Revista Eletrônica de Teologia e Ciências das Religiões
ISSN 2358-3037

Dialética da secularização no debate Habermas-Ratzinger: Uma leitura crítica da assimetria de esferas em Talal Asad1

The Dialectic of Secularization in the Habermas-Ratzinger Debate:
A Critical Reading of Talal Asad's Theory of Spheric Asymmetry

Nelson Lellis[2]
Donizete Rodrigues[3]
Francisco de Assis Souza dos Santos[4]

Recebido em 06 de janeiro de 2025
Aceito 21 de setembro de 2026

[1] Os autores declaram o uso de IA (Gemini) para a etapa de revisão ortográfica do presente artigo. O conteúdo é de inteira responsabilidade dos autores.

[2] Doutor e pós-doutor em Sociologia Política pela Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro (UENF); bolsista Recém-doutor Programa de Pós-Graduação em Políticas Sociais (UENF); Mestre em Ciências das Religiões, especialista em Ensino Religioso e graduado em Teologia pela Faculdade Unida de Vitória-ES. Licenciatura em Sociologia pela Faculdade Venda Nova do Imigrante. Membro do Núcleo de Estudos em Representação e Democracia (NERD).

[3] Doutorado em Antropologia Social pela Universidade de Coimbra.

[4] Doutorado em Teologia pela PUC-RJ.

Resumo: O texto retoma o debate entre Jürgen Habermas e Joseph Ratzinger, que enfatiza a necessidade de uma ética partilhada entre religião e razão. Esse debate seria *um* resultado simbólico das discussões do Concílio Vaticano II e da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, que convocaram a Igreja ao diálogo com o mundo moderno e secular. A partir da análise sociológica weberiana da secularização, culminando na crítica genealógica de Talal Asad – que enxerga o secularismo como uma doutrina política de poder-saber (e não como campo neutro), observa-se a assimetria das esferas em questão. Os principais pontos levantados são: a urgência de uma ética partilhada entre razão e religião para a sustentação moral do Estado liberal e a crítica à *patologia da razão* (racionalidade instrumental destrutiva). O resultado principal apresenta que, embora Habermas e Ratzinger convirjam na busca por uma co-aprendizagem, a perspectiva de Asad expõe a *assimetria de poder* subjacente, onde a exigência de *tradução* da linguagem religiosa para o secular (Habermas) e a *autodescrição hegemônica* ocidental (Ratzinger) impõem uma descaracterização à religião, confirmando o monopólio da razão secular.

Palavras-chave: Concílio Vaticano II; Habermas-Ratzinger; diálogo; *Gaudium et Spes*; Talal Asad.

Abstract: This paper analyzes the debate between Jürgen Habermas and Joseph Ratzinger, highlighting the need for a shared ethic between religion and reason. This dialogue is interpreted as a symbolic outcome of the Second Vatican Council and the Pastoral Constitution *Gaudium et Spes*, which urged the Church to engage with the modern, secular world. Starting from a Weberian sociological analysis of secularization and culminating in Talal Asad's genealogical critique – where secularism is viewed not as a neutral space but as a political doctrine rooted in power-knowledge – the text reveals a fundamental asymmetry between the spheres of religion and reason. The study addresses the urgency of establishing a shared ethic as a moral foundation for the liberal state and offers a critique of the *pathology of reason* (instrumental rationality). The findings indicate that while Habermas and Ratzinger converge in their pursuit of mutual learning, Asad's perspective unveils a deeper power imbalance. The requirement to translate religious language into secular terms, alongside Western hegemonic self-description, leads to

the de-characterization of religion, thereby reinforcing the monopoly of secular reason.

Keywords: Second Vatican Council; Habermas-Ratzinger debate; Dialogue; *Gaudium et Spes*; Talal Asad.

> Precisamos descobrir o que as pessoas fazem com ideias e práticas antes que possamos entender o que está em jogo na secularização de conceitos teológicos em diferentes épocas e lugares."[5]

Introdução

A relação histórica entre religião e ciência constitui um *campo* - também no sentido bourdieusiano - de estudo multifacetado, marcado por debates que tradicionalmente as posicionaram como domínios em conflito.[6] No entanto, outras camadas do pensamento crítico têm revelado a insuficiência de uma visão reducionista, apontando para a possibilidade de diálogo e complementaridade entre essas duas formas de conhecimento.[7]

---

[5] ASAD, Talal. *Formações do Secular*: Cristianismo, Islã, Modernidade. São Paulo: Editora Unifesp, 2021, p. 200.

[6] BOURDIEU, Pierre. *Razões Práticas:* Sobre a teoria da ação. 9ª ed. Campinas, SP: Papirus, 1996.

[7] Mencionamos aqui a contribuição de autores como: Ian Barbouro, que propôs quatro modelos clássicos para a relação entre ciência e religião (Conflito, Independência, Diálogo e Integração); John Polkinghorne, um pastor anglicano que estudou física quântica (diante de sua formação em física), e que defendeu a complementaridade (como forma de Diálogo/Integração) entre as duas áreas, além de criticar o reducionismo por não dar conta da totalidade da experiência humana; Jürgen Habermas e Joseph Ratzinger (Papa Bento XVI), que, embora não tenham produzido objetivamente para o campo da ciência-religião, o diálogo entre ambos ("*Dialética da Secularização*") é um marco do pensamento crítico que busca uma complementaridade ética. Por um lado, Habermas reconhece a função normativa e ética da religião, que pode frear os excessos da racionalidade científica, enquanto por outro, Ratzinger aceita a necessidade da razão (ciência/filosofia) para evitar o fanatismo religioso.

É nesse contexto de complexidade epistemológica e social que se insere nosso artigo[8], que tem como objetivo contribuir para o debate em questão ao analisar as dinâmicas de tensão e conciliação (?), entre religião e ciência, religião e mundo da vida, destacando suas distintas manifestações na sociedade e na cultura. O artigo ainda busca demonstrar que, embora o conflito seja uma possibilidade real quando há invasão de domínios[9], a relação entre religião e ciência é, na contemporaneidade, marcada por uma complexidade que abre possibilidades de diálogo, desafiando o leitor a reconhecer a legitimidade dessas duas formas distintas[10], mas complementares – para alguns.[11]

Como pano de fundo dessa análise, tomamos como exemplo o debate promovido pela Academia Católica da Baviera em 2004 entre o filósofo e sociólogo Jürgen Habermas e o teólogo Joseph Ratzinger que, à época, era prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé do Vaticano[12]. O debate sobre as bases morais pré-políticas de um Estado liberal encontra-se organizado por Florian Shüller na obra *Dialética da Secularização: sobre a razão e a religião*.

Esse debate representa um momento simbólico pós Concílio Vaticano II (1962-1965), uma vez que há relação com o tema que envolve a Igreja e o mundo moderno. Mas trazemos aqui duas razões dessa relação. A primeira é a própria participação de Ratzinger no Concílio como *peritus* (consultor teológico) do Cardeal Frings de Colônia. No ano de 1963, o teólogo alemão mudou-se da Universidade

---

[8] Para a elaboração deste artigo, os autores utilizaram a inteligência artificial *Gemini* (Google) para a revisão gramatical do texto, e a plataforma *SciSpace* para o auxílio no levantamento bibliográfico. A responsabilidade integral sobre o conteúdo final, análises e conclusões permanece dos autores.

[9] LUHMANN, Niklas. *Introduction to Systems Theory*. Cambridge: Polity Press, 2012.

[10] Nas palavras de Luhmann o termo seria *interpenetração* (LUHMANN, 2012, p. 159) – trata-se de um caso especial de *acoplamento estrutural*.

[11] Sugerimos o texto *Teoria Geral dos Sistemas: Fundamentos, desenvolvimento e aplicações*, de Ludwig von Bertalanffy, lançado em 1968. Sob a perspectiva de Bertalanffy em sua Teoria Geral dos Sistemas, a ciência deve ser compreendida por meio de sua natureza integrativa. O autor postula que as esferas científicas não são excludentes, mas funcionam como mecanismos de síntese que buscam a resolução de problemas complexos de forma colaborativa e sistêmica.

[12] Ratzinger tornou-se Papa um ano depois e renunciou em 2013.

de Bonn (onde iniciou como professor em 1959 com palestra intitulada "O Deus da Fé e o Deus dos Filósofos"[13]) para a Universidade de Münster. Chegou ao Concílio em 1963 e, por sua cooperação junto a teólogos como Hans Küng, Edward Schillebeeckx, foi tomado como teólogo de linha reformadora[14].

A segunda razão passa pelos desafios discutidos no Concílio, sendo um deles: de que maneira a Igreja dialogará com a modernidade secular?[15] O encontro entre Habermas e Ratzinger seria uma materialização de parte da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* (Alegria e Esperança)[16], que convoca a Igreja a se engajar em um diálogo com a sociedade e a cultura modernas, sem deixar de reconhecer a separação das esferas. Nossa hipótese é que o debate Habermas-Ratzinger poderia ser visto como um resultado provocado por discussões e documentos produzidos durante o Concílio Vaticano II, mais precisamente a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*.

Portanto, este texto procurará, através de uma análise sociológica weberiana, em um primeiro momento, apresentar alguns dos principais debates sobre a secularização para entender parte do cenário em torno do Concílio; na segunda seção, descrever os principais pontos trabalhados no Vaticano II através da Constituição mencionada (e outros documentos, quando necessário); por fim, observar as convergências daqueles pontos, ainda que indiretamente,

---

[13] Publicado no Brasil com introdução de Carlos Eduardo Sell; ver: RATZINGER, Joseph. *O Deus da fé e o Deus dos filósofos*: Uma contribuição para o problema da *theologia naturalis*. São Paulo: Editora Benedictus, 2023. Posteriormente, o texto foi incorporado em sua obra *Introdução ao Cristianismo: preleções sobre o símbolo apostólico*, publicado pela Editora Loyola em 2005.

[14] Outro elemento que faz jus ao predicado, foi por sua admiração pelo acadêmico da *Nouvelle Théologie* Karl Rahner, um importante nome que buscou, por meio da "virada antropológica", produzir trabalhos que conduzissem a reforma da Igreja.

[15] SELL, Carlos Eduardo. *Para onde vai a Igreja Católica*: Uma análise sociológica. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2025.

[16] Trata-se da única constituição pastoral e a 4ª das constituições do Concílio Vaticano II. Seu conteúdo discute as relações entre a Igreja Católica e o mundo onde ela está e atua (PAPA PAULO VI. *Constituição Pastoral* Gaudium Et Spes *Sobre a Igreja no Mundo Actual*. Roma, 7 de dezembro de 1965. Disponível em: https://www.puc-campinas.edu.br/wp-content/uploads/2016/03/NFC-Constituicao-Pastoral-gaudium-et-spes.pdf. Acesso em 29 de out. 2025).

no debate Habermas-Ratzinger – problematizando, em seguida, a assimetria desse diálogo a partir da lógica sobre a secularização, em Talal Asad, que a enxerga como *doutrina política* que surge com o Estado moderno, visando gerenciar a relação entre Estado e religião.

Debate sobre *secularização*: a Igreja Católica e o diálogo com a modernidade

No Brasil, as pesquisas sobre Weber têm sido sistematizadas e aplicadas de forma bastante convincente por Carlos Eduardo Sell. Em seu recente livro *Para onde vai a Igreja Católica*, ele realiza um estado da arte sobre as vias da secularização reunindo autores, não apenas nacionais, como europeus e norte-americanos – facilitando o acesso para determinados leitores leigos e pesquisadores que se limitam a obras já traduzidas –, para tratar das diferentes interpretações sobre o tema. Tendo-o como referência no Brasil, assumimos nesta seção o *status quæstionis* produzido na referida obra, seguido de análises e diálogos com bibliografia já conhecida pelos autores do presente artigo.

Começamos pela figura central da sociologia histórica e comparativa do século XX, Shmuel Eisenstadt[17], que produziu críticas ao paradigma eurocêntrico da modernização e desenvolveu uma forma de ler a modernidade em camadas heterogêneas, isto é, os efeitos da modernidade não poderiam ser interpretados linearmente, pois, sendo a modernidade um programa cultural enraizado na Europa Ocidental, ao interagir com outras culturas e suas premissas locais (religião, família, conceito de agência humana), reconstrói diferentes padrões institucionais e ideológicos. Pelo viés weberiano, Eisenstadt entendia que o desencantamento do mundo era um processo reinterpretado em diferentes culturas. Em suas palavras

> A noção de "modernidades múltiplas" denota uma certa visão do mundo contemporâneo – na verdade, da história e das características da era moderna – que vai contra as visões há muito prevalentes no discurso acadêmico e geral. Ela vai contra a visão das teorias "clássicas" da modernização e da convergência das sociedades industriais predominantes na década de 1950 e, de fato, contra as análises sociológicas clássicas de Marx, Durkheim e (em grande medida) até mesmo de

[17] EISENSTADT, Shmuel. "Multiple modernities". Dædalus: *Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, 129 (1), 2000, p. 1.

> Weber, pelo menos em uma interpretação de sua obra.[18]

Sell já havia chamado a atenção quanto às noções sobre a secularização que têm sido trabalhadas de duas maneiras: a partir de sua genealogia e do exame de sua introdução no léxico das ciências humanas. Em acordo com o filósofo alemão Hermann Lübbe, entende que para evitar essa armadilha, deve-se lembrar que a secularização faz parte de uma disputa política e que "seu conteúdo é determinado em função de diferentes necessidades semânticas a depender dos interesses do jogo"[19]. Lembra ainda que a inserção de tal conceito no âmbito da sociologia ocorre em dois momentos: o primeiro, durante a fundação da sociologia (fim do séc. XIX), o segundo, na "autonomização da sociologia da religião como área especializada do saber sociológico"[20] (após a Segunda Guerra). Neste caso, é fundamental

> prestar atenção às continuidades e descontinuidades que a noção sofre em cada uma dessas passagens, pois enquanto no primeiro momento de secularização é utilizado primordialmente como instrumento pelo qual a sociologia pensa o *moderno*, no pós-guerra a secularização torna-se instrumento para pensar a *religião*.[21]

Ainda que Weber tenha sustentado o termo, na maior parte, em sua sociologia do direito[22], Jean-Claude Monod destacará a influência do pensamento hegeliano sobre a obra de Weber, que foi crucial para a articulação de uma perspectiva dupla sobre o destino da religião na

---

[18] SELL, 2025, p. 27-46.

[19] SELL, 2025, p. 24.

[20] SELL, 2025, p. 24.

[21] SELL, 2025, p. 24. Ver também: A secularização como sociologia do moderno: Max Weber, a religião e o Brasil no contexto global. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 3, n. 6, p. 11-46, 2015.

[22] Cf. PIERUCCI, Antônio Flávio. Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 13, n. 37, p. 43-73, 1998. Ver também a análise do conceito aplicado sobre o cristianismo ocidental em: SCHLUCHTER, Wolfgang. *Paradoxos da modernidade*: cultura e conduta na teoria de Max Weber. São Paulo: Editora Unesp, 2011, p. 235-324.

modernidade. Monod evidencia que essa lente (hegeliana) permitiu a constatação da ambivalência inerente ao declínio da religião na esfera social e a compreensão da secularização como processo de transferência de sistemas e conceitos de valor de origem religiosa ou teológica para a esfera "mundana" (os valores, no entanto, não desaparecem, mas adquirem novas camadas e se manifestam em instituições e práticas seculares).[23]

Já na dimensão histórico-estrutural, e concordando com Eisenstadt, Wolfgang Schluchter, considerado um dos maiores intérpretes de Weber[24], destaca que o processo de expansão da modernidade é múltipla e ocorre de diferentes maneiras (como na América Ibérica), pois a

> imagem religiosa do mundo está, também, confrontada com visões seculares do mundo, e a esfera religiosa, do ponto de vista institucional, está consideravelmente desligada das demais ordens sociais, sem contar que uma orientação religiosa da vida é praticada hoje apenas por uma pequena minoria.[25]

Em outras palavras, nesse processo de secularização, a religião se moveu do centro da vida pública e cultural para a esfera privada, de onde compete por autoridade com uma multiplicidade de forças seculares. Pode-se perceber ao menos quatro aspectos:

a) a religião perdeu o monopólio da explicação do mundo, uma vez que era a organizadora da sociedade e agora compete com outras forças, tais como: ciência, mídia de massa, entretenimento, ideologias políticas, tecnologia;

b) concorrência cognitiva, pois é desafiada por visões de mundo seculares e outras áreas do conhecimento científico (materialismo, biologia evolucionária), gerando uma certa "crise de plausibilidade"[26]

---

[23] MONOD, Jean-Claude. *La querele de la sécularization*: de Hegel à Blumenberg. Paris: Vrin, 2002, p. 116.

[24] WEISS, Raquel Andrade; FABRIS, Carlos Augusto Silva. Max Weber ontem e hoje: Entrevista com Wolfgang Schluchter. *Revista Tempo Social*, v. 33 (01), p. 389-417, 2021.

[25] SCHLUCHTER, Wolfgang. *O desencantamento do mundo*: seis estudos sobre Max Weber. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2014, p. 49.

[26] Ver "A secularização e o problema da plausibilidade" em: BERGER, Peter L. *O Dossel Sagrado*: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Ed. Paulinas, 1985, p. 139-164. Como o livro aborda a religião enquanto aquela que fornece uma *cobertura* (dossel) de significado na construção social da realidade, a crise de plausibilidade seria a erosão desse

para o indivíduo que possui, diante de si, diferentes ferramentas para compreender a realidade;

c) diferenciação e autonomia (separação das esferas), em que as instituições religiosas são separadas de outras esferas da vida (sem o controle religioso sobre o judiciário, o legislativo ou o sistema econômico);

d) individualização e declínio prático/comportamental, possibilitando afirmar que uma minoria vive inteiramente orientada por preceitos religiosos, ainda que se identifiquem como tais, e que a vida se tornou mais individualizada e secularizada nas práticas pessoais.

Na interpretação de Peter Berger, "a secularização é o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e dos símbolos religiosos"[27], e será vista como mutação do religioso, assim como entenderá Bryan Wilson[28]. Nos estudos de Thomas Luckmann[29], secularização é a *privatização do religioso* (o que também trará certa relação com o termo usado por Jose Casanova[30]: a *desprivatização do religioso*[31]). O argumento de Casanova é que a religião desprivatizada representaria ou não uma ameaça de acordo com sua maneira em que se torna pública. Se a religião promove a construção da sociedade civil e o debate em torno

---

dossel sob o impacto da secularização e do pluralismo. Ver também: GIDDENS, Anthony. *As consequências da Modernidade*. São Paulo: Editora UNESP, 1991, p. 92.

[27] BERGER, Peter. *The Sacred Canopy*: Elements of a Sociological Theory of Religion. New York: Archor Doubleday, 1967, p. 119.

[28] WILSON, Brian. "Secularization". *In:* HAMMOND, P.E. (ed.). *The Sacred in A Secular Age*. Berkeley: University of California, 1985.

[29] LUCKMANN, Thomas. *The Invisible Religion*: The Transformation of Symbols in Industrial Society. London: Collier-Macmillan, 1967.

[30] CASANOVA, José. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago, 1994.

[31] Na síntese de Asad: "Jose Casanova aponta três elementos nessa tese, todos os quais, desde pelo menos Weber, considerados essenciais para o desenvolvimento da modernidade: *1*. Aumento da diferenciação estrutural de espaços sociais que resultam na separação da religião em relação à política, economia, ciência e assim por diante; *2*. a privatização da religião dentro de sua própria esfera; e *3*. o declínio do significado social da crença religiosa, do veículo e de suas instituições. Casanova sustenta que apenas os elementos *1* e *3* são viáveis". (ASAD, 2021, p. 197)

dos valores liberais, ela é consistente; caso contrário, uma rebelião contra a modernidade e os valores iluministas. Para Asad, "se o papel legítimo da religião desprivatizada for levado efetivamente a cabo, o que acontece com a parte supostamente viável da tese da secularização, como afirma Casanova?"[32]

Tendo aqui falado das "modernidades múltiplas" e de (algumas) recepções sobre o conceito, quem eleva o *secularismo* ao centro do debate contemporâneo é Talal Asad[33], com sua antropologia do secularismo. Em sua proposta, existem três termos-chave que precisam ser distinguidos: secularismo, secular e religioso. Na sistematização de Sell acerca do antropólogo árabe, secularismo "postula a separação entre instituições políticas (razão pública) e religião (razão privada)"; secular "é o objeto a ser explicado (efeito), operação que nos remete ao 'secularismo' como sua causa"[34].

Utilizando o método *genealógico* (Nietzsche e Foucault[35]), Asad questiona a autoevidência de secularização via secular a partir da crítica à narrativa sociológica tradicional em que a secularização seria a sucessora racional da religião. O secular seria uma categoria construída em relações de poder. Por isso, proporá a *antropologia do secular*, uma vez que o secular é o espaço não marcado, enquanto a religião é o *estranho* que precisa ser explicado. Sua tarefa é inverter essa lógica e examinar as condições de possibilidade que criaram o secular. Por fim, a crítica de Asad remonta à própria definição moderna de religião. Quando *religião* é definida como conjunto de crenças privadas e o secularismo separa religião (esfera privada) de política (esfera pública), trata-se objetivamente de uma imposição de definição moderna e ocidental de religião.

Já o secularismo, como doutrina política nascida na Euro-América moderna, não seria apenas um processo de separação entre

---

[32] ASAD, 2021, p. 198; com essa questão, Asad demonstra que os elementos 1 e 3 (nota anterior) estão comprometidos.

[33] ASAD, Talal. *Genealogies of Religion*. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam. Baltimore: Johns Hopkins University, 1993.

[34] SELL, 2025, p. 42.

[35] A partir de Nietzsche, a ideia de "religião" como uma essência universal e atemporal é rejeitada, sendo tratada, no entanto, como uma construção histórica marcada por lutas de poder e por práticas disciplinares. Em diálogo com Foucault, Asad demonstrará como a definição moderna de religião pode ser interpretada como uma tecnologia de poder da modernidade europeia, autorizando e desautorizando certas formas de vida (com foco nas formas islâmicas sobre a tradição).

Igreja e Estado, mas um regime de poder-saber historicamente contingente que define o que a religião *deve ser* e o que o público *deve ser*.[36] Em outras palavras, o Estado moderno exerce o poder para definir o que é ou não aceitável na esfera pública e, em muitos casos, para controlar e despolitizar certas expressões religiosas.

A principal implicação da tese de Asad é que, mesmo nas discussões sobre a modernidade como uma série de projetos interligados[37], assume-se o secular como padrão normativo subjacente da própria modernidade. E o secularismo, quando se apresenta neutro e universal, nada mais é que uma tradução política do cristianismo que se universalizou. Retomaremos sobre sua teoria na última seção para entendermos como sua lógica pode atuar como uma moldura crítica no diálogo entre Habermas e Ratzinger, tentando inserir novas questões, como por exemplo: em vez de debater *quais* são os fundamentos morais pré-políticos (a questão do diálogo em si), a nova pergunta: *Quem define o que é religião e o que é razão nesse debate?*[38]

O uso da sociologia do secularismo de Asad, com ênfase nas relações de poder que definem categorias, encontraria, em certa medida, pararelo *metafórico*[39] na *Teoria dos Sistemas*, conforme nota 5, 6 e 7 deste artigo. De acordo com Luhmann, os sistemas sociais e psíquicos operam de maneira autopoiética – são fechados em si mesmos e reproduzem-se através de suas próprias operações. Por isso, não podem interferir diretamente no outro. O que eles fazem é realizar um *acoplamento estrutural*, também conhecido como *interpenetração*. Esse tipo de ajuste significa que cada sistema

[36] ASAD, 2021, p. 11-28.

[37] "A questão do secularismo tem se apresentado como objeto de elaboração acadêmica e disputa concreta. Se há um ponto pacífico, é que não há mais lugar para uma narrativa linear do avanço do religioso ao secular" (ASAD, 2021, p. 11, cf. p. 24).

[38] Uma informação importante: Asad entende que "quando se propõe que a religião pode desempenhar um papel político positivo na sociedade moderna, não se pretende que isso se aplique a qualquer *religião*, mas apenas àquelas religiões capazes e dispostas a entrar na esfera pública com o objetivo de um debate racional com oponentes que são persuadidos, não coagidos" (ASAD, 2021, p. 199).

[39] Metafórico e não uma articulação conceitual direta. O argumento de Asad não teria aqui a necessidade de uma moldura sistêmica que é, fundamentalmente, *antipoder* e *anti-genealogia* - no sentido foucaultiano.

oferece sua própria complexidade pré-selecionada para que o outro utilize como premissa para suas operações.[40]

A crítica de Asad poderia ser interpretada com a seguinte pergunta: como o regime secularista (poder-saber) atua para estruturar o acoplamento entre os sistemas psíquico e social na modernidade, particularmente no que concerne ao religioso? A partir disso teríamos formas de entender a imposição de categoria[41], restrição de interpenetração[42], fechamento operacional hegemônico[43]. Para Luhmann, enfatizamos, os sistemas são *autopoiéticos e indiferentes* um ao outro. O sistema da religião e o da política/direito são fechados e não há poder que force um a se descaracterizar, no sentido de Asad. A *interpenetração* é apenas a oferta de complexidade pré-selecionada. Não existe hegemonia de poder no sentido genealógico-crítico de Asad/Foucault, mas apenas diferenciação funcional. Para Asad, o secularismo é uma *doutrina política* de poder-saber que ativa e historicamente impõe uma forma de subjetividade e discurso. Essa é uma crítica de conteúdo (genealogia do poder).

Considerando, portanto, a secularização como instrumento de análise para compreender a transformação do papel da estrutura religiosa na cultura ocidental, incluindo um diálogo com a cultura contemporânea, perguntamos como o Concílio Vaticano II serviu como o *Aggiornamento,* diante dos efeitos e tensões da modernidade, a fim de habitar em um novo mundo, e de que maneira as esferas tentam reduzir a outra ao seu discurso.

---

[40] Cf. LUHMANN, 2012.

[41] Quando define que a *religião* deve ser uma crença interior e privada (o reino do sistema psíquico), o secularismo tenta restringir a operação religiosa à consciência individual.

[42] O secularismo, como doutrina política do Estado moderno, busca limitar o tipo de complexidade que a religião pode oferecer ao sistema social. A religião só pode *interpenetrar* o domínio público (comunicação social) se for traduzida em termos seculares e universalmente acessíveis.

[43] O efeito do regime secularista é um fechamento operacional assimétrico: o sistema social permite a entrada de discursos religiosos apenas se estes se submeterem às regras de codificação do sistema secular (Razão, Direito, Ciência) – como se verá na última seção deste artigo. Assim, o secularismo não apenas separa esferas, mas controla as regras da interpenetração, ditando a forma aceitável de acoplamento entre a consciência religiosa e o discurso público.

1. Concílio Vaticano II: secularização, diálogo e revisitações

O Concílio Vaticano II, reconhecendo que a secularização era um fato da diferenciação social e que a política e a economia não estavam mais sob seu controle, concentraram no Estado laico a possibilidade de exercer sua missão espiritual e pastoral, sem enxergar nele um inimigo absoluto. O documento conciliar *Dignitatis Humanæ* problematizou a premissa de que somente a Igreja Católica possuía direitos, entendendo a liberdade de consciência como elemento direto da modernidade. Na seção intitulada *A liberdade religiosa está de acordo com o comportamento de Cristo e dos Apóstolos*, o documento exorta:

> Como o Mestre, também os Apóstolos reconheceram a legítima autoridade civil: "Não há nenhum poder que não venha de Deus", ensina o Apóstolo, que depois manda: "cada um se submeta às autoridades constituídas; ...quem resiste à autoridade, rebela-se contra a ordem estabelecida por Deus" (Rom. 13, 1-2) (30). Ao mesmo tempo, não temeram contradizer o poder público que se opunha à vontade sagrada de Deus: "deve-se obedecer antes a Deus do que aos homens" (Act. 5, 29) (31). Inúmeros mártires e fiéis seguiram, no decorrer dos séculos e por toda a terra, este mesmo caminho.[44]

O Concílio, enxergando a secularização como transferência de valores, e reconhecendo a divisão das esferas, busca um *diálogo* com o "mundo" – alinhada (e essa é a nossa leitura) à interpretação de Jean-Claude Monod. As consequências teológicas fazem deslocar, ao menos enquanto objetivo, o foco de uma Igreja como sociedade perfeita e hierárquica para uma imagem de "povo de Deus", realçando a participação dos fiéis. Isso também está estabelecido na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, que sugere que os valores de

---

[44] PAPA PAULO VI. Declaração *Dignitatis Humanæ sobre a liberdade religiosa*. Roma, 7 de dezembro de 1965a. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_po.html. Acesso em: 30 out. 2025.

justiça e dignidade humana, já desenvolvidos, em certa medida, pela teologia, agora devem ser observados em instituições seculares:

> A ordem social e o seu progresso devem, pois, reverter sempre em bem das pessoas, já que a ordem das coisas deve estar subordinada à ordem das pessoas e não ao contrário; foi o próprio Senhor quem o insinuou ao dizer que o sábado fora feito para o homem, não o homem para o sábado. Essa ordem, fundada na verdade, construída sobre a justiça e vivificada pelo amor, deve ser cada vez mais desenvolvida e, na liberdade, deve encontrar um equilíbrio cada vez mais humano. Para o conseguir, será necessária a renovação da mentalidade e a introdução de amplas reformas sociais.[45]

Essa "renovação da mentalidade" seria uma resposta interna da Igreja ao processo de secularização, descrito aqui anteriormente sobre a perda do monopólio, diferenciação e individualização. Ao enfatizar o *fim* da ordem social, a Igreja legitima o trabalho nas esferas seculares (política, justiça). Essa necessidade de renovação seria uma resposta pastoral à crise de *plausibilidade* e ao *pluralismo*, como apontado por Berger. Mas também uma abertura ao progresso social baseado nos valores de "justiça social", "equidade", "dignidade da pessoa humana e, finalmente, à paz social"[46]. O esforço, que exige resultados concretos, justifica a ideia de manter sua relevância em um cenário secular visando gerar frutos sociais e éticos no *mundo*. Enfim, "renovação da mentalidade" seria o ajuste teológico capaz de fazer com que a Igreja aceite a autonomia das esferas, além de oferecer o princípio da dignidade da pessoa humana como o novo ponto de convergência para a ordem social.

Em outro momento do documento, diz mais claramente sobre a contribuição do fiel para o bem comum: "O dever de justiça e caridade cumpre-se cada vez mais com a contribuição de cada um em favor do bem comum, [...] promovendo instituições públicas ou privadas e ajudando as que servem para melhorar as condições de vida dos homens"; e continua em outra seção: "Deve, por isso, estimular-se em todos a vontade de tomar parte nos empreendimentos comuns. E é de louvar o modo de agir das nações em que a maior parte dos cidadãos participa, com verdadeira

---

[45] PAPA PAULO VI. *Constituição Pastoral* Gaudium Et Spes *Sobre a Igreja no Mundo Actual*. Roma, 7 de dezembro de 1965b. Disponível em: https://www.puc-campinas.edu.br/wp-content/uploads/2016/03/NFC-Constituicao-Pastoral-gaudium-et-spes.pdf. Acesso em 29 de out. 2025.

[46] PAPA PAULO VI, 1965b.

liberdade, nos assuntos públicos".[47] Esse novo campo de missão tem a ver, em primeiro momento, com o movimento da religião da esfera privada (Luckmann), e ulteriormente, com a resposta do Vaticano II, pensando em *desprivatização*, tal qual Casanova. A Igreja sai da esfera privada, não para dominar o Estado, mas para inspirar os fiéis a agirem eticamente e para promoção da justiça e o bem comum. E de que maneira? A partir de instituições seculares.

O estímulo à participação nos assuntos públicos dialoga com o aspecto da individualização da vida moderna, em contraste com a Igreja pré-concilio, que via o leigo como passivo. Agora não mais apenas um receptor das doutrinas, mas um agente que exerce sua liberdade dentro do espectro democrático e civil. A renovação da mentalidade via Concílio é traduzida pela integração da fé com a cidadania, pois, se a secularização levou à separação das esferas, o Vaticano II ressignificou o espaço público como local onde o fiel deve exercer seus valores para o progresso da ordem social.

A despeito da amplitude desse movimento, a transformação não se processou de forma imediata. Tal constatação encontra respaldo na pesquisa desenvolvida por Raquel Cavalcante Cabral, que aponta que

> A reflexão teológica não contava com tempo suficiente para avançar e dar base sólida ao documento. O problema mais sério do esquema XIII[48] parecia ser a falta de escolha de uma teologia de fundo e, se existia, faltava-lhe suficiente clareza para que fosse percebida. As expectativas a esse respeito foram balanceadas pelo posicionamento prudente de teólogos como Ratzinger, que buscavam equilibrar exigências e reais possibilidades. Eles exortavam a assembléia [*sic*] conciliar a considerar que aquele esquema não seria o único e nem o mais importante modo de abordar a problemática da relação da Igreja com o mundo. Muitos padres consideravam o esquema XIII como o testemunho de boa vontade que impulsionaria e desencadearia um verdadeiro caminho de diálogo entre a Igreja e o mundo.[49]

---

[47] PAPA PAULO VI, 1965b.

[48] *Gaudium et Spes* foi chamado de Esquema XIII por ter sido o 13º documento na lista do Concílio Vaticano II.

[49] CABRAL, Raquel Cavalcante. Cristologia e Antropologia na *Gaudium et Spes*. Belo Horizonte: FAJE - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, 2007

O documento ainda carecia de "clareza" e de uma "teologia de fundo". A urgência pastoral para lidar com o *mundo* tinha pela frente a crise de plausibilidade. Como não havia um histórico robusto de diálogo com a modernidade, o importante seria legitimar, dali por diante, uma nova postura *dialogal*. A intervenção de teólogos como Ratzinger revela o esforço pela renovação da continuidade, sobretudo ao exortar à assembleia a não considerar a *Gaudium et Spes* como "o único e nem o mais importante modo de abordar a problemática da relação da Igreja com o mundo".

Reconhecer o documento como *não fechado* talvez seja a maior identificação de que o "testemunho de boa vontade" exerça o papel da interação entre a Igreja e o mundo, mas que também não se traduzisse em uma ruptura total com a tradição dogmática. Esse tipo de testemunho reafirma que a identidade da Igreja, embora dialogal, não poderia ser plenamente definida por essa relação, mas por sua base teológica, cristológica e eclesiológica. Tanto é que a *Gaudium et Spes* finaliza a penúltima seção centralizando expressões como "amor", "verdade", "prudência", "valores do espírito humano":

> Por nossa parte, o desejo de um tal diálogo, guiado apenas pelo amor pela verdade e com a necessária prudência, não exclui ninguém; nem aqueles que cultivam os altos valores do espírito humano, sem ainda conhecerem o seu autor; nem aqueles que se opõem à Igreja, e de várias maneiras a perseguem. Como Deus Pai é o princípio e o fim de todos eles, todos somos chamados a ser irmãos. Por isso, chamados pela mesma vocação humana e divina, podemos e devemos cooperar pacificamente, sem violência nem engano, na edificação do mundo na verdadeira paz.

Esse trecho reflete um dos pilares da eclesiologia e da missiologia da Igreja, apresentando sua abertura ao mundo, ainda que delimitada teologicamente. A abertura de que falávamos sobre o documento pode também ser ligada ao termo "prudência", o que indica um debate contínuo sobre como se envolver e conciliar questões comuns na sociedade com o dever de proclamar a fé cristã. Nesses termos, um dos pontos mais significativos é a afirmação que a base do diálogo reside na crença de que "Deus Pai é o princípio e o fim de todos eles", uma certa referência a *Lumen Gentium* e *Nostra*

(*Dissertação de Mestrado*), p. 36. Ver também: ALBERIGO, Giuseppe. *História do Concílio Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 441-455.

Aetate, outro documento do Concílio que interpreta que a humanidade tem a mesma origem, e que o amor de Deus transcenderia as fronteiras visíveis da Igreja. Por outro lado, isso esbarra em seu otimismo antropológico ao se esforçar para enxergar a presença de verdades e bens morais fora do âmbito formal do cristianismo.

Esse diálogo não é realizado sem tensões. "Amor pela verdade" e "prudência" são as condições para a aproximação. O diálogo não é o fim em si mesmo. A declaração *Nostra aetate*, produzida pelo Concílio Vaticano II, abordava as relações da Igreja com outras religiões. Após 25 anos, a Igreja retoma ao assunto para dirimir dúvidas a partir do documento *Diálogo e Anúncio*. Notemos:

> A prática do diálogo suscita alguns problemas na mente de muitos. Há aqueles que pareceriam pensar, erroneamente, que na missão atual da Igreja o diálogo deveria simplesmente substituir o anúncio. No extremo oposto, alguns não conseguem ver o valor do diálogo inter-religioso. Outros, ainda, estão perplexos e perguntam: se o diálogo inter-religioso assumiu tal importância, o anúncio da mensagem evangélica perdeu a sua urgência? O esforço que tende a conduzir as pessoas para a comunidade da Igreja tornou-se secundário, supérfluo? *Há, porém, a exigência de uma orientação doutrinal e pastoral, a que este documento gostaria de conduzir, sem pretender oferecer uma resposta exaustiva às muitas e complexas questões que surgem a este propósito*.[50] (Grifo nosso)

Chamamos a atenção para duas questões sobre o trecho acima. A primeira: o documento aponta para o risco de um relativismo prático, indicando o equívoco de que o diálogo substituísse o anúncio; a segunda: a manutenção de um exclusivismo rígido, que renunciasse ao valor do próprio diálogo. Com o passar dos anos, a sociedade ocidental abriu-se ainda mais à pluralidade religiosa[51], e a Igreja

[50] ARINZE, Francis; TOMKO, Jozef. *Diálogo e Anúncio*. Pontifício Conselho para o Diálogo Inter-religioso. Congregação para a evangelização dos povos. Roma, 19 de maio de 1991. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_19051991_dialogue-and-proclamatio_po.html. Acesso em: 31 out. 2025.

[51] RIBEIRO, Cláudio de Oliveira. A pluralidade religiosa global e nacional em questão. *Caminhos*, v. 18, n. 2, p. 308-324, 2020.

precisou revisitar os documentos para: esclarecer à comunidade de fiéis a partir de atualizações dos documentos produzidos no Concílio e que, mediante as transformações sociais, políticas, culturais, deveriam ser retomados para a continuidade do diálogo (incluindo o inter-religioso) sem perder suas características teológicas fundamentais.

Após 50 anos da *Gaudium et Spes*, Leonardo Agostini Fernandes organizou uma obra para refletir e *repropor* sua recepção tanto para a comunidade eclesial quanto para a sociedade, considerando as mudanças ocorridas na sociedade.[52] O livro questiona se a Igreja realmente conseguiu interagir com o *mundo* diante das novas realidades, levando em consideração agora a fragmentação social, a polarização digital, globalização, individualismo em ascensão e as crises ambientais. Além disso, como a Igreja pode se inserir nessas novas configurações mantendo sua relevância, atualizando sua mensagem, mas sem perder sua *essência*? No entanto, não bastaria apenas estudar a *Gaudium et Spes*, mas como, no processo das décadas seguintes, foi recebido e aplicado pela Igreja e pela sociedade. Foi assim que os textos dessa coleção observaram as lacunas dessa recepção. Se a *Gaudium et Spes* foi produzida no auge da Guerra Fria e de esperança no progresso, o cenário, após 50 anos, confronta a Igreja a repensar diante da crise climática, da desigualdade social e da fragmentação ideológica (e aqui, incluímos, até mesmo a fragmentação interna).[53]

Por fim, seria correto afirmar que o Concílio Vaticano II estabeleceu normas para um diálogo mais profícuo entre a distinção religião e política, bem como religião e ciência. Mas a partir de quais

---

[52] FERNANDES, Leonardo Agostini (Org.). *Gaudium et Spes em Questão*: reflexões bíblicas, teológicas e pastorais. São Paulo: Paulinas, 2016.

[53] Outros textos que discutiram sobre a necessidade de se refletir e progredir na construção da *Gaudium et Spes*: TONETI, Edson Donizete. Gaudium et Spes: uma construção em processo. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, n. 99, p. 60-76, 2021. TEIXEIRA, Faustino. "O Concílio Vaticano II e o diálogo inter-religioso." *In*: GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes; BOMBONATTO, Vera Ivanise (orgs.). *Concílio Vaticano II*: análise e prospectivas. São Paulo: Paulinas, 2004. LIBÂNIO, João Batista. Contextualização do Concílio Vaticano II e seu desenvolvimento. *Cadernos Teologia Pública*, n. 16, 2005. FAGGIOLI, Massimo. "Gaudium et Spes" 50 anos depois: seu sentido para uma Igreja aprendente. Tradução: Luís Marcos Sander. *Cadernos Teologia Pública*, v. 12, n. 95, 2015. PALÁCIO, Carlos. O legado da *Gaudium et Spes*: riscos e exigências de uma nova condição cristã. *Perspectiva Teológica*, n. 73, p. 333-353, 1995.

critérios? A verdade é que com as transformações ocorridas na sociedade, outras demandas precisariam ser atendidas. E sob qual diapasão? Nesse ínterim, ocorre um diálogo entre o principal herdeiro da Escola de Frankfurt e filósofo secular de esquerda, e um guardião da doutrina religiosa católica, considerado um dos mais importantes teólogos conservadores da virada do século. Seria um movimento de concretude dos documentos aqui esboçados? E quais os apontamentos para o futuro desse diálogo?

2. Habermas e Ratzinger: assimetria do poder entre esferas em Talal Asad

O diálogo entre Ratzinger e Habermas serviria como *um* norte intelectual para definir a fronteira entre Igreja e Estado no século XXI? Não sendo apenas um diálogo pontual, poderíamos considerá-lo uma espécie de diagnóstico da modernidade tardia realizado por seus dois pensadores mais representativos, sob a égide da missão de diálogo inaugurada pelo Concílio Vaticano II?[54] Ora, que esse material dialoga com o Concílio, não restam dúvidas. Temas como a dignidade humana, direitos humanos, são refletidos na *Dignitatis Humanae* e na *Gaudium et Spes*.

Também não há dúvidas de que Ratzinger, herdeiro da liberdade religiosa promovida pela modernidade, continuou sendo um importante nome nesse processo. Preocupou-se em demonstrar que a razão moderna (secular) não poderia ser suficiente para sustentar o Estado de Direito, exigindo o *húmus moral* fornecido pelas tradições religiosas. Em ressonância com o Vaticano II, buscaria, como se verá nesta seção, a renovação da continuidade da identidade eclesial e da tradição intelectual cristã.

Para Habermas, "toda a religião é originalmente 'uma visão de mundo'"[55], e o papel do membro religioso para o cidadão seriam coisas distintas. Isso não significa que apenas um grupo tenha de revisitar suas convicções, sendo que a

---

54 BARSALINI, Glauco. Poder e religião na contemporaneidade: um diálogo entre Ratzinger, Habermas e Agamben. *Interações*, v. 9, n. 15, p. 162-176, 2015.

55 HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. *Dialética da secularização:* sobre a razão e a religião. São Paulo: Edições Loyola, 2006, p. 58.

> concepção de tolerância de sociedades pluralistas de constituição liberal não exige apenas dos crentes que entendam, em suas relações com os descrentes e os crentes de outras religiões, que precisam contar sensatamente com a continuidade de um dissenso, pois numa cultura política liberal exige-se a mesma compreensão também dos descrentes no relacionamento com os religiosos[56].

Nesse diálogo, Habermas defende que a religião ainda desempenha um papel fundamental na sociedade contemporânea, ao oferecer limites éticos normativos à atuação da ciência, especialmente em contextos em que os avanços tecnológicos e científicos desafiam valores morais consolidados. Como exemplos paradigmáticos dessa tensão, menciona temas como a eutanásia, a pesquisa com células estaminais (tronco-mãe que se multiplica, criando e regenerando outras células e órgãos), a clonagem humana, entre outros, nos quais o contributo das tradições religiosas pode servir como um contraponto ético às tendências utilitaristas da racionalidade científica. Por sua vez, Ratzinger reconhece que há, no interior das religiões, práticas e discursos potencialmente perigosos, como o fanatismo religioso, os quais exigem ser confrontados pela *luz da razão* que, representada pela ciência e pela filosofia, seria necessária para discernir, criticar e controlar tais desvios, prevenindo instrumentalizações ideológicas da fé.

Na verdade, desde que Habermas "chamou a atenção para a importância central da esfera pública para a sociedade liberal moderna, os críticos apontaram que isso sistematicamente exclui das considerações sérias vários tipos de pessoas", ou até mesmo vários "tipos de reinvindicações"[57]. Para esses críticos, segundo Asad, o domínio público não seria apenas um fórum de debate racional, mas um espaço excludente, e isso, porque o "domínio do discurso livre é sempre moldado por limites preestabelecidos"[58].

Diante de visões plurais sobre a sociedade, "o que mantém o mundo unido"[59] nesse espaço excludente, segundo Ratzinger, é colocar a dignidade humana no topo da reflexão a partir dos fundamentos morais pré-políticos de um Estado liberal. E por que isso? Porque existiria uma complementaridade entre razão e fé, e que

---

[56] HABERMAS; RATZINGER, 2006, p. 55.

[57] ASAD, 2021, p. 199.

[58] ASAD, 2021, p. 200.

[59] HABERMAS; RATZINGER, 2006, p. 61s.

a fé cristã não teria tido a libertação histórica se o ser humano não tivesse trazido pela razão. Ratzinger, entendendo não haver uma universalidade entre fé cristã e racionalidade secular, chama atenção para os limites de cada uma e propõe reconhecer que também existem

> *patologias da razão* (fato do qual a humanidade em geral não tem a mesma consciência). Existe a *hybris* da razão, que não é menos perniciosa; por causa de sua eficiência potencial, é até mais ameaçadora, pois produz a bomba atômica e enxerga o ser humano como um mero produto. Por isso se faz necessário que a razão também seja levada a reconhecer seus limites e a aprender com as grandes tradições religiosas da humanidade. Quando ela passa a se emancipar completamente, deixando de lado a disposição de aprender e de se correlacionar, ela se torna destruidora.[60]

A convergência entre Ratzinger e Habermas na crítica à patologia da razão é um dos pontos altos. A verdadeira crise da racionalidade secularizada se manifesta na destrutividade sistêmica da *razão instrumental*[61]. Esse tipo de razão é voltado para a eficiência, sem mecanismos internos de autolimitação ética. Quando aplicada unilateralmente, resulta em uma *hybris tecnológica*, que ultrapassa fronteiras morais. Os exemplos que poderíamos oferecer passam por pelo menos dois pontos:

- Degradação ambiental: quando a natureza é reduzida a um recurso a ser explorado (meio) em função de progresso econômico e tecnológico (fim), sem que haja um valor (ético) intrínseco reconhecido.

- Tecnologia da destruição: a mesma lógica instrumental que inovações, mas que também desenvolve armas destrutivas – uma racionalidade técnica desprovida de *húmus moral*.[62]

---

[60] HABERMAS; RATZINGER, 2006, p. 88.

[61] Um conceito central na Escola de Frankfurt herdado por Habermas.

[62] Neste ponto, e este seria um tema de seção no artigo, poderíamos conectar com a *ecoteologia* do Papa Francisco, na Encíclica *Laudato Si'*. O documento papal não é apenas uma crítica ambiental; é uma crítica à raiz da patologia secular, nomeando-a de paradigma tecnocrático. Francisco argumenta que a crise ecológica é, em sua essência, uma crise ética e espiritual causada pelo domínio de uma tecnologia que promete controle total e ignora os limites intrínsecos da vida. Essa crítica ressoa perfeitamente com o alerta de Ratzinger sobre a razão que, ao se emancipar completamente, torna-se destrutiva, e com a busca de Habermas por contrapesos éticos não-seculares. Portanto, o *co-learning* proposto torna-se uma exigência de sobrevivência

O teólogo não ignora que o potencial destrutivo não é exclusivo da razão secular. Religiões também exibiram *hybris* e produziram guerras, violências, intolerância, quando seu dossel sagrado era inquestionável. Quanto ao *húmus* moral, ele também pode vir de fontes seculares, como direitos humanos. E, certamente, muitos intelectuais seculares estão conscientes e engajados na luta contra o reducionismo e os perigos da tecnologia, que podem trazer consequências trágicas na ética ambiental e na bioética.

Ambos convergem na crítica ao uso unilateral de qualquer uma das esferas, religião e ciência: Ratzinger e Habermas alertam para os excessos da racionalidade científica moderna, que contribui para a degradação ambiental, para o desenvolvimento de uma indústria bélica (tecnologia de/da destruição) e para a normalização da violência tecnológica. Em contraposição, sublinham que todas as tradições religiosas autênticas possuem um caráter intrinsecamente pacifista; os conflitos atribuídos à religião, segundo eles, decorrem de interpretações distorcidas e de sua instrumentalização político-econômica.

3. E como superar a patologia?

O caminho para superar a patologia da razão, sem destruir a autonomia do Estado secular, seria a *coaprendizagem*. Criticando o secularismo radical, Habermas entende que o Estado deve ser neutro, enquanto a sociedade civil, inclusiva, permitindo a expressão religiosa e preocupação política de todos os cidadãos religiosos, uma vez que isso constitui suas identidades.

Haveria também um desafio de *tradução*. Por um lado, os cidadãos religiosos precisam ter disposição para traduzirem suas demandas para uma linguagem universalmente acessível, ou seja, que aqueles que não fazem parte de seu sistema de crença, compreenda sua *linguagem religiosa* (pois as tradições religiosas atuam com "reservatórios semânticos" = fontes de sentido). Por outro lado, que os cidadãos seculares também estejam dispostos a participar do esforço de tradução e não descartar o potencial de verdade e sentido

civilizacional. A Razão Secular precisa aprender com os reservatórios semânticos religiosos a reintroduzir uma ética da finitude e do cuidado (o *cuidado com a Casa Comum*) para temperar a *hybris* instrumental. Assim, o debate transcende a discussão doméstica do Estado liberal e se torna um diagnóstico da crise global da modernidade tardia.

contido nas cosmovisões religiosas. Nesse aspecto, o secularismo não seria interpretado como uma verdade final, mas sim, um ponto de partida que precisaria de insumos morais.

E qual seria a assimetria entre as esferas a partir da visão asadiana?

Em primeiro lugar, o secular "não deve ser pensado como o espaço em que a vida humana *real* se emancipa gradualmente do poder controlador da 'religião'"[63]. O secular não é a ausência da religião, nem uma esfera neutra, mas uma formação histórica e política específica, com suas próprias premissas de poder, verdade e subjetividade. Para que o secular se defina como *emancipado*, precisa primeiro essencializar e enquadrar a religião como algo rígido, dogmático, privado e, por vezes, irracional. Assim, o secularismo, ao invés de abolir o controle, cria uma forma de controle sobre o que é permitido ser *religioso* e *público*; em outras palavras, Asad entende que o secularismo não é o fim da religião, mas uma nova etapa que estabelece suas formas de regulação, e não emancipação. Deste modo, "no discurso da modernidade, o 'secular' apresenta-se como o terreno a partir do qual o discurso teológico foi gerado (como uma forma de falsa consciência) e do qual gradualmente se emancipou em sua marcha para a liberdade"[64].

Em segundo, Asad criticaria a pretensão de universalidade de Ratzinger, uma vez que este argumenta que as noções de razão e direitos humanos só puderam surgir da matriz religiosa ocidental. E por quê? Ratzinger não está apenas fazendo uma autodescrição hegemônica, mas uma teologia da razão de matriz helênico-cristã. Sua aula[65] durante a Conferência de Regensburg ajuda a confirmar a tese, pois afirmou que a fé cristã, ao se unir à razão grega (*Logos*), produziu uma forma de racionalidade aberta à verdade, que rejeita o mero voluntarismo e o reducionismo. A crítica de Asad aqui é menos sobre a *fonte* histórica e mais sobre a pretensão de universalidade (como o Ocidente define o que é a "razão universal").

Já na crítica asadiana a Habermas, como terceiro ponto, o secularismo não seria apenas separação de esferas; ele é um regime

---

[63] ASAD, 2021, p. 207.

[64] ASAD, 2021, p. 208.

[65] Ver: RATZINGER, Joseph. "Fé, razão e universidade: Recordações e reflexões". *Aula Magna da Universidade de Regensburg*, 12/09/2006. Disponível em: https://www.montfort.org.br/bra/veritas/papa/papa_regensburg/. Acesso em 30 out. 2025.

de poder. Não é neutro, nem mesmo a linguagem secular, pois é a língua do poder criado pelo Ocidente. A tradução impõe que a religião, por exemplo, renuncie seus aspectos não-proposicionais (como rituais e práticas corporais) para se tornar uma proposição ética. Nesse enquadramento, o processo não é de aprendizado mútuo, mas de uma submissão categorial. O secularismo permitiria a entrada da religião apenas na medida em que esta se descaracteriza, confirmando o monopólio da razão. Religião, para o secularismo, tornou-se uma categoria residual, um conjunto de crenças simbólicas separadas do poder e da ação prática (a esfera instrumental e política). Em certa medida, Habermas aceita a própria categoria que Asad genealogicamente desconstrói. A religião que ele busca traduzir é um produto das formações do secular que ele busca acomodar.

Embora Asad critique a idealização da esfera pública de Habermas, o filósofo alemão propõe que a tradução seja um esforço de ambas as partes (tanto religiosos quanto seculares), além de exigir que os seculares não sejam surdos ao potencial de verdade dos argumentos religiosos. Mesmo assim, o papel de Asad neste artigo é mostrar que, na prática, a exigência de tradução recai desproporcionalmente sobre o religioso.

O que temos aqui passa pela assimetria de poder inerente ao que deveria ser um processo de *coaprendizagem*. Habermas e Ratzinger convergem na crença em categorias universais (razão / religião), e aceitam o secularismo como um quadro dentro do qual a moral deve ser negociada. Pelo viés asadiano, há um desvelamento genealógico dessa convergência, pois as construções conceituais de ambos são construções históricas hegemônicas. Não há neutralidade nesse campo. Tanto *tradução* quanto *fundamento puro* seriam um regime de dominação categorial que impõe ao religioso a renúncia de seus aspectos práticos.

Conclusão

O debate entre Jürgen Habermas e Joseph Ratzinger, ao buscar uma *coaprendizagem* entre razão e religião para sustentar o *húmus* moral do Estado liberal, espelha, em nossa interpretação, o esforço do Concílio Vaticano II para estabelecer um diálogo prudente com o mundo moderno e secular. Vimos que essa convergência é vital para criticar a patologia da razão – a *hybris* instrumental que leva à degradação ética e ambiental –, um diagnóstico que encontra eco na crítica ao paradigma tecnocrático.

No entanto, a inserção da crítica genealógica de Talal Asad demonstra que este diálogo não ocorre em um campo de jogo neutro, mas sim em um terreno historicamente constituído por relações de poder. A exigência habermasiana de tradução da linguagem religiosa para o discurso secular não se revela um processo simétrico de partilha, mas uma imposição categorial. A religião é admitida na esfera pública apenas na medida em que se descaracteriza, renunciando a seus aspectos práticos e não-proposicionais para se enquadrar como um *reservatório semântico* de crenças privadas, um produto das próprias formações do secular que Habermas busca acomodar.

Analogamente, a busca de Ratzinger por um fundamento moral pré-político universalista, apoiado na matriz cristã-ocidental, seria desvelada por Asad como uma autodescrição hegemônica. Essa narrativa, ao essencializar a origem ocidental da razão, corre o risco de impor um etnocentrismo categorial que define o Ocidente como o único caminho legítimo para o universalismo.

Por fim, este artigo demonstrou que o secularismo não é o espaço neutro de onde a vida se emancipa gradualmente da religião, como a narrativa sociológica tradicional sugere. Pelo contrário, o secularismo é um regime de poder-saber, uma doutrina política do Estado moderno, que historicamente constrói e regula as fronteiras entre o que é aceitável como razão e o que é relegado como religião (essencialmente, uma categoria residual).

Entendemos, portanto, que a principal contribuição desta análise foi desnaturalizar as condições do diálogo Habermas-Ratzinger, apontando a assimetria de poder subjacente, onde a convergência, embora intencionalmente ética, confirma o monopólio da razão secular sobre as regras de engajamento. Por último, fica a questão se o futuro do diálogo não residiria em uma acomodação, mas no reconhecimento honesto de que o secularismo é, ele próprio, um projeto que precisa ser submetido à mesma crítica genealógica que ele aplica à religião.

Referências Bibliográficas

ALBERIGO, Giuseppe. *História do Concílio Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 1996.

ARINZE, Francis; TOMKO, Jozef. *Diálogo e Anúncio*. Pontifício Conselho para o Diálogo Inter-religioso. Congregação para a evangelização dos povos. Roma, 19 de maio de 1991. Disponível em:

https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_19051991_dialogue-and-proclamatio_po.html. Acesso em: 31 out. 2025.

ASAD, Talal. *Formações do Secular*: Cristianismo, Islã, Modernidade. São Paulo: Editora Unifesp, 2021.

_____. *Genealogies of Religion*. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam. Baltimore: Johns Hopkins University, 1993.

BARSALINI, Glauco. Poder e religião na contemporaneidade: um diálogo entre Ratzinger, Habermas e Agamben. *Interações*, v. 9, n. 15, p. 162-176, 2015.

BERGER, Peter L. *O Dossel Sagrado*: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Ed. Paulinas, 1985.

_____. *The Sacred Canopy*: Elements of a Sociological Theory of Religion. New York: Archor Doubleday, 1967.

BERTALANFFY, Ludwig von. *General System Theory*: Foundations, Development, Applications. New York: George Braziller, 1968.

BOURDIEU, Pierre. *Razões Práticas:* Sobre a teoria da ação. 9ª ed. Campinas, SP: Papirus, 1996.

CABRAL, Raquel Cavalcante. Cristologia e Antropologia na *Gaudium et Spes*. Belo Horizonte: FAJE - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, 2007 (*Dissertação de Mestrado*).

CASANOVA, José. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago, 1994.

EISENSTADT, Shmuel. "Multiple modernities". Dædalus: *Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, 129 (1), p. 1-30, 2000.

FAGGIOLI, Massimo. "Gaudium et Spes" 50 anos depois: seu sentido para uma Igreja aprendente. Tradução: Luís Marcos Sander. *Cadernos Teologia Pública*, v. 12, n. 95, 2015.

FERNANDES, Leonardo Agostini (Org.). *Gaudium et Spes em Questão*: reflexões bíblicas, teológicas e pastorais. São Paulo: Paulinas, 2016.

GIDDENS, Anthony. *As consequências da Modernidade*. São Paulo: Editora UNESP, 1991.

HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. *Dialética da secularização:* sobre a razão e a religião. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

LIBÂNIO, João Batista. Contextualização do Concílio Vaticano II e seu desenvolvimento. *Cadernos Teologia Pública*, n. 16, 2005.

LUCKMANN, Thomas. *The Invisible Religion*: The Transformation of Symbols in Industrial Society. London: Collier-Macmillan, 1967.

LUHMANN, Niklas. *Introduction to Systems Theory*. Cambridge: Polity Press, 2012.

MONOD, Jean-Claude. *La querele de la sécularization*: de Hegel à Blumenberg. Paris: Vrin, 2002.

PALÁCIO, Carlos. O legado da *Gaudium et Spes*: riscos e exigências de uma nova condição cristã. *Perspectiva Teológica*, n. 73, p. 333-353, 1995.

PAPA PAULO VI. *Constituição Pastoral* Gaudium Et Spes *Sobre a Igreja no Mundo Actual*. Roma, 7 de dezembro de 1965b. Disponível em: https://www.puc-campinas.edu.br/wp-content/uploads/2016/03/NFC-Constituicao-Pastoral-gaudium-et-spes.pdf. Acesso em 29 de out. 2025.

_____. Declaração *Dignitatis Humanæ sobre a liberdade religiosa*. Roma, 7 de dezembro de 1965a. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_po.html. Acesso em: 30 out. 2025.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 13, n. 37, p. 43-73, 1998.

RATZINGER, Joseph. "Fé, razão e universidade: Recordações e reflexões". *Aula Magna da Universidade de Regensburg*, 12/09/2006. Disponível em: https://www.montfort.org.br/bra/veritas/papa/papa_regensburg/. Acesso em 30 out. 2025.

_____. *O Deus da fé e o Deus dos filósofos*: Uma contribuição para o problema da *theologia naturalis*. São Paulo: Editora Benedictus, 2023.

RIBEIRO, Cláudio de Oliveira. A pluralidade religiosa global e nacional em questão. *Caminhos*, v. 18, n. 2, p. 308-324, 2020.

SCHLUCHTER, Wolfgang. *O desencantamento do mundo*: seis estudos sobre Max Weber. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2014.

_____. *Paradoxos da modernidade*: cultura e conduta na teoria de Max Weber. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

SELL, Carlos Eduardo. A secularização como sociologia do moderno: Max Weber, a religião e o Brasil no contexto global. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 3, n. 6, p. 11-46, 2015.

_____. *Para onde vai a Igreja Católica*: Uma análise sociológica. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2025.

TEIXEIRA, Faustino. "O Concílio Vaticano II e o diálogo inter-religioso." *In*: GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes; BOMBONATTO, Vera Ivanise (orgs.). *Concílio Vaticano II*: análise e prospectivas. São Paulo: Paulinas, 2004.

TONETI, Edson Donizete. Gaudium et Spes: uma construção em processo. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, n. 99, p. 60-76, 2021.

WEISS, Raquel Andrade; FABRIS, Carlos Augusto Silva. Max Weber ontem e hoje: Entrevista com Wolfgang Schluchter. *Revista Tempo Social*, v. 33 (01), p. 389-417, 2021.

WILSON, Brian. "Secularization". *In:* HAMMOND, P.E. (ed.). *The Sacred in A Secular Age*. Berkeley: University of California, 1985.