



<https://doi.org/10.36592/opiniaofilosofica.v14.1102>

Dois modelos de teologia política

Two types of political theology

Oneide Perius¹

Resumo

O âmbito daquilo que a tradição denominou “teologia política”, carrega consigo a marca de uma disputa hermenêutica, de um conflito de perspectivas profundamente antagônicas. Desde aquelas empenhadas em consolidar a justificação de uma ordem política a partir de um ponto de vista teológico, até perspectivas completamente inversas, que se esforçam por corroer as bases do poder instituído. No entanto, historicamente, estas últimas acabaram sendo ocultadas e marginalizadas em sociedades que, durante muito tempo, explicitamente, proclamaram a união entre a cruz e a espada. Nosso artigo, dessa forma, pretende recolocar os termos deste antagonismo, tantas vezes encoberto a partir da neutralização de um de seus polos. E pretende fazê-lo recuperando a tradição do messianismo judaico como contraponto a uma teologia política enquanto justificação do poder.

Palavras-Chave: Teologia Política. Messianismo. Secularização. Modernidade. Paulo de Tarso.

Abstract

The range of what tradition has called political theology bears the mark of a hermeneutic dispute, of a conflict of profoundly antagonistic perspectives. From those committed to consolidating the justification of a political order from a theological point of view, to completely opposite perspectives that strive to erode the foundations of established power. However, historically, the latter ended up being hidden and marginalized in societies that, for a long time, explicitly proclaimed the union between the cross and the sword. Thus, our article intends to replace the terms of this antagonism, so often covered up by neutralizing one of its poles. And it intends to do so by recovering the tradition of Jewish messianism as a counterpoint to a political theology as a justification of power.

Keywords: Political Theology. Messianism. Secularization. Modernity. Paul of Tarsus.

¹ Doutor em Filosofia – PUCRS. Professor na Universidade Federal do Tocantins/UFT.
E-mail: oneideperius@mail.uft.edu.br; Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-0298-9727>

Introdução

A tese central que o presente artigo pretende situar e acompanhar em seu desenvolvimento, a partir de um conjunto de autores que serão convidados para o debate ao longo do texto, é a de que existe e existiu, na tradição do pensamento ocidental, por um lado, uma teologia política entendida no sentido de uma teocracia, isto é, uma afirmação e uma legitimação da ordem política instituída desde a autoridade absoluta de Deus. No entanto, assim como existe o movimento de remeter a esfera do político até uma legitimação que supostamente viria de fora dele, existe também, por outro lado, o movimento inverso, isto é, o de remeter o elemento teológico ou religioso até a carga inevitavelmente política que carrega consigo. Esta segunda tradição, certamente muito mais ofuscada por uma história contada por aqueles que “venceram” – para lembrar Walter Benjamin –, por aqueles que se instalaram nas posições de poder e estão dispostos a justificar esta posição da melhor maneira possível, vê no Messias uma possibilidade de ruptura para com a ordem instituída. O messianismo judaico, cuja tradição pretendemos resgatar em nosso texto, será, dessa maneira, um contraponto potente de toda teologia política entendida como força e autoridade, cujo objetivo último é a justificação do poder. Reyes Mate expressa esta dupla perspectiva que guiará nosso estudo, com uma expressão extremamente precisa: “a diferença entre uma leitura messiânica da política e outra *Katechóntica*.” (Mate, 2006, p.50).

O *Katechon* (τὸ κατέχον) da teologia paulina (2 Ts 2, 6-7), cuja finalidade é deter o mistério da anomia (μυστήριον τῆς ἀνομίας), foi se tornando, de acordo com uma interpretação bastante aceita na tradição do pensamento político ocidental, um conceito que leva a uma celebração da ordem instituída, identificada como um bem em si. Algo, portanto, que deve ser mantido e defendido com unhas e dentes para que o caos não se instale. Esta justificação teológica que tende a divinizar a ordem encontra um contraponto exato no messianismo, que tende a entender o *Katechon* como aquilo que deve ser removido para que o mistério da anomia finalmente se manifeste e torne possível, de imediato, a *parousia*. “É necessário que seja afastado aquele que ainda o retém! Então aparecerá o ímpio, aquele que o Senhor destruirá com o sopro de sua boca, e o suprimirá pela manifestação de sua Vinda.” (2 Ts 2, 7-8).

Vê-se, portanto, que uma disputa hermenêutica entre as forças conservadoras e as forças revolucionárias marca intimamente a longa tradição teológica no ocidente. Apesar das múltiplas nuances e perspectivas que não poderão ser tratadas de forma minimamente satisfatória no âmbito deste artigo, nossa intenção é demonstrar a constituição destas duas linhas interpretativas gerais e diametralmente opostas, para que seja possível compreender o recurso à teologia de tantos e tantos autores do pensamento crítico na contemporaneidade. Buscar a potencia política de uma tradição teológica, para além dos discursos conformistas que ameaçam se apropriar totalmente dela, parece ser uma tarefa extremamente necessária em nosso momento histórico. E, em relação a isso, como veremos, o reaparecimento de Paulo de Tarso no pensamento filosófico atual, tem ocupado lugar central. A intenção do presente estudo, no entanto, não é a de fazer a defesa de um novo uso político da teologia. A tradição messiânica, como veremos, apesar de sistematicamente ocultada e mesmo apagada ao longo da história, lança uma nova luz sobre os textos fundadores da teologia cristã e permite situar neles uma potência disruptiva, negativa. Não no sentido de justificar alguma ordem política, mas no sentido radical de retirar a justificação teológica do mundo tal como se organiza politicamente.

Faz-se necessário, no entanto, circunscrever o lugar deste debate na filosofia contemporânea. Enquanto filhos da modernidade que somos, por mais que tenhamos um enraizamento profundo em tradições religiosas que não podem simplesmente ser ignoradas, aderimos, muitas vezes, a uma “higienização” da terminologia filosófica que, desde a época em que se pôs em marcha o processo de racionalização e desencantamento do mundo², leva a uma suspeita cada vez maior em relação às noções teológicas ou mesmo em relação aos termos provindos de tradições religiosas. Uma rápida consideração sobre esta dinâmica de constituição da modernidade filosófica com o seu ideal de autoafirmação e autocertificação, bem como sobre os que veem o caráter precário e incompleto desta tarefa, parece

² Estamos utilizando o conceito de desencantamento do mundo, neste contexto, para nos auxiliar a pensar o processo da perda de espaço das interpretações estritamente religiosas e sobrenaturais (mágicas) e o surgimento de uma exigência cada vez mais enfática de basear-se na razão. No sentido weberiano, no entanto, o conceito tem um alcance muito mais amplo que não poderemos contemplar neste artigo. Apenas a título de exemplo, podemos citar a seguinte frase do sociólogo que mostra como este conceito remete a uma compreensão mais ampla de um processo histórico entendido em seu conjunto: “Aquele grande processo histórico-religioso do desencantamento do mundo que teve início com as profecias do judaísmo antigo e, em conjunto com o pensamento científico helênico, repudiava como superstição e sacrilégio todos os meios mágicos de busca de salvação, encontrou aqui sua conclusão.” (WEBER, 2004, p. 96).

necessário para que o solo genuíno onde ocorre o debate em torno de nossa questão possa ser plenamente acessível aos atuais leitores de filosofia.

Modernidade: Autocertificação ou secularização

Pensar, no horizonte da modernidade, o conceito de teologia política parece, de antemão, uma tarefa das mais delicadas. A defesa radical da autonomia, ou seja, o movimento de autojustificação racional da época moderna, onde esta deveria poder encontrar exclusivamente em si mesma a normatividade que a legitimaria, parece sepultar definitivamente qualquer pretensão de uma perspectiva absoluta – e a teologia acabava sendo assim compreendida – de justificação. O enfrentamento de uma estrutura social que se justificava com referência direta ao poder emanado de Deus – uma teologia política explícita, portanto – marca de forma indelével os rumos do pensamento político a partir da modernidade.

A perspectiva radicalmente antropocêntrica deste novo tempo assume o desafio de romper com qualquer estrutura verticalizada de legitimação. A horizontalidade das relações humanas, inscritas em um mundo que preza pela liberdade e pela igualdade, conceitos estes entendidos como estritamente opostos a quaisquer formas de teocracia, parece impor ao discurso filosófico da modernidade o necessário e gradual abandono de todo tipo de consideração acerca da proximidade entre o espaço político e as tradições teológico-religiosas. As vozes mais exaltadas entre os defensores da modernidade não se cansam de colocar a razão no altar antes ocupado pelos deuses, expulsando assim toda e qualquer divindade para a condição de mito, cujo fim seria desaparecer quando a humanidade abandonasse sua infância.

De alguma maneira, a filosofia do idealismo alemão chega a um posicionamento próximo a este, ainda que sua perspectiva teórica esteja bem distante da estreiteza positivista. Para os idealistas, a autoconsciência é, fundamentalmente, o momento em que as forças que mobilizaram a história ao longo dos séculos e que eram temidas como forças sobre-humanas, são agora reintegradas no Eu, na medida em que este recolhe em si toda a atividade que anteriormente era atribuída a outros sujeitos. Em outras palavras, mesmo as narrativas míticas ou aquelas de caráter teológico, revelam-se atividades da consciência que ainda, naquele momento, não podiam ser compreendidas como

resultados de sua própria atuação. O paradigma da consciência, central para entender a emergência e consolidação da modernidade, opera uma redução ao sujeito que tem como consequência imediata um encurtamento hermenêutico, onde elementos teológicos perdem cada vez mais espaço na medida em que são reconduzidos à sua fonte antropológica.

Não é mero acaso o fato de que a teologia dominante neste período tenha sido o resultado de uma adaptação a essa visão de mundo nascente. Conhecida como teologia liberal, caracterizava-se, fundamentalmente, por um esvaziamento e neutralização da dimensão sobrenatural e não passível de ser captada pela razão e, por conseguinte, a intensificação da tradução racional da doutrina cristã em valores e elementos que poderiam ser perfeitamente integrados nesta visão de mundo nascente. Isto é, Cristo deixava de ser um incompatível com o desenvolvimento da ciência moderna. Ao invés disso, num movimento anacrônico, passa-se a adaptar a figura de Cristo aos valores que estruturam as sociedades modernas. Não surpreende, portanto, que Hegel conte entre aqueles que deram um impulso fundamental a esta perspectiva teológica.

Podemos observar, dessa maneira, que a modernidade é caracterizada por um movimento radicalmente crítico em relação a qualquer instância de justificação que esteja para além da razão. Trata-se de um movimento de autocertificação. As palavras de Habermas são pontuais: “a modernidade não pode e não quer tomar dos modelos de outra época os seus critérios de orientação, *ela tem de extrair de si mesma a sua normatividade*. A modernidade vê-se referida a si mesma, sem a possibilidade de apelar para subterfúgios.” (HABERMAS, 2000, p.12, grifo do autor). Um dos pensadores que mais se empenhou em mostrar que a modernidade representa um corte radical em relação ao que lhe antecedeu, foi Hans Blumenberg. Sua obra *Die Legitimität der Neuzeit* (1966) é o resultado de uma ampla e original tentativa de enfrentar o desafio de pensar a legitimidade destes novos tempos contra aqueles que tendiam a vê-los como ilegítimos, como um conjunto de reformulações de uma tradição da qual não conseguiram se desvincular. Scattola resume de forma bastante precisa a posição de Blumenberg:

O ‘teorema da secularização’, pressupondo a transferência dos conteúdos de um século para o outro, acorrenta o presente às imaginações ou estruturas anteriores, enquanto a história mostra, ao invés, que o presente herda do passado não as soluções, mas os problemas por resolver

e que, por isso, é chamado a elaborar respostas novas que substituem as obsoletas. (SCATTOLA, 2009, p.221).

No entanto, a história não é simplesmente um movimento contínuo em uma única direção. Ao mesmo tempo em que a modernidade se radicalizava e passava a exigir que toda e qualquer forma de conhecimento passasse pelo crivo da razão, também houve inúmeras reações a esse processo de desencantamento do mundo que estes novos tempos traziam consigo. Carl Schmitt, que aqui poderia ser identificado como um adversário direto de Hans Blumenberg no debate em torno da autocertificação da modernidade e de sua conseqüente legitimidade, é um destes autores que faz um diagnóstico bastante diferente de nossa época. Contra as posições que veem a modernidade extrair, com sucesso, “*de si mesma a sua normatividade*”, o jurista alemão aponta um déficit de fundamentação e legitimação. Além disso, o que parece ainda mais complicado, haveria na modernidade um sistemático gesto de encobrimento da questão política fundamental: a da soberania. Dessa maneira, para Schmitt, a modernidade teria uma dívida inconfessada para com a teologia, que teria que ser exposta para que essa nova época conseguisse perceber os alcances e limites de sua estrutura político-social. A longa tradição da teologia política, dessa maneira, ressurge com força no pensamento schmittiano.

Teologia Política

É evidente que não se pode desconsiderar, quando se fala de teologia política, que existe um amplo debate sobre cada um dos termos desta formulação. Cabem neste conceito, portanto, inúmeras perspectivas diferentes e mesmo antagônicas. Isso significa que, no âmbito deste estudo, a ênfase será posta num determinado aspecto e não possui, assim, nenhuma pretensão de abordar o conceito em sua pluralidade de significados. Além disso, o lugar desde onde estamos analisando este conceito é a contemporaneidade. Como destacamos anteriormente, o processo de secularização e racionalização que foi acompanhando as grandes transformações estruturais que levaram das sociedades feudais até as sociedades modernas, foi limitando cada vez mais o papel direto da Igreja enquanto instituição no que se refere às questões políticas e de exercício do poder. As teologias políticas que sobrevivem depois dessa transformação da ordem social são, desta maneira,

diretamente impactadas por esta perda. Hans-Georg Flickinger faz a seguinte análise:

A experiência de despotencialização da Igreja atingiu não somente a instituição enquanto tal. Muito mais grave foi o desmoronamento sofrido pelos dogmas e princípios por ela veiculados e defendidos, porque isso ecoou nos mais variados campos culturais e sociais. O impacto desse desmoronamento resultou em uma profunda insegurança, minando de dúvidas os fiéis, até o ponto de colocar em xeque a própria fé. A consequência disso foi o que poderíamos designar como um vácuo ou vazio na esfera representada pelo poder tanto espiritual como real; um vazio que clamava por ser preenchido de outra maneira. (FLICKINGER, 2016, p.34).

Dessa maneira, muitas reações se seguiram a essa perda de poder da Igreja e a crescente separação da esfera religiosa e da esfera profana das organizações políticas. No entanto, isso não levou a uma separação total destes campos. Experiências religiosas, inevitavelmente, trazem consigo consequências políticas. Isso pretendemos explorar mais no momento seguinte. No entanto, mesmo em relação a estrutura estatal do poder político, a teologia não deixou de marcar presença. Para muitos autores, a estrutura de justificação do poder nas sociedades modernas ainda possui uma dívida muito significativa com a forma de fundamentação da soberania destas sociedades pré-modernas. Carl Schmitt é um clássico exemplo disso. Sua leitura bastante significativa do político e das suas relações com o elemento teológico nos guiarão na apresentação deste primeiro modelo de teologia política.

A primeira questão que é preciso esclarecer neste ponto é o motivo de escolhermos Carl Schmitt como pensador a partir do qual a teologia política será discutida. A posição do jurista alemão nos parece paradigmática, pois mesmo em uma época radicalmente orientada pela perda de espaço das questões teológico-religiosas no que se refere às suas relações com a política, Schmitt consegue situar na modernidade uma lógica de encobrimento da soberania. “Soberano”, como o próprio filósofo destaca na primeira frase do seu livro sobre a teologia política, “é aquele que decide sobre o estado de exceção” (SCHMITT, 2015, p.13). Ou seja, soberano é quem pode suspender uma certa ordem. Dessa forma, trata-se de uma instância última da qual determinada ordem depende inevitavelmente. Neste sentido, longe de querer fazer uma defesa do decisionismo ou mesmo do totalitarismo implicados na teoria schmittiana, o que nos interessa é o caráter provocativo da tese de que nossa época estaria ainda profundamente vinculada a

uma soberania teológico-política, ainda que não o queira ou possa admitir. Neste contexto, o autor irá expor a estrutura da teologia política, cuja longa história no ocidente seria uma espécie de reserva de fundamentação e legitimação que a modernidade teria abandonado cedo demais, sem ter encontrado nada para colocar em seu lugar. Em outras palavras, a teologia política apresentada pelo autor assume a tarefa de realizar uma profunda crítica ao discurso filosófico da modernidade.

Carl Schmitt, no entanto, mais do que alguém que propõe uma teologia política enquanto programa estruturado, é aquele que percebe a ligação profunda dos modelos modernos e contemporâneos de organização política, os Estados e suas formações jurídicas, para com uma lógica teológico-política onde a questão da soberania aparece claramente tematizada. A filosofia política moderna e seu correspondente conceito de Estado, bem como seu entendimento acerca da natureza e do lugar do Direito, escondem esta dimensão na qual a soberania está profundamente implicada. Na esperança de poder extrair da própria razão e de sua estrutura formal conteúdos e valores concretos que possam nos orientar sobre como devemos organizar nossa vida em sociedade, parece que as teorias modernas foram lentamente se afastando da questão incômoda da soberania, isto é, da questão em torno do poder que, em última instância, instaura a ordem e é capaz de mantê-la ou mesmo suspendê-la.

Se uma determinada ordem se torna visível, a menos que acreditemos que exista uma natureza que conduza as coisas para tal configuração, precisamos reconhecer que ela é o resultado de um ato instaurador. E que depende de uma autoridade que consiga fazê-la valer e possa mantê-la. Ao tentar esconder esta autoridade soberana, que funda e mantém a ordem, que está dentro e fora, portanto, da ordem, a moderna teoria do Estado e sua correspondente teoria do direito perdem de vista a sua força fundadora. Revelam, assim, negativamente, sua dívida inconfessada em relação à teologia. A teologia política enquanto lógica de sustentação do poder, dessa maneira, e este é o grande mérito da análise de Carl Schmitt, nem sempre está presente apenas de forma explícita. Há, especialmente na modernidade, uma presença encoberta, latente.

O termo teologia política nos remete imediatamente ao livro homônimo de Carl Schmitt, publicado originalmente em 1922, e que marcou época no século XX. A obra teve um impacto bastante significativo em diversas áreas. E esta perspectiva teórica acaba tendo uma ressonância tão significativa pois parte de uma leitura da

modernidade filosófica, de sua estrutura e de suas limitações e pretende pensar, neste contexto, a especificidade do político e suas consequências. Na contramão das leituras mais entusiastas de defesa da autocertificação da idade moderna, traz à tona um implícito não tematizado ou, nas palavras de Chantal Mouffe (1999, p.2), “o ponto cego do liberalismo”. A dependência de uma esfera de decisão soberana sempre permaneceu no horizonte da modernidade, ainda que encoberta por uma retórica autárquica. A profusão da utilização do prefixo “auto” na época moderna é sintoma disso. O tempo todo se estaria tentando mostrar que um corte radical para com qualquer tradição legitimadora é o ato fundador desta época.

A teologia política, na perspectiva schmittiana, tem um ponto de partida claro e que precisa ser muito bem estabelecido para que se perceba o real alcance de suas ideias. Ou seja, é preciso determinar em qual contexto nasce a sua teoria. Um duplo aspecto da modernidade precisa ser aqui destacado. Primeiramente, trata-se de uma época onde está anunciada a morte de Deus. Em segundo lugar, há, nestes tempos modernos, como já foi destacado, uma tendência em eliminar qualquer justificação que transcenda a esfera concreta da sociedade e de suas relações. Portanto, o contexto a partir do qual se pretende repensar a questão central da teologia política é aquele de uma modernidade que não aceita mais uma justificação vertical de valores morais e nem sequer uma interferência teológica em assuntos políticos. A sociedade moderna rompe com os modelos metafísicos de fundamentação e o que resta são as relações humanas enquanto relações plurais. Neste contexto, parece realmente bastante difícil recuperar o lugar de uma instância absoluta de legitimação e justificação de determinada ordem. No entanto, justamente neste aspecto é que Carl Schmitt situa o grande drama das sociedades modernas. Segundo ele, sem esta instância absoluta, sem um soberano claramente nomeado, qualquer ordem tende a caminhar para o caos. A tradição da teologia política, assim, é mobilizada pelo jurista para 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.

“Todos os conceitos centrais da moderna teoria do Estado são conceitos teológicos secularizados (*säkularisierte theologische Begriffe*). E isto não somente pela sua evolução histórica (...), mas também por sua estrutura sistemática.”

(SCHMITT, 2015, p.43). Esta frase, tantas vezes citada quando se escreve sobre Carl Schmitt, carrega consigo o núcleo da questão que estávamos apresentando anteriormente. Se a estrutura sistemática do Estado moderno é a mesma do Estado Absolutista anterior, o Império Cristão, – esta tese é profundamente polêmica – e seus conceitos centrais são substituições de conceitos teológicos que ainda mantêm as mesmas funções, então Schmitt pode facilmente perceber que a ausência do conceito central que explica o surgimento e a manutenção de qualquer ordem, o soberano que decide sobre o estado de exceção, faz com que o projeto político de um Estado moderno seja construído sobre uma inevitável falha estrutural.

Para que possa ser compreendida a importância da tradição político-teológica nas considerações de Carl Schmitt, o núcleo é o seu conceito do político. Para o jurista alemão, “o conceito de Estado pressupõe o conceito do político.” (SCHMITT, 1932, p.7). Ou seja, na medida em que o político remete à esfera das relações entre os diferentes, o conflito é a sua natureza básica. O espaço do conflito, do dissenso, da disputa, isso caracteriza o político. Isto significa, em última instância, que a esfera do político é extremamente explosiva e pode facilmente conduzir a uma violência desmedida. Enquanto realista político, Schmitt 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, em outras palavras, é uma espécie de freio para conter as transgressões e excessos provindos da esfera do político.

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. Vejamos suas palavras em seu livro *O nomos da Terra*:

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 *Kat-echon*. 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)

Giorgio Agamben capta imediatamente a força e o caráter paradigmático que esta forma de interpretar a teologia paulina da *Segunda Carta aos Tessalonicenses*

adquire ao longo da história do ocidente. De alguma forma, toda uma tradição interpretativa que teria origem em Tertuliano (AGAMBEN, 2016, .126), encontra confirmação e continuidade nesta formulação de Carl Schmitt. No entanto, revela também o que propositalmente é desconsiderado neste modo de ler. Vejamos suas palavras:

Num certo sentido, toda a teoria do Estado – inclusive a de Hobbes – que vê nele um poder destinado a impedir ou retardar a catástrofe, pode ser considerada como uma secularização dessa interpretação de 2 Ts 2. O fato é, porém, que a passagem paulina, apesar de sua obscuridade, não contém nenhuma avaliação positiva do *Katéchon*. Ele é ao contrário, aquilo que deve ser removido do caminho para que o ‘mistério da anomia’ seja plenamente revelado. (AGAMBEN, 2016, p.127).

Como Jacob Taubes (1993, p.96) bem manifestou, Carl Schmitt é um pensador apocalíptico contrarrevolucionário (*Apokalyptiker der Gegenrevolution*). Isto é, os Impérios, ou os Estados, não são eternos. O fim é sempre uma possibilidade iminente. Por isso, dependem de uma decisão e de uma força soberana que permanentemente os mantêm. Esta força é divina pois detém o caos e a desordem, imagens do Anticristo. Detém o mistério da anomia. O espaço político, assim, se torna o palco de uma luta cósmica entre o bem e o mal, entre Cristo e o Anticristo. Isto, traduzido para os termos da moderna teoria do Estado, acaba implicando em uma defesa das forças capazes de manter a ordem e deter as ameaças de sua dissolução. No entanto, entre os povos da diáspora, profundamente marcados pela condição de exilados e, portanto, nunca completamente identificados com nenhuma ordem estatal, esta “ordem” não é, de modo algum, um bem em si. A violência dos Impérios e dos Estados é, neste sentido, uma experiência fundadora que leva estes povos a se blindar contra qualquer apologia desmedida ao poder instituído. Nasce, deste contexto, uma outra compreensão de teologia política.

Messianismo

“Três coisas chegam inesperadamente, o Messias, um objeto achado e a ferroada do escorpião.” (*Sanedrín*, 97a, apud: BOURETZ, 2011, p.22). Essa formulação tem a força de nos conduzir, subitamente, ao terreno extremamente delicado do messianismo. Ao mesmo tempo em que se releva uma potência capaz

de enfrentar e mesmo renovar tradições religiosas e políticas bastante consolidadas, o messianismo, nem sequer no interior das tradições religiosas é, em muitos casos, algo bem visto. A tradição do judaísmo rabínico, por exemplo, esteve sempre muito atenta para que qualquer movimento messiânico fosse esfriado e neutralizado, identificando-o rapidamente como pseudo-messiânico. (TAUBES, 1993). Isto se deve, de certa maneira, ao fato de que em geral estes movimentos são altamente perigosos, pois se sabemos onde começam, ninguém pode controlá-los e nem sequer dizer como vão terminar.

No entanto, é justamente este aspecto anárquico e subversivo dos movimentos messiânicos que contém uma potência política que, por sua própria natureza, pode se medir com qualquer poder instituído e com qualquer lei estabelecida. O messianismo, diferentemente da teologia política que atua no interior das estruturas de poder que atravessam os séculos no ocidente cristão, não está empenhado em manter a ordem. E este aspecto faz com que estes movimentos sejam um espaço privilegiado para que se possa acompanhar a emergência de um contrapoder, de uma vontade de ruptura, que deixa marcas ao longo da história e chega até mesmo ao coração dos movimentos revolucionários da modernidade, bem como aos de nossa época. Podemos localizar no messianismo, dessa forma, um contraponto exato da lógica de justificação do poder a partir de tradições teológicas. No entanto, não se busca, dessa maneira, uma instrumentalização do messianismo para fins políticos. O que está em questão é justamente a impossibilidade de o messianismo ser instrumentalizado por alguma tradição política. Permanece, assim, como uma potência que pode alimentar posições políticas revolucionárias. Mas nunca será a filosofia oficial de revolução alguma.

Gershom Scholem, importante historiador do judaísmo, identifica da seguinte forma o núcleo da ideia messiânica: “O messianismo judaico é, na sua origem e por sua natureza, – e isto não pode ser suficientemente enfatizado – uma teoria da catástrofe. Esta teoria enfatiza o elemento revolucionário, cataclísmico, na transição de todo presente histórico ao futuro messiânico.” (SCHOLEM, 1995, p.7). Ou seja, justamente o elemento que parecia completamente encoberto pelas teologias políticas tradicionais, adquire centralidade no messianismo. Trata-se de um aspecto de valor imensurável e importância decisiva. A religião, que em muitas leituras modernas parece destinada apenas a consolar os seres humanos que sofrem e promover uma aceitação resignada de um mundo marcado por injustiças e

desesperança, contém um elemento bastante diverso que precisa ser considerado para que se lhe faça justiça.

A ideia messiânica, dessa maneira, segundo Scholem, não se deixa domesticar por algum ideal ao qual a história poderia nos conduzir. A ideologia tão em voga no século XIX de uma lenta e gradual emancipação dos seres humanos na história, neste sentido, só pode ser entendida como uma dinâmica de neutralização da ideia messiânica. As seguintes palavras de Gershom Scholem são extremamente significativas:

É precisamente a falta de transição entre história e redenção que é sempre sublinhada por profetas e apocalípticos. A Bíblia e os escritores apocalípticos não conhecem progresso na história conduzindo à redenção. A redenção não é resultado de um desenvolvimento imanente tal como é sugerido pela reinterpretação moderna do Messianismo. (...) Os apocalípticos sempre apreciaram uma visão pessimista do mundo. Seu otimismo e as suas esperanças nunca estiveram dirigidas à história e onde ela poderia nos levar, mas sim àquilo que poderia surgir, livre e sem deformações, de suas ruínas. (SCHOLEM. 1995, p.10)

Os messianismos, desta forma, nas suas mais diversas manifestações, potencializam a ruptura, a descontinuidade para com qualquer ordem estabelecida. O apocalipsismo destes movimentos está sempre voltado ao fim da história. É em suas ruínas que o Messias se manifestará. Não resta, assim, qualquer compromisso com o tempo histórico, com a construção gradual de uma sociedade melhor. O Messias precipita a catástrofe do tempo histórico. Nenhuma das estruturas de organização deste tempo serão mantidas. E o tempo messiânico é o momento da máxima tensão, pois evidencia esta profunda descontinuidade. Aí está sendo gestado um novo céu e uma nova terra. Tudo será novo. As hierarquias sociais se subvertem, as normas vigentes são anuladas.

No entanto, se messianismo e apocalipsismo, neste contexto do antigo judaísmo, não podem de forma alguma ser isolados um do outro, também não se pode simplesmente confundi-los como se fossem uma coisa só. Giorgio Agamben tem o mérito de ter feito uma cuidadosa exposição da diferença decisiva que constitui estes termos. Segundo ele, “o apocalíptico se situa no último dia, no dia da cólera: ele vê o cumprimento do fim e descreve o que vê. (...) o messiânico não é o fim do tempo, mas *o tempo do fim*.” (AGAMBEN, 2016, p.80). Ou seja, o tempo messiânico é um tempo carregado de possibilidades, um tempo de urgência que se

contraí de forma absoluta a ponto de toda ação adquirir uma gravidade que o tempo ordinário jamais poderia lhe emprestar.

O fato é que a força explosiva do messianismo, deste tempo carregado de possibilidades, é muito temida nos mais diversos âmbitos políticos, bem como no interior das tradições religiosas. Este é o motivo pelo qual um grande grupo de intelectuais, ao longo dos séculos, se dedicou a estudar e trazer à tona o núcleo significativo destes movimentos. Por vezes, apenas com intenção de fazer justiça histórica. Por vezes, no entanto, como tentativa de identificar estes movimentos como reserva energética para momentos históricos de extrema crise em que não se viam possibilidades reais de libertação. Em outras palavras, o messianismo torna extremante verdadeiro o dito do poeta, de acordo com o qual nos instantes de perigo, cresce a possibilidade da salvação.

Neste sentido, pode ser tematizado um dos fenômenos mais interessantes na teologia contemporânea e que, ao extrapolar este campo, chegou com extrema força também ao campo da filosofia política. Trata-se de um conjunto de novas leituras de Paulo de Tarso. A partir de uma imagem institucionalizada pela Igreja cristã, de que Paulo seria aquele que teria se voltado contra os judeus e sua lei, e de que teria oposto ao poder terreno do Império Romano um poder espiritual onde o Messias seria o Rei, ter-se-ia perdido, de acordo com estas novas leituras, o núcleo explosivo e messiânico que caracterizaria por completo o conjunto de suas Cartas. Paulo seria, assim, um caso bem paradigmático de atuação das forças neutralizadoras do poder instituído para que sua mensagem político-messiânica tivesse um alcance limitado. Ainda assim, o messianismo de Paulo, renovado por estas leituras, e cuja importância histórica não pode ser exagerada, revela-se um caso paradigmático para nosso estudo. Da mesma forma como o conceito de teologia política foi discutido a partir de um viés contemporâneo, onde toda uma tradição desagua, também neste caso da leitura que estamos propondo do núcleo da ideia messiânica como uma teologia política negativa, pretendemos acompanhar, ainda que brevemente, o movimento contemporâneo de uma releitura de Paulo de Tarso a partir de seu messianismo.

No âmbito da teologia surgiram leituras que comumente são designadas como “novas perspectivas” sobre Paulo de Tarso. Quem inaugura este movimento é E. P. Sanders com sua obra *Paul and Palestinian Judaism: A comparison of Patterns of Religion* (1977). No entanto, como bem aponta Richard A. Horsley:

A “nova perspectiva” acerca de Paulo desconstruiu, portanto, a construção teológica luterana (essencialmente alemã) de Paulo como herói da justificação da fé *versus* a retidão das obras. Mas essa “nova perspectiva” não foi grande “mudança de paradigma”, dado que perpetuou a concepção teológica estabelecida de que Paulo tinha por foco primário sua nova religião cristã em oposição à religião judaica precedente. (HORSLEY, 2004, p.13).

Essa “nova perspectiva” sobre Paulo tem o grande mérito, no entanto, de despertar um vivo e renovado debate sobre a teologia paulina no final do século XX. Na filosofia, uma das leituras mais originais, e que avança bastante em relação a estas leituras teológicas, é a de Jacob Taubes. Este o apresenta como um judeu da diáspora que, mesmo escrevendo em grego, não pode ser entendido sem referência ao universo cultural que o determina. Paulo não estaria, de maneira alguma, desprezando a tradição judaica e inaugurando outra tradição, a cristã. O anacronismo que atribui a Paulo uma total clareza sobre a linha que divide judaísmo e cristianismo, falseia a compreensão de seus textos. Portanto, o messianismo judaico e suas transformações internas, para Taubes, formariam o elemento próprio onde a teologia paulina deveria ser situada. O que está se propondo, desse modo, é “ler Paulo à contrapelo (*gegen den Strich lesen*)” (TAUBES, 1993, p.33), numa clara referência ao lema benjaminiano de ler a história à contrapelo “*gegen den Strich*” (BENJAMIN, 1991, p.697).

A originalidade da leitura de Taubes deve-se, em grande parte, ao fato de apresentar a teologia paulina como o “centro de uma lógica messiânica (*Zentrum einer messianischen Logik*).” (TAUBES, 1993, p.17). Suficientemente potente e anárquica a ponto de colocar em questão a lei judaica (ainda que não a invalide) e propor uma nova aliança. E, por outro lado, uma mensagem com uma carga política muito evidente. A título de exemplo, pode-se citar a *Carta aos Romanos*. Escrever uma carta para uma comunidade situada no coração do Império Romano utilizando, na própria saudação da carta, termos restritos ao culto dos césores e apontando para a linhagem terrena de Jesus como descendente do Rei Davi, não pode ser compreendido de outro modo senão como “uma teologia política, uma declaração política de guerra aos césores.” (TAUBES, 1993, p.27). Esta leitura parece captar uma potência das cartas paulinas que lhes restitui, no dizer de Giorgio Agamben (2016, p.15), o estatuto de “mais antigo – e o mais exigente – tratado messiânico da tradição judaica.”

Obviamente, não é nossa intenção fazer uma apresentação detalhada do messianismo paulino e de todos os seus meandros. Para isso seria necessário bem mais do que um artigo. Mais do que um livro, talvez. O que nos interessa, no exíguo espaço deste texto, é captar a dinâmica ou então a lógica própria do messianismo. Para isso, Paulo nos parece de uma riqueza inesgotável. E é esta profunda exigência, sobre a qual estão assentados os seus escritos, que explica também o cuidado que a tradição cristã teve em neutralizar essa dimensão político-messiânica que no contexto próprio da época resulta tão evidente. Ou seja, em Paulo de Tarso se condensam duas lógicas extremamente potentes. Primeiramente, a expressão genuína da ideia messiânica e, paralelamente, a constituição de forças institucionalizadas cujo papel é o de neutralizar a potência cataclísmica desta ideia.

Quanto à constituição da ideia messiânica, as epístolas paulinas provocam uma ruptura, em primeiro lugar, para com a lei judaica. Ele é o apóstolo chamado a falar também aos gentios. Os critérios da antiga aliança precisam, assim, ser reconsiderados. Há um novo critério que estabelece os termos da nova aliança: a fé no Messias. Além disso, como já foi dito anteriormente, sua palavra atinge o centro da estrutura de legitimação política e religiosa do Império Romano. Nas palavras de Taubes (1993, p.38): “Não é o *nomos*, mas sim aquele que foi pregado na cruz pelo *nomos* que é o *Imperator*. Isto é uma enormidade diante da qual não são nada os pequenos revolucionários.” O que Paulo estaria propondo, dentro do espírito do messianismo judaico, é “a inversão de todos os valores deste mundo.” (TAUBES, 1993, p.38).

Portanto, nos parece bastante sugestivo que essa releitura de Paulo, enfatizando seu messianismo político, tenha surgido na filosofia política contemporânea exatamente no final dos anos oitenta do século passado. Num momento em que começaram a pulular teorias do fim da história, acompanhadas de tantas outras teorias sobre o “fim”, seja da arte, da política, entre outras. Num momento em que cresce a apatia diante de uma ordem econômica e política extremamente potente, que parece se consolidar de forma absoluta, a ponto de deixar a impressão de que não há saídas fora da lógica estabelecida, as forças de resistência se veem numa situação muito parecida com aquela de um povo que não se sente pertencente a uma comunidade política extremamente poderosa tal como o Império Romano, sendo inclusive constantemente perseguido apesar do estatuto de *religio licita*. Ou seja, a tradição do messianismo se torna, para os pensadores da

política contemporânea, especialmente para a esquerda, um recurso indispensável para manter vivas as forças revolucionárias, para assegurar a presença e as exigências próprias do tempo messiânico que, quanto mais sólida parece a ordem instituída, quanto maior for o monstro a ser enfrentado, mais vê aumentar a tensão de uma proximidade com o fim, o *eschaton*.

Considerações Finais

O que intencionamos destacar neste estudo é a inegável força política das tradições religiosas. Sejam elas forças de legitimação do poder instituído, sejam elas forças de ruptura. Em outras palavras, na contramão do moderno jacobinismo ilustrado, o que se procurou colocar em tela de análise foi a profunda e ainda atual vinculação entre a esfera política e o âmbito religioso em que se expressam perspectivas teológicas. E isto não somente com o intuito de oferecer conteúdo para alimentar a erudição filosófica, mas também para perceber movimentos e estruturas que podem nos ajudar a compreender as dinâmicas políticas e religiosas em nossas sociedades. Mais uma vez, aliás, em nossa época, este torna-se um exercício extremamente necessário. Cada vez mais constante e direta tem se mostrado novamente a presença da religião nos espaços institucionalizados do poder político. E o que na maior parte das vezes salta à vista, neste contexto, é um conjunto de doutrinas religiosas que serve como apologia de uma ordem instituída. Em síntese, uma justificação religiosa do poder. A acomodação de ideias religiosas e formas de vida à dinâmica política e econômica do capitalismo tardio, torna visível e notório o entrelaçamento profundo entre estas esferas.

Faz-se necessário, neste contexto, apresentar um contraponto. Tornar visíveis e inclusive destacar as forças de resistência, as potências de ruptura que as tradições religiosas sempre carregaram em seu seio. Ou seja, demonstrar que a religião nem sempre é aceitação resignada ou celebração do poder. Há um núcleo subversivo que é tão atacado no âmbito religioso como no âmbito político são atacados e soterrados os movimentos revolucionários. O messianismo, situado na perspectiva deste texto a partir da antiga tradição judaica, revela uma construção coletiva do povo da diáspora. Mesmo nos lugares onde não eram abertamente escorraçados, um aparato mais ou menos sutil de violências sistemáticas nunca permitiu uma efusiva apologia religiosa do poder. Este é, ou pode sempre tornar-se,

hostil. A redenção está para além das estruturas do poder vigente. Deste restarão apenas ruínas no fim dos tempos. E o tempo messiânico é o espaço da tensão permanente onde o fim se aproxima, mas ainda não chegou. Um tempo grave, onde tudo pode acontecer.

Dois modelos de teologia, assim, estão em franca e aberta disputa. E por mais que a tradição dominante, por uma necessidade própria de conservar as estruturas que a constituem, tenha privilegiado uma neutralização dos movimentos messiânicos e do núcleo político – ainda que negativo – e anárquico que estes carregam consigo, há uma tradição subterrânea e paralela que mantém vivas as potências de ruptura presentes nos movimentos religiosos. A já consolidada tradição de uma teologia da libertação latino-americana é um ótimo exemplo disso. Mostra-se claramente, por exemplo, que é possível conciliar Marx e Paulo de Tarso, ou seja, mostrar o fundo teológico dos movimentos revolucionários modernos e contemporâneos. (HINKELAMMERT, 2010). Situar este elemento subversivo e nunca completamente integrado em qualquer ordem, faz-se necessário para garantir um contraponto às forças conservadoras que pretendem se apropriar da tradição.

Referências Bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta: Um comentário à Carta aos Romanos*. Trad: Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

BENJAMIN, Walter. “Über den Begriff der Geschichte”. In: *Gesammelte Schriften. Band I - Teil II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991. pp. 691-704.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus. 2000.

BLUMENBERG, Hans. *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1966.

BOURETZ, Pierre. *Testemunhas do Futuro: Filosofia e Messianismo*. São Paulo: Perspectiva, 2011.

FLICKINGER, Hans-Georg. *A filosofia política na sombra da secularização*. São Leopoldo, Ed. UNISINOS, 2016.

HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. Trad: Luiz Sérgio Repa, Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

- HINKELAMMERT, Franz. *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*. San José: Editorial Arlekin, 2010.
- HORSLEY, Richard. 2004. *Paulo e o Império. Religião e poder na sociedade imperial romana*. São Paulo: Paulus, 2004.
- MATE, Reyes. Retrasar o acelerar el final. Occidente e sus teologías políticas. In: MATE, Reyes; ZAMORA, José A. (Eds.) *Nuevas Teologías Políticas: Pablo de Tarso en la construcción de Occidente*. Rubí (Barcelona): Anthropos Editorial, 2006.
- MOUFFE, Chantal. 1999. Introduction: Schmitt's Challenge. In: MOUFFE, Chantal (Ed.) *The Challenge of Carl Schmitt*. London, New York: Verso, 1999.
- SANDERS, E.P. *Paul and Palestinian Judaism: A comparison of Patterns of Religion*. Philadelphia: Fortress Press, 1977.
- SCATTOLA, Merio. *Teologia Política*. Trad: José Jacinto Correia Serra. Lisboa: Edições 70, 2009.
- SCHMITT, Carl. *Der Begriff des Politischen*. München und Leipzig: Verlag Von Duncker & Humblot, 1932.
- SCHMITT, Carl. *El nomos de la tierra en el derecho de Gentes del "Jus Publicum europaeum"*. Trad: Dora Schilling Thon. Buenos Aires: Editorial Struhart & Cía, 2005.
- SCHMITT, Carl. *Politische Theologie: vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Zehnte Auflag. Berlin: Duncker & Humblot, 2015.
- SCHOLEM, G. *The Messianic Idea in Judaism. And Other Essays on Jewish Spirituality*. New York, Schocken Books, 1995.
- TAUBES, Jacob. *Die politische Theologie des Paulus: Vorträge, gehalten an der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg, 23-27. Februar 1987*. Hrsg. von Aleida und Jan Assmann. München: Fink, 1993.
- WEBER, Max. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. Trad: José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

Recebido em: 17/04/2023.
Aprovado em: 01/06/2023.
Publicado em: 06/06/2023.