicas e éticas que buscam a neutralização do político. Finalmente, o conflito confessional parece estar intrínseco à forma do Estado liberal moderno; a crítica liberal ao Estado continua sendo uma forma de conflito confessional conduzido por outros meios (DEAN, 2023, p. 19-20).

Em 1917, no artigo intitulado *Die Sichtbarkeit der Kirche* (A Visibilidade da Igreja), Schmitt analisa o valor da Igreja como serva da verdade; ou seja, a Igreja torna visível a verdade através da sua organização em torno da possibilidade de o seu chefe, o Papa, resolver dogmaticamente os diferendos em função de uma decisão infalível. Para Carl Schmitt, a Igreja surge como a visibilização permanente de Cristo ao longo da vida dos homens. O Cristo concreto — que não é uma ideia mística, mas uma realidade efetiva — não pode permanecer em comunicação imediata com o mundo e a história sem uma mediação. A Igreja surge, assim, como o corpo que, entre a revelação e o fim escatológico dos tempos, marca presença na história humana como mediação no acesso a Deus. Como escreve Schmitt: “Um evento que faça valer o invisível no visível tem de se enraizar no invisível e de aparecer no visível; o mediador desce porque a mediação só pode suceder de cima para baixo, não de baixo para cima; a redenção está em que Deus se tornou homem (não em que o homem se tornou Deus)” (FRANCO DE SÁ, 2004).

É durante a República de Weimar que Carl Schmitt desenvolve suas principais teses. Na obra *Teologia Política* (1922), o aspecto teológico permanece como pano de fundo nas reflexões. Em sua famosa expressão “soberano é quem decide sobre o estado de exceção”, Schmitt ressaltou o mecanismo de defesa e conservação do Estado, defendendo uma decisão que provém da excepcionalidade e não da normatividade. O soberano se coloca fora da ordem jurídica normalmente vigente, porém a ela pertence, pois é competente para decidir se a

constituição pode ser suspensa *in totum*. A exceção é o caso que não cabe no âmbito da normalidade abrangido pela norma geral.

Somente a conscientização do dualismo inerente ao mundo do ser torna inteligível a contingência. Consequentemente, a ideia somente se faz visível na contingência, ruptura, crise, enquanto na continuidade direta ou em concepções imediatistas, com as quais opera a visão positivista, confundem-se ideias e fatos, direito e poder, ciência e vida (VILLAS BÔAS, 2011a).

Um elemento central da Constituição de Weimar estava no teor do seu artigo 48, que conferia plenos poderes ao Presidente do Reich para editar decretos de emergência que pudessem suspender determinados artigos do texto normativo — como, por exemplo, os relativos às liberdades individuais — em prol da proteção do povo e do Estado, permitindo a existência de um estado de exceção permanente. Dessa forma, a excepcionalidade da medida tornou-se regra, culminando com a ascensão do nazismo em 1933.

A interpretação das prerrogativas conferidas ao Executivo pelo Artigo 48 da Constituição de Weimar constitui um dos pontos de maior tensão na exegese da obra schmittiana, especificamente no que concerne à natureza temporal da exceção. A controvérsia reside na possibilidade de o recurso aos decretos de emergência degenerar em um estado de exceção permanente, tese que encontra eco em leituras contemporâneas, como a de Giorgio Agamben (2004), para quem a suspensão do ordenamento jurídico torna-se o paradigma de governo da modernidade. Todavia, biógrafos e especialistas como Reinhard Mehring (2016) rejeitam categoricamente essa afirmação, sustentando que a proposição original de Schmitt estava ancorada no conceito de ditadura comissária. Segundo Mehring, o projeto schmittiano visava o fortalecimento da autoridade presidencial não como um fim autocrático *perene*, mas como um mecanismo de defesa destinado a preservar a unidade estatal e a continuidade da ordem constitucional frente à fragmentação parlamentar. Assim, a 'permanência' seria, sob esta ótica, uma distorção anacrônica da função pragmática que Schmitt atribuía ao soberano enquanto guardião temporário da Constituição em situações de crise extrema.

Em complemento à discussão sobre a natureza do estado de exceção, Cláudio Ladeira de Oliveira (2020) esclarece que o recurso ao Artigo 48 da Constituição de Weimar, sob a perspectiva de Carl Schmitt, não deve ser interpretado como um projeto de ruptura ou de autoritarismo permanente. Ladeira argumenta que a função do Presidente do Reich é a de um guardião da Constituição, cuja autoridade extraordinária existe apenas enquanto perdurar o estado de necessidade. Diferente de um soberano que busca anular o ordenamento, o guardião schmittiano atua para restabelecer a normalidade jurídica, sendo a temporalidade e a finalidade defensiva as marcas distintivas dessa atuação. Nesse sentido, a exceção é um

remédio amargo e passageiro, destinado a salvar a unidade estatal da paralisia causada por um Parlamento incapaz de decidir.

Por outro lado, Ladeira observa que o risco da permanência da crise e a consequente queda da República não derivaram de um desejo autocrático de Schmitt, mas da própria falência institucional de Weimar. O autor destaca que a tentativa de judicializar o Artigo 48, transformando decisões políticas de urgência em processos passíveis de controle jurisdicional moroso, acabou por desarmar o Estado diante de seus inimigos reais. Para Ladeira, a interpretação de Schmitt visava oferecer uma alternativa de governabilidade em um cenário de guerra civil latente. Assim, a transformação da exceção em algo perene não foi uma meta teórica, mas o resultado de um sistema político que, ao tentar ser excessivamente neutro e legalista perante crises existenciais, perdeu a capacidade de defender a própria sobrevivência de forma eficaz e temporária.

A aproximação ao político por meio do teológico encontra conexão com o conceito de estado de exceção em Schmitt, sendo que o conceito de milagre é igualmente retomado em sua projeção teológico-política do poder soberano. Dessa forma, é possível estabelecer uma conexão entre o conceito de milagre, que suspende a vida ordinária, e o poder de suspender a ordem reconhecido por Schmitt em seu estado de exceção. Assim, encontramos em Schmitt a defesa da superação dos valores republicano-iluministas de Weimar em prol de um regime totalitário.

Schmitt, por seu turno, propõe que o futuro imediato encontre a superação dos valores republicanos em um poder não menos centralizado do que a ordem teológico-política. Neste momento, sugerimos ter lugar a implementação de uma ditadura comissária, consagrando uma figura com poderes singulares perante a ordem estabelecida, necessários para suplantar as vicissitudes do momento de instabilidade. Tal figura seria capaz — como o movimento maistreano de retorno à monarquia — de reimplementar a paz e a segurança na sucessão de Weimar; em suma, promover a volta à ordem (BUENO, 2011, p. 217).

Para Gavi Rae (2016), a teologia política de Schmitt possui origem epistêmica, não estando enraizada na fé da revelação divina, mas na noção de que a cognição humana está, em última análise, fundamentada na fé, e não na razão ou no senso comum. A fé de Schmitt baseia-se no valor epistêmico da crença, cabendo à teologia política identificar o papel positivo que a fé desempenha na existência humana ao reconhecer os limites da cognição racional e analisar suas implicações políticas (apud CORRÊA; SCHOLZ, 2024, p. 13-14).

Carl Schmitt debateu com Erik Peterson, teólogo alemão, a respeito da teologia política sob a forma de uma estrutura dialética. Peterson negava a possibilidade do desenvolvimento de uma teologia política no seio do catolicismo romano, o que significaria

negar que o discurso teológico se articule com a política ou cumpra o propósito de legitimar uma forma política específica. Para ele, a teologia política surge essencialmente associada à ideia de uma monarquia divina a qual, resultando da concepção judaica de Deus como representação de um único princípio cósmico universal, assentaria no estabelecimento de uma analogia entre Deus, enquanto Senhor do mundo, e o Imperador, enquanto Senhor do Império.

Assim, a rejeição da teologia política por Peterson surgia, sobretudo, orientada contra aquilo a que se poderia chamar de tendências neoarianas presentes no movimento dos “cristãos alemães” (*Deutsche Christen*), na tentativa de justificar teologicamente a adesão ao princípio nacional-socialista da liderança (*Führerprinzip*) (PETERSON, 1994).

A transposição de conceitos religiosos para a esfera mundana permite observar que, em Schmitt, os conceitos políticos modernos não passaram pela mediação da modernidade. Em verdade, estes conceitos transitaram diretamente por intermédio dela e permanecem influenciados pela sombra pré-moderna do teológico. Em suma, as revoluções que reclamam para si a democracia não convencem Schmitt de sua real subversão dos valores fundamentais que, a seu ver, continuam genuinamente inspirados na teologia e por meio desta devem continuar a ser lidos para que entendamos o político (BUENO, 2011, p. 725).

Confrontando-se com a tese de Peterson, Schmitt publica, em 1970, a obra *Teologia Política II*, com um título bastante expressivo: “A lenda da eliminação de toda a teologia política”. Ao encarar a tese de Peterson como uma “lenda”, Schmitt detém-se na descrição feita por Peterson sobre o estatuto do Imperador, utilizando a expressão encontrada em Thiers para ilustrar a situação do Rei Luís Filipe de Orleães no contexto de um regime constitucional liberal: “o rei reina, mas não governa”. O emprego de tal expressão não pode deixar de trair, no seu entender — e ao contrário do que pretende Peterson —, um significado teológico-político claro.

Na visão de Alexandre Franco de Sá:

[...] a rejeição por Peterson da teologia política surge do ímpeto político de libertar a Igreja de uma relação com o poder. Em 1935, a sua defesa de que a doutrina trinitária remete a teologia política de Eusébio para uma posição próxima da heresia ariana manifesta, sobretudo, a sua contraposição política à integração da Igreja — proposta pelos evangélicos alemães — no Estado hitleriano (FRANCO DE SÁ, 2020, p. 60).

Giorgio Agamben, filósofo italiano, é outro autor que nega veementemente a teologia política de Carl Schmitt. Ele alude a uma hipotética alternativa à teologia política ao explorar a ideia de que a doutrina trinitária do cristianismo — ao estabelecer Deus Pai e Deus Filho

como consubstanciais — apontou não para uma despolitização da teologia, mas para uma política de desativação da monarquia paterna; isto é, para uma política de desautorização da autoridade e de inoperosidade das suas decisões. Ao colocar o Filho no mesmo nível de Deus Pai, os defensores ortodoxos da Trindade teriam aberto, segundo Agamben, uma política marcada pela não subordinação da vida imanente à autoridade transcendente.

Nesse sentido, sintetizando a visão de Schmitt, Peterson e Agamben:

Se para Peterson a recusa da teologia política tem o sentido de uma negação teológica da política, ou de uma separação abissal entre teologia e política, isso significa que ambos partem da noção de que a política ou será autoritária — assente numa teologia politicamente subordinacionista — ou não será. Ao defender a solidariedade entre Peterson e Schmitt na crítica da fórmula "o rei reina, mas não governa", Agamben não simplesmente nega a teologia política afirmada por Schmitt, mas afirma a sua negação. Neste sentido, ele subverte a abordagem schmittiana da fórmula, marcada pela afirmação da teologia política, e transforma-a numa afirmação da negação (FRANCO DE SÁ, 2020, p. 62).

Diante do estudo da teologia política de Schmitt, Matías Sirczuk (2010) questionou se, mediante a teologia política e a modernidade, a teoria de Carl Schmitt seria útil para o pensamento político pós-fundacional⁹. Para isso, buscou compreender que a teologia política, como uma genealogia para a interpretação da modernidade, pressupõe um acerto de contas com o problema da secularização. O autor indaga se isso significaria um afastamento do mundo religioso — uma passagem do sagrado para o secular, uma ruptura radical — ou se significaria a compreensão de uma ruptura com a substância da teologia e uma continuidade de sua forma.

A secularização é um dos conceitos centrais na compreensão dos debates político-filosóficos do século XX. Ela adotou o alcance de categoria genealógica, capaz de explicar o desenvolvimento histórico da modernidade a partir de suas raízes teológicas. Como categoria interpretativa da modernidade, a secularização representa um verdadeiro ponto de ruptura: a questão central do debate deve prosseguir investigando em que medida existe uma continuidade e em que medida existe uma ruptura entre tradição e modernidade.

A categoria de secularização não funciona na obra de Schmitt simplesmente como um instrumento conceitual para deslegitimar a modernidade, mas, dentro da estrutura de sua teoria, adquire uma produtividade específica. Se, por um lado, a categoria permite a Schmitt

⁹ O pensamento político pós-fundacional, ligado ao pós-estruturalismo, critica a busca por fundamentos universais e fixos (como "o Estado", "o Povo", "a Verdade") na política, focando em como o poder opera através de discursos, contingências e relações instáveis, desconstruindo totalidades e abrindo espaço para a análise de novas possibilidades políticas e identidades em disputa, reavaliando conceitos como emancipação e representação sem depender de uma essência pré-definida

desafiar a compreensão da modernidade como um “início absoluto”, por outro, o “teorema da secularização” é usado contra os próprios processos de secularização entendidos como o fechamento de toda teologia política.

Secularização significa, para Schmitt, que as instituições e os conceitos da modernidade derivam da esfera do sagrado em sua forma cristã, pressupondo que a modernidade não é totalmente autônoma, como afirmam o Iluminismo e o discurso moderno em geral. Isso pressupõe que a modernidade não representa um novo começo, mas uma tradução e uma realocação de conceitos teológicos tradicionais. No entanto, esse deslocamento revela uma ruptura: fora da tradição substancialista, a secularização constitui uma ruptura, se não com a forma, ao menos com a substância que sustentava a ordem política pré-moderna.

Dessa perspectiva, a teologia política, segundo Matías Sirczuk, só se torna compreensível se pensarmos que existe uma descontinuidade no nível da substância (Deus não funciona como fundamento último; a ordem é uma construção da vontade humana), mas uma continuidade no nível da forma. Isso nos leva a compreender que a política moderna é dominada por uma lógica dual: ela só existe com base na ausência de fundamentos teológicos, mas a construção da ordem ainda exige um centro absoluto.

Na interpretação de Sirczuk, a teologia política ilustra o modo específico de ser da política moderna e a coerção à ordem que domina o regime político desde Hobbes. Se a remoção de Deus permite interpretar Schmitt como um teórico da modernidade, a afirmação do "mal humano" como fundamento da necessidade de governo reforça essa leitura. A ruptura com a transcendência é, para Schmitt, um fato; uma dura realidade que o teórico político deve compreender.

Portanto, a tese de Sirczuk sustenta a hipótese de que Schmitt não tenta criar um governo religioso. Os conceitos da política moderna são traduções teológicas para o mundo secular, onde o homem decide por si, embora a estrutura permaneça a mesma.

A análise de Nicholas Heron sobre a relação entre Karl Löwith e Carl Schmitt revela um dos embates mais profundos do século XX. Heron argumenta que Löwith foi o crítico mais perspicaz de Schmitt ao identificar o que chamou de "ocasionalismo decisionista". Para Löwith, a tentativa de Schmitt de fundamentar a política em conceitos teológicos era uma manobra retórica. Ele sustentava que o pensamento schmittiano sofria de um vazio de conteúdo, onde a decisão era valorizada por si mesma, independente de substância moral. Nessa perspectiva, a teologia política seria uma máscara ideológica para conferir aura de autoridade a atos de vontade arbitrários.

Se a crítica de Löwith, em 1935, denunciou o decisionismo de Schmitt como “ateológico” — voltando a própria categoria de ocasionalismo deste último contra ele —, Schmitt respondeu fazendo da resenha à obra de Löwith a plataforma para uma das declarações mais enfaticamente cristãs de toda a sua obra. Ao fazer isso, ele estabeleceu um novo programa para sua teologia política. O objetivo central da resenha de Schmitt era estabelecer a proveniência estritamente cristã daquilo que ele chamou de “o histórico” (*das Geschichtliche*) (HERON, 2023, p. 131).

Heron ainda detalha como essa crítica atinge o cerne do projeto de Schmitt. Löwith defendia que o cristianismo original era essencialmente escatológico e, portanto, apolítico; qualquer tentativa de transpor essa expectativa do “fim dos tempos” para a organização do Estado seria uma perversão tanto da teologia quanto da política. Ao fazer isso, Schmitt estaria transformando a escatologia em uma ferramenta de poder temporal, o que Löwith classificava como um tipo de niilismo disfarçado. Para o crítico, a modernidade não deveria buscar legitimidade em analogias teológicas mal resolvidas, mas aceitar a sua própria neutralidade, sob pena de cair em misticismos políticos perigosos que justificam o totalitarismo.

Destaque-se a reedição da obra *Teologia Política* em 1933, na qual Carl Schmitt insere uma modificação substancial em sua visão da tipologia do pensamento jurídico: à oposição radical entre normativismo e decisionismo, introduzida na primeira edição de 1922, Schmitt substituiu por uma classificação tripartite que acrescenta o “pensamento de ordem e forma concreta”. Esta seria uma reflexão de Schmitt voltada para uma ciência nazista do direito, soando mais adequadamente aos ouvidos alemães da época.

Schmitt tece críticas ao normativismo, expondo seus limites e sua pretensão de reagir a uma ordem concreta, enfatizando o uso de cláusulas gerais — o verdadeiro objeto das discussões nazistas (JOUANJAN, 2010). Nessa obra, Schmitt volta a aludir, como em 1923, ao caráter paradigmático da doutrina da infalibilidade papal no seio da Igreja Católica, apresentando a decisão infalível do Papa não apenas como uma decisão puramente soberana, mas como o paradigma de uma decisão que surge alicerçada em uma legitimidade proveniente de uma ordem primordialmente instituída.

O dogma católico romano da infalibilidade da decisão papal contém fortes elementos jurídico-decisionistas; mas a decisão infalível do Papa não funda a ordem e a instituição da Igreja, mas pressupõe-na; o Papa só é infalível enquanto cabeça da Igreja, em virtude do seu ofício, e não é, ao invés, o infalível que é o Papa (SCHMITT, 1996, p. 22).

Schmitt passou a considerar que o decisionismo carregava uma “bagagem” excessiva para os seus novos propósitos. Em 1934, ele introduziu o “pensamento de ordem concreta”

como um tipo ideal alternativo ao seu decisionismo, pretendendo traçar uma nova forma de ordem e autoridade. A Igreja Católica continuou a servir como exemplo: Schmitt concebia a autoridade carismática como um agente vivo representando os compromissos abstratos superiores de uma instituição, em vez da vontade arbitrária e revolucionária de uma pessoa individual (SCHUPMANN, 2017, p. 95).

As bases teológicas e políticas são fundamentais para forjar a compreensão da soberania como uma vontade que conduz ao momento da decisão, enfrentando a inimizade em sua máxima intensidade. Assim, a caracterização teológica e política do movimento revolucionário em uma sociedade não constituída adequa-se aos interesses de Schmitt para pensar o estado de exceção (MARTINS; RAMIRO, 2022). Como menciona Pinto Filho (2020, p. 19), apenas o Criador ou o Soberano seriam capazes de construir uma teorização do “milagre” e da “excepcionalidade”. Em um mundo secularizado, Schmitt empenhava-se em legitimar o decisionismo do poder soberano como o único capaz de decidir em casos excepcionais.

Oneide Perius descreve que, na perspectiva de Schmitt, a teologia política é mobilizada em uma modernidade que não aceita mais justificações verticais para cumprir uma dupla função:

[...] primeiro, para que possa nos ajudar a situar a gravidade da situação e a tendência anárquica implícita nos ordenamentos jurídico-políticos modernos. Segundo, para que possa suprir um déficit de autoridade que inevitavelmente levará os tempos modernos à decadência e à desordem (PERIUS, 2023, p. 09).

Na obra *Catolicismo Romano e Forma Política*, discute-se a natureza jurídica da Igreja e como a influência do catolicismo determina a visão de mundo e as relações de poder de Schmitt. A partir desta obra, visualiza-se um conceito rigoroso de representação política: influenciado por sua teologia política, Schmitt resolve a representação na figura do soberano, que não se encontra vinculado à escolha popular de um sistema político específico.

Associando a concepção hobbesiana da representação ao fundo teológico teísta da contrarrevolução, Schmitt encontra na Igreja Católica o paradigma da racionalidade política. Para ele, a forma política do catolicismo é o modelo para pensar o Estado; ambos devem estar irmanados ao constituírem sua unidade política a partir do mesmo princípio de representação. Assim, Schmitt caracteriza a Igreja a partir de uma conflitualidade interna que não pode ser erradicada, a qual denomina *complexio oppositorum* (FRANCO DE SÁ, 2020, p. 51).

[...] a Igreja é aqui apresentada por Schmitt como uma pessoa jurídica por excelência precisamente por sua incomparável capacidade de formar figuras representativas, isto é, de tornar visível uma Ideia que, em seu caso, é “Deus”, mas que, no caso do Estado, bem poderia ser “o povo”. [...] A Igreja é dotada de uma substância teológica fundacional, “Deus” ou “Deus feito Homem”, aspirando, assim, a abarcar tudo, a ser um complexo de forças opostas, enquanto o Estado está sempre exposto, devido à secularização, a forças opostas que ameaçam a ordem que representa (NAVARRETE, 2015, p. 356).

Ao designar a Igreja como instituição fundante e como realização da vida social, Carl Schmitt, em sua obra *Catolicismo Romano e Forma Política* (cf. SCHMITT, 1998), deita suas raízes no fervor católico do pensador, expresso com eloquência numa carta endereçada a seu tradutor francês, Pierre Linn, citada em seu *Glossário* e datada de 13 de dezembro de 1949:

O senhor [...] deveria saber que sou católico de raça, e isso quer dizer que eu seria ridículo, insignificante, nulo e inexistente no momento que deixar a Igreja. [...] Minha liberdade frente às ideias é ilimitada porque eu permaneço em contato com meu centro impenetrável, que não é uma ‘ideia’, mas um evento histórico: a encarnação do Filho de Deus. Para mim, o cristianismo não é, em primeiro lugar, uma doutrina, nem uma moral, nem mesmo (perdoe-me) uma religião, ele é um evento histórico” (SCHMITT, 1947-1951, p. 283).

Schmitt manteve sua fé e o reconhecimento da virtude quanto à submissão a um Deus onipotente, frente a quem necessariamente se deveria emudecer. Este fato é evidenciado por Roberto Bueno (2017, p. 458), que chama a atenção para a percepção schmittiana sobre as graves consequências do eclipsamento de Deus no mundo pela via da metafísica no século XVIII, quando Deus passa de essência a mero conceito. O surgimento da forma de representação no âmbito estatal, proposto por Schmitt, ocorreu entre os séculos XVI e XVII, concomitantemente ao surgimento do poder soberano e absoluto, segundo um modelo monárquico capaz de ordenar a tudo e a todos, tal qual o Deus cartesiano.

A ilustração de representação dada por Schmitt implica dar visibilidade ou encarnar valores que não são encontrados na esfera da visibilidade. É precisamente o movimento que a Igreja Católica realiza relativamente aos ideais de Cristo, a quem encarna e dá visibilidade no mundo através de sua atividade de mediação realizada de forma perfeita (BUENO, 2017, p. 462).

A relação entre a transcendência (teologia católica) e a imanência (política) é expressa por Schmitt ao sustentar que os mecanismos da política são extensíveis ao catolicismo. Como observou Marder (2008, p. 31), existe um elo na transição do teológico para o político que combina uma doutrina religiosa singular com a universalidade da forma política, o que

dialoga com a máxima de Schmitt: “A mecânica política tem as suas próprias leis, que são extensivas ao catolicismo como também a qualquer outra grandeza histórica implicada na política” (SCHMITT, 2009, p. 27).

Para Campderrich Bravo (2011, p. 78), a representação em Schmitt pode ser compreendida como a realização ou atualização de um ente transcendente e extramundano, transformando-o em uma realidade atuante no mundo dos homens e convertendo-o em um princípio gerador de ordem mundana. Partindo desta perspectiva conectiva entre o político (imanência) e o teológico-católico (transcendência), Schmitt elabora duas concepções sobre a representação: a *Vertretung* (ou *Stellvertretung*), vinculada à delegação, e a *Repräsentation* (representação propriamente dita).

Roberto Bueno (2017, p. 463) destaca que a *Vertretung* diz respeito a um simples mandato ou delegação, típica da vida civil — instrumento conceitual através do qual outorgamos poderes ou procuração a alguém; trata-se, para Schmitt, de uma “falsa representação”. Já na *Repräsentation*, Schmitt elabora a noção de representação política que pressupõe a negação da presença: a ausência de um ente que será “presentificado” ou encarnado. No contexto da Igreja, utilizada como modelo, significa:

[...] tornar visível e apresentar, através de um ente visível, exposto e presente publicamente, um ente que só adquire existência visível através do processo representativo (FRANCO DE SÁ, 2015, p. 134).

A concepção hierárquica do poder e da representação em Schmitt inclina-se pelo modelo extraído da Igreja Católica, que já havia sido desenhado por Donoso Cortés como aquele que “vem de cima” (ditadura do sabre), em oposição ao poder emergente “desde baixo” (ditadura do punhal). Essa elaboração denota uma clara estratégia aristocrática de contenção e ordem (BUENO, 2017, p. 471).

A caracterização do político, para Schmitt se dá pelo espaço do conflito, do dissenso, da disputa, significando, em última instância, que a esfera do político é extremamente explosiva e pode facilmente conduzir a uma violência desmedida. Schmitt, enquanto realista político, sabe muito bem que estas lutas podem levar a autodestruição de uma sociedade. A esfera da soberania, e aqui entra o modelo teológico-político como uma tradição que se fortalece justamente por causa deste problema, é aquela que pode conter a violência e manter a ordem.

O Estado é uma espécie de freio para conter as transgressões e excessos provindos da esfera do político e tudo isso explica o fato de Carl Schmitt recorrer à Segunda Carta de Paulo

aos Tessalonicenses para pensar o sentido teológico deste fundamento último da esfera do político.

O fundamental deste Império cristão era o de não ser um Império eterno, mas sim que tivesse sempre em conta o seu próprio fim e o fim do eón presente, e apesar disso fosse capaz de possuir força histórica. O conceito decisivo de sua continuidade, de grande poder histórico, é o de *Katechon*. Império significa, neste contexto, a força histórica que é capaz de deter a aparição do Anticristo e o fim do eón presente, uma força qui tenet, segundo as palavras do apóstolo Paulo na segunda Carta aos Tessalonicenses, capítulo 2 (SCHMITT, 2005, p.40).

Na década de 1930, Schmitt reviveu o conceito católico de *Katechon* (de origem paulina), que designa a cristandade como um poder de contenção; isto é, uma força capaz de impedir o advento do Anticristo e de permitir, nesta extensão arrancada dos poderes do mal, o desenrolar da história. Entre a Idade Média cristã e o século XX, essa força havia experimentado, segundo Schmitt, várias encarnações. Ela ressurgiu no momento em que aparece o Anticristo — primeiro sob os despojos da civilização mecânica do Ocidente secularizado e, depois, na forma extrema do comunismo ateu:

A fé em uma ‘força de frenagem’, em um grau capaz de conter o fim do mundo, lança as únicas pontes que, a partir da paralisia escatológica de todo acontecer humano, levam a uma potência histórica grandiosa como a do Império cristão dos reis germânicos (SCHMITT, 1991).

“O *Katechon* é uma questão de fundo de toda Teologia Política” — estas foram as palavras usadas por Schmitt em carta ao filósofo Hans Blumenberg (apud MONATERI, 2023). Foi no contexto da crise europeia de 1930 que Schmitt acolheu o nacional-socialismo como uma espécie de moderno *Katechon*, o vencedor do Anticristo na tradição católica. Schmitt visualizava no *Katechon* o elo indispensável entre a escatologia cristã e a vida do catolicismo em um mundo secularizado (TRAVERSO, 2020).

Julia Hell (2009) considera o *Katechon* de Carl Schmitt como o conceito mais enigmático na obra de um autor cuja escrita tem sido descrita como alusiva, senão elusiva, referindo-se a figuras ou instituições políticas como o *Reich*, que inevitavelmente assume o protagonismo nos debates sobre o fundamento teológico da política schmittiana.

[...] propus que entendamos o *Katechon* de Schmitt como uma reconceitualização do tropo do declínio imperial; uma reconceitualização que não requer a ideia de um fim significativo — meramente a compreensão de que os impérios eventualmente chegam ao fim. O que ele requer é um conceito decisionista de soberania, isto é, o *Katechon*. [...] Em suma, não estamos lidando com uma política teológica do império que tem a

escatologia como sua própria substância, mas com uma forma de teologia imperial, isto é, uma política do império que se alimenta dos remanescentes da história escatológica e de seus significados abandonados (HELL, 2009, p. 310).

Andreas Koenen (1995) retrata Schmitt como um católico conservador radical cuja crescente preocupação com o conceito cristão de *Katechon*, no início da década de 1940, significa um retorno aos seus fundamentos teológicos do *Reich*. Koenen ancora o *Katechon* nos debates entre os agitadores católicos e protestantes conservadores da República de Weimar em busca de um "Novo *Reich*".

Mais uma vez, Massimo Cacciari diverge de Schmitt, focando agora em uma interpretação mais aguda do *Katechon*. Enquanto Schmitt afirma o *Katechon* como a única força capaz de garantir a duração da história e a sobrevivência do Estado frente à iminência do Anticristo — que ele identifica com o niilismo e a anarquia técnica —, Cacciari revela a face aporética e sombria dessa retenção. Ele sustenta que o *Katechon* é intrinsecamente ambivalente: ao reter a manifestação do Anticristo, ele também retém a possibilidade da Parusia; ou seja, o cumprimento final da promessa cristã.

Ao tentar "salvar" o mundo através da ordem política, o *Katechon* acaba por "salvar o próprio mal", perpetuando o tempo da agonia e impedindo a resolução escatológica. Cacciari argumenta que a obsessão de Schmitt pelo "freio" revela um medo da história que culmina em uma paralisia. O poder que freia, no diagnóstico de Cacciari, não é mais uma barreira contra o caos, mas a própria essência do sistema técnico que, para funcionar perpetuamente, deve impedir qualquer evento que signifique um fim ou uma ruptura radical.

A contradição é necessária — a mesma contradição que foi apontada repetidas vezes em relação a Schmitt: sua ideia de poder político é catecônica? Como devemos, então, entender a importância que ele atribui ao termo *nehmen* no cerne do *Nomos*? Ao gesto que primeiro decide, depois se apropria e só então compartilha?

Embora essa tensão, em abstrato, pareça contraditória, ela expressa, na verdade, a própria realidade do império: ele não pode apenas "reter" dentro de sua própria época, não pode deter aquele que deseja "julgá-lo", mas, ao mesmo tempo, é sempre chamado a produzir, a conduzir além, a transformar constantemente sua ordem e a ultrapassar suas fronteiras (CACCARI, 2018, p. 18).

A técnica moderna, para Cacciari, é o herdeiro último do *Katechon*. Ela não freia o Anticristo por uma convicção moral, mas porque o sistema técnico-científico exige a continuidade absoluta do seu processo de produção e gestão. Onde Schmitt via a necessidade de um retorno ao político para salvar a civilização, Cacciari vê o político como uma categoria

exaurida; ou seja, a política schmittiana pretendia ser uma interrupção decisiva, mas na análise cacciariana ela tornou-se meramente funcional à técnica, que absorve toda decisão em um cálculo de eficácia.

Em *O Conceito do Político* (SCHMITT, 2009), o fenômeno político é apresentado a partir da relação antagônica e conflitiva entre amigos e inimigos. Schmitt trata as contraposições religiosas, morais, entre outras, como elementos que se aprimoram e se convertem em contraposições políticas, sendo capazes de provocar o agrupamento decisivo de combate (SCHMITT, 2009, p. 38).

Se a exceção no Direito equivale ao milagre na teologia, e se o soberano — pela leitura do Artigo 48 da Constituição de Weimar — é o protetor da Constituição, podendo inclusive afastar a sua aplicabilidade, estaria confirmada a tese schmittiana de que os conceitos da teoria moderna do Estado são conceitos teológicos secularizados. Em termos gerais, Schmitt afastou a figura divina e manteve uma teologia política, de modo a retirar a entidade “Deus” e inserir a figura do soberano (CORRÊA; SCHOLZ, 2024, p. 14).

Para Schmitt, a essência da política é a distinção entre amigo e inimigo. O pensar político e o instinto político nada mais significam do que a capacidade de distinguir entre ambos. Schmitt implica que, ainda que todos conseguissem ser amigos, alguém seria tornado inimigo, pois isso pertence à natureza humana e é a essência do político. É por isso que o autor dedica parte de sua obra para discutir a teologia antiga e a doutrina católica do pecado original. Schmitt não necessariamente aceita essas ideias em suas bases puramente teológicas; pelo contrário, aceita-as em bases “seculares”, na medida em que tratam da natureza humana e da questão do *quid sit homo* (o que é o homem), revelando o que ele considera uma verdade fundamental sobre a condição humana.

Schmitt avalia e endossa a antiga antropologia teológica como tendo entendido a natureza humana de maneira essencialmente correta: o homem é “pecador”, é imperfectível, está em conflito — consigo mesmo e com os outros — e realiza constantemente decisões “irracionais” que geram novos conflitos.

Chantal Mouffe (2015) evidencia, no pensamento schmittiano, as reflexões acerca da categoria do político, trazendo à tona o pressuposto do caráter conflituoso da natureza humana na distinção “amigo-inimigo” e na categoria de “adversário”. Isso possibilita a compreensão do político como algo intrinsecamente ligado a um elemento de hostilidade entre os seres humanos, fundamentando a análise dos aspectos antropológicos do conceito do político.

Nos defrontamos agora com diferenças políticas do tipo “amigo-inimigo” sob a expressão da linguagem da moralidade. Como não existe consenso sem exclusão, não existe a possibilidade do estabelecimento de um “nós” sem a delimitação de um “eles”, e como nenhuma política é possível sem que se delimite uma fronteira, as diferenças agora são caracterizadas com a identidade de “nós do bem” *versus* “eles do mal”. Mouffe ressalta que pelo fato da política acontecer na esfera da moralidade, os antagonismos não podem assumir uma forma agonística, ou seja, não podem ser encarados como “adversários”, mas unicamente como “inimigos” considerados como a manifestação de alguma “doença moral” (MOUFFE, 2015, p. 75).

Chama a atenção a análise trazida por José Luis Villacañas Berlanga (2008, p. 144) sobre o paralelo que Schmitt traça entre a jurisprudência da Igreja e a do Estado. Quando aquela resulta da decisão de teólogos — ainda que estes sejam avessos a mudanças —, ela acaba por atender a quesitos sentimentais, resultando em adaptações nas políticas sob o pressuposto de que foram produzidas em uma medida mínima de acordo com a forma e o rito solicitado.

É para pensar o fundamento último dessa estrutura que Schmitt evoca, em contraposição ao deísmo, uma teologia teísta. Ao contrário do deísmo, o teísmo concebe Deus como um princípio cuja onipotência se traduz em ser o contínuo criador e conservador de um mundo que, enquanto criatura, não poderia existir por um instante sequer sem ele. Longe de ser um criador que abandona o mundo à sua sorte e se alheia de seus eventos, o Deus do teísmo é um Deus presente que pode intervir a cada momento. Sua vontade não destitui a lei natural, mas manifesta-se na possibilidade de suspendê-la, realizando milagres e intervindo no mundo para salvá-lo.

A analogia entre o Deus teísta e o soberano é, à luz da teologia política, clara: "Do mesmo modo que o Deus do teísmo assume a responsabilidade pelo mundo que criou, governando-o pelas suas leis mas podendo intervir extraordinariamente à margem delas, também o soberano, inserido num mundo político essencialmente plural e conflitual, deve poder intervir sem limites normativos, se a tal exigir o *salus populi* de uma defesa da ordem, do Estado e da sua unidade" (FRANCO DE SÁ, 2020, p. 49-50).

A época ainda marcou o debate juspublicista dos anos da República de Weimar em que Carl Schmitt e Hans Kelsen travavam discussões sobre quem deveria ser o “Guardião da Constituição”: um Tribunal Constitucional nos moldes do controle concentrado de constitucionalidade, proposto por Kelsen ou o Presidente da República eleito por todo o povo, como propunha Schmitt e que abraçava a tese de que havia certamente uma diferença entre o controle político e o controle jurisdicional de interpretação da Constituição, especialmente sobre a aplicação do art. 48 da constituição de Weimar, que autorizava o Presidente do Reich a tomar medidas extraordinárias em casos excepcionais de grave ameaça à ordem interna da Federação. Schmitt era francamente contrário a intromissão do Poder Judiciário, sobretudo em

decisões políticas dos Estados e da Federação, para ele, os tribunais poderiam ser os guardiões de uma parte da constituição, ou seja, daquela parte que diz respeito à sua própria base e posição, das determinações sobre a independência da justiça (SCHMITT, 2007, p. 111).

Carl Schmitt destaca que o papel do "guardião da constituição" não deveria pertencer ao Poder Judiciário ou a um Tribunal Constitucional, mas sim ao Presidente do Reich. Schmitt fundamentava essa tese na ideia de que o Presidente, por ser eleito diretamente pelo povo, encarnava a unidade política da nação e possuía a legitimidade necessária para agir acima dos interesses fragmentados dos partidos políticos. Em sua visão, enquanto o Parlamento era um espaço de discussões intermináveis e paralisia, o Chefe de Estado representava uma autoridade neutra e soberana, capaz de tomar decisões decisivas para preservar a existência do Estado em momentos de crise profunda.

Nesse contexto, a figura do guardião estava intrinsecamente ligada ao uso dos poderes de exceção previstos na própria Constituição de Weimar, especialmente por meio do Artigo 48 que, para Schmitt, essa prerrogativa transformava o Presidente em um "ditador constitucional" que poderia suspender temporariamente a legalidade para salvar a legitimidade do regime. Assim, o guardião não era um mero aplicador técnico de normas, mas um agente político ativo que detinha o monopólio da última decisão, garantindo que a estrutura estatal não sucumbisse à anarquia ou ao domínio de coalizões parlamentares que ele considerava decadentes e ineficazes (OLIVEIRA 2020).

Para Schmitt, a guarda da constituição não poderia ser confiada a um tribunal, pois isso transformaria o direito em política. Em vez disso, ele argumentava que o Presidente do Reich deveria ser o guardião, pois, sendo eleito por todo o povo alemão, ele representa uma unidade política que está acima do pluralismo de interesses dos grupos e partidos que dominam o parlamento (MEHRING, 2016, p. 358).

A tese schmittiana do Presidente do Reich como 'guardião da Constituição' operava ainda dentro de uma moldura institucional, na qual a autoridade do Executivo servia para preservar a unidade estatal diante da fragmentação parlamentar. No entanto, o agravamento da crise política alemã e a ascensão do Nacional-Socialismo levaram Schmitt a radicalizar essa figura de proteção, deslocando a guarda da norma institucional para a figura personalizada do líder. Nessa transição, o foco deixa de ser a defesa de um texto constitucional específico e passa a ser a salvaguarda da própria existência do povo, vista como o fundamento último da ordem jurídica.

É nesse cenário que Schmitt publica o ensaio 'O Führer protege o Direito', no qual a função de 'guardião' é transmutada em uma forma de magistratura suprema e absoluta. O autor abandona a mediação das competências previstas no Artigo 48 de Weimar para sustentar

que, no momento do perigo, a vontade do líder não apenas interpreta o Direito, mas se torna a fonte primária da juridicidade, agindo como uma justiça imediata que suspende a legalidade para salvar a substância da nação.

Schmitt defenderá, portanto, a necessidade extrema constitui o princípio último da ordem jurídica e autoriza o Führer a criar o direito “sem mediações”, no exercício da liderança política em momentos de crise ou de exceção (MACEDO, 2013). Nessa fase em que Schmitt critica duramente o positivismo jurídico, é perceptível que sua estratégia é condicionar o uso de cláusulas gerais ao fim de uma suposta segurança jurídica e tais utilizações poderiam servir de mecanismo para a nazificação do direito por meio de reinterpretações das leis (CARVALHO, 2021). De acordo com Michael Stolleis, o papel de juízes e dos tribunais nesse processo foi determinante e não se limitou a uma aplicação mecânica das leis, ao contrário, os órgãos julgadores deveriam preencher o conteúdo das cláusulas e princípios de acordo com a visão de mundo nazista (2007, p. 221 *apud* CARVALHO, 2021), como assim escrito por Schmitt em *Estado, Movimento e Povo* (1933) em que argumentava que juízes deveriam demonstrar compromisso com o princípio da identidade étnica na aplicação do direito alemão.

Em *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens* (1934), Schmitt elenca três tipos de pensamento jurídico: o fundado na norma (normativismo), o no ordenamento (decisionismo) e o na instituição (pensamento de ordem concreta). Ao descrever o jurista decisionista, evoca Tertuliano: “Somos obrigados a algo, não porque seja bom, mas porque Deus o ordena”. Para Schmitt, a afirmação soa como decisionismo legal, mas falta ao normativismo a percepção da desordem total — o caos — que exige uma decisão para ser transformado em ordem (SCHMITT, 1934, p. 27-28). O pensamento de ordem concreta, por sua vez, reconhece que instituições como a família e a Igreja continuam a definir a realidade jurídica na Alemanha, resistindo ao positivismo abstrato (MACEDO, 2013).

Em *Ex Captivitate Salus* (1950), Schmitt retoma a tese da secularização, afirmando que os juristas, ao saírem da Igreja para a esfera profana, levaram consigo “muitos objetos sagrados”, adornando o Estado com simulacros eclesiásticos. Posteriormente, em *Die Tyrannei der Werte* (1960), ele denuncia a “filosofia dos valores” como um substituto subjetivo do direito natural, advertindo que o Tribunal Constitucional alemão utilizava essa fundamentação para conquistar legitimidade sem respaldo na lei (FERREIRA, 2008). Schmitt atribui a responsabilidade de crimes históricos também a essa forma de pensamento ancorada em valores mutáveis (VALADÃO, 2021, p. 410).

A era moderna foi capaz de manter uma sensibilidade para o que está além da natureza, para algo que, em relação à ordem natural, é transcendente e que pode intervir milagrosamente no caos para produzir uma nova ordem. Daí a capacidade de Schmitt em manter um vínculo com a teologia, pois sua defesa era de que os principais conceitos políticos da modernidade são, na verdade, conceitos teológicos secularizados. O Estado moderno herdou diretamente os conceitos da teologia cristã, num processo de transferência de autoridade da esfera religiosa para a política.

Carl Schmitt demonstrou que o Estado deve reestruturar-se nos moldes da Igreja Católica para construir um corpo político harmonioso, análogo à unidade da comunidade cristã no corpo de Cristo. Ele imaginou a Igreja como uma instituição que mantém unidas interpretações bíblicas vastamente diferentes em uma *complexio oppositorum*. Os rituais eclesiais fornecem uma base simbólica para a unidade popular; as liturgias encorajam os fiéis a participarem do mesmo corpo místico, conferindo uma "aura" à representação de Deus na Terra.

No catolicismo, a representação significa tornar visível, de forma pessoal e pública, uma autoridade invisível vinda de cima. Para Schmitt, o Estado moderno deve desenvolver seu próprio repertório ritualístico para tornar visível a vontade do povo como uma autoridade encarnada, limitando a representação aurática da Igreja para aumentar sua própria legitimidade política.

Segundo Schmitt, o poder político do catolicismo não se baseia em meios econômicos ou militares, mas na realização absoluta da autoridade. A Igreja encarna a presença de Cristo durante sua ausência. Através da sucessão apostólica, os sacerdotes tornam visível o que é estruturalmente invisível: a presença de Deus. Os clérigos — e o Papa à frente — são vigários de Cristo e representam a vontade divina na Terra (SCHMITT, 1996, p. 52-53). Isso não é um mero ato de substituição; graças à sucessão, o clero incorpora a presença de Deus (SCHMITT, 1996, p. 19).

O papel representativo da Igreja é condição necessária e suficiente para a formação da comunidade como unidade política. A vantagem da representação católica sobre a delegação liberal é a capacidade de abrigar múltiplas opiniões simultaneamente, sem as contradições internas do Estado liberal. Schmitt admira a diversidade de credos que se submetem à mesma autoridade e deseja essa coesão para o Estado.

Embora os católicos apresentem múltiplas formas, a solidariedade para com a instituição e a lealdade comum são superiores às diferenças mútuas. A Igreja mantém interpretações distintas sob a mesma égide: o Antigo e o Novo Testamento são igualmente

canônicos. O que alguns chamariam de oportunismo, Schmitt considera uma conquista política: a constituição de uma unidade na pluralidade.

Por fim, Schmitt caracteriza a Igreja como altamente institucionalizada, enfatizando o papel mediador do clero e dos sacramentos. Ao contrário das seitas modernas — associações voluntárias baseadas na piedade interna e na retidão praticada —, na Igreja a salvação depende da adesão a expectativas institucionais externas. A graça é administrada objetivamente pela instituição, reforçando o primado do "corpo" sobre o indivíduo isolado.

Schmitt obviamente prefere o modelo católico: ao inserir a Igreja como mediadora entre os crentes e Deus, o catolicismo fomentou uma instituição que também pode mediar conflitos entre os próprios crentes. Ela é capaz de manter interpretações vastamente diferentes do cristianismo unificadas em uma *complexio oppositorum* porque detém o monopólio da representação de Deus "vinda de cima". Quaisquer que sejam as crenças ou ações dessas facções internas, elas devem manter sua fidelidade aos rituais externos da Igreja como a única representante legítima da divindade. Como as seitas protestantes reivindicam uma conexão imediata com Deus, elas carecem dessa força mediadora. Nelas, a piedade depende da devoção interior individual, e não da adesão aos rituais externos. Consequentemente, sempre que ocorre um desacordo, não há uma instituição hierárquica capaz de anular essas facções opostas, levando à fragmentação e ao conflito insolúvel (CHRISTIAENS, 2023, p. 32).

Schmitt desejou conferir o modelo católico ao Estado moderno. Nesse prisma, a representação não se preocupa com interesses sociais articulados de baixo para cima, mas sim em tornar visível a invisível vontade do povo para a sociedade. Dado que, na democracia moderna, o povo ocupa o lugar de Deus no centro da teologia política, ele deve ser representado como uma autoridade sensível e pessoal em público (SCHMITT, 1996, p. 21; 2005, p. 49).

No entanto, como a vontade do povo nunca se apresenta imediatamente como tal, os ritos litúrgicos e as manifestações públicas devem torná-la presente para a população. É através da encenação do poder e da aclamação que a multidão amorfa se transforma em unidade política, espelhando a forma como a liturgia transforma a assembleia de fiéis no corpo místico de Cristo.

Um povo que, como um grupo real reunido em um mercado ou em outro espaço público, age como uma comunidade coletiva (como uma *Landgemeinde* suíça) é sociológica e politicamente incomparável. Possui uma vontade geral e a expressa de forma diferente de um povo cuja vontade se expressa como uma mera soma de votos individuais, sem o evento público de se reunir como um grupo."[...] A verdadeira atividade, capacidade e função do povo, o cerne de cada forma de expressão popular, o fenômeno democrático original (*demokratisches Urphänomen*), que Rousseau também

apresentou como verdadeira democracia, é a aclamação: os gritos de confirmação ou refutação das massas reunidas. O povo aclama um líder; o exército (aqui idêntico ao povo) aclama o marechal de campo ou *imperator*; os camaradas do povo ou da *Landgemeinde* aclamam uma proposta" (SCHMITT, 1927, p. 33–34).

Schmitt acreditava que as liturgias estatais, ao exigirem a presença física e a reunião do povo, tornam este último uma realidade política e afetiva. As massas transformam-se em uma unidade política coesa graças ao seu "corpo místico" comum, mediado pela figura do Estado.

Nesse sentido, rituais cerimoniais — como posses presidenciais, convenções partidárias e desfiles militares — não são meras relíquias de um passado arcaico, mas a fonte fundamental da legitimidade política. De forma semelhante ao modo como o sacerdócio incorpora a presença mística de Deus, Schmitt designou os cargos políticos, especialmente a presidência, como encarnações visíveis da vontade geral (*volonté générale*), ou seja, a vontade de toda a nação.

Assim como a vontade divina permanece um mistério se não for expressa por seus representantes na Terra, a vontade do povo permanece muda se não for articulada em nível estatal. O resultado desse processo é a constituição do povo como um "meio homogêneo", condição que Schmitt considera crucial para a própria aplicabilidade e eficácia da lei.

O povo existe apenas na esfera da publicidade. A opinião unânime de cem milhões de pessoas privadas não é a vontade do povo nem a opinião pública. A vontade do povo pode ser expressa tão bem — e talvez até melhor — por meio da aclamação, por meio de algo dado como certo, uma presença óbvia e incontestável, do que por meio do aparato estatístico que foi construído com tanta meticulosidade nos últimos cinquenta anos."[...] comparado a uma democracia direta, não apenas no sentido técnico, mas também no sentido vital, o parlamento parece uma maquinaria artificial, produzida pelo raciocínio liberal; enquanto os métodos ditatoriais e cesaristas não só podem produzir a aclamação do povo, mas também podem ser uma expressão direta da substância e do poder democráticos" (SCHMITT, 1988, p. 16-17).

Schmitt revela que a modernidade política não representa a superação do sagrado, mas a sua realocação estratégica dentro da imanência jurídica. Ao investigar a *complexio oppositorum* da Igreja Católica, Schmitt identifica nela o arquétipo de uma representação que transcende a mera técnica administrativa, oferecendo ao Estado moderno o modelo de uma autoridade que, embora secularizada, reclama para si a exclusividade da decisão sobre o justo e o injusto.

Assim, o Estado moderno herdou da Igreja a liturgia do poder e a ritualística da visibilidade, manifestadas em sua hierarquia e em seus processos decisórios. Ritos, solenidades, tribunais e a própria majestade da lei são, na visão schmittiana, ecos de uma estrutura eclesial que compreendeu — antes de qualquer teoria secular — que o poder necessita de uma forma transcendente para se sustentar diante da finitude humana.

5. CONCLUSÃO

Direito e religião operam em um estado de equilíbrio dinâmico, no qual a autoridade de um frequentemente busca sustentação na legitimidade histórica do outro. Embora possuam características distintas, as nuances que os entrelaçam não se limitam a uma mera sobreposição de normas; constituem, antes, um campo de tensão e diálogo essencial para a compreensão da sociedade contemporânea. Sob a camada da técnica jurídica moderna, pulsam as formas da teologia política.

A religião forneceu o vocabulário moral e os limites do que é considerado sagrado ou profano. Mesmo em uma era de secularização avançada, o Direito não consegue se desvencilhar dessa base axiológica, pois é nela que o jurisdicionado encontra o sentido de justiça — ainda que a modernidade tenha estabelecido a laicidade como princípio regente das instituições políticas.

A compreensão da Teologia Política revela que a modernidade não rompeu com o passado religioso, mas o realocou. O processo de secularização não deve ser lido como o desaparecimento do teológico, mas como sua transposição para o plano imanente: conceitos fundamentais da doutrina do Estado e do Direito foram transferidos de um domínio transcendental para um ordenamento positivo, mantendo a carga de sacralidade. O Direito, portanto, herda a aura de infalibilidade que outrora pertencia ao dogma, mantendo a coesão social através de uma autoridade que, embora secular em sua execução, permanece mística em sua origem.

Assim, Schmitt descreveu que, com a secularização, a Igreja tornou-se um teatro: o artista assumiu a função do sacerdote e o sujeito romântico ocupou a posição central outrora reservada a Deus. Embora não fosse um teólogo no sentido confessional, Schmitt utilizou a teologia política como uma ferramenta analítica e crítica para desmascarar as pretensões de neutralidade do liberalismo moderno e defender a necessidade de uma autoridade soberana e decisiva.

Esta pesquisa dedicou-se a compreender a relação entre Teologia e Política no pensamento de Carl Schmitt. Ao enfrentar esse impasse, a investigação confirmou a hipótese de que a teoria política schmittiana não é apenas influenciada pelo sagrado, mas possui um forte referencial místico e religioso. Evidenciou-se que Schmitt operou uma transposição deliberada da estrutura organizacional e dos preceitos elementares da Igreja Católica para a sua concepção de Estado.

A religiosidade de Schmitt influenciou decisões de cunho político e jurídico fundamentais. Seu aporte teológico não é uma mera superficialidade; assume-se como uma forma racional de pensar a história a partir de um pressuposto essencialmente cristão, o que explica a base estrutural — e não apenas ilustrativa — que escora suas teses. Ao definir o político em seu momento mais crucial — a decisão —, Schmitt resgatou elementos da teologia cristã para postular a necessidade de um poder forte, absoluto e pessoal, capaz de intervir e salvar o Estado. O soberano, portanto, detém o poder de determinar se uma situação exige a suspensão da ordem constitucional, tornando-se uma figura análoga ao Deus que opera o milagre.

Schmitt utiliza a Teologia Política para questionar a "crença" nas instituições modernas. Ele não emprega terminologia religiosa por estética, mas por convicção em uma equivalência lógica e histórica entre religião e Direito. Estabelece-se uma homologia estrutural, na qual a função da divindade é simétrica à do soberano. Essa equivalência funcional valida a transposição de categorias: se o sistema jurídico opera sob a lógica da autoridade e da exceção, a semântica religiosa torna-se cientificamente necessária para compreender a natureza do poder. A política moderna é uma tradução da religião: a substância mudou (o homem decide), mas a forma permanece secularizada.

A analogia entre Direito e Teologia é uma constante em Schmitt. Ele defendeu que nenhuma instituição moderna se equipara à Igreja na eficácia de realizar a representação da transcendência, transformando autoridade invisível em visibilidade política concreta. Ao afirmar que os conceitos da Teoria do Estado foram secularizados, Schmitt não define o político a partir do Estado, mas sim através de uma transferência estrutural: do Deus onipotente ao Estado como legislador onipotente.

Por fim, a crítica de Schmitt à secularização reside na denúncia de uma despolitização perigosa, que tenta transformar o Estado em uma máquina administrativa neutra. Ignora-se que a eficácia da norma depende de uma decisão soberana com raízes no milagre. Para frear o progresso acelerado, Schmitt apostou no *Katechon* — a força capaz de desacelerar as energias escatológicas e suspender a legalidade para preservar a ordem contra a anomia. Assim, a presente dissertação demonstrou que a legitimidade e a autoridade dependem de uma ritualística e de uma dogmática que mimetizam a liturgia eclesiástica. Sem o componente místico da decisão, o Direito reduzir-se-ia a um mecanismo procedimental incapaz de enfrentar as crises reais da política.

REFERÊNCIAS

ADAMS, Maurice e OVERBEEKE, Adriaan J. The constitutional relationship between law and religion in the history of ideas: a contemporary european perspective. 2008. In: **Global Jurist**: vol.8, Iss3, Article 4.

AGAMBEN, Giorgio. **O Reino e a Glória**: uma genealogia teológica da economia e do governo. São Paulo: Boitempo, 2011.

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de Exceção**. Tradução de Iraci D. Lali. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2004.

ALLEN, Jessie. **A theory of adjudication**: law as magic. Public Law & Legal Research Paper Series, Working paper 07-10 (July). New York: New York University School of Law, 2007

ALVARE, Helen M. Christianity and family law. In: **The Oxford Handbook of christianity and law**. Edited by JOHN WITTE JR. and RAFAEL DOMINGO. Oxford University Press: New York, 2024.

AQUINO JÚNIOR, Francisco. **Teologia Política**. Enciclopédia Digital. FAJE. Belo Horizonte, Disponível em: <<http://theologica.latinoamericana.com/?p=1658>>. Acesso em julho 2025.

ARAÚJO, Alice de Souza: Carl Schmitt e a crítica à República de Weimar: diagnóstico jurídico político ou legitimação do autoritarismo como prática política? In: **Revista Lua Nova** – CEDEC – Direitos em Disputas, nº 120. São Paulo, 2023.

ARENDT, Hannah. **Sobre a Revolução**. Tradução de Fernando Dídimo Vieira. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2011.

ARONEY, Nicholas. Christianity and Constitutional Law. In: **The Oxford Handbook of christianity and law**. New York: Oxford University Press, 2024.

ARSHEIM, Helge e SLOTTE, Pamela. **The Juridification of Religion?** London: Brill, 2017.

ASSIS, Beatriz Bittencourt de; CORRÊA, Caetano Dias e KINCHESCKI, Daniel Rodrigues. Direito como religião: um relato dos estudos iniciais sobre as possibilidades de uma ontologia religiosa do Direito. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE DIREITO E RELIGIÃO DA FDRP-USP, 3., 2022, Ribeirão Preto. **Anais [...]**. Ribeirão Preto: FDRP-USP / CEDIRE, 2022. p. 46-62. Disponível em: Acesso em: ago. 2025.

BARROS, Douglas Ferreira. Teologia Política: disciplina de estudos e pesquisas acerca da relação entre religião, teologia e política. **Interações**, Belo Horizonte, v. 15, n. 1, 2020. Disponível em: . Acesso em: jul. 2025.

BARSALINI, Glauco. A Teologia Política no Brasil. **Interações**, Belo Horizonte, v. 15, n. 1, p. 8-11, jan./jun. 2020.

BERGER, Peter L. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulinas, 1985.

BERMAN, Harold Joseph. **The interaction of law and religion**. London: SCM Press, 1974.

BLUMENBERG, Hans. **The legitimacy of the Modern age**. Cambridge: MIT Press, 1983.

BUENO, Roberto. **Uma interpretação conservadora revolucionária do político e da ditadura**: o potencial totalitário de Carl Schmitt. 2011. Tese (Doutorado em Direito) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2011.

CACCIARI, Massimo. **The Withholding Power**: An Essay on Political Theology. London: Bloomsbury Academic, 2018.

CACCIARI, Massimo; PRODI, Paolo. **Ocidente sem Utopias**. Belo Horizonte: Âyiné, 2017.

CAMPDERRICH BRAVO, R. Estudio Preliminar. In: SCHMITT, Carl. **Catolicismo Romano y forma política**. Madrid: Tecnos, 2011.

CARRILHO JORGE, Leonardo. **O problema teológico-político**: um diálogo entre o jurista Carl Schmitt e o teólogo Erik Peterson. 2019. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019. Disponível em: . Acesso em: 14 nov. 2019.

CARVALHO, Cláudia Paiva. A contribuição teórica de Carl Schmitt para o direito nazista. **Revista Direito e Praxis**, Rio de Janeiro, v. 20, n. 20, 2021.

CASANOVA, José. Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective. **The Hedgehog Review**: Critical Reflections on Contemporary Culture, Virginia, v. 8, n. 1-2, 2006.

CASTELO BRANCO, Pedro H. Villas Bôas. Decisão e Secularização na Reflexão de Juventude de Carl Schmitt. **Dados - Revista de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, v. 60, n. 4, p. 1143-1176, 2017.

CHRISTIAENS, Tim. The populist promise in Carl Schmitt's Political Theology. In: DEAN, Mitchell; LIST, Lotte; SCHWARZKOPF, Stefan (ed.). **Political Theology Today**: 100 years after Carl Schmitt. London: Bloomsbury Academic, 2023.

CONDORELLI, Orazio. Christianity and Medieval Civil Law. In: WITTE JR., John; DOMINGO, Rafael (ed.). **The Oxford Handbook of Christianity and Law**. New York: Oxford University Press, 2024.

CORRÊA, Caetano Dias. As Possibilidades de uma Leitura do Fenômeno Jurídico a partir da Religião: a proposta metodológica e o exemplo da teologia política de João Calvino. **Sequência (Florianópolis)**, Florianópolis, n. 77, 2017. Disponível em: . Acesso em: ago. 2025.

CORRÊA, Caetano Dias; SCHOLZ, Júlia Karl. Secularização da teoria constitucional sob a ótica da teologia política de Carl Schmitt: uma leitura teológica do conceito de “guardião da constituição”. **Revista Eletrônica do Curso de Direito da UFSM**, Santa Maria, v. 19, e49978, p. 1-42, 2024.

COUTO DIAS, Wallace. **A jornada do Direito: uma viagem por suas histórias e símbolos**. Jundiaí: Paco, 2021.

DITTRICH, Lisa. **Antiklerikalismus in Europa: Öffentlichkeit und Säkularisierung in Frankreich, Spanien und Deutschland (1848-1914)**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Paulus, 2001.
FERREIRA FILHO, Manoel Gonçalves. Religião, Estado e Direito. **Revista Direito Mackenzie**, São Paulo, v. 3, n. 2, p. 81-89, 2002. Disponível em: . Acesso em: set. 2025.
FOX, Jonathan. **A World Survey of Religion and the State**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

FRANCO, Meliza Marinelli. **A religião é especial para o direito? O âmbito de proteção possível da liberdade religiosa nas sociedades democráticas contemporâneas**. 2024. Tese (Doutorado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2024.

FRANCO DE SÁ, Alexandre. Dialéctica da Teologia Política: Carl Schmitt, Erik Peterson e Giorgio Agamben. **Interações**, Belo Horizonte, v. 15, n. 1, p. 42-70, 2020.

FRANCO DE SÁ, Alexandre.. O conceito de Teologia Política no pensamento de Carl Schmitt e o decisionismo como ficção jurídica. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL TEOLOGIA E POLÍTICA, 2004, Covilhã. **Anais [...]**. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2004.

GALLI, Carlo. **La mirada de Jano: ensayos sobre Carl Schmitt**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011.

GARAPON, Antoine. **Bem julgar: ensaio sobre o ritual do Judiciário**. Tradução de Pedro Filipe Henriques. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

GELLNER, Ernest. **Pós-modernismo, razão e religião**. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

GIBELLINI, Rosino. **A teologia do século XX**. São Paulo: Loyola, 1998.

GRAF, Friedrich Wilhelm; MEIER, Heinrich (org.). **Politik und Religion: zur Diagnose der Gegenwart**. München: Verlag C. H. Beck, 2013.

HABERMAS, Jürgen. Politik und Religion. In: GRAF, Friedrich Wilhelm; MEIER, Heinrich (org.). **Politik und Religion: zur Diagnose der Gegenwart**. München: Verlag C. H. Beck, 2013.

HAHN, Noli Bernardo. Algumas notas introdutórias sobre inter-relações entre Direito, Cultura e Religião. In: BERTASO, João Martins; VERONESE, Osmar; PIAIA, Thami Covatti (org.). **Diálogo e Entendimento: Direito e Multiculturalismo e Políticas de Cidadania e Resoluções de Conflitos**. Tomas 6. Campinas: Millenium, 2014. p. 17-29.

HAMMILL, Graham; LUPTON, Julia Reinhard. **Political Theology and early modernity**. Chicago: The University of Chicago Press, 2012.

HELL, Julia. Katechon: Carl Schmitt's Imperial Theology and the Ruins of the Future. **The Germanic Review: Literature, Culture, Theory**, v. 84, n. 4, p. 283-326, 2009. Disponível em: . Acesso em: out. 2025.

HERON, Nicholas. One World? History and space in Schmitt's post-war political theology. In: DEAN, Mitchell; LIST, Lotte; SCHWARZKOPF, Stefan (ed.). **Political Theology Today: 100 years after Carl Schmitt**. London: Bloomsbury Academic, 2023.

HERZOG, Tamar. Christianity and law in the early Americas. In: WITTE JR., John; DOMINGO, Rafael (ed.). **The Oxford Handbook of Christianity and Law**. New York: Oxford University Press, 2024.

JOUANJAN, Olivier. "Pensamento da ordem concreta" e Ordem do discurso "jurídico" nazista: Sobre Carl Schmitt. **Revista Eletrônica do Curso de Direito PUC Minas Serro**, v. 1, n. 2, 2010.

KAHN, Victoria. **The Future of Illusion: Political Theology and Early Modern**. Chicago: The University of Chicago Press, 2014.

KANTOROWICZ, Ernst. **The King's Two Bodies: a study in medieval political theology**. Princeton: Princeton University Press, 1957.

KIRWAN, Michael. **Political Theology: a new introduction**. London: Darton, Longman and Todd, 2008.

KOENEN, Andreas. **Der Fall Carl Schmitt: Sein Aufstieg zum "Kronjuristen des Dritten Reiches"**. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995.

LIST, Lotte. Crisis Sovereignty: Political metaphysics in crisis times. In: DEAN, Mitchell; LIST, Lotte; SCHWARZKOPF, Stefan (ed.). **Political Theology Today: 100 years after Carl Schmitt**. London: Bloomsbury Academic, 2023.

LITTELL, Franklin H. **The Church and the Body Politic**. New York: The Seabury Press, 1969.

LUCKMANN, Thomas. **A religião invisível**. Tradução de Pedro Sette-Câmara. Petrópolis: Vozes, 2014.

MACEDO JÚNIOR, Ronaldo Porto. **Carl Schmitt y la fundamentación del derecho**. Colonia Del Carmen: Fontamara, 2013.

MAIHOLD, Harald. God's Wrath and Charity. In: DECOCK, Wim et al. (ed.). **Law and Religion: the legal teaching of the Protestant and Catholic Reformations**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014.

MARDER, Michael. Carl Schmitt's "Cosmopolitan Restaurant": Culture, Multiculturalism, and Complexio Oppositorum. **Telos**, v. 142, p. 29-47, 2008. Disponível em: . Acesso em: 20 mar. 2025.

MARTINS, Argemiro Cardoso Moreira. **O pensamento político-constitucional de Carl Schmitt no contexto histórico-político da república de Weimar**. 1996. Dissertação (Mestrado em Direito) – Centro de Ciências Jurídicas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1996.

MARTYN, Georges; CORRÊA, Caetano Dias. Legitimação divina do poder judicial e seu impacto na cultura material da justiça na Europa e no Brasil. In: MARTYN, Georges; DAL RI JR., Arno (org.). **Métodos da historiografia do direito contemporâneo**. São Paulo: D'Placido, 2022.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. **Representação contra democracia radical: elementos para uma leitura (a)teológica do poder político na Contemporaneidade**. 2018. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra, Coimbra, 2018.

MEIER, Heinrich. What Is Political Theology? **Interpretation**, v. 30, n. 1, 2002.

MEHRING, Reinhard. **Auf der gefahrenvollen Straße des öffentlichen Rechts: Briefwechsel Carl Schmitt – Rudolf Smend 1921-1961**. Berlin: Duncker & Humblot, 2012.

MEHRING, Reinhard. A "Catholic Layman of German Nationality and Citizenship"? Carl Schmitt and the Religiosity of Life. In: MEIERHENRICH, Jens; SIMONS, Oliver (ed.). **The Oxford Handbook of Carl Schmitt**. New York: Oxford University Press, 2016.

METZ, Johann Baptist. **Sulla teologia del mondo**. Brescia: Queriniana, 1968.

MEULEMANN, Heiner. **Ohne Kirche leben: Säkularisierung als Tendenz und Theorie in Deutschland, Europa und anderswo**. Köln: Springer, 2019.

MIGLIORA, Guilherme. A intervenção do domínio econômico no simbolismo do campo jurídico: diferenças do mundo público e do mundo corporativo. **Caderno FGV Direito Rio**, Rio de Janeiro: Direito Rio, 2012.

MONATERI, Federico. **Katechon: filosofia, política, estética**. Torino: Bollati Boringhieri, 2023. E-book.

MOUFFE, Chantal. **O regresso do político**. Tradução de Ana Cecília Simões. Lisboa: Trajectus, 1996.

NAVARRETE, Roberto. Carl Schmitt y el pensamiento del orden concreto: una crítica de la interpretación decisionista de la teología política schmittiana. **Isegoría: Revista de Filosofía Moral y Política**, n. 52, p. 349-364, jan./jun. 2015.

NEOH, Joshua. Political theology and legal theory. In: **Research Handbook on Interdisciplinary Approaches to Law and Religion**. Cheltenham: Edward Elgar Publishing, 2019. Disponível em: . Acesso em: set. 2025.

NORMAN, Doe. **Christian Law**: contemporary principles. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

OLIVEIRA, Antônio Pedro Moura de. **Rousseau e a sua Teologia Política**. 2010. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2010. Disponível em: Acesso em: ago. 2025.

OLIVEIRA, Cláudio Ladeira, de. Judicialização da Política, Auto-restrição judicial e a Defesa da Constituição: algumas lições de Carl Schmitt em *Der Hüter der Verfassung*. In: **dois pontos**:, Curitiba, São Carlos, volume 17, número 2, p. 107-130, dezembro de 2020.

OLIVERCRONA, Karl. **Linguagem jurídica e realidade**. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Quartier Latin, 2005.

PERIUS, Oneide. Dois modelos de teologia política. **Revista Opinião Filosófica**, v. 14, 2023. Disponível em: . Acesso em: out. 2025.

PETERSON, Erik. **Theologische Traktate**. Würzburg: Echter Verlag, 1994.

PIHLAJAMÄKI, Heikki. Christianity and criminal law. In: WITTE JR., John; DOMINGO, Rafael (ed.). **The Oxford Handbook of Christianity and Law**. New York: Oxford University Press, 2024.

PINTO FILHO, Francisco Bilac M. **Carl Schmitt**: valores, técnica, economicidade e o guardião da constituição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2020.

PORTER, Jean. Law in the context of Medieval Scholasticism. In: WITTE JR., John; DOMINGO, Rafael (ed.). **The Oxford Handbook of Christianity and Law**. New York: Oxford University Press, 2024.

PRODI, Paolo. **Uma história da Justiça**: do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

ROBBINS, Jeffrey W. **Radical democracy and political theology**. New York: Columbia University Press, 1972.

ROPER, Lyndal. **Martinho Lutero**: renegado e profeta. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Objetiva, 2020.

SCATTOLA, Merio. **Teologia política**. Tradução de José Jacinto Correia Serra. Lisboa: Edições 70, 2009.

SCHOLZ, Júlia Farah. A crise da república de Weimar, ditadura, soberania e constituição em Carl Schmitt: o decisionismo schmittiano e a interpretação do art. 48 da constituição de Weimar de 1919. In: **Revista Reflexão E Crítica Do Direito**, 8(2), 2–17. Disponível em: < <https://revistas.unaerp.br/rcd/article/view/1920> > Acesso em abril de 2026.

SCHMITT, Carl. **Ley y Juicio**: examen sobre el problema de la praxis judicial. Madrid: Editorial Tecnos, 2012 [1912].

SCHMITT, Carl. Die Sichtbarkeit der Kirche: Eine scholastische Erwägung. In: HÜSMERT, Ernst; GIESLER, Gerd (org.). **Carl Schmitt: Die Militärzeit 1915 bis 1919**. Berlin: Akademie Verlag, 2005. [1917].

SCHMITT, Carl. **The crisis of Parliamentary Democracy**. Tradução de Ellen Kennedy. Cambridge: MIT Press, 1988 [1923].

SCHMITT, Carl. **Catolicismo romano e forma política**. Tradução de Alexandre Franco de Sá. Lisboa: Hugin, 1998 [1925].

SCHMITT, Carl. **Teologia política**. Tradução de Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006 [1922/1970].

SCHMITT, Carl. **Volksentscheid und Volksbegehren**: Ein Beitrag zur Auslegung der Weimarer Verfassung und zur Lehre von der unmittelbaren Demokratie. Berlin: Duncker & Humblot, 2014 [1927].

SCHMITT, Carl. **Teoría de la Constitución**. Tradução de Francisco Ayala. Madrid: Alianza Editorial, 1996 [1928].

SCHMITT, Carl. **O conceito do político / Teoria do Partisano**. Tradução de Geraldo de Carvalho. Belo Horizonte: Del Rey, 2009 [1932/1963].

SCHMITT, Carl. **O Guardião da Constituição**. Tradução de Geraldo de Carvalho. Belo Horizonte: Del Rey, 2007 [1931].

SCHMITT, Carl. **La defensa de la Constitución**. Tradução de Manuel Sánchez Sarto. Madrid: Editorial Tecnos, 1983 [1931].

SCHMITT, Carl. **Legalidade e Legitimidade**. Tradução de Tito Lívio Cruz Romão. Belo Horizonte: Del Rey, 2007 [1932].

SCHMITT, Carl. **Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica**. Tradução de Montserrat Herrero. Madrid: Tecnos, 1996 [1934].

SCHMITT, Carl. **Staatsgefüge und Zusammenbruch**: Der Sieg des Bürgers über den Soldaten. Berlin: Duncker & Humblot, 2011 [1934].

SCHMITT, Carl. **Glossarium**: Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951. Berlin: Duncker & Humblot, 1991.

SCHMITT, Carl. **Il nomos della terra nel diritto internazionale dello "jus publicum europaeum"**. Milano: Adelphi, 1991 [1950].

SCHMITT, Carl. Reflexiones de un jurista sobre la filosofía del valor. In: SCHMITT, Carl. **La tiranía de los valores**. Buenos Aires: Hydra, 2009. p. 140-141. [1960].

SCHMITT, Carl. **Romantismo político**. Tradução de Luis A. Rossi e Silvia Schwarzböck. Buenos Aires: Struhart, [s.d.].

SCHMOECKEL, Mathias. Germanic Christianity and the law. In: WITTE JR., John; DOMINGO, Rafael (ed.). **The Oxford Handbook of Christianity and Law**. New York: Oxford University Press, 2024.

SCHUPMANN, Benjamin A. **Carl Schmitt's State and Constitutional Theory: a critical analysis**. Oxford: Oxford University Press, 2017.

SCOTT, Peter; CAVANAUGH, William T. (ed.). **The Blackwell Companion to Political Theology**. Oxford: Blackwell, 2004.

SENGER, Daniela. Teologia Política: tecendo um panorama desde Carl Schmitt, Johan Baptist Metz e Jürgen Moltmann. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DA FACULDADES EST, 1., 2012, São Leopoldo. **Anais [...]**. São Leopoldo: EST, 2012. p. 759-773. Disponível em: . Acesso em: ago. 2025.

SINNER, Rudolf von. Estado e religiões: o exemplo da Alemanha. **Civitas**, Porto Alegre, v. 14, n. 3, p. 467-483, 2014. Disponível em: . Acesso em: nov. 2025.

SIRCZUK, Matías. **Political Theology and Modernity: Is Carl Schmitt Useful for Post-Foundational Political Thought?** 2010. Disponível em: . Acesso em: dez. 2025.

SOMMERVILLE, C. John. **The secularization of Modern England**. New York: Oxford University Press, 1992.

STEINVORTH, Ulrich. **Secularization: an essay in normative metaphysics**. Hamburg: Palgrave Macmillan, 2017.

STEVE, Bruce. Rethinking Secularization: a global comparative perspective. **The Hedgehog Review**, Virginia, v. 8, n. 1-2, 2006.

SULLIVAN, Winnifred Fallers et al. (ed.). **Politics of Religious Freedom**. Chicago: University of Chicago Press, 2015.

TAUBES, Jacob. Theology and Political Theory. **Social Research**, v. 22, n. 1, p. 57–68, 1955. Disponível em: [link suspeito removido]. Acesso em: set. 2025.

TERTULIAN, Nicolas. Carl Schmitt: teologia política e o princípio do líder. **Verinotio: Revista on-line de filosofia e ciências humanas**, Rio de Janeiro, n. 13, abr. 2011.

THIESSEN, Joel. **The Practice of Belief in a Secular Age**. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2015.

TRAVERSO, Enzo. Relações perigosas: Walter Benjamin e Carl Schmitt no crepúsculo de Weimar. **Revista Direito e Práxis**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 3, p. 1973-1985, 2020.

VALADÃO, Rodrigo Borges. **Positivismo jurídico e nazismo: formação, refutação e superação da lenda do positivismo**. São Paulo: Contracorrente, 2021.

VATTIMO, Gianni. **Acreditar em Acreditar**. Lisboa: Relógio D'Água, 1998.

VILLAS BÔAS, Pedro. A despolitização da democracia liberal no pensamento de Carl Schmitt. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 26, n. 77, p. 113-127, 2011.

WITTE JR., John. The study of law and religion in the United States: an interim report. **Ecclesiastical Law Journal**, v. 14, n. 3, p. 327–354, set. 2012.