

TEOLOGIA POLÍTICA

1) *Origem da expressão teologia política; 2) Duas acepções do conceito de teologia política; 3) A acepção descritiva da teologia política; 4) A acepção polêmica da teologia política; 5) A crítica à possibilidade da teologia política; 6) O campo de possibilidade de uma teologia política.*

1) A expressão “teologia política” tem a sua origem no estoicismo (Terentius Varro), através da distinção triádica da religião em θεολογία μυθική ou *theologia fabularis* (teologia mítica), θεολογία φυσική ou *theologia naturalis* (teologia natural) e θεολογία πολιτική ou *theologia civilis* (teologia política). Segundo esta distinção, a “teologia mítica” deveria ser entregue aos poetas e a “teologia natural” aos filósofos, competindo a determinação da “teologia política” aos magistrados ou príncipes de uma determinada comunidade política. Neste sentido inicial, a expressão “teologia política” é sinónima de *religião política* e designa o conjunto de ritos e preceitos religiosos que os membros de uma determinada comunidade política devem observar em função da sua pertença a essa mesma comunidade.

Contudo, o conceito de teologia política distingue-se do conceito de religião política a partir da introdução da referência à revelação de um Deus absolutamente transcendente em relação ao mundo e, conseqüentemente, também ao mundo político. Se os planos divino e mundano estivessem intimamente relacionados, se se partisse de uma relação íntima entre deuses e homens, se um determinado chefe político pudesse ser considerado como um “homem divino” determinante da “religião civil ou política”, como acontece num horizonte pagão, a política seria naturalmente religiosa e a religião naturalmente política. Mas se, pelo contrário, o plano divino surgir como um plano transcendente e revelado, se a relação entre Deus e os homens não permitir o aparecimento de um príncipe ou de um magistrado que surja como o representante de Deus na Terra, como acontece no contexto judeo-cristão, então a religião política torna-se impossível e, remetendo-se a religião política para um contexto pagão ou neo-pagão, o problema da teologia política surge especificamente determinado como a questão de saber como os planos transcendente e imanente, divino e mundano, se podem relacionar a partir da sua absoluta alteridade.

2) Enquanto baseado no problema da relação entre um plano divino transcendente e um plano mundano e imanente, o conceito de teologia política abrange duas acepções fundamentais que, de uma forma geral, poderemos distinguir como uma *acepção descritiva* e uma *acepção política ou polêmica*. A primeira acepção alude à possibilidade de traçar um paralelo estrutural entre conceitos

teológicos, por um lado, e conceitos políticos e jurídicos, por outro, de tal modo que estes sejam caracterizados, na sua génese e no seu conteúdo, em referência àqueles. Partindo dos conceitos jurídicos e políticos, esta acepção da teologia política afirma que uma plena compreensão destes conceitos só será possível a partir da sua *descrição* em referência ao âmbito da teologia. A segunda acepção da teologia política alude, por seu lado, a uma consideração da teologia como uma instância relevante para a determinação de posições políticas, naquilo a que a se poderia chamar um movimento contrário à progressiva laicização do âmbito político e jurídico. Partindo da esfera teológica, uma tal acepção da teologia política procura encontrar nesta esfera o fundamento para a tomada de posições políticas e para as lutas e *polémicas no plano político*, seja justificando teológica ou religiosamente uma acção política - naquilo que é mais propriamente uma política teológica que uma teologia política -, seja procurando na teologia ou na religião uma orientação para esta mesma acção.

3) É Carl Schmitt quem, no seu ensaio intitulado *Teologia Política*, de 1922, formula a tese fundamental da teologia política na sua acepção descritiva: «Todos os conceitos marcantes da doutrina moderna do Estado são conceitos teológicos secularizados. Não apenas segundo o seu desenvolvimento histórico, por terem sido transportados da teologia para a doutrina do Estado, na medida em que, por exemplo, o Deus todo-poderoso se tornou no legislador onnipotente, mas também na sua estrutura sistemática, cujo conhecimento é necessário para uma consideração sociológica destes conceitos» (*Politische Theologie*, p.43). Uma tal formulação mostra imediatamente que, no texto de Schmitt, o conceito de teologia política procura reunir dois aspectos distintos que, nessa medida, não podem deixar de ser diferenciados. Por um lado, a teologia política alude aqui à analogia estrutural entre conceitos da esfera teológica e conceitos da esfera política, tornada possível pela partilha por parte destas duas esferas de uma estrutura comum, a que Schmitt se refere como uma “imagem metafísica do mundo” (*Politische Theologie*, p.50). Por outro lado, a teologia política alude a um processo de transferência dos conceitos da esfera teológica para a esfera política, processo esse que possibilitaria uma compreensão da origem da política moderna. Assim, neste segundo aspecto, a teologia política schmittiana aparece, na sua afirmação fundamental, como uma tese acerca da génese da modernidade: a tese de que esta mesma modernidade não pode deixar de ser compreendida a partir de um processo de secularização, ou a partir de mundanização de conceitos originariamente vinculados à esfera da religião e da fé, e de que, conseqüentemente, toda a política moderna - mesmo aquela que não o

reconhece - tem na sua base uma determinada compreensão da natureza humana, aquilo a que, em *O Conceito do Político*, Schmitt chamará um “optimismo” ou um “pessimismo” antropológicos originários, assim como os fundamentos teológicos que sustentam essa mesma compreensão.

Contudo, se na sua formulação da teologia política Schmitt une dois aspectos essencialmente distintos - a partilha pelas esferas teológica e política de uma estrutura comum, por um lado, e a determinação da génese da modernidade a partir de um processo de secularização, por outro -, seria possível dissociar estes mesmos aspectos, apresentando o conceito de teologia política como ligado apenas a um deles. É o que faz Ernst Kantorowicz, em 1957, aludindo à teologia política medieval e não vinculando o conceito, portanto, à determinação de uma génese da modernidade. Ao abrir o estudo de uma teologia política medieval, Kantorowicz inverte a perspectiva schmittiana sobre o processo de secularização a que a teologia política está subjacente. Se, para Schmitt, a teologia política consistia num processo de secularização pelo qual os conceitos teológicos encontravam a sua tradução mundana numa esfera política, determinando assim a modernidade a partir da transferência de conceitos teológicos para uma esfera mundana ou secular, para Kantorowicz, pelo contrário, a teologia política surgia a partir de uma reconfiguração dos conceitos políticos do paganismo pela teologia cristã, ou seja, a partir de uma absorção de conceitos políticos, mundanos e seculares na esfera da teologia, sendo posteriormente marcada por um regresso desses mesmos conceitos à sua esfera mundana ou secular originária, como conceitos reconfigurados em função da sua cunhagem teológica, entretanto adquirida: «A doutrina cristã, ao transferir a noção política de *polis* para o outro mundo e ao expandi-la, ao mesmo tempo, para um *regnum coelorum*, não apenas armazenou e preservou fielmente as ideias políticas do mundo antigo, como fez frequentemente, mas também preparou ideias novas para o tempo em que o mundo secular começou a recuperar os seus valores peculiares anteriores» (*The King's Two Bodies*, p.235). Dir-se-ia então que, para Kantorowicz, a teologia política surge marcada, não por um processo de secularização de conceitos teológicos, mas justamente pelo contrário: por uma transferência da política para a teologia, isto é, por uma des-secularização de conceitos originariamente políticos, num processo que determina, nestes mesmos conceitos, uma vez re-secularizados, uma configuração distinta da sua configuração política originária.

4) Ao contrário de Kantorowicz, a análise por Schmitt do conceito de teologia política tende a valorizar sobretudo o segundo aspecto contido na formulação da sua tese, ou seja, a determinação da modernidade política a partir de

um processo de secularização. E uma tal valorização na obra schmittiana pode ser justificada, não em função apenas de uma mera descrição da génese dos conceitos políticos modernos, mas da aceção polémica que nesta mesma descrição está já implicitamente contida. Assim, para Schmitt, afirmar a origem dos conceitos políticos modernos num processo de secularização tem um duplo significado, implicando a defesa de duas teses fundamentais numa esfera política.

Em primeiro lugar, a alusão à modernidade política como contendo no seu âmago a secularização de conceitos teológicos significa defender que a política moderna não só nasce, mas encontra o seu fundamento último, numa neutralização dos debates teológicos. Assim, se as contendas teológicas implicariam por parte dos contendores a reivindicação de uma verdade absoluta, a determinação da política moderna como uma esfera secularizada implicaria a caracterização das contendas políticas modernas como conflitos que não implicariam uma inimidade absoluta. Schmitt pode então encontrar aqui o fundamento para o seu conceito do político baseado na distinção entre amigo e inimigo. Para Schmitt, o inimigo político não aparece, na política moderna, como um inimigo absoluto ou um inimigo privado e pessoal (aquilo a que os gregos chamavam um ἐχθρός e os latinos um *inimicus*). Ao aparecer como teologicamente neutro, ao emergir como essencialmente secularizado, o Estado moderno surge numa esfera especificamente política, justamente ao encarar os seus inimigos, não como inimigos absolutos, não como infiéis combatidos em nome da fé verdadeira, não como inumados diante dos quais a humanidade se tem de defender, não como criminosos moralmente inferiores, mas como meros inimigos públicos (em grego, πολέμιος; em latim, *hostis*) caracterizados enquanto tal pela sua igual dignidade. Assim, pode-se dizer que a teologia política, na sua determinação da política moderna como um processo de neutralização secular da teologia, é aqui a base para a determinação schmittiana do político. Para Schmitt, tal como se tornará explícito a partir da segunda edição de *O Conceito do Político*, de 1932, o político surge associado, não a um determinado conteúdo da realidade, não a uma substância assinalada especificamente como política, mas ao grau de intensidade de um conflito, independentemente do conteúdo que lhe esteja subjacente: o político é assim o «mais extremo grau de intensidade de uma ligação ou separação, de uma associação ou dissociação» (*Der Begriff des Politischen*, p.27). Só a partir da referência schmittiana à teologia política se torna possível compreender plenamente o alcance de uma tal caracterização. A caracterização do político como o mais extremo grau de um conflito significa não que o político despoleta uma inimidade absoluta ou uma “guerra total”, mas que ele é o fundamento do tipo de conflito gerado pela impossibilitação desta mesma inimidade:

uma inimidade puramente “existencial”, que resulta da neutralização das contendas teológicas que a secularização da teologia traz consigo.

Em segundo lugar, se a determinação dos conceitos políticos modernos como conceitos teológicos secularizados implica a determinação da política moderna como uma neutralização das contendas absolutas da teologia, esta mesma determinação implica também defender, na modernidade, a necessidade de um princípio de autoridade que se reconheça como reprodutor da própria estrutura teológica, em contraste polémico com uma compreensão pura e simplesmente laica da modernidade. Neste sentido, o reconhecimento de uma analogia entre o papel de Deus diante do mundo e o papel de um poder soberano diante da comunidade política implica aqui a defesa da soberania política - em polémica com uma sua concepção normativista, que Schmitt reconhece sobretudo em Hans Kelsen - como estando fora de qualquer vínculo normativo e jurídico. Assim, a partir da tese da determinação dos conceitos políticos modernos como conceitos teológicos secularizados, é possível caracterizar a teologia política como uma defesa da soberania, enquanto poder estadual não normativamente determinado, em polémica, quer com as tentativas normativistas de submetê-la a regras e normas, quer com as tentativas anarquistas de pura e simplesmente negar qualquer princípio de autoridade política ou teológica, assim como qualquer relação entre a política e a teologia. É assim que, em *Teologia Política*, Schmitt caracteriza a tentativa normativista e liberal de controlar o poder soberano a partir do deísmo, a partir de uma teologia na qual Deus, sendo deslocado para fora do mundo, não pode nele intervir directamente. A partir de uma tal caracterização, Schmitt estabelecerá uma analogia entre a função do milagre na teologia e a função do poder soberano na esfera política, contrapondo ao deísmo normativista uma teologia teísta, filiando-se numa tradição contra-revolucionária em que se associa a pensadores como Joseph de Maistre, Louis de Bonald e José Donoso Cortés, e determinando o poder soberano por estar acima da ordem jurídica, isto é, pela possibilidade de, caso entenda necessário, decidir uma excepção à vigência da norma. E é assim também que, contra a negação anarquista de qualquer princípio de autoridade, Schmitt caracteriza a posição dos seus adversários como uma posição que, apesar da sua própria auto-representação, é teológica nos seus últimos fundamentos: Bakunine - que, aliás, usa o termo teologia política em polémica com Mazzini - aparece assim caracterizado por Schmitt como o «teólogo do anti-teológico» (*Politische Theologie*, p. 70).

A cunhagem schmittiana da teologia política como uma defesa polémica da autoridade do Estado e da soberania política conduzirá depois, nos anos 60 do século XX, o teólogo católico Johann Baptist Metz à proposta de uma “nova teologia

política”. Segundo Metz, uma tal teologia política partiria da sua apropriação do projecto do esclarecimento (*Aufklärung*): o projecto de uma diferenciação entre Estado e sociedade que impediria, quer uma concepção de Estado que dissolvesse a dimensão política da sociedade, quer uma concepção de sociedade que dissolvesse o Estado na absoluta politização da esfera social. Assim, a teologia política determinada pelo esclarecimento, partindo do anúncio do domínio de Deus, surgiria como uma *crítica social* a qualquer forma de domínio, podendo Metz escrever que «o discurso teológico acerca do domínio de Deus é o começo da secularização e relativização de qualquer forma de domínio político existente» (*Diskussion zur "Politische Theologie"*, p.272). Para teólogos como Metz ou o protestante Jürgen Moltmann, partindo desta sua função crítica diante das formas de domínio, a nova teologia política assume essencialmente um triplo papel. Por um lado, ela surge como crítica diante de quaisquer tipos de religiões políticas, assinalando na teologia política “clássica” a tendência para a justificação de formas de domínio e de relações de poder pré-esclarecidas. Por outro lado, ela aparece como uma crítica às tendências de privatização da fé cristã. Por outro lado ainda, a nova teologia política surge como uma instância de emancipação das estruturas e relações que, no seio da própria Igreja, seriam próprias de uma sociedade pré-esclarecida.

5) A associação entre as posições políticas schmittianas e o conceito de teologia política levou também à tentativa de rejeição do conceito dentro de uma esfera cristã. É sobretudo Erik Peterson quem, num texto intitulado *O Monoteísmo como Problema Político*, o caracteriza como um conceito impossível. Segundo Peterson, a teologia política surge essencialmente associada à ideia de uma monarquia divina, a qual, resultando da associação da concepção judaica de Deus com a representação de um único princípio cósmico universal por parte da filosofia helenística, assentaria no estabelecimento de uma analogia entre Deus enquanto Senhor do Mundo e o Imperador enquanto Senhor do Império. Assim, seria compreensível que, sobretudo na Roma de Constantino, recentemente convertida ao cristianismo, alguns teólogos próximos da heresia ariana, entre os quais se destaca, segundo Peterson, o bispo Eusébio de Cesareia, fossem tentados a associar o monoteísmo cristão à superação das divindades nacionais e ao estabelecimento da *pax romana* como o império de uma monarquia universal. Contudo, segundo Peterson, o estabelecimento do dogma trinitário no Concílio de Niceia, em 325, e a assunção de um Deus que é, na unidade da sua substância, três pessoas, implicaria o reconhecimento de que a unidade de Deus não tem correspondência no plano das criaturas, não sendo possível, portanto, fundamentar a partir da divindade cristã uma

qualquer forma política mundana. Assim, segundo Peterson, com a Trindade «não apenas o monoteísmo está teologicamente aniquilado como problema político, e a fé cristã liberta da associação com o Imperium Romanum, mas está também fundamentalmente realizada a ruptura com qualquer “teologia política” que abuse da anunciação cristã para a justificação de uma situação política» (*Theologische Traktate*, p.59).

No contexto em que foi escrito, em 1935, a rejeição da teologia política por Peterson surgia sobretudo orientada - embora apenas implicitamente - contra aquilo a que se poderia chamar as tendências neo-arianas presentes no movimento dos “cristãos alemães” (*Deutsche Christen*), na sua tentativa de justificar teologicamente a adesão ao princípio nacional-socialista da liderança (*Führerprinzip*). Dir-se-ia então que, embora ela conclua pela «ruptura com qualquer teologia política», a posição de Peterson aparece também com um cunho político e polémico indesmentível. E é a partir deste cunho que se torna possível assinalar duas orientações da herança da tese petersoniana da eliminação de qualquer teologia política, tese essa que, entretanto, tal como Schmitt assinala, adquire o estatuto de uma “lenda”. Por um lado, esta tese desemboca no projecto da nova teologia política de transferir para dentro da Igreja a crítica de Peterson à “monarquia divina”. É neste sentido que, por exemplo, Jürgen Moltmann escreve abertamente que «Peterson não ousou, infelizmente, orientar esta crítica trinitária também contra a hierarquia interna da Igreja do chamado episcopado monárquico» e que «a crítica da religião política é até hoje a função política da doutrina da Trindade» (*Kirche im Prozess der Aufklärung*, p.26). Por outro lado, esta mesma tese origina também a efectiva rejeição de qualquer tipo de teologia política - seja da teologia política “clássica”, seja da “nova” teologia política -, numa tentativa de fundar a partir dela aquilo a que Hans Maier chama «a legítima autonomia, a não mistura do espiritual e do mundano, da Igreja e da sociedade» (*Kritik der politischen Theologie*, p.103).

6) É sobretudo diante da crítica de Peterson, mas também de Blumenberg, que contesta a legitimidade da tentativa schmittiana de compreender a modernidade a partir do conceito de secularização, que Schmitt publicará, em 1970, a sua última obra, intitulada *Teologia Política II: A Lenda da Eliminação de qualquer Teologia Política*. O conceito de teologia política aparece então aqui marcado pela tentativa de resposta à “lenda” da sua eliminação. E é esta marca que possibilita a sua caracterização numa dimensão mais profunda. Em *Teologia Política II*, Schmitt contesta sobretudo a proposta petersoniana de uma eliminação *teológica* da teologia política. Uma tal eliminação pressuporia que a teologia abandonasse a neutralidade

para a qual a secularização moderna a tinha remetido, podendo assim constituir-se como a instância decisora de um conflito e, nessa medida, como uma instância determinante do político. As consequências de um tal abandono eram claras: se o aparecimento do Estado moderno secularizado, com o seu princípio do *cujus regio eius religio*, consistiria num processo de perda, para a teologia, da sua capacidade de decisão política, a retoma por parte da teologia desta capacidade significaria a abertura de um conflito total, que a secularização própria da modernidade e o aparecimento do Estado moderno como instância teologicamente neutra tinham conseguido superar. Dir-se-ia então que, para Schmitt, a tentativa de eliminar *teologicamente* qualquer teologia política, assim como de caracterizar a secularização como um conceito ilegítimo para a determinação da modernidade, resulta na abertura da possibilidade do regresso de uma irracionalidade fanática e de um conflito total, ambos contidos na possibilidade de a teologia intervir politicamente.

A teologia política adquire assim, a partir desta sua associação com a tentativa de preservar a neutralidade política da teologia, um último e decisivo significado. Schmitt partilha com Peterson a caracterização da teologia como algo que não apenas não é possível senão a partir de um contexto cristão, com a encarnação do Verbo divino, mas que é sobretudo necessário a partir da não coincidência entre esta encarnação e o momento apocalíptico que a segunda vinda de Cristo constitui. Esta não coincidência abre um tempo em que o problema da teologia política não pode deixar de se colocar. Por um lado, com a vida humana do Filho de Deus, a revelação está já consumada e a teologia torna-se possível. Por outro lado, com o distender-se do tempo a partir da revelação plena, esta teologia tem de se articular com a realidade mundana, remetendo, quer para o Estado enquanto fruto da secularização e da neutralização teológica, o qual impede assim o fanatismo e o conflito total, quer para a Igreja enquanto detentora de uma *forma política* e de um *princípio de representação* que servem de modelo a esse mesmo Estado, Igreja essa que anuncia neste mundo uma realidade que não é deste mundo e que surge, nessa medida, como a ponte entre eles. A teologia política abre assim uma perspectiva peculiar sobre a Igreja e o Estado: estes surgem, ao mesmo tempo, como anunciadores do momento apocalíptico do seu próprio desaparecimento e como *retardadores* desse mesmo momento. Enquanto eles estiverem presentes, dir-se-ia que o apocalipse estará simultaneamente anunciado e retardado; ou seja, que ele estará não propriamente ausente, mas presente através do seu “ainda não”. É só a figura deste *retardador* do fim dos tempos, deste preservador de um tempo marcado por um “ainda não”, que Schmitt considera a figura paulina do *κατέχων*,

presente na II Epístola aos Tessalonicenses (2, 6). A teologia política encontra nesta remissão para a figura do *katekhon* o seu significado mais profundo. Diante da iminência do apocalipse, ela remete para um distender-se indefinido do tempo. É neste sentido que ela se liga, não propriamente a uma anti-apocalíptica, mas àquilo a que se poderia chamar - para fazer uso de uma expressão de Jacob Taubes sobre Schmitt - uma "apocalíptica da contra-revolução".

Alexandre Franco de Sá

Bibliografia

- Assmann, J., *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel*, Siemens-Stiftung, Munique (1992).
- Barion, H. et al. (ed.), *Epirrhosis: Festgabe für Carl Schmitt*, Duncker & Humblot, Berlim (1968).
- Benjamin, W., "Theologisch-politisches Fragment", *Gesammelte Schriften*, II-1, Suhrkamp, Frankfurt, (1991), pp.203-204.
- Blumenberg, H., *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt (1999).
- Dahlheimer, M., *Carl Schmitt und der deutsche Katholizismus 1888-1936*, Ferdinand Schöningh, Paderborn (1998).
- Galli, C., *Genealogia della politica: Carl Schmitt e la Crisi del Pensiero Politico Moderno*, Il Mulino, Milão (1996).
- Grossheutschi, F., *Carl Schmitt und die Lehre vom Katechon*, Duncker & Humblot, Berlim (1996).
- Kantorowicz, E.H., *The King's Two Bodies: a Study in Medieval Political Theology*, Princenton University Press, Princenton, N.J. (1957).
- Kee, A. (ed.), *A Reader in Political Theology*, SCM, Londres (1974).
- Maier, H., *Kritik der politischen Theologie*, Johannes Verlag, Friburgo (1970).
- Manemann, J., *Carl Schmitt und die politische Theologie: Politischer Anti-Montheismus*, Aschendorff Verlag, Münster (2002).
- Marramao, G., *Cielo e Terra: Genealogia della Secolarizzazione*, Laterza, Roma (1994).
- Meier, H., "Was ist politische Theologie?", in J. Assmann, *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel*, Siemens-Stiftung, Munique (1992).

_____, *Die Lehre Carl Schmitts: Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie*, Metzler, Estugarda (1994).

_____, *Carl Schmitt, Leo Strauss und "Der Begriff des Politischen": Zu einem Dialog unter Abwesenden*, Metzler, Estugarda (1998).

_____, *Das theologisch-politische Problem: Zum Thema von Leo Strauss*, Metzler, Estugarda (2003).

- Metz, J.B., *Zur Theologie der Welt*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz (1969).

- _____, *Zum Begriff der neuen politischen Theologie 1967-1997*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz (1997).
- Metz, J.B. *et al.*, *Kirche im Prozess der Aufklärung*, Kaiser Verlag, Munique (1970).
 - Meuter, G., *Der Katechon: Zu Carl Schmitts fundamentalistischer Kritik der Zeit*, Duncker & Humblot, Berlin (1994).
 - Monod, J.-C., *La Querelle de la Sécularisation*, Vrin, Paris (2002).
 - Nicoletti, M., *Trascendenza e Potere: la Teologia Politica di Carl Schmitt*, Morcelliana, Brescia (1990).
 - O'Donovan, O., *The Desire of the Nations: Rediscovering the Roots of Political Theology*, Cambridge University Press, Cambridge (1996).
 - Paléologue, T., *Sous l'Oeil du Grand Inquisiteur: Carl Schmitt et l'Héritage de la Théologie Politique*, Cerf, Paris (2004).
 - Panattoni, R., *Appartenenza ed Eschaton: la Lettera ai Romani di San Paolo e la Questione "Teologico-Politica"*, Liguori Editore, Nápoles (2001).
 - Peterson, E., *Theologische Traktate*, Echter Verlag, Würzburg (1994)
 - Peukert, H. (ed.), *Diskussion zur "politischen Theologie"*, Kaiser Verlag, Munique (1969).
 - Schmitt, C., *Ex Captivitate Salus*, Greven Verlag, Colónia (1950).
- _____, *Römischer Katholizismus und politische Form*, Klett-Cotta, Estugarda (1984).
- _____, *Glossarium: Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, Duncker & Humblot, Berlin (1991).
- _____, *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre der Souveränität*, Duncker & Humblot, Berlin (1996).
- _____, *Der Begriff des Politischen*, Duncker & Humblot, Berlin (1996).
- _____, *Politische Theologie. II: Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Duncker & Humblot, Berlin (1996).
- Sölle, D., *Politische Theologie: Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann*, Kreuz-Verlag, Estugarda/Berlin (1971).
 - Taubes, J., *Ad Carl Schmitt: Gegenstrebige Fügung*, Merve Verlag, Berlin (1987).
- _____, *Abendländische Eschatologie*, Matthes & Seitz Verlag, Munique (1991).
- _____, *Die politische Theologie des Paulus*, Wilhelm Fink Verlag, Munique (2003).
- _____, (ed.), *Der Fürst dieser Welt*, Wilhelm Fink/Ferdinand Schöningh, Munique (1983).
- Voegelin, E., *Modernity Without Restraint: The Political Religions; The New Science of Politics; and Science, Politics and Gnosticism*, The Collected Works of Eric Voegelin, vol. 5, University of Missouri Press, Columbia/Londres (2000).