



Carl Schmitt og det teologisk-politiske problem

Carl Schmitt and the Problem of Political Theology

Ragnar Misje Bergem

Førsteamanuensis, MF vitenskapelig høyskole

ragnar.m.bergem@mf.no

Sammendrag

I denne artikkelen undersøker jeg betydningen av politisk teologi hos Carl Schmitt og spør hvordan vi skal forstå analogiene mellom det teologiske og det politiske. Jeg belyser «desisjonistiske» og «institusjonelle» lesninger av hans politiske teologi. Min tese er at tvetydighetene ved Schmitts desisjonisme må forstås i lys av hans oppfatning av forholdet mellom politisk form og et folks livsform. I siste del av artikkelen forklarer jeg min forståelse av det teologisk-politiske problem hos Schmitt og belyser hans forståelse av politisk teologi i senere deler av hans karriere. Til slutt skisserer jeg en innvending mot Schmitts forståelse av det teologisk-politiske problem og hans løsning på dette.

Nøkkelord

Carl Schmitt, Politisk teologi, Erik Peterson

Abstract

In this article, I clarify the meaning of political theology in the works of Carl Schmitt. I shed light on ‘decisionist’ and ‘institutionalist’ readings of his political theology. I claim that the ambiguities of his decisionism must be understood in the light of his idea about the relationship between political form and a people’s way of life. In the final part of the article, I explain my understanding of the problem of political theology in Schmitt and shed some light on some of his writings from the later part of his career. Finally, I sketch a riposte to his understanding of and solution to the theologico-political problem.

Keywords

Carl Schmitt, Political theology, Erik Peterson

Innledning

I essayet «Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen» fra 1929 skrev retts-teoretikeren Carl Schmitt at han anså «den sterkeste og mest følgerike av alle intellektuelle endringer i europeisk historie å være den fra tradisjonell kristen teologi til ‘naturvitenskap’ i det 17. århundre. [...] I kjernen av dette forbausende skiftet ligger en grunnleggende impuls som har vært avgjørende i århundrer: en streben etter en nøytral sfære».¹ Schmitt hevdet at

1. Carl Schmitt, «Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen», i *Der Begriff des Politischen: Mit einer Rede über das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen* (München: Duncker & Humblot, 1932), 74–75. Alle oversettelser fra tysk er mine egne. Der tekstene finnes oversatt til norsk, siterer jeg den norske teksten i Carl Schmitt, *Politikk og rett: Et antiliberal tema med variasjoner* (red. R. Slagstad; overs. Ø. Skar; Oslo: Pax, 2019).

«i kjølvannet av de håpløse teologiske konfliktene i det 16. århundre, søkte europeerne en nøytral sfære hvor det ikke var noen konflikt og de kunne nå en felles forståelse gjennom debatt og utveksling av meninger».²

Schmitt selv levde ikke i 1600-tallets konfesjonelle Europa. Men forholdet mellom religion, samfunn og politikk er likevel en nøkkel til å forstå hans forfatterskap. Denne artikkelens formål er å klargjøre de sentrale elementene i Schmitts politiske teologi. Jeg skal vise hvordan forholdet mellom teologi og politikk utgjør et grunnleggende problem i hans forfatterskap, og at dette er forbundet med spørsmålet om den suverene beslutningen i hans rettsfilosofi. Jeg vil likevel argumentere for at det er mangelen på en samfunnsenhet, et *ethos* som kan gi en moralsk og sosial substans til den moderne staten, som er den viktigste bakgrunnen for Schmitts politiske teologi. Hans forslag til en begreps sosiologisk undersøkelse av analogier mellom teologiske og politiske begreper er egentlig en kritisk undersøkelse av den moderne statens manglende substans. Det teologisk-politiske problem er for Schmitt at moderne samfunn ikke lenger har en nøytral «grunn» – hverken religiøs, sosiologisk eller politisk – som lar oss gjenreise legitime autoritetsstrukturer. Det er denne mangelen som er årsaken til at man fortsatt kan finne analogier mellom politiske og teologiske begreper.

I første del av artikkelen undersøker jeg betydningen av politisk teologi i hans skrift *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* fra 1922 og spør hvordan vi skal forstå analogiene mellom det teologiske og det politiske. Deretter belyser jeg en desisjonistisk lesning av Schmitts politiske teologi, før jeg behandler nyere «institusjonalistiske» fortolkninger. Min tese er at tvetydighetene ved Schmitts desisjonisme må forstås i lys av hans oppfatning av forholdet mellom politisk form og et folks livsvei (*ethos*), og at dette forholdet er grunnlaget for hans politiske teologi. Deretter oppsummerer og forklarer jeg min forståelse av det teologisk-politiske problem hos Schmitt. I artikkelens siste del gjør jeg rede for noen viktige refleksjoner om politisk teologi i siste del av Schmitts karriere. Til slutt bruker jeg denne fremstillingen til å argumentere for at Schmitts teori om den suverene beslutningen, og dessuten hans forståelse av politisk teologi, baserer seg på en diskutabel påstand om at mangelen på et entydig og gitt grunnlag for politikken nødvendigvis fører til katastrofal konflikt. Hvis man utfordrer denne påstanden, kan man også utfordre hans autoritære politiske teologi.

Politisk teologi og spørsmålet om tertium quid

Politische Theologie åpner med to kapitler om suverenitetsbegrepet. Første kapittel fremsetter påstanden om at «[s]uveren er den som beslutter unntakstilstanden», og utvikler en kritikk av formalistiske og positivistiske forståelser av retten.³ De to siste kapitlene handler om politisk teologi. Det er en overraskende vending, men vi skal se at disse to temaene – den suverene beslutningen og politisk teologi – er vevd inn i hverandre i Schmitts forfatterskap. Det tredje kapitlet åpner med følgende velkjente påstand:

Alle pregnante begreper i den moderne statslære er sekulariserte teologiske begreper. Ikke bare ifølge sin historiske utvikling fordi de blir overført fra teologien til statslæren – eksempelvis ble den allmektige Gud til den omnipotente lovgiver – men også i disse begrepenes systematiske struktur, som det er nødvendig å få innsikt i for en sosiologisk betraktning av dem. Unntakstil-

2. Schmitt, «Das Zeitalter der Neutralisierung und Entpolitisierung», 75.

3. Schmitt, *Politikk og rett*, 225.

standen har for rettsvitenskapen en tilsvarende betydning som underet har for teologien. Først i bevisstheten om en slik analog stilling lar det seg gjøre å forstå den utviklingen som de statsfilsosofiske ideene har hatt i de siste århundrer.⁴

I dette avsnittet nevner Schmitt en historisk overlevering fra teologi til statslære, men også en synkron, strukturell analogi. Det første vi må merke oss, er at Schmitt ikke fremmer en påstand om at politikk er teologisk i den forstand at det ene feltet i sin helhet kan reduseres til det andre. Men han forutsetter likevel en sammenheng mellom det teologiske og det politiske, selv om det ikke er gitt hva disse analogiene består i. Hva er det egentlig som forbinder det teologiske og det politiske?

I kapitlet blir det klart at Schmitt ønsker å etablere en «begreps sosiologisk» tilnærming til politisk-rettslige begreper, og da særlig suverenitetsbegrepet. Han ønsker å studere forholdet mellom politisk-rettslige begreper og religiøse eller metafysiske begreper på et bestemt tidspunkt i et samfunns historie. Politisk teologi «siker mot å finne en siste, radikalt systematisk struktur» og sammenlikne den med «den begrepsmessige bearbeidelse av en bestemt epokes samfunnsstruktur».⁵ I et avsnitt skriver han:

Det metafysiske bildet som en tidsalder lager seg av verden, har den samme struktur som det som er innlysende for verden: dens politiske organisasjons form. Fastslåelsen av en slik identitet er suverenitetsbegrepsets sosiologi.⁶

Schmitt sier altså ikke at alle moderne statsbegreper har et teologisk opphav, men at den begrepsmessige representasjonen av samfunnet – dets politisk-rettslige form – reflekterer dets metafysiske form.⁷ Selv i en tid der samfunnets rettslige eller politiske form ikke lenger henviser til teologiske begreper, svarer de likevel til et bestemt metafysisk bilde av verden. Derfor kan Schmitt si om absolutismen at «den allmektige Gud» ble «den omnipotente lovgiver», og at dette kan bevises ved å avdekke den strukturelle likheten mellom teologiske og rettslige forestillinger i den bestemte perioden.⁸

Det er mulig å finne forløpere til Schmitts politiske teologi i så forskjellige tenkere som G.W.F. Hegel,⁹ Mikhail Bakunin¹⁰ eller Hans Kelsen.¹¹ Men den direkte inspirasjonen finner Schmitt hos en rekke franske og spanske motrevolusjonære tenkere. Louis de Bonald, Joseph de Maistre og Juan Donoso Cortés la for dagen den «mest interessante politiske utnyttelse av den slags analogier».¹² Allerede i *Politische Romantik* fra 1919 bemerket Schmitt hvordan de Bonald hadde utviklet en teori om en analogi mellom teologi og politikk som en del av sitt motrevolusjonære argument for monarkiet.¹³

I det siste kapitlet av *Politische Theologie* vender Schmitt seg nok en gang til de motrevolusjonære og deres interesse for den suverene beslutningen. For dem hadde suverenitet

4. Schmitt, *Politikk og rett*, 229.

5. Schmitt, *Politikk og rett*, 236.

6. Schmitt, *Politikk og rett*, 237.

7. Pedro Hermilio Villas Bôas Castelo Branco, Markus A. Hediger, og Carl Schmitt, *Die unvollendete Säkularisierung: Politik und Recht im Denken Carl Schmitts* (Staatsdiskurse 25; Stuttgart: Steiner, 2013), 141.

8. Schmitt, *Politikk og rett*, 229.

9. G.W.F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, bd. 1 (red. P.C. Hodgson; London: University of California Press, 1984), 452.

10. Se Michael Bakunin, *God and the State* (New York: Dover, 1970).

11. Se Kelsen, «Gott und Staat», *Logos: Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur* 11, nr. 11 (1922/23): 261–84.

12. Schmitt, *Politikk og rett*, 230.

13. Carl Schmitt, *Politische Romantik* (6. Aufl.; Berlin: Duncker & Humblot, 1998), 69–70.

i sin helhet blitt til et spørsmål om beslutningen, og det var denne beslutningen som forankret analogiene mellom teologi og politikk, eller kirke og stat. For Joseph de Maistre, for eksempel, berodde statens verdi på «at den treffer en beslutning, kirkens verdi i at den er siste, inappellable instans».¹⁴ For ham er det «viktigere at det treffes beslutninger enn hvordan beslutningene skjer».¹⁵ De Maistre og de Bonald beveget seg i retning av posisjonen til spanske Donoso Cortés, som anerkjente at begrepet om legitimitet hadde mistet sin kraft. Denne posisjonen impliserte en vending mot diktaturet. De motrevolusjonære «forsterker desisjonens moment i den grad at det til syvende og sist opphever tanken om legitimitet som de tok utgangspunkt i».¹⁶

For å forstå Schmitts interesse for denne radikaliserings må vi innse at det egentlige objektet for Schmitts begrepps-sosiologiske analyse er samfunnet. Han henviser til de motrevolusjonære som sosiologiens fedre fordi de så at «samfunnet og historien» er det essensielle.¹⁷ Begrepet om suverenitet opererer innenfor et bestemt samfunn, og det er i et bestemt samfunn at man kan finne en korrelasjon mellom metafysiske forestillinger og sosial organisering. Poenget er ikke at teologiske begreper kan benyttes polemisk med politiske siktemål, men heller at begrepet om suverenitet må forstås som en del av en sosial sammenheng der det finnes grunnleggende analogier mellom det teologiske og det politiske.

Men hvis det er tilfellet, hva er analogiens formidlende begrep – dens *tertium quid*? I Schmitts politiske teologi aktualiseres to kjente størrelser (teologi og politikk), men hva er det ukjente tredje element (*tertium quid*) som forbinder disse to? Hvis en analogi skal bli gjenstand for en vitenskapelig fremstilling, må den forankres i et entydig meningsinnhold. Noe må være felles mellom størrelsene eller feltene som sammenliknes. En proporsjonal analogi (A:B :: C:D, f.eks. «Mirakelet er til naturen som unntaket er til loven») krever ikke en entydig verdi, men opererer likevel med en identisk proporsjon.¹⁸ Så selv om man snakker om suverenitet på to ulike måter («Guds makt»; «Kongens makt»), er spørsmålet likevel hva som forankrer analogien mellom dem, selv om ingen av måtene er primære.

Spørsmålet om *tertium quid* er særlig viktig fordi Schmitt avviser reduksjonistiske forklaringer. Han unngår både spiritualistiske og materialistiske forståelser av forholdet mellom teologiske og politiske begreper, og vil heller «påvise to åndelige, men substansielle identiteter».¹⁹ Fra dette perspektivet blir det galt å hevde at et bestemt bilde av Gud er kun en refleksjon av en mer virkelig politisk forestilling eller motsatt. Men da står vi altså igjen med det grunnleggende spørsmålet om *tertium quid*, om selve relasjonen mellom det teologiske og det politiske. Hvis «identiteten» mellom bestemte teologiske og politisk begreper er objektet for studiet av suverenitetsbegrepet, på hvilket område opererer denne identiteten – hvilken dimensjon, virkelighet eller intensitet forsøker den å beskrive? Begrepene korrelerer i bestemte samfunnskontekster, men hva er det egentlig denne korrelasjonen forteller oss om samfunnet?

Hvordan skal beslutningen forstås?

En kjent fortolkning av Schmitt er at hans politiske teologi beror på en *desisjonistisk* filosofi. En bakgrunn for denne desisjonismen kan man blant annet finne hos Søren Kierkegaard,

14. Schmitt, *Politikk og rett*, 244.

15. Schmitt, *Politikk og rett*, 245.

16. Schmitt, *Politikk og rett*, 254.

17. Schmitt, *Politische Romantik*, 70.

18. I analogien «2:4 :: 8:16» er forholdstallet 1:2 identisk på begge sidene.

19. Schmitt, *Politikk og rett*, 202.

som Schmitt selv drar vekslers på. I de første to kapitlene av boken kritiseres Hans Kelsen og Hugo Krabbe for å utelukke den suverene beslutningen i sine rettsformalistiske tilnærminger. I denne polemikken beskriver Schmitt beslutningen med sterke ord: «Beslutningen er, normativt betraktet, født ut av intet.»²⁰ Slike vendinger er årsaken til at noen fortolkere mener at Schmitt tenker at politikken forankres i et transcendent standpunkt som ikke kan forstås eller legitimeres med immanente termer. Mest kjent for denne tolkningen er Heinrich Meier, som finner nøkkelen til Schmitts tankeverden i sistnevntes tro på åpenbaring:

[T]he commandment of obedience to the sovereign authority of God, and the primacy of historical action that arises from this commandment, are indispensable postulates of a political theory that claims to be grounded in faith in divine revelation.²¹

Skal vi tro Meier, forsøker Schmitt å forankre politikken i teologien og slik avgjøre autoritetskonflikter med henvisning til guddommelig åpenbaring. For Meier peker Schmitts ideer om beslutningen mot den politiske distinksjonen mellom venn og fiende som utvikles i *Der Begriff des Politischen*. Hverken rasjonell diskusjon, økonomi eller teknologi kan erstatte den politiske kampen i møte med indre eller ytre trusler. Derfor transponerer Schmitt det politiske til det eksistensielle nivå i reviderte versjoner av *Der Begriff*. Nå er politikk noe som kan «lay claim to the individual on behalf of the whole».²²

I denne tolkningen forankres analogien mellom politikk og teologi i beslutningen og i begrepet om det politiske. Det er beslutningen om å skille venn fra fiende som opererer i begge feltene. Denne tolkningen fører ikke nødvendigvis til reduksjonisme, fordi den politiske distinksjonen transcenderer både historisk spesifikke politiske former og deres metafysiske analogier. Den suverene beslutningen er altså *tertium quid*, og opererer både i politikken og i teologien. Selv om hver epoke har sin teologi, er bare troen på guddommelig åpenbaring virkelig politisk, og all metafysisk og politikk er enten et uttrykk for eller et avvik fra den troen. På samme vis har alle samfunn sin sosiale form, men bare det fellesskapet som klarer å skille mellom venn og fiende, er virkelig politisk. Dermed er analogiens *tertium quid* teologisk og politisk på samme tid:

In the 'only case that matters' the political coincides with the theological. The decision between God and Satan is simultaneously theological and political, the distinction between Christ and the Antichrist no less. At the 'peaks of great politics,' when the providential enemy is seen in concrete clarity as the enemy, the definition of the theological and of the political meet in one determination of the enemy.²³

Ifølge Meier er det imidlertid ikke den rene irrasjonalismen i beslutningen som er meningsgivende. Nei, beslutningen er rettet mot en bestemt sannhet.²⁴ Schmitts beslutning er en irrasjonell (trosbasert) hengivelse til sannheten, ikke en hengivelse til sannhetens irrasjonalitet (*credo quia absurdum*).²⁵

20. Schmitt, *Politikk og rett*, 225.

21. Heinrich Meier, *The Lesson of Carl Schmitt: Four Chapters on the Distinction between Political Theology and Political Philosophy* (Chicago: The University of Chicago Press, 2011), xvi.

22. Meier, *The Lesson of Carl Schmitt*, 32.

23. Meier, *The Lesson of Carl Schmitt*, 77.

24. Meier, *The Lesson of Carl Schmitt*, 43.

25. «Jeg tror fordi det er absurd» (*credo quia absurdum*) er et kjent sitat tilskrevet og forbundet med kirkefaderen Tertullian, selv om det ikke finnes i hans tekster i denne formen.

Slik vil Meier distansere seg fra andre tolkninger av Schmitts politiske teologi. For mens transponeringen av det politiske til det eksistensielle kan forstås som et forsøk på å appellere til åpenbaringstro, kan denne transponeringen like gjerne forstås som den politiske teologiens slutt. Denne motsatte, ikke-teologiske slutningen finner vi i Karl Löwiths artikkel «Der okkasionelle Dezisionismus von C. Schmitt» fra 1935.²⁶ Der hevdet Löwith at Schmitts suverenitetsteori var «okkasjonalistisk» – en anklage Schmitt selv hadde rettet mot romantikken. Okkasjonalisme betyr det syn at noe skjer uten årsak, og dermed uten begrunnelse eller forutsigbarhet. Sammenfallet mellom romantikken (slik Schmitt forstår den) og Schmitts eget begrep om beslutningen finnes i hans påstand om at beslutningen hører til den «subjektive» dimensjonen av rettsordenen. Schmitt mente at den liberale rettspositivismen hadde glemt rettens subjektive dimensjon, da den bare så normer. Denne positivismen var egentlig et uttrykk for en teknologisk nihilisme som utsletter det subjektive og personlige elementet, mente han.

Men det finnes også en potensiell nihilisme i Schmitts suverene beslutning, som jo også fødes «ut av intet». Sier han ikke at en orden bare kan oppstå og forsvares av en beslutning som i seg selv er begrunnet i hverken fakta, verdier eller normer?²⁷ Löwith mener følgelig at beslutningen er teknologiens dialektiske motpol. Der romantikken løser fraværet av en gitt orden med en subjektiv «okkasjonalisme», svarer Schmitt med en irrasjonell beslutning. For Löwith er dette en del av den intellektuelle bakgrunnen som gjør Schmitts deltagelse i NSDAP som nazistenes «kronjurist» forståelig.

Om man følger Löwiths analyse, er Schmitt en antiteologisk tenker og befinner seg slik i samme landskap som Martin Heidegger eller Friedrich Nietzsche. Mikkel Thorup, som følger Löwith, hevder at Schmitt «like his counter-enlightenment predecessors is forced to give way to the non-religious and counter-metaphysical ideas of enlightenment and modernity».²⁸

En desisjonistisk lesning forteller oss hva som er *tertium quid* i Schmitts politiske teologi, men det er ikke klart om beslutningens ontologi skal forstås på teologisk eller nihilistisk vis. Det liten tvil om at beslutningen er en nøkkel for å forstå Schmitts politiske teologi. Men tvetydigheten i hans posisjon skaper en uklarhet som hans fortolkere stadig strides om: er beslutningen å forstå som den politiske teologiens endelikt eller som en kraftfull fornyelse av den? Min tilnærming er at Schmitts egen posisjon faktisk har en tvetydighet, og at det derfor er et åpent spørsmål om hva som er det rette «ontologiske» språk for å beskrive beslutningen. Schmitts forfatterskap opererer i et ustabil mellomrom mellom en teologisk fortid og en sekulær fremtid. Denne ustabiliteten gjelder også hans idé om den suverene beslutningen. For å få grep om dette mellomrommet må vi imidlertid utforske tolkninger som er mer nyanserte enn de desisjonistiske. Her vil vi se at teorien om den suverene beslutningen er forankret i en bestemt forståelse mellom politikken og samfunnets *ethos* som får konsekvenser for betydningen av hans politiske teologi.

26. Artikkelen har blitt publisert i Löwith's *Sämtliche Schriften*, som gjengir en senere og lenger artikkel enn originalartikkelen fra 1935. Se Karl Löwith, «Der Okkasionelle Dezisionismus von C. Schmitt», i *Sämtliche Schriften*, bd. 8, *Heidegger – Denker in Dürftiger Zeit: Zur Stellung Der Philosophie Im 20. Jahrhundert* (Stuttgart: J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1960).

27. Paul Hirst, «Carl Schmitt's Decisionism», *Telos* 1987, nr. 72 (1. juli 1987): 15–26 (14), <https://doi.org/10.3817/0687072015>.

28. Mikkel Thorup, «'A World Without Substance': Carl Schmitt and the Counter-Enlightenment», *Distinktion: Journal of Social Theory* 6, nr. 1 (januar 2005): 19–39 (35), <https://doi.org/10.1080/1600910X.2005.9672901>.

Konkret orden

De desisjonistiske tolkningene av Schmitt har blitt utfordret av en ny interesse i den «institusjonelle» Schmitt. Dette er en tilnærming som forsøker å komme til rette med at Schmitt forfektet en tanke om en «konkret orden». Han var opptatt av spørsmålet om hvordan man opprettholder politisk orden i et konkret historisk samfunn, og han søkte et svar som ikke var formalistisk. Det synes å være en konsensus om at Schmitts mest desisjonistiske tekster er de han skrev under Weimarrepublikken, og at han beveget seg mot mer institusjonelle temaer utover på 1930-tallet. Men noen nyere fortolkere har gått lenger og hevdet at selv verker som *Politische Theologie* og *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* må leses i en mer «institusjonell» retning, ikke som desisjonistiske skrifter.

Den institusjonalistiske lesningen peker på at Schmitt ville forene beslutningen med en politisk form. Dette forsøket er tydeligst i hans *Römischer Katholizismus und politische Form* fra 1923, der han roste Den katolske kirke for å forene orden, personlighet og beslutning i sin forståelse av representasjon. Kirken forvaltet en politisk form som forente det universelle med det individuelle, det institusjonelt abstrakte med det konkrete. Her fremstår ikke beslutningen som en irrasjonell virkelighet som opponerer mot en abstrakt og «rasjonell» orden.

Schmitts midlertidige beundring for Den katolske kirke handlet om at ville forstå forbindelsen mellom politisk form og konkret livsform. Som Claus Heimes påpeker, må en politisk form komme fra en idé, en visjon for hvordan man skal organisere livet. Og en slik idé kan bare stamme fra et *ethos*, en faktisk eksisterende livsform.²⁹ I senere deler av sitt forfatterskap sier Schmitt at *nomos* er resultatet av at land overtas, noe som er betingelsen for en historisk situert livsform. Enhver politisk orden er et synlig uttrykk for en underliggende livsform. En livsform artikulere en *ethos* som går forut for den politiske orden og gir den mening. Når Schmitt derfor søkte etter en politisk form, søkte han etter en politisk-juridisk orden som kunne gi uttrykk for et folks livsform.

Mariano Croce og Andrea Salvatore mener det er «lite eksepsjonelt» ved Schmitts politiske og rettslige teorier.³⁰ De hevder at Schmitt alltid tenkte at juridiske beslutninger må finne sted innenfor en «normal» orden. Ideen om den suverene beslutningen i *Politische Theologie* må følgelig ses i lys av beslutningens formål: å redde den eksisterende orden og dermed folkets konkrete livsform. På liknende vis har Jens Meierhenrich hevdet at disse ideene ikke bare peker mot en senere institusjonell vending, men at Schmitt var en institusjonalist hele veien: Schmitt reduserte ikke det politiske til en beslutning som skaper orden *ex nihilo*, men var faktisk opptatt av hvordan institusjoner bidrar til å bevare den politiske orden.³¹

Disse tolkningene nyanserer også den desisjonistiske forståelsen av beslutningen. Montserrat Herrero har påpekt at selv den suverene beslutningen beror på en konkret situasjon.³² Selv om en unntakstilstand krever at noen opphever den juridiske orden, er unntakstilstanden aldri et fullstendig kaos (noe som ville bety at staten allerede har forsvunnet). Det

29. Claus Heimes, *Politik und Transzendenz: Ordnungsdenken bei Carl Schmitt und Eric Voegelin* (1. Aufl.; Beiträge zur politischen Wissenschaft 154; Berlin: Duncker & Humblot, 2009), 56.

30. Se Mariano Croce og Andrea Salvatore, «Little Room for Exceptions: On Misunderstanding Carl Schmitt», *History of European Ideas* 47, nr. 7 (3. oktober 2021): 1169–83, <https://doi.org/10.1080/01916599.2021.1894593>; Mariano Croce og Andrea Salvatore, *The legal theory of Carl Schmitt* (New York, NY: Routledge, 2013).

31. Jens Meierhenrich, «Fearing the Disorder of Things: The Development of Carl Schmitt's Institutional Theory», i *The Oxford Handbook of Carl Schmitt* (red. J. Meierhenrich og O. Simons; New York: Oxford University, 2016), 171–216 (171).

32. Montserrat Herrero, *The Political Discourse of Carl Schmitt: A Mystic of Order* (Lanham: Rowman & Littlefield International, 2015), 61.

er selvsagt et gap mellom rettsordenens normer og beslutningen, men dette gapet er aldri absolutt. Rommet for mulige beslutninger er alltid begrenset.³³ En beslutning må gjøres på grunnlag av en konkret situasjon med mål om å bevare og fornye ordenen.

Hvordan forandrer denne fortolkningen vår forståelse av Schmitts politiske teologi? Meierhenrich anerkjenner Schmitts interesse for Den katolske kirke, men sier at det var dens politiske form, og ikke dens teologiske forankring, som Schmitt beundret. Meierhenrich mener at Schmitts problemanalyse av den moderne staten ikke handlet om mangelen på en teologisk substans, men at staten var «undersocialized. It was institutional form without substance». Croce og Salvatore mener at Schmitts henvisning til teologi i *Politische Theologie* «is not meant to establish a link between the divine and the secular, but, quite the reverse, to set the stage for a socio-historical analysis of the modern notion of sovereignty».³⁴

Disse fortolkningene utfordrer Meiers teologiske lesning, men jeg tenker likevel at de går for langt i motsatt retning. Hos Croce og Salvatore forsvinner de mange teologiske allusjonene og tvetydighetene i Schmitts forfatterskap, og det fremstår som uklart hvorfor Schmitt uttrykte interesse for politisk teologi. Det viktigste ankepunktet er likevel at en slik lesning utvisker noen av dilemmaene som faktisk finnes i Schmitts forfatterskap. Det kan for eksempel hende at Schmitts interesse for det mytiske kommer fra en pragmatisk overbevisning om at ulike myter, situert i konkrete samfunn, kan bidra til å opprettholde samhold og orden. Men hvis det stemmer, betyr det at Schmitt er en formalistisk tenker, når alt kommer til alt. Aaron B. Roberts påpeker at Schmitt anser politisk enhet som resultatet av en konkret menneskelig beslutning – ikke en guddommelig beslutning.³⁵ Men hvis en forent politisk orden ikke er noe *gitt*, hvordan er da en menneskelig beslutning tenkelig uten å ty til en formalisme? Er det egentlig mulig å fatte en beslutning uten å ta hensyn til samfunnets *ethos*, og dermed den spekulative (metafysisk-teologiske) dimensjonen som sekularistiske lesninger vil utelukke?

Meierhenrich bemerket at Schmitt tenkte at den moderne staten var undersosialisert, at den hadde institusjonell form, men manglet substans. Men det er jo kjernen i det teologisk-politiske problem for Schmitt. I sin utlegning av de moterevolusjonære statsfilosofene i siste kapittel i *Politische Theologie* henviser Schmitt til de Bonalds organiske syn på samfunnet, der tradisjonell autoritet var avgjørende.³⁶ Schmitt mener imidlertid at beslutningen ble enda viktigere for de Maistre og Donoso Cortés. For dem var det utelukket å gå tilbake til en tradisjonalisme som organisk forener en gitt livsvei med autoritet, uten en plass for den suverene beslutningen. De moterevolusjonære «forsterker desisjonens moment i den grad at det til syvende og sist opphever tanken om legitimitet som de tok utgangspunkt i».³⁷ Cortés trakk den logiske slutning at legitimitet måtte erstattes av diktaturet og den ubetingede beslutningen.

Schmitt beundrer de moterevolusjonære for å ha forstått at noe hadde forsvunnet i overgangen fra det gamle regime til den nye tid preget av konstitusjonelt monarki og demokratisk styresett. Cortés «innså at monarkiets tid var til ende – det finnes ikke konger lenger, og ingen ville ha mot til å være konge på annen måte enn gjennom folkets vilje».³⁸ Dette

33. Herrero, *The Political Discourse of Carl Schmitt*, 66.

34. Croce og Salvatore, «Little Room for Exceptions», 1172.

35. Aaron B. Roberts, «Carl Schmitt—Political Theologian?», *The Review of Politics* 77, nr. 3 (2015): 449–474 (462), <https://doi.org/10.1017/s0034670515000364>.

36. Schmitt, *Politikk og rett*, 244.

37. Schmitt, *Politikk og rett*, 254.

38. Schmitt, *Politikk og rett*, 254.

var ikke et spørsmål om hva som var politisk farbart, men pekte mot den dype avstanden mellom «lov» og «etikk», mellom politisk orden og folkets livsveier i et post-revolusjonært samfunn. Et legitimt monarki beror på en tradisjonell, nedarvet *ethos*, noe som ikke lenger eksisterer. Dette dilemmaet kan spores tilbake til reformasjonen og må forstås som driveren til de moderne nøytraliserings- og sekulariseringsprosessene som Schmitt beskriver.

Med disse bemerkningene finner vi en grunnleggende forutsetning for Schmitts begrep om det politiske, og dessuten hans politiske teologi. Selv om han interesserer seg for spørsmålet om hvordan man skaper en konkret orden, var han overbevist om at det ikke finnes noe historisk gitt samfunn som kan fungere som *basis* for et politisk fellesskap forankret i en rasjonell beslutning. Det er umulig i den moderne verden, hvor «samfunnet» ikke er et fundament for et politisk byggverk, men heller en slagmark for stadig nye interesser. Derfor er det riktig å si at staten er undersosialisert, gitt Schmitts perspektiv. Det utelukker likevel ikke en teologisk dimensjon, for en slik utelukkelse forutsetter at man kan lage teologisk nøytral teori om det underliggende problemet med manglende sosial legitimitet. Tvert imot er spørsmålet om det sosiale underskudd selve grunnlaget for hans analogi mellom teologi og politikk.

Det teologisk-politiske problem

Schmitt var ingen teolog, hverken av utdanning eller intensjon. Men spørsmålet om forholdet mellom teologi og politikk kan likevel oppstå i teorier som ikke forstår seg selv som teologiske i tradisjonell forstand. Ifølge Jacob Taubes var Schmitt «a jurist, not a theologian; but a legal theorist who entered the scorched earth that theologians had vacated».³⁹

Schmitt er ikke en «sekulær» tenker i en enkel forstand. For hva skulle det bety å forstå Schmitt som en sekulær politisk tenker? Det kan ikke bestå i å avklare hans nærhet eller distanse til Den katolske kirke. Det måtte heller bety at han formulerte politiske begreper som var klart adskilte fra teologiske, samt at enhver relasjon mellom disse politiske begrepene og teologiske analogier var tilfeldige eller irrelevante. En slik tilnærming var for Schmitt typisk for en liberal forståelse av forholdet mellom teologi og politikk. Men Schmitt avviser en nøytral og rasjonell rekonstruering av den politiske orden. Hvis det å være «sekulær» betyr å tenke på bakgrunn av prinsipper som i prinsippet kan aksepteres av alle fordi de er forankret i en delt og «profan» verden, da er ikke Schmitt en sekulær tenker. For Schmitt hevder at tenkning krever beslutninger, og beslutninger ekskluderer andre posisjoner og perspektiver. Politisk tenkning må rydde banen, ikke ved å inkludere alle eller å avklare et felles prinsipp for samhandling, men først ved å trekke en grense mellom innside og utside. Politikk finner sted i en historie som ikke er en stabil grunn for menneskelige konstruksjoner, men et sted for konflikt. Derfor må Schmitt forstås som en «patetisk» tenker, i den betydning at tanken er eksponert for en virkelighet som ikke lar seg analysere fullt ut.⁴⁰

Schmitt avviser at det finnes en allmenn posisjon hvorfra man kan utelukke teologiens relevans for retten eller politikken. Hans tankeform er kontekstuell og denne kontekstualiteten er en del av hans tilnærming til politisk teologi. Miguel Saralegui har hevdet at Schmitts forståelse av politisk teologi sier at «[in] every period there is a directional idea that unifies

39. Jacob Taubes, *To Carl Schmitt: Letters and Reflections* (Insurrections; New York: Columbia University Press, 2013), 1.

40. Se Reinhard Mehring, *Pathetisches Denken: Carl Schmitts Denkweg am Leitfaden Hegels; Katholische Grundstellung und antimarxistische Hegelstrategie* (Berlin: Duncker & Humblot, 1989).

and regulates all areas of knowledge». Målet med politisk teologi er derfor «[to] understand the history of political doctrines from a synthetic perspective, as part of a broader spiritual environment». ⁴¹ I en slik forstand likner Schmitts fortelling om nøytraliseringsprosesser på Marx' teori om ideologi, med det unntak at «grunnen» som bestemmer overbygningen, ikke er en universell materiell betingelse, men et stadig skiftende «sentralområde» (*Zentralgebiet*). ⁴²

Det sentrale domenet i essayet om nøytralisering fra 1929 er egentlig ikke et bestemt område eller en grunn, men en *rolle* som bestemte semantiske områder spiller i et bestemt samfunn. Politiske og teologiske begreper er betinget av historiske endringer i det sentrale domenet. Domener er bestemte og mer eller mindre sammenhengende, men deres *sentralitet* er ikke forankret i en transhistorisk grunn. Og dermed er vi tilbake til spørsmålet om hva *tertium quid* i den teologisk-politiske analogien egentlig er.

I første del hevdet jeg at Schmitts politiske teologi har det sosiale feltet som helhet som horisont. Det er samfunnskonteksten som betinger både teologi og politiske begreper. Å gjennomføre en begrepssoiologisk studie av suverenitetsbegrepet ville innebære å avdekke hele den sosiale konteksten hvori teologiske og politiske begreper sameksisterer. Men vi har sett at Schmitt tenker at samfunnet ikke er en objektiv «grunn». Det «sosiale» finnes ikke som et bestemt felt som opererer etter mekaniske lover, eller som kan rekonstrueres på andre vis. Nøytraliseringsprosessene i moderne europeiske samfunn representerer et nytteløst forsøk på å finne en stabil og nøytral grunn for det politiske liv. Men det finnes ingen sosialteori som kunne fungere som et utgangspunkt for å forstå og håndtere det politiske liv. Schmitts forståelse av de historiske nøytraliseringsprosessene er heller ikke en fenomenologi i Hegels forstand; prosessene ender ikke opp i en selvtilstrekkelig (absolutt) logikk som bestemmer enhver sosial kontekst. Vi må derfor konkludere med at for Schmitt kan den sosiale «helheten» bare kjennes *gjennom* de politiske og teologiske begrepene som oppstår i konkrete historiske kontekster. Men når vi leter etter helheten på denne måten, oppdager vi at denne helheten er fraværende.

Schmitts begrepssoiologi skal studere analogier mellom teologi og politikk, og *tertium quid* må være termen som konstituerer disse analogiene. Nå kan vi imidlertid konkludere med at *tertium quid* ikke er den suverene beslutningen som sådan. Det er heller slik at ved å vise hvordan politisk-rettslige suverenitetsbegreper er analoge med teologiske begreper, kan man vise at begge feltene tematiserer en virkelighet som ikke er tilgjengelig for menneskelig konstruksjon og manipulering. Men fordi moderne politikk nettopp består i konstruksjon, fremstår dette som en fraværende helhet: den kan ikke kartlegges eller operasjonaliseres. Når alt kommer til alt, markerer altså de teologisk-politiske analogiene et fravær.

Tvetydigheten som hefter ved Schmitts politiske teologi, følger av at det ikke finnes en sosiologisk forklaring som viser hvorfor slike analogier oppstår, og som dermed også kan redusere dem til en funksjon av en immanent sosial virkelighet. Fordi moderne europeiske samfunn har vært på søken etter en slik immanent og nøytral grunn, møter de stadig vekk spørsmålet om forholdet mellom lov og etikk, politikk og teologi. Og idet man erfarer at staten mangler substans, oppstår en legitimitetskrise. Schmitt antyder at moderne sosiologi vokser ut av denne krisen, og kaller Bonald, de Maistre og Donoso Cortés den moderne sosiologiens fedre. Hvis sosiologi er forsøket på å avdekke de allmenne betingelsene for

41. Miguel Saralegui Benito, *The Politics of Time: Introduction to Carl Schmitt's Political Thought* (Santander: Cantabria University Press, 2021), 28–29.

42. Saralegui Benito, *The Politics of Time*, 33–34.

samfunnets enhet og funksjon, kan sosiologien forstås som en respons på at det oppsto et normativt underskudd i en bestemt del av Europas politiske og religiøse historie. De som hevder at Schmitt kun hadde en beskrivende interesse da han skrev om politisk teologi, må derfor sette parentes rundt spørsmålet om det finnes en sosial teori som i det hele tatt kan forklare konteksten for politiske og teologiske begreper. Schmitt avviser at en slik sosiologisk forklaring er mulig. Dermed kan heller ikke Schmitts eget forslag til en begreps sosiologisk undersøkelse forstås som en objektiv vitenskapelig undersøkelse av historiske begreper, men som en kritisk undersøkelse av teologisk-politiske konstellasjoner som er merket av et fraværende *ethos*.

For å oppsummere kan vi si at moderne politiske ideologier er beheftet med to problemer: For det første fortsetter de å benekte politikken og rettens relasjon til sine andre (til sine teologisk-politiske *ethos*), og antar slik en falsk nøytralitet. For det andre er moderne intellektuelle, etiske og kulturelle former (som for eksempel romantikken) ute av stand til å (gjen)vinne en religiøs og politisk samfunnsenhet.⁴³

De grunnleggende byggsteinene i Schmitts forståelse av det teologisk-politiske problem ble til i hans forfatterskap under Weimarrepublikken. Men gitt at dette fremstår som et uløst problem i denne perioden, er det mulig å si noe om hvorvidt det forble et problem for ham i hans senere karriere? I neste og siste del skal jeg kort belyse dette spørsmålet. I den siste delen av hans karriere, som begynte med slutten av andre verdenskrig, skrev Schmitt bøker, essays og journaler som belyser hans tidligere verker, men som også forsøker å forskjønne disse verkene og skrive om historien om hans forhold til nazismen. I denne perioden skrev han også noen refleksjoner om politisk teologi, og disse står også i et komplekst forhold til hans egen fortid: de oppklarer tidligere uklarheter, de dekker over og gjør andre ting mer uklart, og tidvis forskyver de hans posisjoner på nesten umerkelig vis. Likevel behandler noen av disse tekstene spørsmålet om den politiske teologiens «avslutning», og berører derfor denne artikkelens tema.

Den politiske teologiens avslutning?

I mai 1945, på tampen av krigen i Europa, skrev Schmitt en presentasjon av sine aktiviteter for nazistene for å forsøke å forklare (bort) sin rolle.⁴⁴ Han ble arrestert 26. september samme år fordi Karl Löwenstein ville få ham dømt som en krigsforbryter, og han mistet sin akademiske stilling på grunn av sitt medlemskap i NSDAP.⁴⁵ Sommeren 1946 skrev han deler av essayet «*Ex captivitate salus*» mens han fortsatt satt i en interneringsleir. Essayets siste kapittel ble til mens han satt i varetekt i Nürnberg.⁴⁶ I essayet presenterte han en personlig refleksjon om sin tilhørighet til en linje av jurister i den europeiske rettstradisjonen – en gruppe som var spesielt utsatt for politiske maktkamper. Refleksjonen er apologetisk, bitter og tragisk. Men den fremsetter noen viktige påstander om politisk teologi.

I essayet forbinder Schmitt seg med den europeiske offentlige rett (*ius publicum Europaeum*), som oppsto «i det 16. og 17. århundre fra de grusomme europeiske borgerkrigene. Det er dens begynnelse og dens prinsipp».⁴⁷ Denne begynnelsen bestemmer dagens situasjon og

43. Carlo Galli, Amanda Minervini og Adam Sitze, *Janus's Gaze: Essays on Carl Schmitt* (Durham: Duke University Press, 2015), 45.

44. Reinhard Mehring, *Carl Schmitt: A Biography* (overs. D. Steuer; Cambridge: Polity, 2014), 408.

45. Mehring, *Carl Schmitt: A Biography*, 409.

46. Carl Schmitt, *Ex captivitate salus: Erfahrungen der Zeit* (Köln: Greven, 1950).

47. Schmitt, *Ex captivitate salus*, 62.

er «mer enn en historisk parallell». ⁴⁸ Den europeiske retts «far er den gjenfødte romerske retten, dens mor den romerske kirke». ⁴⁹ Men religionskrigene førte til at den europeiske retten «forlot morens hus» for å finne et nytt hjem i staten, og på veien ble teologene brakt til taushet av juristene. Jean Bodin og Thomas Hobbes er Schmitts ledestjerner fra denne perioden: Bodin ville finne frem til en politisk og rettslig nøytralitet, mens Hobbes etablerte politikken på et fellesskap rettet mot en ekstern fiende. ⁵⁰ Slik sett forsto Hobbes allerede den gang at Europas teologisk-politiske problem etter kristenhetens fall ikke kunne løses ved å ty til politisk nøytralitet. Juristene foretok en *exodus* fra «et hellig fjell inn i det profanes rike», men «tok, åpent eller hemmelig, noen hellige ting med seg». ⁵¹ Staten «smykket seg med noen simulakrer av kirkelig opphav» og arvet «noe av den åndelige makt [potestas spiritualis]» som opprinnelig tilhørte middelalderkirken.

Juristene befant seg imidlertid i en farlig posisjon på grensen mellom lov og etikk. De hadde ekskludert kirken fra retten og overlevert dens åndelige evner til staten. Slik fremmet de en sekularisert autoritet som fortsatt var «langt fra å være profanert». ⁵² I dette mellomrommet fra religionskrigene til det 19. og 20. århundre eksisterte staten og dens jurister mellom kristendommens gamle *ethos* og positivismens reduksjon av loven til en ren formalitet. Her finner vi årsaken til ambivalensen som ligger i Schmitts rettslige tilnærming: den står i en uavklart, men heroisk posisjon mellom etikk og lov, fortid og fremtid, teologi og teknologi. ⁵³

Selv om Schmitt uttrykker en vemmelse mot bekjennelser, nærmer «*Ex captivitate salus*» seg en bekjennende stil: «Jeg har snakket om meg selv her, egentlig for første gang i mitt liv.» ⁵⁴ Men hans siste bekjennelse er stillheten. En gang ble teologene bedt om å være stille, men nå har juristene blitt brakt til taushet av kravene om en «ren, altså fullstendig profan teknikk». ⁵⁵ Schmitt fremstiller seg altså som kneblet, selv om han bevarer sin egen «hemmelighet».

Perioden som representeres av den moderne staten, er nå slutt. Borte er også mellomposisjonen mellom teologi og teknikk som juristene inntok. Schmitts fortolkning av det historiske øyeblikket ved slutten av andre verdenskrig impliserer slik den politiske teologens slutt. Juristenes forbindelse til en hellig fortid er blitt irrelevant. Schmitt antyder at denne slutten er en katastrofe, selv om hverken teologen eller juristen har noe å svare med – i det minste i offentligheten. Juristene, som på linje med teologene er forbundet av stillheten og hemmeligheten om «menneskets guddommelige opphav», kan ikke lenger anke sin sak. ⁵⁶

Disse patosfylte bekjennelsene til tross, avsluttet ikke Schmitt sine refleksjoner om politisk teologi i 1946. I 1970 vendte han tilbake til tematikken, ikke for å argumentere mot teknikkens talspersoner, men for å tale til en teolog. Et langt og komplekst vennskap med Erik Peterson førte til at han skrev en oppfølger til sin første bok om politisk teologi. Det var riktignok flere andre grunner også, ikke minst Det annet vatikankonsil og dets positive tilnærming til liberalisme og progressivisme. ⁵⁷ Her vil jeg imidlertid sette søkelys på hans polemikk mot Peterson.

48. Schmitt, *Ex captivitate salus*, 62–63.

49. Schmitt, *Ex captivitate salus*, 69.

50. Schmitt, *Ex captivitate salus*, 63–67.

51. Schmitt, *Ex captivitate salus*, 70.

52. Schmitt, *Ex captivitate salus*, 72.

53. Schmitt, *Ex captivitate salus*, 75.

54. Schmitt, *Ex captivitate salus*, 76.

55. Schmitt, *Ex captivitate salus*, 75.

56. Schmitt, *Ex captivitate salus*, 78.

57. Mehring, *Carl Schmitt: A Biography*, 511.

Erik Peterson var en protestantisk teolog og kirkehistoriker som konverterte til katolisismen i 1930. Fem år etter omvendelsen utga han *Der Monotheismus als politisches Problem*, som stadfestet den politiske teologiens slutt som en mulighet for kristen teologi.⁵⁸ Peterson presenterte den metafysiske ideen om monarkiet i Aristoteles' filosofi og sporet noe av dens politiske arv. Peterson hevdet at den kristne treenighetslæren umuliggjorde en forsoning mellom det kristne gudsbildet og den filosofiske monarkismen, og dermed også analogien mellom én keiser og én Gud.

Selv om Petersons resonnement handlet om tidlige kristne tenkere, innrammes studien av spørsmålet om muligheten for en kristen politisk teologi. Petersons påstand er at politisk teologi bare er mulig som en jødisk eller hedensk idé. Petersons vurdering fikk bred tilslutning blant intellektuelle etter krigen, da «the indictment of 'Reichstheologie' had a specific political meaning: it attacked the alliance of the church (both Catholic and Protestant) with Nazi Germany, the very alliance that Schmitt favored».⁵⁹ Derfor var Schmitts forsinkede respons til Peterson også et indirekte forsøk på å omskrive sin relasjon til nazismen.

Da Schmitt utga *Politische Theologie II: Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie* i 1970, åpnet han derfor en debatt om politikk og religion som mange ville lukke etter krigen. Boken er påfallende forskjellig fra den bekjennende og tragiske stilen i «Ex captivate salus». Nå tar han den politiske teologiens dialektiske tilbakekomst for gitt. Forsøket til «ateister, anarkister og positivistiske vitenskapsfolk» på å avslutte den politiske teologien forble ufullstendig, mente han.⁶⁰ Det er fordi «fornektelsens lyst er en skapende lyst; den er i stand til å produsere det fornektede ut av ingenting og slik skape det på dialektisk vis.»

Men Schmitts bok handler ikke bare om ateister og positivistiske. I stedet vender han seg til teologenes forsøk på å avslutte den politiske teologien. Schmitt svarer ved å kontekstualisere Petersons essay i rammen av nazismens totalisering av politikken. Han påpeker Petersons relasjon til den tyske teologiens kriser i kjølvannet av første verdenskrig som en nøkkel for å forstå hans angrep på politisk teologi.⁶¹ Disse krisene hadde å gjøre med toregimentslærens kollaps – en lære som hadde vært viktig siden Luther, med røtter tilbake til Augustin.⁶² Krisene fremskyndte dogmenes kollaps i protestantisk teologi og, med dem, kirkens offentlige og institusjonelle autoritet. Slik ble tyske protestantiske teologer statens tjenere som legitimerede dens demokratiske strukturer.

Gitt denne bakgrunnen kan Schmitt lese Erik Petersons interesse for dogmatisk teologi som en anerkjennelse av at det teologisk-politiske problem bare kan løses ved å vende tilbake til en offentlig, kirkelig autoritet: Den katolske kirke. For Petersons påstand om den politiske teologiens slutt er dogmatisk begrunnet. Bare en dogmatisk-kirkelig autoritet kan utelukke den politiske teologien. Og likevel hevder Schmitt at Peterson ignorerer «krisen ved det moderne kirke-stat-samfunn-problemet», der «begge 'rikene' ikke lenger kan skilles etter substans eller materie».⁶³ Schmitts poeng er altså at skillet mellom det åndelige og det verdslige var avhengig av en institusjonalisering av det skillet. Det krevde en forhandling

58. Se Erik Peterson, «Monotheism as a Political Problem: A Contribution to the History of Political Theology in the Roman Empire», i *Theological Tractates* (red. M.J. Hollerich; Stanford, CA: Stanford University Press, 2011), 68–105.

59. Peter U. Hohendahl, «Political Theology Revisited: Carl Schmitt's Postwar Reassessment», *Konturen* 1, nr. 1 (14. desember 2008): 1–28 (6–7), <https://doi.org/10.5399/uo/konturen.1.1.1266>.

60. Carl Schmitt, *Politische Theologie II: Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, 1970 (Berlin: Duncker & Humblot, u.å. [1970]), 12.

61. Schmitt, *Politische Theologie II*, 17–18.

62. Schmitt, *Politische Theologie II*, 18.

63. Schmitt, *Politische Theologie II*, 23.

mellom offentlige størrelser. Når denne ordningen kollapset, førte det til en åpen disputt om definisjonene av og skillelinjene mellom politikk og religion:

Åndelig/verdslig, dennesidig/hinsidig, transcendens/immanens, idé og interesse, base og overbygning lar seg bare bestemme av de stridende subjektene. Totaliteten lar seg potensielt vinne fra alle slags stridspunkter eller stridssaker etter at de tradisjonelle «murene», altså de historiske institusjonene kirke og stat, med suksess har blitt utfordret av en revolusjonær klasse.⁶⁴

Uten institusjonell avklaring har det politiske feltet blitt utvidet nesten til det grenseløse, slik at spørsmålet om politisk teologi i praksis har blitt *gjenåpnet*, ikke lukket. Der Peterson sier at politisk teologi har blitt lukket som et *teologisk* spørsmål, sier Schmitt at politisk teologi bare kan lukkes som et teologisk problem gitt en betingelse som den protestantiske teologien hadde forstått at var borte: en offentlig og institusjonalisert ordning mellom kirke og stat. En dogmatisk slutt på politisk teologi krever en legitim og institusjonalisert teologisk autoritet. Men i Schmitts samfunn var nettopp spørsmålet om autoritet uavklart, da det ikke finnes noen *ethos* som kan legitimere en slik autoritet. Med sitt begrep om det politiske hevder Schmitt også at spørsmålet om autoritet alltid er åpent:

Til den siste dag vil den augustinske læren om de to ulike rikene stadig på ny stå overfor dette dobbelte, åpne spørsmålet: *Quis iudicabit? Quis interpretabitur?* Den som bestemmer *in concreto*, på vegne av mennesket som handler i sin skapte uavhengighet, hva som er åndelig, og hva som er verdslig, og hvordan det forholder seg til *res mixtae*, som nå i mellomtiden mellom Herrens ankomst og gjenkomst utgjør hele den jordiske eksistens til dette åndelig[geistig]-verdslige, åndelig[spiritual]-temporale dobbeltvesenet som mennesket er? Dette er det store spørsmålet til Thomas Hobbes, som allerede er i sentrum for mitt skrift *Politische Theologie* fra 1922, og som der har ført til en teori om beslutningen og implementeringens autonomi.⁶⁵

Den kristne politiske teologien i Vesten går tilbake til Augustins lære om de to rikene, men Schmitt lar Hobbes' spørsmål og fortolkning av den læren få forrang. Petersons retoriske påstand om at den politiske teologien var avsluttet, var i realiteten en posisjon som er vanskelig å forsvare, skal vi tro Schmitt. Førstnevnte erklærte «politisk teologi» som umulig gitt en spesifikk, normativ tolkning av kristne dogmer, uten å avklare det dypere politiske spørsmålet om autoritet. Denne strategien gjorde at Schmitt kun behøvde å argumentere for den politiske teologiens *mulighet*, uten å her binde seg til en bestemt relasjon mellom religion og politikk. For Peterson er den politiske teologiens slutt begrunnet i en normativ læretradisjon og er «umulig» gitt denne. Schmitt forstår derimot spørsmålet om «mulighet» slik at det handler om hvorvidt en korrelasjon eller sammenveving av teologi og politikk kan skje i historien – og da er jo svaret selvsagt. Dessuten utvider Schmitt den muligheten ved å peke på de skiftende linjene mellom det åndelige og det verdslige gjennom historien, og ved å understreke *beslutningens* betydning. For det er beslutningen som Peterson glemmer i sitt essay, selv om kirkens beslutninger er forutsatt.

64. Schmitt, *Politische Theologie II*, 23–24.

65. Schmitt, *Politische Theologie II*, 107.

En slutt og en åpning

Schmitts respons til Erik Peterson viser at han holdt spørsmålet om politisk teologi varmt helt til slutten av sin karriere. Hans respons inviterer til en siste refleksjon om beslutningen. For det er nettopp i sitt forsøk på å holde spørsmålet om politisk teologi åpent, at han henviser til sin «teori om beslutningen». Vi har sett at Schmitts politiske teologi bygger på en overbevisning om at moderne samfunn mangler et *ethos* som kan fungere som en grunn for det politiske liv. Derfor er den moderne staten undersosialisert, og derfor er moderne politikk «grunnløs». Derfor gjør også teologisk-politiske analogier seg gjeldende. Det finnes ikke en nøytral posisjon hvorfra religiøse eller metafysiske posisjoner lar seg utelukke. Schmitts kritikk av Peterson er forankret i denne overbevisningen. «Samfunnet» er et grunnløst felt der enhver utelukkelse av det teologiske – det være seg fra et sekularistisk eller et dogmatisk ståsted – må bero på en beslutning. Det finnes ingen formalistiske eller prosedurale alternativer.

Schmitts teori om beslutningen sier imidlertid ikke bare at det er umulig å avgjøre uenigheter eller tolkningsspørsmål gjennom prosedurale metoder. Dypest sett påstår han at feltet mellom tekst og tolkning, mellom det partikulære og det universelle, er et agonistisk felt; at teologer, herskere og jurister til syvende og sist konkurrerer i et nullsumspill, hvor forskjellighet impliserer konflikt. Hvis det ikke finnes et udiskutabelt siste svar på spørsmålet om tolkning eller ordening, vil en konflikt nødvendigvis oppstå.

Av den grunn er det mulig å hevde at Schmitts polemikk mot Peterson er «sirkulær».⁶⁶ Igjen og igjen insisterer Schmitt på den alltid tilstedeværende muligheten for konflikt, nettopp for å begrunne behovet for en beslutning som kan utelukke konflikten. Schmitts svar til Peterson er basert på tanken om at en stabil ordening mellom religion og politikk bare er mulig gitt en stabil stat med definisjonsmakt over det politiske felt som sådan. I det øyeblikket statens politiske hegemoni utfordres, vil skillet mellom det verdslige og det åndelige nok en gang bestrides. I en slik krise gir Petersons posisjon ingen mening: for teologisk renhet er mulig bare *etter at* en ordening av forholdet mellom teologi og politikk har blitt fastslått. Spørsmålet er derfor, nok en gang, hvem som skal ta beslutningen.

Jeg mener likevel at det finnes en innvending mot Schmitts politiske teologi. Denne innvendingen består ikke i å insistere på den politiske teologiens *slutt*, altså på dens umulighet (det være seg om en slik umulighet forstås teologisk eller politisk). I stedet må man spørre om Schmitt ikke går for raskt frem når han forsøker å gjøre beslutningen til en nødvendighet i moderne pluralistiske samfunn med et sosialt og religiøst underskudd. For er Schmitts forståelse av orden – av forholdet mellom loven og livet, det universelle og det partikulære – den eneste mulige?

Hva om det er mulig å forestille seg at avstanden mellom det universelle og det partikulære ikke er en avgrunn som kun kan passeres gjennom en beslutning, men som et rom bestående av delvis overlappende og delvis utelukkende muligheter? Er denne avstanden full av muligheter for konflikt? Definitivt. Men er fare og fiendskap *uunngåelig* uten en øverste autoritet? Hvilket argument kan man egentlig gi for denne siste påstanden? Hvordan kan man argumentere for at den vedvarende usikkerheten ved dette forholdet er farligere enn Schmitts suverene beslutning? Bare ved hjelp av en myte om samfunnsordenens grunnleggende betingelser, flettet sammen med en fortelling om de teologisk-politiske konfliktene i det tidlige moderne Europa. Dette er en fortelling som jeg mener vi bør kvalifisere og til dels bestride.

66. Nathan Gibbs, «Modern Constitutional Legitimacy and Political Theology: Schmitt, Peterson and Blumenberg», *Law and Critique* 30, nr. 1 (april 2019): 67–89 (86), DOI: <https://doi.org/10.1007/s10978-018-9228-9>.

Schmitts formulering av det teologisk-politiske problem forutsetter en bestemt tolkning av samfunnet som han ikke kan begrunne. Kanskje finnes det ingen ubestridelig «grunn» i samfunnet for politikken – og derfor lever spørsmålet om politisk teologi. Men Schmitt antar likevel sin egen myte om at samfunnet nødvendigvis er et agonistisk felt. Dette er ikke bare en tolkning, men nærmer seg en dogmatisk forutsetning som ikke kan begrunnes. Her deler nemlig Schmitt en antagelse med liberalismens nøytraliserende ideologi: tanken om at alternativet til en entydig avklaring av den politiske ordenens opphav er krig og sosial oppløsning. Det kan synes som om Schmitt delte den samme frykten for sosial oppløsning.

Om man utfordrer denne frykten og dens tilhørende fortellinger, er det også mulig å avvise Schmitts politiske teologi uten å lukke alle andre muligheter. Finner vi andre måter å bevege oss i et samfunn uten et homogent og fullgodt *ethos* på, kan vi også vikle oss ut av nødvendighetene som Schmitt søker å tvinge oss inn i. Samtidig har Schmitt rett at de nødvendighetene han beskriver, sitter dypt i moderne europeiske politiske institusjoner og ideologi. Å avvise Schmitts politiske teologi er derfor ikke kun et teologisk eller et intellektuelt prosjekt: Det impliserer også et politisk prosjekt. Akkurat på det punktet tror jeg Schmitt har et poeng.