



A auto apologia de Carl Schmitt: Considerações sobre a querela com Erik Peterson em Teologia Política II

Bruno Cardoni Ruffier ¹

Resumo: O artigo analisa o capítulo 2 de Teologia Política II (1970), em que Carl Schmitt responde às críticas de Erik Peterson sobre a impossibilidade de uma teologia política cristã. A resposta a Peterson é lida à luz da interpretação de Heinrich Meier e das críticas de Raphael Gross, que evidenciam o papel central do antissemitismo na autocompreensão schmittiana. Argumenta-se que, ao introduzir a categoria do katechon e defender a inseparabilidade entre a sua fé e atuação política, Schmitt desloca a crítica moral e histórica dirigidas a ele para um plano teológico, convertendo o debate com Peterson em apologia e tentativa de reabilitação simbólica de sua própria trajetória, especificamente sua vinculação ao Nazismo.

Palavras-Chave: Teologia Política, Carl Schmitt, Erik Peterson; Antissemitismo; katechon

1 A INTERPRETAÇÃO TEOLÓGICO-POLÍTICA DO PENSAMENTO DE SCHMITT A PARTIR DE HEINRICH MEIER

Nos livros Leo Strauss e Carl Schmitt: um diálogo entre ausentes e A Lição de Carl Schmitt, o discípulo e sucessor de Armin Mohler,² Heinrich Meier (2006, 2011), apresentou a tese de que a teologia política, especificamente a justificação da ação política com base na fé, seria o fundamento último do pensamento de Carl Schmitt. Meier defendeu que toda a construção conceitual de Schmitt, especialmente a distinção amigo/inimigo como núcleo do

1 Professor convidado do programa de pós-graduação *latu sensu* “Argumentação Jurídica e Teorias da Justiça para o Século XXI” da Faculdade de Direito da UFRGS, ORCID: 0000-0001-8521-4320. E-mail: bruno.ruffier@ufrgs.br.

2 Discípulo e sucessor na fundação Carl Siemens. O contexto sobre Mohler é o seguinte: “Armin Mohler, que, como cidadão suíço, tentou em vão durante a dominação nazista ser aceito na Waffen SS, descobriu, em sua tese concluída em 1949, a palavra-chave para distinguir [a geração de intelectuais de Schmitt, Jünger e Heidegger] dos ‘verdadeiros’ nacionais-socialistas: ‘Revolução Conservadora na Alemanha’. O conceito difuso de revolução conservadora serviu, acima de tudo, para criar uma ‘outra Alemanha’ de direita. [...] ele tinha ‘inicialmente uma intenção apologética: buscava proteger um grande número de posições e autores da extrema-direita da acusação de terem sido meros “precursores”, “pioneiros” ou “companheiros de viagem” do nacional-socialismo’. Foi nesse contexto que Mohler utilizou o conceito de ‘trotskistas’ do nacional-socialismo. Esse paralelo com a extrema-esquerda não stalinista — duramente perseguida por Stálin — visava destacar a diferença entre revolução conservadora e nacional-socialismo e sugerir um destino de perseguições semelhante. No entanto, essa distinção não se sustenta nem histórica, nem ideológica, nem pessoalmente.” (GROSS, 2005, p.296-297).

político, deveria ser interpretada a partir de um horizonte teológico. Assim, também as escolhas políticas de Schmitt e sua adesão ao nazismo, deveriam ser compreendidos como respostas existenciais a um chamado da fé: - “A teologia política defende a primazia da ação sobre o conhecimento porque coloca tudo sob o mandamento da obediência” (MEIER, 2011, p.44).

Os livros de Meier buscaram oferecer uma compreensão sobre “como Schmitt podia acreditar — no ‘momento histórico’ de 1933 e em retrospectiva, em 1945 — que sua decisão era compatível com sua teologia política.” A decisão de aderir ao nazismo, tomada por Schmitt na primavera de 1933, segundo Meier, “não foi a decisão de um nacionalista, mas sim a de um teólogo político.” (2011, p.133, 146). Esta tese é construída por ele a partir de uma caracterização que Schmitt deu a si próprio em *Ex Captivitate Salus* — livro escrito no pós segunda guerra, do cárcere — onde descreveu a própria situação como o “caso mau, indigno e ainda assim autêntico de um Epimeteu cristão” (SCHMITT, 2017, p.15). Tratava-se, segundo Meier (2011, p.133), de uma “uma confissão pública de arrependimento cristão” maior do que qualquer outra declaração publicada durante a vida de Schmitt.

Como um Epimeteu cristão, [Schmitt] afirma ter sido abençoado com a verdade de que “toda palavra humana é uma resposta”, e pensa saber, além disso, que a resposta da ação histórica, que o Senhor da história comanda através de seu “chamado”, pode, vista da perspectiva do homem, ser apenas uma antecipação - e mesmo, na maior parte, apenas uma cega - de um mandamento que deve ser obedecido (MEIER, 2011, p.123).

Meier identificou a raiz desta autocompreensão teológica na obsessão com a figura escatológica do Anticristo: “a fixação de Schmitt no perigo do Anticristo [...] nos leva diretamente ao centro de seu próprio caso”. A preocupação com “o despotismo iminente do Anticristo cativa Schmitt com tal força que sua atenção a todas as outras fontes e formas de despotismo na realidade política diminui” (MEIER, 2011, p. 164). Sua expectativa estaria “ancorada na máxima paulina do Anticristo: *pax et securitas*” (MEIER, 2011, p.134), isto é, na compreensão de Schmitt de que o Anticristo estaria identificado com um governo mundial iminente, que aboliria a inimizade política buscando realizar um reino de paz, tal como um paraíso terreno (Cf. LI; JING, 2025, pp.3-6). O antisemitismo de Schmitt emergiria, neste contexto, da constatação de que os propósitos do Anticristo estariam sendo avançados por gerações de teólogos, filósofos e juristas judeus, “sub-introduzidos” no mundo cristão em um “continuum histórico que vai de Spinoza, passando por Moses Mendelssohn até o século do ‘constitucionalismo’”, incluindo figuras como “os Rothschilds, Karl Marx, Börne, Heine, Meyerbeer [e] Stahl-Jolson”, com o objetivo de “colocar um anzol no nariz do Leviatã” (SCHMITT, 1996, p.70, 65). Este processo histórico, avançado pelos judeus em nome do Anticristo, estaria avançando, no início do século XX, em direção a um tempo histórico que

Schmitt denominou Era das Neutralizações e Despolitizações (SCHMITT, 2007).³ Segundo Meier,⁴

[...] não há dúvida de que ele atribui aos “judeus” — ao lado dos filósofos — uma influência de grande alcance no processo moderno de descristianização. Com esse processo, Schmitt considera que a batalha entre o cristianismo e o judaísmo, que perdura há quase dois milênios, entrou em uma nova fase — uma batalha que ocupa uma posição excepcional entre os combates de fé na história do mundo (MEIER, 2011, p.153).

O comprometimento de Schmitt com o antissemitismo e com o Nacional-Socialismo, segundo Meier, teria se desenvolvido a partir de uma concepção de “inimigo providencial” análoga a do exemplo da inimizade do líder inglês Oliver Cromwell contra os espanhóis. Tratar-se-ia de uma “inimizade colocada nele por Deus” (SCHMITT, 2007, p.68). Tal inimizade remeteria, em última instância, a uma decisão entre “o Cristo e o Anticristo”, isto é, do mundo cristão contra aqueles que negam que “Jesus é o Cristo” (SCHMITT, 1996, p.83). Schmitt, conforme Meier, seria um seguidor de Bruno Bauer na opinião de que o judaísmo representa “a dúvida incorporada sobre a origem celestial do cristianismo [...] o inimigo religioso da religião que se anunciou como a religião completa e unicamente legítima, mas que não conseguiu nem mesmo superar o pequeno rebanho do qual ela própria surgiu” (BAUER, 1843, apud MEIER, 2011, p.153). A identificação desta causa teológica com a política nazista é evidenciada pela única frase de Hitler que Schmitt citou textualmente: “Lutando contra o judaísmo, estou realizando a obra de Deus.” (HITLER, 2016, p.55; SCHMITT, 2003, p.180).

A caracterização do antissemitismo de Schmitt como uma posição teológica não se limitaria à sua atuação durante o Terceiro Reich, mas se estenderia a uma autocompreensão global de sua vida e missão. O biógrafo Reinhard Mehring corrobora com esta tese, afirmando que a adesão de Schmitt ao nacional-socialismo derivaria de sua percepção do Estado nazista como, acima de tudo, um Estado antissemita: - “Poucos perceberam a política com a mesma intensidade a partir da perspectiva dos conflitos e lutas fundamentais.” Em sentido mais amplo, segundo o biógrafo, o tema nuclear da vida e da obra de Schmitt teria sido a “a relação entre cristianismo e judaísmo.” (MEHRING, 2014. p. 285; 17).

3 Em *O Conceito do Político*, Schmitt (2007) direciona a sua crítica quase exclusivamente às ideias de pensadores de ascendência judaica, sugerindo que são eles que avançam a “economização geral da vida espiritual e a uma situação mental que encontra na produção e consumo as categorias centrais da existência humana” (p.84) que caracteriza o processo histórico que ele designa *Neutralizações e Despolitizações*. Os judeus mencionados nominalmente por Schmitt incluem Hans Kelsen, Harold Laski, Max Scheler, Hugo Preuss, Georg Lukács, Walter Rathenau, Karl Marx, Joseph Schumpeter, Franz Oppenheimer e Friedrich Julius Stahl. O único não judeu criticado é Benjamin Constant.

4 Reconhecemos que Meier não dá ênfase no alvo concreto da inimizade que move Schmitt, isto é, a inimizade ao judeu. Ele, contudo, não a omite, como exposto acima. Podemos apenas conjecturar que a falta de ênfase se dê pois esta seria contrária ao propósito de reabilitação atribuído ao seu livro e evidentemente constável por quem o ler.

O sentido da batalha político-teológica de Schmitt seria, segundo Meier, “essencialmente, uma luta pela interpretação da história” (MEIER, 2011, p.158). Schmitt teria visto o trabalho da sua vida como o de fortalecimento do *katechon*, figura mitológica cristã que atrasa a vinda do Anticristo, e, conseqüentemente, de Cristo e do fim dos tempos. Como o próprio Schmitt (2015, p. 47) o expressa: “Eu acredito no *katechon*; para mim, é a única possibilidade de compreender a história e de ter sentido como cristão”. Tal interpretação escatológica é defendida em *O Nomos da Terra*, onde se lê:

É da essência desse império cristão não ser um império eterno, mas ter em vista o seu próprio fim e o fim do éon presente, demonstrando-se capaz, não obstante, de ser uma potência histórica. O conceito decisivo de sua continuidade, em que reside sua potência histórica, é a noção de detentor, de *kat-echon*. “Império” significa aqui a potência histórica que pode deter o surgimento do Anticristo e o fim do éon presente, uma força qui tenet, segundo as palavras do apóstolo Paulo na Segunda Epístola aos Tessalonicenses, capítulo II (SCHMITT, 2014, 58).

Ao apresentar Schmitt como um teólogo político, Meier buscou deslocar a crítica ao seu antissemitismo e à sua adesão ao nazismo para um plano “superior” ao da crítica moral e política. Com isso, propôs uma forma de reabilitação do pensamento de Schmitt, retratando-o como a expressão coerente de uma fé profunda e decisiva. O propósito implícito seria dar continuidade, por outros meios, ao esforço de resgate do legado de Schmitt como pensador — iniciado por Armin Mohler (2018), ao defender a ideia de Schmitt pertenceu a um movimento intelectual chamado “revolução conservadora”, que foi simultâneo, mas distinto do nazismo —, ao mesmo tempo em que situa a teologia política como um campo impermeável à crítica filosófica ou moral.

Na conclusão de *A Lição de Carl Schmitt*, Meier exclui qualquer possibilidade de conciliação entre teologia política e filosofia política, apresentando-as como modos fundamentalmente incompatíveis de se responder à pergunta “Como devo viver?” (MEIER, 2011, p. 173). Assim, a obediência de Schmitt a fé revela-se uma postura invulnerável à crítica filosófica, moral, jurídica ou histórica —, sua legitimidade só poderia ser avaliada no âmbito da própria teologia política. Essa concepção permite a Meier apresentar o antissemitismo de Schmitt não como um erro político ou falha moral, mas como a resposta passiva e fiel a um suposto chamado histórico.

Robert Howse, em sua resenha dos livros de Meier, aponta que a recepção positiva incluiu mesmo intelectuais judeus e críticos do antissemitismo, o que conferiu à recepção um caráter paradoxal, considerando que Meier oferece uma leitura pouco condenatória das escolhas morais de Schmitt. Na esteira deste resgate, Harvey C. Mansfield Jr. chamou Meier de “um pensador sutil e penetrante com uma determinação implacável de chegar ao fundo da questão” e Mark Lilla, sob a influência da leitura de Meier, terminaria sua obra sobre a

relação entre intelectuais e o autoritarismo sendo complacente com Schmitt. Mesmo alguns dos mais distintos alunos de Schmitt na Alemanha, como Ernst-Wolfgang Böckenförde, ex-juiz da Corte Constitucional, aderiram à leitura de Meier, afirmando que havia ‘boas razões’ para adotá-la.” (HOWSE, 2002).

2 RAPHAEL GROSS E A “ESTILIZAÇÃO DE SI” DE CARL SCHMITT: UMA AUTODEFESA CRISTIANIZADA NO PÓS-GUERRA

Em Carl Schmitt e os Judeus, Raphael Gross (2005, p. 293) observa que, após a derrota do Terceiro Reich, Schmitt assumiu – conforme se lê no Glossarium, seu diário pessoal entre os anos 1947 e 1951, concebido para publicação póstuma — o objetivo de “buscar, para si e para seu povo, a absolvição do crime” (SCHMITT, 2015, p. 229). Essa busca, no entanto, não teria tomado a forma de um reconhecimento da sua responsabilidade, mas do seu deslocamento em direção ao teológico. O recolhimento simbólico no cristianismo, segundo Gross, permitiu a Schmitt elaborar uma narrativa de distanciamento crítico em relação ao regime nazista, sem ter de se confrontar diretamente com suas implicações.

Essa operação de retraimento ao teológico era frequente no discurso alemão do pós-guerra. Como observou Hannah Arendt: “O alemão médio buscava as origens da última guerra não nos fatos do regime nazista, mas nos eventos que levaram à expulsão do paraíso” (1989, p. 45, apud GROSS, 2005, p.293). A manobra de “estilização de si” de Schmitt, segundo Gross (2005, p. 293), teria iniciado na publicação de 1947, *Ex Captivitate Salus*, onde ele justifica a decisão fundamental de inimizade aos judeus expressada no seu engajamento político afirmando que

Adão e Eva tiveram dois filhos, Caim e Abel. Assim começa a história da humanidade. Assim aparece o pai de todas as coisas⁵. É a tensão dialética que mantém em movimento a história do mundo, e a história do mundo ainda não chegou ao seu fim (SCHMITT, 2017, p.71).

No Glossarium, essa formulação é retomada: “O inimigo é a sua própria questão que ganhou forma? O que significa, na prática: apenas meu irmão pode me questionar, e apenas meu irmão pode ser meu inimigo. Adão e Eva tiveram dois filhos: Caim e Abel” (SCHMITT, 2015, p.217). No mesmo diário, contudo, o sentido concreto desta inimizade bíblica é explicitado: - “O judeu é o verdadeiro inimigo” (SCHMITT, 2015, p.18).

O epíteto *Ex Captivitate Salus* (literalmente: “Do cativeiro vem a salvação”) indicaria uma tentativa de Schmitt de converter a experiência da derrota e prisão em uma forma de justificação espiritual e existencial (GROSS, 2005, p. 294). No livro, Schmitt menciona sua admiração por Léon Bloy (SCHMITT, 2017, p.30), autor católico que escreveu *A Salvação pelos Judeus*, obra que causou controvérsias em meios católicos ao afirmar, com base em João 4:22, precisamente que “*salus ex judaeis est*”. No seu livro, Schmitt inverte deliberadamente

5 “A guerra é o pai de todas as coisas”, conforme o fragmento de Heráclito.

a fórmula evangélica, substituindo a salvação pela perdição, e associando a presença judaica no espaço público a uma ameaça moral e política. O ponto culminante dessa retórica encontra-se em uma anotação no Glossarium: - “Salvação dos judeus? Perdição dos judeus? Que se comece antes de tudo por acabar com esses judeus que se põem em evidência” (SCHMITT, 2004, p.205).

É na qualidade de prisioneiro de guerra que Schmitt (2017, p.15) descreve a si mesmo como “um Epimeteu cristão”. Epimeteu, o irmão de Prometeu, é aquele que pensa tarde demais. Foi ele quem, desobedecendo ao conselho de Prometeu, aceitou Pandora como presente dos deuses, trazendo o mal ao mundo. No contexto cristão, Schmitt utiliza a figura de Epimeteu não como culpado direto, mas como espectador trágico que não soube evitar o destino. Essa reconfiguração simbólica, segundo Gross, permite a Schmitt converter sua adesão ao nacional-socialismo em destino passivo. Ao invocar o livro *O Epimeteu Cristão*, de Konrad Weiss, ele adotaria uma narrativa de sofrimento e martírio, própria à retórica do cristianismo barroco. Assim se distanciaria das forças prometeicas (ativas e revolucionárias), com as quais associou o nazismo, mas também os judeus (GROSS, 2005, p.316).

Em um poema contido em *Ex Captivitate Salus*, Schmitt enumera diversas formas de violência que teria sofrido neste contexto: “Conheço os muitos tipos de terror / O terror vindo de cima, o terror vindo de baixo / Terror sobre a terra, e terror vindo dos ares / Terror legal e extralegal / Terror marrom, vermelho e multicolorido / E o pior de todos, aquele que ninguém ousa nomear” (SCHMITT, 2017, p.73). Para leitores “iniciados”, observa Gross, o sentido da alusão era inequívoco: a “pior” das formas de terror seria a representada pelos judeus. É exatamente isso que Schmitt confirma explicitamente no Glossarium: “Fui (sou) discriminado, difamado e desmontado. Terror de baixo e terror de cima, terror sobre a terra e terror vindo dos ares, terror legal e ilegal, terror de nazistas e de judeus.” (SCHMITT, 2004, p.185). O tema do “judeu triunfante” ganha relevo nesse contexto, funcionando como reverso simbólico da derrota e queda do próprio Schmitt. Esse tema reaparece diversas vezes no Glossarium na forma de uma retórica contra a “justiça dos vencedores” de Nuremberg, que ele identifica como as “Isra-elites”, que agora dominariam “o grande espaço planetário” (SCHMITT, 2004, p.255).

Para Gross (2005, p.317), ao apropriar-se do mito do Epimeteu Cristão, Schmitt se eximiria da responsabilidade por seus atos, construindo uma imagem de resignação cristã supostamente superior às paixões políticas. A tentativa de “purificar” sua situação não se deu através da autocrítica, mas da multiplicação das interpretações de si mesmo. Essa auto interpretação culminaria em um comentário feito a Armin Mohler, em 1951. Schmitt recomenda a Mohler que diga ao antigo pupilo e agora desafeto político, o judeu convertido em católico Waldemar Gurian, que ele, Schmitt, é um “Epiméteo cristão”, algo que - Schmitt ironiza -, Gurian, “como cristão, deveria saber o que é”. Ele conclui: “Retornamos assim ao nosso tema. Para os judeus, o cristianismo é um episódio de sua história; eles se sentem hoje como vencedores, e de fato o são. Cristo ainda está em agonia” (MOHLER, HUHN, TOMMISSEN, p. 96 apud GROSS, 2005, p.318).

Em suma, a tese de Gross é a de que as anotações do *Glossarium*, tal como os *Cadernos Negros* de Heidegger (Cf. WOLIN, 2022), fornecem a chave para compreender os textos de Schmitt no período, mas também geram distorções que “teologizam” sua obra: a retirada em direção ao cristianismo não aparece como ruptura com posições anteriores, mas como tentativa de recobrimento simbólico. O próprio Schmitt escreveu: «Na história do espírito não há apenas secularizações, mas também teologizações» (SCHMITT, 2015, p.277). Essa teologização, para Gross, não visaria elucidar a relação entre Schmitt e o Nacional-Socialismo, mas deslocar o foco para sua origem católica e, assim, despolitizar sua implicação histórica. Esse procedimento estaria exemplificado nas “Diretivas para meus amigos, na medida em que quiserem me defender [...] da acusação de antissemitismo”, encontradas nos arquivos de Schmitt e redigidas por Hans Blüher. Nelas, Blüher sustenta que o “antissemitismo vulgar” seria baseado em ódio pessoal e estereótipos raciais, ao passo que o “antijudaísmo teológico” — supostamente mais legítimo — deveria ser o ponto de vista adotado por todo teólogo cristão. Com isso, Blüher justificava sua hostilidade como reatividade moral à “conduta hostil dos judeus” face ao cristianismo e ao Estado (GROSS, 2005, p.321). Segundo Gross:

São precisamente essas tentativas laboriosas de conferir ao seu antissemitismo uma base cristã que mostram que, para Schmitt, o combate aos judeus era mais importante do que o cristianismo, e isso revela que as raízes teológico-cristãs de seu ressentimento permanecem sempre palpáveis (GROSS, 2005, p. 326).

É nesse contexto que propomos que se interprete a controvérsia teológico-política entre Carl Schmitt e Erik Peterson. O teólogo protestante — posteriormente convertido ao catolicismo — tornou-se interlocutor de Schmitt em 1924, período em que ambos lecionavam na Universidade de Bonn, sendo então considerado por Schmitt seu “melhor amigo” (MEHRING, 2014, p. 160). As críticas de Peterson à teologia política schmittiana, nas quais o acusava de representar uma forma de cesarismo, acabaram por abalar profundamente a relação entre os dois, culminando em um rompimento definitivo em 1951 (MEHRING, 2014, p. 161). Se, como sustenta Heinrich Meier, o pensamento político de Schmitt não se mostra acessível à crítica filosófico-política, mas apenas à teológica, compreende-se por que a objeção de Peterson — proveniente precisamente desse campo e inacessível à maioria dos inimigos de Schmitt — o tenha afetado de modo tão significativo. A resposta de Schmitt à crítica do antigo amigo viria a público em *Teologia Política II*.

3 A TEOLOGIA POLÍTICA DE CARL SCHMITT DE 1922 A 1935 E A RESPOSTA DE ERIK PETERSON

No terceiro capítulo do primeiro volume de *Teologia Política*, de 1922, Carl Schmitt afirma a célebre tese de que

todos os conceitos significativos da moderna doutrina do Estado são conceitos teológicos secularizados, não apenas por sua evolução

histórica — na qual foram transferidos da teologia para a teoria do Estado, como, por exemplo, o Deus onipotente tornou-se o legislador onipotente —, mas também por sua estrutura sistemática (SCHMITT, 2005, p.36).

O termo “teologia política”, tal como formulado por Schmitt, mantém-se, contudo, sistematicamente ambíguo: pode designar tanto as pretensões políticas da teologia — uma justificação teológica para a ação política — quanto uma analogia formal e estrutural entre os conceitos políticos e teológicos. É esta segunda acepção que Schmitt privilegia no volume de 1922. Seu interesse concentra-se no problema da fundação da teoria jurídica moderna. Conforme uma reconstrução plausível do seu raciocínio, o “conceito moderno de Estado pressupõe o conceito do político” (SCHMITT, 2007, p. 19) e “o político” define-se essencialmente pela distinção entre amigo e inimigo (SCHMITT, 2007, p. 26). Essa distinção constitutiva exige, portanto, uma decisão capaz de excluir o inimigo designado da comunidade política e da ordem jurídica, determinando um “nós” a partir de um “eles”, e o escopo de proteção da ordem jurídica a partir de uma definição de quem não é protegido por ela. A decisão de inimizade revela-se, portanto, o ponto central e fundante das teorias do direito de Schmitt, inteiramente dedicada à questão da soberania. Em outras palavras, “a questão que sempre emerge é quis iudicabit? [quem julgará?]” (SCHMITT, 2008, p. 101). Segundo Schmitt, o momento em que essa pergunta é respondida é o “estado de exceção” (SCHMITT, 2005, p. 5), isto é, precisamente o momento em que o inimigo é excluído com sucesso da proteção do direito e sua ameaça às pretensões soberanas de monopólio da violência sobre um território são neutralizadas. Assim, o axioma fundamental da teoria do direito schmittiana é: “soberano é aquele que decide sobre o estado de exceção”, atuando como um “legislador onipotente”. Crucialmente, Schmitt afirma que a tal decisão é “análoga a um milagre em teologia” (SCHMITT, 2005, p. 34; 36). Assim, em 1922, ele propõe a existência de uma analogia estrutural entre o exercício da soberania na política e a onipotência divina.

Na conferência *O que é Teologia?*, de 1925, Erik Peterson afirmou que se a teologia não estiver sob os cuidados de teólogos comprometidos com o dogma religioso, ela se torna presa de diversas corporações sociais. Ele adverte contra a possibilidade de uma teologia dos operários, dos capitalistas, dos jornalistas — e até mesmo dos professores de teologia. Peterson não mencionou Schmitt diretamente em sua conferência, mas o alerta era claro: também não há uma teologia específica dos juristas (GERÉBY, 2008, p.15).

Nos primeiros anos da década de 1930 ele publica dois estudos fundamentais sobre a relação entre teologia e política. O primeiro, intitulado *Monarquia Divina*, examina a trajetória do conceito de monarquia. Nesse percurso, demonstra que, no contexto helenístico, desenvolveu-se uma justificação metafísica do poder imperial romano, a qual os teólogos cristãos enfrentaram com dificuldade. Essa concepção foi, por fim, rejeitada pelos Padres capadócijs, que negaram qualquer analogia possível entre a monarquia terrena e a soberania divina. O argumento central de Peterson é que, para a teologia cristã nascente, tornou-se evidente que a monarquia divina não podia ser politicamente realizada, sobretudo porque o

conceito cristão de Deus não é monárquico: a unidade trinitária transcendente não encontraria equivalente no mundo criado. Com isso, o texto se dirige diretamente contra a tese central de Schmitt do soberano como “legislador onipotente”, que afirma a analogia entre os conceitos políticos seculares e os conceitos teológicos (GERÉBY, 2008, p.17).

Em 1933, ano da subida de Hitler ao poder, Peterson publica seu segundo ensaio sobre o tema: O Imperador Augusto no Juízo do Cristianismo Antigo. Aqui, Peterson menciona explicitamente Schmitt, dizendo concordar com ele ao afirmar que “em sua essência, a teologia política pertence não à teologia, mas ao pensamento político” (PETERSON, apud GERÉBY, 2008, p.19). A crítica de Peterson volta-se ao programa que, segundo ele, buscava justificar teologicamente o Império Romano, especialmente no contexto da história da salvação. Seu principal alvo é Eusébio de Cesareia, o “teólogo da corte” de Constantino. Eusébio via no governo monárquico de Constantino e na pax romana uma atuação da providência divina que proporcionava à Igreja a paz necessária para sua missão. Nesse sentido, o Império Romano teria cumprido um papel providencial. A partir disso, argumenta Peterson, a noção religiosa de escatologia foi transformada por Eusébio em utopia política: a união entre o império e o Reino de Deus. Mas se para isso Augusto precisava ser cristianizado, ele aponta, Cristo, por consequência, precisava ser romanizado (GERÉBY, 2008, p.19).

Peterson critica a leitura de Eusébio com base na autoridade de Agostinho de Hipona, que rejeita a identificação entre o Império Romano e o Reino de Deus. A pax augustana seria, para Agostinho, uma ilusão. As guerras não cessaram com César Augusto, e o Reino de Deus não se realiza na história. A Igreja, para Agostinho, não é a Jerusalém celeste realizada, mas um povo em peregrinação. Por essa razão, o império não pode realizar o Reino. A escatologia cristã excluiria qualquer entendimento utópico da pax romana. Como símbolo conclusivo, Peterson cita um texto do século IV, atribuído a Gregório de Elvira: “Quem quiser realizar a monarquia divina sobre a terra será como o Anticristo, pois ele será o único a deter a monarquia sobre toda a terra.” (PETERSON, p.70, apud GERÉBY, 2008, p.21).

A obra de Erik Peterson *O Monoteísmo como Problema Político*, de 1935, sistematiza as críticas apresentadas em seus estudos anteriores sobre a impossibilidade de uma teologia política cristã nos moldes helenísticos. O argumento central do livro consolida a ideia de que a doutrina trinitária é inconciliável com a ideia de monarquia teológica, e a orientação escatológica da Igreja impede a incorporação do Império na história da salvação (GERÉBY, 2008, p.21). A reflexão de Peterson revela que a própria noção de monoteísmo é problemática, tanto do ponto de vista teológico quanto político. A obra começa, por isso, com um aviso metodológico: “monoteísmo” é uma categoria moderna, e seu uso implica consequências consideráveis. A teologia cristã da Encarnação e da Trindade resiste a essa categorização, que não é politeísta, mas tampouco se acomoda plenamente ao modelo monoteísta (PETERSON, 1999, p.50).

A teologia cristã, nesse sentido, não apenas rejeitaria a justificação da monarquia imperial com base na soberania divina, mas também resistiria à tentativa de legitimar o Império

Romano a partir da história da redenção. O Império pode ter tido um papel providencial transitório — ao garantir condições para o nascimento do Redentor e a difusão do Evangelho —, mas nunca representou uma utopia política ou a realização da Jerusalém celeste. Haveria, portanto, uma incompatibilidade de princípios entre a estrutura da teologia cristã e qualquer forma de teologia política fundada na ideia de um soberano terreno (GERÉBY, 2008, p.22). Peterson formula sua conclusão:

A monarquia teologizada teve de fracassar por causa do dogma teológico da Trindade, e a pax augustana, por causa da escatologia cristã. Com esse desenvolvimento, não apenas o monoteísmo enquanto problema político chega ao fim, mas o cristianismo se liberta dos grilhões do imperium romanum [...] A paz buscada pelo cristão não pode ser oferecida por nenhum imperador, pois é dom daquele que está acima de toda compreensão (PETERSON, 1999, p.94-95).

A posição de Peterson não responderia apenas a uma discussão teológica. Em seus comentários sobre a querela com Schmitt, Geréby destaca que Peterson escrevia com um objetivo mais amplo e politicamente situado: a ascensão do regime nacional-socialista. Em 1933, ele publica *A Igreja de Judeus e Gentios*, defendendo os fundamentos judaicos do cristianismo e uma aceitação teológica do judaísmo, ao afirmar que “nenhum poder sobre a terra será capaz de erradicar [ausrotten] o judaísmo, pois seu papel é essencial para a escatologia cristã” (PETERSON, 1933, p.155, apud GERÉBY, 2008, p.22). Na mesma linha, o tratado sobre o monoteísmo, de 1935, também teria um duplo propósito: era um estudo sistemático e histórico sobre a teologia política cristã, mas também uma advertência profética dirigida a Schmitt, que cada vez mais avançava a legitimação teológica do poder totalitário. Peterson rejeita não apenas a possibilidade teórica da teologia política, mas afirma a teologia como fundamento de uma resistência espiritual. A representação pública do Reino escatológico de Deus exige, para Peterson, a recusa de qualquer tentativa de identificá-lo com impérios terrenos. Nenhuma utopia política pode se apresentar como Jerusalém celeste — exceto, talvez, na figura distópica do Anticristo (GERÉBY, 2008, p.23-24).

Jacob Taubes percebeu a importância do contexto da publicação de *O Monoteísmo como Problema Político* em 1935, quando Carl Schmitt já residia em Berlim, liderando a Associação Nacional-Socialista dos Juristas Alemães, sob proteção de Hermann Göring. Nesse período, Schmitt emprestava o seu prestígio acadêmico à legitimação dos assassinatos cometidos por Hitler na Noite das Facas Longas, afirmando que O Führer Protege o Direito (cf. SCHMITT, 2022), defendia as Leis Raciais de Nuremberg como A Constituição da Liberdade (cf. SCHMITT, 2005), e logo formalizaria a sua liderança na vanguarda da Luta da Ciência do Direito Alemã Contra o Espírito Judeu (cf. SCHMITT, 2003). Taubes interpreta uma nota de rodapé de Peterson como uma crítica velada a Schmitt. Nela, Peterson cita *De civitate Dei* 3.30, onde Agostinho acusa Augusto de trair Cícero:

Esse jovem César recebeu o apoio de Cícero, que desejava promover seu poder contra Antônio, esperando que [...] seu herói restaurasse a liberdade da República. Com isso, mostrou-se completamente cego e imprevidente, pois o mesmo jovem a quem Cícero apoiou entregou seu defensor às mãos assassinas de Antônio.” (PETERSON, 1999, p. 93).

Taubes comenta em carta a Schmitt: “Essa referência à Cidade de Deus 3.31 é verdadeiramente admirável. Não tem ‘sentido histórico’ algum, mas era agudamente atual em 1935: caecus atque improvidus futurorum [cego e imprevidente quanto ao futuro] enviou-lhe uma mensagem cifrada, que jamais lhe chegou.” A leitura de Taubes é incisiva: o texto de Peterson seria a “ferida querida” infligida por um amigo (TAUBES, 2013, p.61). Peterson, que ainda citava Agostinho como epígrafe na primeira edição — “A arrogância tem um certo apetite por unidade e onipotência, mas apenas no reino da natureza, que perece como sombra” — retiraria essa epígrafe na reedição de 1951 (GERÉBY, 2008, p.24), sinalizando talvez o esgotamento pessoal desse enfrentamento.

4 TEOLOGIA POLÍTICA II (1970)

Ao mesmo tempo em que retoma conceitos formulados em sua juventude — agora enfatizando a teologia política menos como analogia sistemática e mais como justificção para a ação política —, o segundo volume de Teologia Política (1970; 2008), de Carl Schmitt, configura-se como uma resposta cifrada a Erik Peterson, um ajuste de contas de natureza simbólica. O tom dessa resposta pode ser compreendido como uma forma de apologia da própria trajetória intelectual de Schmitt diante das críticas de seu antigo amigo. Essa leitura torna-se particularmente evidente no segundo capítulo da obra, onde Schmitt menciona a crítica formulada por Peterson a Heidegger — crítica que poderia ser, por analogia, dirigida ao próprio Schmitt — e responde a ela de uma maneira que sugere uma tentativa de justificção de sua própria posição.

Em um ensaio de 1947, intitulado “Existentialismus und protestantische Theologie” [Existencialismo e teologia protestante], Erik Peterson afirma, com referência à filosofia de Heidegger, que nela “se viu claramente as consequências da transformação de conceitos teológicos em conceitos universais”; a saber, isso “leva a tal distorção que a decisão por Deus, que se encarnou na história, torna-se uma decisão pelo Führer, que é a encarnação de seu tempo” (SCHMITT, 2008, p.97).

Na quinta seção do capítulo 2 de Teologia Política II, Carl Schmitt concentra-se na figura de Eusébio de Cesareia, que para Erik Peterson representa o modelo de uma teologia política inadmissível ao cristianismo. Peterson, diz Schmitt, acusa Eusébio moralmente e teologicamente. Do ponto de vista moral, ele é retratado como bajulador de Constantino, como

um “cabeleireiro teológico real” [der theologische Hof friseur Ihrer Majestät], seguidor de uma tradição bizantina degradada (SCHMITT, 2008, p. 91). Schmitt cita Jacob Burckhardt, que qualificou Eusébio como o primeiro historiador desonesto da Antiguidade, acusando-o de ignorar as verdadeiras motivações políticas de Constantino para, em seu lugar, edificar uma imagem idealizada para consumo de príncipes cristãos futuros (SCHMITT, 2008, p.80).

No plano teológico, Eusébio foi acusado de ter flertado com o arianismo, mas Peterson, segundo Schmitt, opta por enfatizar não tanto a heresia trinitária de Eusébio, mas seu “erro escatológico”: a identificação do Império Romano com o reino escatológico, o que desvirtua o papel da Igreja como portadora de uma esperança futura. Para Peterson, isso transformaria a teologia em propaganda política, fazendo de Eusébio um teólogo político de ideias inadmissíveis ao cristianismo (SCHMITT, 2008, p.85-86).

Schmitt critica esse procedimento como uma simplificação indevida. Ele observa que a verdadeira arena de Eusébio foi o Concílio de Niceia, onde a questão era trinitária, não escatológica. Fazer de Eusébio o emblema de uma teologia política condenada seria ignorar o contexto histórico e a complexidade teológica da época (SCHMITT, 2008, p.89). Ademais, Schmitt aponta a incoerência de Peterson em não oferecer um modelo positivo de teologia apolítica: mesmo Santo Atanásio, diz Schmitt, ortodoxo trinitário, era politicamente ativo e beligerante, enquanto Eusébio, suspeito de arianismo, era pacificador. O ponto de Schmitt é que a distinção entre teologia pura e política impura, como proposta por Peterson, seria abstrata e inaplicável à realidade histórica. A própria existência da Igreja como espaço público e visível implicaria em um entrelaçamento inelutável entre teologia e política.

Todo o éon cristão não é uma longa marcha, mas uma longa espera, um longo interregno entre duas simultaneidades: entre a aparição do Senhor no tempo do imperador romano César Augusto e o retorno do Senhor no fim dos tempos. Dentro desse longo interregno, surgem continuamente numerosos novos interregnos mundanos, maiores ou menores, que são literalmente entre-tempos. Pois mesmo questões dogmáticas altamente controversas acerca da ortodoxia frequentemente permanecem em aberto por gerações. A interpretação escatológica cristã dos acontecimentos atuais não pode ser facilmente proibida. Além disso, em tempos de catástrofe, tais interpretações adquirem um poder inesperado. Peterson estava claramente consciente dessas dificuldades implícitas, porque a expectativa imediata da segunda vinda — que paralisa toda atividade terrena — é prolongada por meio da Igreja cristã, e a escatologia torna-se uma “doutrina das últimas coisas” (SCHMITT, 2008, p.86).

Segundo Schmitt, a permeabilidade da política na teologia da Igreja teria sido reconhecida pelo próprio Peterson em sua conferência A Igreja, onde afirmou: “a Igreja é ambivalente. Não é uma entidade politico-religiosa claramente definida, como a o reino messiânico dos

judeus”. A ambiguidade, seria causada “pela incredulidade dos judeus, algo que sempre enfreceu um moralista como Nietzsche em relação a todos os conceitos cristãos.” (PETERSON, 1951, apud SCHMITT, 2008, p.98). Schmitt parte da afirmação de Peterson e adiciona: “Surge imediatamente a pergunta: quem poderia ser um sujeito adequado da teologia política dentro da Igreja cristã, caso essa teologia política se revele teologicamente impossível?”. A partir deste questionamento pode-se compreender a defesa que Schmitt faz da tomada de posição política do cristão leigo nos termos do próprio cristianismo, que, sugerimos, pode ser compreendida como uma defesa da sua tomada de posição nos 1930 e 1940:

Se um cristão piedoso, como leigo, reconhece o dedo de Deus nos eventos de importância política atual e também reconhece a operação da providência, então isso, de acordo com Peterson, não é teologia política porque é teologicamente e dogmaticamente insignificante. Mas, de fato, nunca houve um povo cristão que não tenha feito ‘teologia política’ nesse sentido: todos os povos cristãos louvaram os campeões de Cristo e os defensores de sua igreja, e até mesmo os veneraram como santos. Nunca houve um povo cristão que não tenha visto um significado providencial, e, portanto, em certa medida teológico, no sucesso ou nas derrotas terrenas da igreja de Cristo. Uma igreja não é composta apenas por teólogos (SCHMITT, 2008, p.87).

A citação que ele traz em seguida parece fazer eco com o fato de que ele próprio não era um católico ortodoxo e vivia às margens da Igreja, tendo sido excomungado por bigamia em 1926, a partir de um segundo casamento civil cuja testemunha fora o próprio Erik Peterson. (MEHRING, 2014, p.172). Schmitt afirma que “A Igreja não se limita a si mesma como uma esfera claramente definida da vida eclesiástica.” Ela estaria, antes, “envolvida com toda uma gama da vida cristã, incluindo as chamadas pessoas que habitam nas margens da Igreja”, mas cujas convicções, ainda assim, permaneceriam “enraizadas na força da proclamação cristã” (SCHMITT, 2008, p.88). Schmitt argumenta que Peterson deveria aceitar uma certa “liberdade leiga” para a teologia política, pois, aponta com ironia, não haveria, segundo Peterson, real importância o que no que não-teólogos fabricam. “Se ele concede que judeus e pagãos têm uma teologia política, então ele também deve permitir a cristãos piedosos que o tenham, mesmo que em um sentido inautêntico” (SCHMITT, 2008, p.88).

Schmitt em seguida menciona um ensaio de Ludwig Kaas (1933) que elogia Mussolini como um estadista providencial. Embora esse texto não seja dogmático, diz Schmitt, ele carregaria um juízo político-teológico implícito, análogo ao que Peterson condena e – adicionamos – à própria adesão de Schmitt ao hitlerismo. A distinção entre ortodoxia e heresia, tão central para Peterson, cede aqui lugar à distinção amigo/inimigo — ou seja, ao político. Schmitt sugere que, mesmo sem estatuto dogmático, haveria uma teologia política em ação, ainda que “provisória” (tant que cela dure) (SCHMITT, 2008, p.90).

Segundo Schmitt, Peterson identificou em Eusébio de Cesareia o exemplo histórico máximo da teologia política cristã que visava excluir. O núcleo de sua crítica residiria não tanto na doutrina trinitária, mas na soteriologia: somente Cristo, e não o império, poderia trazer a verdadeira paz ao mundo. Schmitt observa que, para Peterson, a teologia de Eusébio decorreria de uma fusão ilegítima entre motivos retóricos e interpretação teológica da história. Ao atribuir ao império romano o papel de agente da unidade cristã, Eusébio converte-se, para Peterson, em símbolo de uma teologia política inadmissível. Este o acusa de substituir o Cristo escatológico por um César histórico.

Schmitt, por sua vez, responde conjecturando se as motivações de Eusébio não seriam análogas às suas próprias — isto é, à compreensão de um império terreno como *katechon*, capaz de retardar a vinda do Anticristo —, e sugere implicitamente que o próprio Peterson teria formulado uma opinião (contrária à sua) sobre o papel dos judeus nesse drama teológico: seriam eles o próprio *katechon*.

Se um bispo cristão como Eusébio, que sobreviveu à perseguição cristã sob Diocleciano, elogia com entusiasmo o imperador romano Constantino (que pôs fim a essa perseguição), isso é natural e não constitui motivo para encerramentos teológicos, desde que o bispo não confunda esse César com Deus ou com Cristo. Obviamente, ele não poderia ver no César o anticristo. Seria interessante conhecer mais a atitude de Eusébio e, em particular, sua visão sobre o Império Romano como o restritor do anticristo, o *Kat-Echon* [= *katechon*, ‘restritor’] na carta de Paulo (2 Tessalonicenses 2,6). Mas aqui nos ocupamos apenas do conteúdo preciso da afirmação conclusiva de Peterson. Sabemos o que pensava Peterson, o erudito filólogo e exegeta, sobre o *Kat-Echon*: a incredulidade dos judeus, sua recusa contínua, até os dias atuais, em se tornarem cristãos, retarda o fim do éon cristão. (SCHMITT, 2008, p.92).

Peterson, segundo Schmitt, utilizaria uma série de categorias para desqualificar Eusébio: ideólogo, propagandista, retórico. Critica sua origem cultural helenística e seu uso da Segunda Sofística, o estilo oratório da antiguidade tardia. Schmitt destaca que, por esse caminho, Peterson busca separar radicalmente a teologia da influência do mundo clássico e político, desqualificando Eusébio não apenas teologicamente, mas também cultural e moralmente. Schmitt argumenta que Peterson se apoia tacitamente em Jacob Burckhardt, que no século XIX já havia criado o mito negativo de Eusébio como exemplo do “cesaropapismo” bizantino. Embora Peterson evite citar diretamente autores liberais, como Burckhardt e Overbeck, sua estratégia retórica estaria marcada por esse mesmo espírito humanista que ele diz desprezar em textos como “O que é Teologia?”. Assim, Peterson adaptaria um mito histórico-cultural para sua própria finalidade teológica e política. Schmitt argumenta que o dualismo absoluto proposto por Peterson — entre teologia pura e política impura — não se sustenta diante da realidade histórica e teológica. As fronteiras entre Igreja, Estado, religião

e império tornam-se porosas em contextos concretos. As categorias rígidas já não funcionam quando “os espaços que eram distintos se interpenetram”. Schmitt argumenta que, ao estender sua crítica a ideias não teológicas, Peterson tornaria seu veredito ainda mais frágil (SCHMITT, 2008, p.97).

Por fim, Schmitt afirma que a argumentação de Peterson só se torna “eficaz” ao usar a figura de Eusébio como inimigo simbólico, um “disfarce histórico” que lhe permite atacar, em 1935, os inimigos contemporâneos da teologia dogmática e da Igreja frente ao Terceiro Reich. Trata-se, segundo Schmitt, de uma “resposta política a uma questão política que emergiu da crise da teologia protestante nos anos 1925–35” (SCHMITT, 2008, p.95). A suposta “pureza” teológica de Peterson seria apenas a forma sofisticada de um combate ideológico.

Peterson acreditava ter evadido a crise por meio de um retorno a um dogmatismo não problemático e pela descoberta de um refúgio seguro de pura teologia [...]. Somente por esse meio os inimigos dos anos de 1925 a 1935 são diretamente atingidos. Mas Peterson não transcendeu a disjunção abstrata e absoluta entre teologia pura e política impura. Ele se retirou da crise da teologia protestante para uma negação rigorosa de tudo que era não teológico. Daí ele se barricou contra qualquer coisa que pudesse ter lhe permitido, com a ajuda de um conceito adequado do político, para compreender academicamente a situação atual da Igreja, do Estado e da sociedade (SCHMITT, 2008, p.95).

Na sexta seção do capítulo 2 de Teologia Política II, Schmitt analisa a confrontação simbólica proposta por Peterson entre Eusébio e Agostinho. O objetivo de Peterson, segundo Schmitt, é fazer da teologia da paz escatológica de Agostinho um contraponto absoluto à paz mundana e ao universalismo imperial defendido por Eusébio (SCHMITT, 2008, p.101). Peterson utiliza o livro III, cap. 30, de A Cidade de Deus, onde Agostinho critica Cícero por apoiar o jovem César Augusto, sem prever que ele o trairia. Agostinho fala da cegueira e da imprevidência dos políticos. Para Schmitt, isso não é mais do que o julgamento tardio e vitorioso de quem escreve “post festum” (SCHMITT, 2008, p.100). Trata-se de uma evidente autojustificação, onde Schmitt assume que a crítica a Cícero é, na verdade, uma crítica a ele próprio, tal como apontado por Jacob Taubes:

Peterson lamenta que Cícero tenha sido tolo o bastante para fazer um pacto com Otaviano, na tentativa de salvar a liberdade da república contra Antônio, enquanto Otaviano, por sua vez, fez um pacto com Antônio justamente para matar Cícero e a própria liberdade; tão “cego e ingênuo” era esse pagão Cícero – usque adeo caecus atque improvidus futurorum [a tal ponto (ele era) cego e desprovido de previsão quanto ao futuro], diz Agostinho. [...] Ingênuo e cego. Talvez a referência de Peterson ao destino de Cícero contenha uma

sutil alusão contemporânea à situação de 1935. Isso seria interessante como contribuição às possibilidades da liberdade de expressão em tempos de censura política e manipulação da esfera pública. [...] sua lamentação sobre o Cícero “cego”, não demonstra nada além da superioridade de quem nasceu depois e formula julgamentos post festum sobre aqueles que agiram no passado. A geração posterior pode considerar aquilo que, para os antigos, era um futuro obscuro e imprevisível como um desenvolvimento histórico completamente transparente, e pode se espantar com a “cegueira” daquela geração anterior. [...] trata-se de uma elaboração de um teólogo cristão de 1935, que a utilizou para acusar o pai da historiografia da Igreja cristã de praticar uma teologia política. (SCHMITT, 2008, p.100).

Schmitt acusa diretamente Peterson de instrumentalizar Agostinho para atacar um teólogo anterior, com base em critérios posteriores. Agostinho, segundo ele, jamais teria polemizado com Eusébio; a comparação seria uma construção artificial e anacrônica contra Eusébio, que é descontextualizado e transformado no símbolo de uma teologia política condenável. Schmitt reconhece que nem a paz de Augusto nem a de Constantino foi verdadeira ou duradoura, mas adverte contra a contraposição absoluta que Peterson faz com a “paz agostiniana” — uma paz cristã escatológica, que viria apenas com o retorno de Cristo. Ele observa que, ao contrário do texto de 1931, quando Peterson concluía com uma referência escatológica ao Anticristo, em 1935 ele se refugiaria em uma conclusão dogmática mais tradicional, apelando à doutrina trinitária dos Padres Gregos e à teologia da paz de Agostinho. Mas Schmitt pergunta: o que, exatamente, essa conclusão afirma? (SCHMITT, 2008, p. 102)

Segundo Schmitt implica, tratar-se-ia de uma reafirmação puramente negativa, um encerramento artificial do problema da teologia política — que, em vez de resolvido, era apenas deslocado. Em última instância, em *Teologia Política II*, Schmitt trata Peterson como um inimigo político: ao criticar sua justificação teológica para a adesão ao nacional-socialismo, Peterson estaria ele próprio politizando a teologia — precisamente o que pretendia negar. Ambos se acusam, assim, de privilegiar razões políticas sobre teológicas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na nota em que comenta a posição de Erik Peterson sobre o katechon e os judeus, Schmitt cita a conferência *A Igreja*, proferida por Peterson em 1929: “Os judeus atrasam o retorno do Senhor por sua incredulidade. Mas, ao atrasar o retorno do Senhor, impedem a vinda do reino e, necessariamente, sustentam a continuidade da existência da Igreja” (SCHMITT, 2008, p. 158). Dez anos antes, Peterson aparentemente ansiava pela aparição do Anticristo para que ele trouxesse consigo o tempo do fim. Durante as últimas semanas da Primeira Guerra Mundial, em julho de 1918, escreveu em seu diário “o katechon [...] poderia parar o seu trabalho de atraso. Deixe o último ato começar”. (PETERSON, 1918, apud MEHRING 2014, p.161). No texto de 1935, contudo, Peterson muda de opinião. Segundo

Schmitt, ele “não se tornou apocalíptico. Não declarou que o fim dos tempos havia chegado, nem que Hitler era um instrumento do anticristo, e foi teologicamente cauteloso e reservado.” (SCHMITT, 2008, p.95).

Na interpretação de Schmitt, para Peterson os judeus seriam aqueles que retardam a vinda do Anticristo e, por consequência, do próprio Cristo e da chegada do Reino de Deus. Já para o próprio Schmitt, os judeus aparecem como aliados do Anticristo, agentes da aceleração escatológica, cuja ação só poderia ser contida pela força do *katechon* (GROSS, 2005, p. 253). Esta força é compreendida como uma potência conservadora que impede a batalha final entre Deus e o Diabo e, na leitura schmittiana, é identificada, no contexto histórico concreto, com Hitler e o Terceiro Reich.

A questão sobre a desejabilidade dos eventos que conduzem ao Apocalipse e o papel providencial dos judeus neles permanece, contudo, envolta em ambiguidade.⁶ Já o sentido efetivo das ações de Schmitt nessa batalha escatológica parece-nos menos incerto. Em diversas passagens de sua obra, Schmitt compara-se, direta ou indiretamente, ao “Grande Inquisidor” do romance *Os Irmãos Karamázov*, de Dostoiévski (SCHMITT, 1996, p. 3; 2000, p. 70; 2005, p. 57), figura que busca preservar a estrutura política e o poder da Igreja em detrimento da libertação humana prometida pela segunda vinda de Cristo, que, no romance, estava a acontecer sob a sua jurisdição, na Sevilha medieval, e a quem ele ordena aprisionar. O sentido dessas comparações, sugerimos, remete ao diálogo no cárcere entre o Grande Inquisidor e Cristo, no qual, mesmo reconhecendo-o como o salvador, o Inquisidor confessa: “não estamos Contigo, mas com ele — eis o nosso mistério” (DOSTOIÉVSKI, 2021). Mesmo Heinrich Meier, ao caracterizar Schmitt como teólogo, observa que a “dúvida sobre si mesmo” e sobre o propósito de sua missão o teria acompanhado por toda a vida: — “Como pode o poder que freia ser distinguido do acelerador, e do acelerador apesar de si mesmo?” (MEIER, 2006, p. 81–82).

Em conclusão, a leitura dos §§ 5 e 6 do segundo capítulo de *Teologia Política II* revela que a resposta de Carl Schmitt a Erik Peterson não se limitou a um debate erudito sobre a relação entre teologia e política. Tratava-se, antes, de uma operação de autolegitimação, na qual Schmitt procura reintegrar sua trajetória intelectual e moral ao horizonte da história da salvação cristã. Ao reinterpretar a crítica de Peterson como uma simplificação dogmática, Schmitt reafirma a inseparabilidade entre a fé e a ação política, deslocando o problema da responsabilidade histórica para o domínio da providência teológica.

Essa estratégia teórico-retórica cumpre uma dupla função. Por um lado, oferece uma reinterpretação simbólica de sua adesão ao Nacional-Socialismo, apresentando-a como

6 Em uma troca de e-mails com o professor Michael Peppard, especialista no tema, perguntei: “Schmitt se descreve como atuando em nome do *katechon*, a força que retarda a vinda do Anticristo; ao mesmo tempo, vê os judeus como aqueles que a aceleram. No entanto, dentro desta posição de escatologia cristã, a vinda do Anticristo é condição necessária para o retorno de Cristo — logo, retardá-la não significa também adiar o Reino dos Céus?” A resposta de Peppard foi: “In short, you have identified what I could consider an unresolved tension (paradox?) in Christian eschatology.”

expressão de uma “obediência trágica” ao mandamento divino. Por outro, busca dissolver as acusações de antissemitismo em uma chave escatológica, na qual o “inimigo” é concebido como figura teológica. Assim, a teologia política reaparece como espaço de purificação e defesa, em que a culpa é transfigurada em destino. A querela com Peterson, portanto, não apenas delimita o campo de validade da teologia política, mas também expõe os limites de uma autocompreensão cristã que transforma o erro político em necessidade teológica. Em *Teologia Política II*, Schmitt não responde apenas ao teólogo Peterson, mas ao próprio juízo histórico que recai sobre ele, convertendo o debate teológico em tentativa de absolvição.

REFERÊNCIAS

- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os Irmãos Karamázov*. Tradução: Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2021. E-book.
- GERÉBY, György. Political Theology versus Theological Politics: Erik Peterson and Carl Schmitt. *New German Critique*, v. 35, n. 3 (105), p. 7–33, 1 nov. 2008.
- GROSS, Rafael. *Carl Schmitt et les Juifs*. 1. ed. Paris: Presse Universitaire de Paris, 2005.
- HITLER, Adolf. *Minha luta*. São Paulo: Centauro Editora, 2016.
- HOWSE, R. THE USE AND ABUSE OF LEO STRAUSS IN THE SCHMITT REVIVAL ON THE GERMAN RIGHT — THE CASE OF HEINRICH MEIER By. In: 2002. Disponível em: <https://www.semanticscholar.org/paper/THE-USE-AND-ABUSE-OF-LEO-STRAUSS-IN-THE-SCHMITT-ON-Howse/8fa1331b4ffd966f0db8c38ee2707614317bb213>. Acesso em: 21 maio 2025.
- LI, Gaoxiang; JING, Lingyu. The Friend and the Enemy: Carl Schmitt, katechon, and the Theological Foundations of the Political. *Religions*, v. 16, n. 9, p. 1179, set. 2025.
- MEHRING, Reinhard. *Carl Schmitt: a biography*. English edition. Cambridge, UK ; Malden, MA: Polity Press, 2014.
- MEIER, Heinrich. *Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue*. Tradução: J. Harvey Lomax. Chicago: University of Chicago Press, 2006.
- MEIER, Heinrich. *The lesson of Carl Schmitt: four chapters on the distinction between political theology and political philosophy*. Expanded ed ed. Chicago: The University of Chicago Press, 2011.
- MOHLER, Armin. *The Conservative Revolution in Germany, 1918-1932*. [S.l.]: Radix, 2018.
- PETERSON, Erik. *El monoteísmo como problema político*. Madrid: Editorial Trotta, 1999.
- SCHMITT, Carl. *Constitutional theory*. Tradução: Jeffrey Seitzer. Durham: Duke University Press, 2008.
- SCHMITT, Carl. *Ex captivitate salus: experiences, 1945–47*. Cambridge, UK ; Malden, MA, USA: Polity Press, 2017.
- SCHMITT, Carl. *Glossarium: Aufzeichnungen aus den Jahren 1947 bis 1958*. *Erweiterte, berichtigte und kommentierte Neuauflage*. Hrsg. von Gerd Giesler und Martin Tielke; [Neue, korrigierte 2. Aufl.] ed. Berlin: Duncker & Humblot, 2015.
- SCHMITT, Carl. *La Constitution de la liberté*. In: ZARKA, Charles Yves. *Un détail nazi sur la pensée de Carl Schmitt*. Paris: Presse Universitaire de France, 2005. p. 53–58.

SCHMITT, Carl. La science allemande du droit dans sa lutte contre l'esprit juif. 1936. Cités, v. 14, n. 2, p. 173–180, 2003.

SCHMITT, Carl. Nomos Da Terra No Jus Publicum Europaeum. 1ª edição ed. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.

SCHMITT, Carl. O Führer protege o direito. DoisPontos, v. 19, n. 2, 2022.

SCHMITT, Carl. Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2005.

SCHMITT, Carl. Political theology II: the myth of the closure of any political theology. Cambridge: Polity, 2008.

SCHMITT, Carl. Roman Catholicism and political form. Westport, Conn: Greenwood Press, 1996.

SCHMITT, Carl. The Age of Neutralizations and Depoliticizations. In: The Concept of the Political Expanded Edition. Chicago: The University of Chicago Press, 2007. p. 80–97.

SCHMITT, Carl. The Concept of the Political. Chicago: University of Chicago Press, 2007.

SCHMITT, Carl. The Crisis of Parliamentary Democracy. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2000.

SCHMITT, Carl; TRIERWEILER, Denis. Glossarium (Extraits): Présentation. Cités, n. 17, p. 181–210, 2004.

TAUBES, Jacob. To Carl Schmitt: letters and reflections. New York: Columbia University Press, 2013.

WOLIN, Richard. Heidegger in ruins: between philosophy and ideology. New Haven; London: Yale University Press, 2022.

Artigo Submetido em 10.10.2025 e aprovado em 31.10.2025.

Bruno Ruffier é bacharel em Ciências Jurídicas e Sociais, mestre e doutorando em Filosofia Política pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), além de licenciado em Filosofia pelo Centro Universitário ETEP. É professor convidado do programa de pós-graduação *latu sensu* “Argumentação Jurídica e Teorias da Justiça para o Século XXI” da Faculdade de Direito da UFRGS. Sua pesquisa doutoral investiga o pensamento político do jurista nazista Carl Schmitt, a ideologia de extrema-direita e suas relações com os conceitos filosóficos de pessimismo cultural, antissemitismo e niilismo. Realizou estágios de pesquisa na École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), em Paris (2023–2024), e no Istituto per la Tecnologia Didattiche (CNR), na Itália (2025). Participou de programas de verão na Goethe Universität Frankfurt e na Royal Holloway University of London. Coordena, também na UFRGS, o projeto de extensão “Princípio Esperança: Educação Contra o Extremismo”. É autor do livro *Max Weber e o líder carismático na República de Weimar* (2024) e de diversos artigos sobre direito e filosofia política. ORCID: 0000-0001-8521-4320. E-mail: bruno.ruffier@ufrgs.br.

Endereço: Av. João Pessoa, 80. Bairro: Centro, Porto Alegre, Rio Grande do Sul. CEP: 90040-000

Editor: Dr. Geraldo Luiz de Mori

Avaliadores: Maria Cecília Pedreira de Almeida e Patrícia Carvalho Reis.