

Det politisk-teologiska komplexet

Det politisk-teologiska komplexet

Fyra kapitel om Carl Schmitts sekularitet

Fil.mag. Hjalmar Falk
Institutionen för litteratur, idéhistoria och religion



GÖTEBORGS UNIVERSITET

Avhandling för filosofie doktorsexamen i idé och lärdomshistoria,
Göteborgs universitet 2014

Disputationsupplaga

© Hjalmar Falk, 2014

ISBN 978-91-88348-61-6

Form och sättning: Martin Saldin

Omslag: Helene Karlsson

Tryck: Reprocentralen, Campusservice, Göteborg, 2014

Distribution: Institutionen för litteratur, idéhistoria och religion
Box 200, 405 30 Göteborg

Abstract

Hjalmar Falk: The Politico-Theological Complex. Four Chapters on Carl Schmitt's Secularity.

[Det politisk-teologiska komplexet. Fyra kapitel om Carl Schmitts sekularitet.]

PhD dissertation in Swedish, with a summary in English, University of Gothenburg, Sweden, 2014.

Department of Literature, History of Ideas, and Religion, University of Gothenburg, Box 200, SE-405 30, Göteborg.

In 1922, the German jurist Carl Schmitt (1888–1985) wrote that “all significant concepts of modern state theory are secularized theological concepts”. He qualified this statement by describing the connection between theology and state theory as being both historical – signifying a process of transition and transmission – and structural-systematic – signifying a structural likeness. How are we to understand Schmitt's particular version of the secularization thesis, and what is the meaning of the concept of “political theology” in his work? This dissertation answers that question through a critical-hermeneutical contextualization of Schmitt's work. Specifically, what is investigated is the way Schmitt himself relates his project to contemporary theology and strands of social theory he designates as inherently politico-theological. A major premise of this study is that earlier studies of Schmitt have treated his secularization thesis within a pre-understanding formed by ideological secularism. They have tended to regard Schmitt's thought as properly belonging to *either* a modern political sphere, *or* a religious sphere, the latter most often characterized as antimodern. This way of reading measures Schmitt against standards formed out of modern liberal preconditions that he intended to critique. This dissertation argues, from a postsecularist view, that Schmitt's politico-theological project is better read in terms of a *both-and* structure. To properly grasp Schmitt's way of thinking, we need to pay greater heed to his own way of constructing the categories he employs throughout his writings on politico-theological themes. The dissertation is divided into four chapters, mapping Schmitt's thought on political theology in a combination of themes and chronology. It follows Schmitt's writings from the late Wilhelmine period, through the Weimar Republic, Hitler's totalitarian regime and the postwar era, basically covering Schmitt's work from 1912 to 1978. One important finding in this study of Schmitt's thought is that he pursues his investigation of secularity in two registers. First, he discusses the impacts of secularization *especially* within the field of jurisprudence and law. Second, he discusses the impacts of secularization *generally* in Western culture. I have called this the *special* and the *general* theory of secularization in Schmitt's work. Another finding is that Schmitt locates his theory of modern law and jurisprudence in a position “in-between” the holy and the profane, a *Zwischenlage* between theology and technology. The traditional European theory of state was created in an attempt to escape the religious wars of the sixteenth and seventeenth centuries, but this in turn opened up for a process of profanation. With the decline of theological authority, European thought turned more and more to technology. Eventually, Schmitt claimed, technological rationality is closing down the relationship between jurisprudence and theology. Schmitt's secularity, therefore, is to be viewed as a declining modern position between theology and technology. It names a science and a way of thinking that has been “secularized, though not yet profaned” in Schmitt's words. In this way, Schmitt's secularity challenges established preconceptions of “the secular”, presenting it as a *complex* of interacting tendencies, combining features of historical continuity as well as breaks.

Keywords: Carl Schmitt, political theology, secularity, postsecularism, intellectual history, modernity, politics and religion, contextualization, Marianism, occidental rationalism, political Christology.

“And thus there seems
a reason in all things,
even in law.”

HERMAN MELVILLE, *Moby-Dick or, The Whale*

Tack

En avhandling i idéhistoria bygger på två moment: läsandet och skrivandet. Forskarutbildningen har åtminstone gjort underverk för min förmåga att läsa texter – ett alltför underskattat hantverk. Huruvida jag under utbildningens gång också har lärt mig att skriva är en annan fråga och nu upp till mina läsare att avgöra. Jag har åtminstone fått stor hjälp med att utveckla mina resonemang av en rad personer, utan vilka avhandlingen hade varit betydligt fattigare.

Först och främst måste min huvudhandledare Christine Quarfood nämnas. Hennes klara blick har på ett omistligt sätt bidragit till avhandlingens sikt djup genom vaket uppmärksammande och ständigt ifrågasättande av grumliga passager. Den pedagogiska förmåga hon kombinerar med sitt imponerande grepp över filosofihistorien har varit ett starkt stöd för den djuplodning jag här försökt mig på. Min andra handledare, Mats Andrén, har alltid funnits till hands för praktikaliteter som översättningar från tyskan, men också med skarpa frågor och bistånd till andra akademiska projekt. Han förtjänar ett särskilt tack för hjälpen med att anordna ett mycket givande symposium ägnat Schmitts författarskap vid institutionen i november 2011. Min tredje handledare, Arne Rasmusson, kom in relativt sent i processen, men hans kunskaper och kritiska läsning har räddat en teologiskt relativt obevandrad doktorand från flera pinsamheter. Han har också visat ett mycket uppmuntande och genuint intresse för projektet.

Som ordförande för doktorandseminariet och institutionens grönläsare av avhandlingsmanuskriptet måste även Johan Kärnfeldt tackas, inte minst därför att han i dessa egenskaper tvingades läsa mitt manus två gånger. Att han dessutom tog sig tid för ett samtal inför det slutgiltiga färdigställandet av texten var mycket värdefullt. Mina opponenter vid slutseminariet gav mig många användbara kommentarer, men också i slutfasen välkommen uppmuntran. Victoria Farelds insikter i historiografiska fråge- och problemställningar var välbehövliga och lärorika bortom ramarna för själva avhandlingen. Karolina Enquist Källgren, en kollega i skräet som följt mig åt ända sedan grundutbildningen, fyllde på med minst sagt matnyttiga kommentarer.

Avhandlingen hade inte kunnat skrivas utan vänskapliga råd och allmän inspiration från Ola Sigurdson. Maria Johansen har följt mitt arbete med Schmitt ända från början och har under mina år på den idéhistoriska banan utgjort en omistlig intellektuell ledsagare och referenspunkt. Tillsammans har Ola och Maria på ett avgörande sätt bidragit till att forma min bild av humaniorans kritiska möjligheter idag.

Gösta Hallonsten och Bo Lindberg ska ha ett särskilt tack för sin assistens med latinska begrepp och citat, även om Schmitts "C.D." ändå till sist gäckade oss alla. Bo var dessutom under lång tid ordförande för doktorandseminarierna i idéhistoria och ska ha en extra eloge för sin förmåga att under dem tydligt inskräpa värdet av noggrann läsning.

Kollegialiteten mellan doktorander har varit en grundsten i det intellektuella arbetet vid institutionen under min tid på LIR. Här förtjänar Peter Carlsson ett särskilt omnämnande för sin öppenhet, intellektuella nyfikenhet och teologiska spänst. Peter och jag har följts åt på forskarutbildningen sedan dag ett. Det kommer bli märkligt att fortsätta utan den förvisso sporadiska kontakt som hans pendlande har inneburit, men jag ser fram mot att framöver läsa även hans avhandling. Robert Azar, som antogs samtidigt med mig och Peter, förtjänar också ett stort tack. Det samma gäller Daniel Brodén, vars postdoc-projekt föranlett oräkneliga stimulerande och produktiva samtal. Nu inleds en ny era i rum H310.

Bland idéhistorikerna måste Anton Jansson och Anders Pedersson nämnas. Med dem har den starka tradition av innovativt och dynamiskt doktorandarbeta som utmärkt ämnet i Göteborg funnit nya former. Jag tänker särskilt på det samarbete kring ideologikritik som vi inledde 2012, ett projekt som kräver framtida uppföljning. Just det idéhistoriska doktorandkollektivet har av hävd varit starkt, välkomnande och inspirerande i Göteborg. Jag är särskilt skyldig Julia Nordblad och Andrej Slávik stort tack för en introduktion i denna variant av göteborgsanda. Även Mattias Bäckström, Helena Dahlberg, Mario Horta och "hedersdoktoranden" Martin Wiklund bör nämnas i detta sammanhang. Bland doktorandvänner utanför idéhistorikerskrået måste jag tacka Mårten Björk, en entusiastisk ständig inspiratör med häpnadsväckande bildning. Jag vill även tacka Tormod Otter Johansen för juristblicken på slutmanuset och för alla givande samtal under åren. Tillsammans med Julia Willén och Per Nordén har jag vid sidan av skrivandet ägnat många timmar åt att diskutera samtidens utmaningar, något som tveklöst bidragit till slipandet av argumenten i detta verk. Avhandlingen har författats i en miljö starkt präglad av idéklimatet kring Göteborgs förening för filosofi och psykoanalys. Ett särskilt tack riktas också till Jon Wittrock.

De institutionella förutsättningarna vid Institutionen för Litteratur, Idéhistoria och Religion har varit synnerligen gynsamma under Cecilia Rosengrens prefektskap. Institutionens hjälpsamma administration har särskilt bidragit till detta, inte minst Annika Bourdieu vars insatser varit ovärderliga under slutfasen. Jag skulle också vilja tacka personalen vid universitetsbiblioteket, särskilt på fjärrlåneavdelningen. Utan dem hade denna avhandling inte kunnat skrivas i Sverige.

Färdigställandet av avhandlingen har skett med stöd av Kungl. och Hvitfeldtska stiftelsen och Helge Ax:son Johnsons stiftelse. Jag har också fått stöd för resor av Paul och Marie Berghaus donationsfond.

Slutligen: ett alldeles särskilt tack till Helene Karlsson, som härdade ut genom slutfasen och som gjorde bokens omslag, samt till Martin Saldin, som satte avhandlingen. Övriga vänner: Britta S, Daniel K, Elin E, Elin H, Hanna B, Johan C, Johan G, Johannes B, Johannes K, Julia P, Julia T, Lena C, Martin D, Per F, Sanda S – jag hoppas vi får tid att ses mer ofta nu. Det samma gäller mina föräldrar och Lovisa och Christian – tack för att ni funnits där hela tiden, med stöd och uppmuntran.

Avhandlingen tillägnas mina mor- och farföräldrar, vilka tillhörde den generation som tvingades hantera konsekvenserna av schmittgenerationens politiska tillkortakommanden. Den tillägnas även Allan, Nils och Iris, födda i den generation som kommer att tvingas leva med följderna av våra.

Göteborg, alla helgons dag, 2014
Hjalmar Falk

Innehållsförteckning

Inledning: Ett politisk-teologiskt komplex 1

1. Till den politiska teologin: en kritisk ansats.....1
2. Mot en postsekularistisk förståelse av sekularitet 14
3. Schmitts politiska teologi: motiv, intention och kritisk kontext23
4. Biografisk skiss40
5. Arbetets disposition.....43

Kapitel I – Politisk teologi som den konkreta ordningens rättsvetenskapliga rationalitet..... 49

1. Inledning: mot en problembestämmning för *Politische Theologie*49
2. Max Webers negativa politiska teologi: sekularisering och rationalisering.....54
3. Hans Kelsens kritik av den dualistiska statslärans politiska teologi62
4. Schmitts rättsteori: legitimitet, suveränitet och den konkreta ordningen.....68
5. Undantagets metafysik: politisk teologi utifrån *Politische Theologie*79
6. Sekulariseringskritiken i kristeologins etik.....90
7. Schmitt och kulturprotestantismen: en sekulariserad teologisk struktur?..... 103

Kapitel II – *Complexio oppositorum*: Om förenandet av rätt och entusiasm i det demokratiska statsskickets politiska teologi 110

1. Inledning: författningslärans politisk-teologiska struktur och karismaproblemet..... 110
2. Mellan Max Weber och Rudolph Sohm: karisma, rätt och katolicism 115
3. Schmitts författningsteori för den demokratiska staten: folkstyre som folklig närvaro127
4. Erik Peterson: acklamation, *ekklesia* och rätt 139
5. Representationens princip och *ekklesiens* institution 149
6. Romersk katolicism som politisk form – *complexio oppositorum*..... 157

Kapitel III – Hobbes och den politiska myten mellan teologi och teknik..... 168

1. Inledning: Thomas Hobbes, Carl Schmitt och den totala staten 168
2. Schmitts hobbeskristall: ett politisk-teologiskt problem..... 173
3. Hobbes som positivist..... 179
5. Hobbes som politisk teolog..... 192
6. Om myter och mytstrukturens historia:
Hamlet och Hobbes i mariologisk belysning 199
7. *Mythos* och *nomos* – den politiska mytens mariologiska struktur 210
8. Den kristne Epimetheus som *katechon* – den mytiska implikationen hos två marianska figurer222
9. Hobbes mellan politisk teologi och teologisk politik.....228

Kapitel IV – Politisk teologi mot politisk kristologi 238

1. Inledning: *Politische Theologie II* som problemkomplex.....238
2. Erik Peterson och Hans Barion – den augustinska kritiken av den politiska teologin243
3. Det politisk-teologiska svaret: *quis judicabit?*.....252
4. Sekulariseringsparadigmet i Tyskland 1949-1966, en skiss258
5. Karl Löwith och Eric Voegelin: tesen om den sekulära substansens kontinuitet262
6. Schmitt: sekularisering och politisk kristologi269
7. Hans Blumenberg och den nya tidens legitimitet.....275
8. Schmitt och den nya tidens legalism283
9. ”Den andre nolanen” och den politisk-teologiska *stasiologin*.....293
10. Den nya politiska teologin och den gamlas vederläggande.....307
11. Schmitts institutionalistiska sekularitet – sekulariseringens ordningar och den politiska teologins komplexitet, eller Schmitt och Storinkvisitorn 318

Slutord: Carl Schmitts politisk-teologiska sekularitet... 328

1. Politisk teologi mellan Aten, Jerusalem och Rom.....328
2. Sekularitet? 345

Summary 352

Bibliografi 365

- Litteratur.....365
Lexika 385

Index.....386

Inledning: Ett politisk-teologiskt komplex

1. Till den politiska teologin: en kritisk ansats

I inledningen till det tredje kapitlet av boken *Politische Theologie* från 1922 hävdar Carl Schmitt att "[a]lla betydelsefulla begrepp i den moderna statsläran är sekulariserade teologiska begrepp".¹ Hur ska denna mening förstås? Är det ett påstående om en historisk kontinuitet eller om ett brott? Hur tänker sig Schmitt den av *sekularisering* implicerade förbindelsen mellan teologi och modern statslära? Och vad menar han med det begrepp som givit boken dess titel, alltså "politisk teologi"? Denna avhandling syftar till att undersöka dessa båda begrepp, *sekularitet* och *politisk teologi*, och deras förbindelser i Carl Schmitts författarskap.

I en bok på temat modern politisk teologi konstaterar juristen Paul W. Kahn att själva föreställningen om en sådan går på tvärs mot gängse uppfattningar om hur tänkare som John Locke, David Hume och Adam Smith lade grunden för den moderna statsläran. Samhällskontraktet, inte det gudomliga förbundet utgör den moderna politiska teorins centrum, skriver Kahn.² Distinktionen mellan samhällskontrakt och gudomligt förbund är tankeväckande och återspeglar om inte annat en modern självbild som ofta kommer till uttryck i liberalt politiskt tänkande: en gång i tiden dominerades människans medvetande av gudabilder och myter, men en mer eller mindre kort period av förnuftiga insatser under det som generellt betraktas som en tid av upplysning befriade detta medvetande och tillät en klar och nykter syn på världen.

Ur denna frigörelseprocess skulle allt den moderna världen har att erbjuda kunna härledas – vid sidan av samhällskontraktet associeras till denna process moderna föreställningar om rationalitet, individualitet, frihet, rättigheter och en allmän tanke om historiska framsteg. Men den här berättelsen tycks allt oftare uttryckas i defensiva termer. Det är som att förbundstanken återigen utmanar kontraktstänkandet. Uttalanden om "religionens återkomst" eller "en ny synlighet för religionen" har blivit legio inom samhällsteoretisk diskurs. Samtidigt är det, som teologen Ola Sigurdson påpekar, oklart vad det är som i så fall "kommer tillbaka".³ Frågan är i vilken utsträckning och i vilka former

¹ "Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe." Carl Schmitt, *Politische Theologie*, Duncker & Humblot, Berlin, 2004 [1922], s. 43.

² Paul W. Kahn, *Political Theology. Four New Chapters on the Concept of Sovereignty*, Columbia University Press, New York, 2012, s. 1.

³ Ola Sigurdson, *Det postsekulära tillståndet. Religion, modernitet, politik*, Glänta, Göteborg, 2009, s. 9.

som den sekulära moderniteten frigjort sig från det den upplever som sitt religiösa arv. Tänkare som Locke och Smith kan inte läsas som antireligiösa och för moderniteten avgörande filosofer som Hobbes eller Spinoza kan inte separeras från de politisk-teologiska teman som genomsyrar både deras tid och verk.⁴

I Kahns bok syns inte ett spår av det som emellanåt kallats för inträdet i ett postsekulärt tillstånd.⁵ Han skriver uttryckligen och självsvådigt att ”antiglobaliseringsrörelsen” uppvisat litet intresse för teologi, att liberalismkritik från vänster knappast förhåller sig till frågor rörande ”det heliga” och att de som idag händelsevis använder sig av teologiska utgångspunkter för politisk analys uteslutande utgörs av religiösa fundamentalister.⁶ För den med inblick i radikal samhällsteori och världspolitikens förhållanden framstår detta som en obegriplig utfästelse. Förutom en lång tradition av befrielse-teologiska inslag i den så kallade ”globala rättviserörelsen” finns det en lång rad aktuella teoretiker som hade kunnat förse Kahn med en mer nyanserad bild av relationen mellan politik och religion.⁷

Kahns diskussion av politisk-teologiska inslag i den amerikanska konstitutionen har istället sin utgångspunkt i en mer specifik återkomst: det växande intresset för den ovan nämnde tyske juristen och rättsteoretikern Carl Schmitt. Likt många andra spårar Kahn politisk teologi som teoretiskt projekt tillbaka till Schmitt, men på ett sätt som också påminner om många andra betraktar Kahn detta projekt som varande huvudsakligen, för att inte säga uteslutande en diskurs över suveräniteten. Schmitt, låter han oss förstå,

⁴ För en alternativ historieskrivning över den moderna politiska teorins framväxt, där religionen framträder som ett mer beständigt politiskt fenomen, se Joshua Mitchell, *Not By Reason Alone. Religion, History, and Identity in Early Modern Political Thought*, University of Chicago Press, Chicago & London, 1993.

⁵ En tankefigur som presenteras, nyanseras och problematiseras av Sigurdson i *Det postsekulära tillståndet*. Se vidare nedan i inledningens sektion 2.

⁶ Kahn, *Political Theology*, s. 3.

⁷ För ett blygsamt och mycket selektivt axplock av perspektiv nära ”den globala rättviserörelsen” rekommenderas Boaventura de Sousa Santos, *Om Gud var människorättsaktivist*, Tankekraft förlag, Hägersten, 2014, Susan Buck-Morss, ”Critical Theory and Islamism”, i densamma, *Thinking Past Terror. Islamism and Critical Theory on the Left*, Verso, London & New York, 2006, Saba Mahmood, ”Secularism, Hermeneutics, and Empire: The Politics of Islamic Reformation”, *Public Culture*, 18:2, 2006, Gil Anidjar, ”Secularism”, *Critical Inquiry* 33:1, 2006. I inledningen till en för området minst lika relevant debattbok utgående från en specifikt kristen politisk-teologisk diskussion konstaterar Creston Davis på ett sätt som kan tyckas direkt riktat mot Kahn att ”[t]heology is reconfiguring the very makeup of the humanities in general”, ”Introduction: Holy Saturday or Resurrection Sunday? Staging an Unlikely Debate”, i densamme (red.), *The Monstrosity of Christ. Paradox or Dialectic?*, MIT Press, Cambridge, 2011, s. 3. Ofrånkomliga referenspunkter borde i sammanhanget också vara filosoferna Slavoj Žižek och Giorgio Agamben.

var 1900-talets ledande suveränitetsteoretiker och detta förklarar varför hans verk efter kalla krigets slut kommit att bli ett så hett diskussionsämne bland de som vantrivts i den nya världsordningens *pax americana*.⁸ Detta förhållningssätt är typiskt, för att inte säga symptomatiskt. Förmodligen är det ingen slump att Kahn inte ser något större värde i att utforska tankarna hos de europeiska tänkare som Schmitt debatterade med, vilka enligt honom bara försvårar en politisk-teoretisk läsning.⁹

Den bok som allmänt anses ha (re-)lanserat politisk teologi som modernt teoretiskt projekt,¹⁰ just Schmitts *Politische Theologie*, inleds med konstaterandet att "[s]uverän är den som beslutar över undantagstillståndet".¹¹ Tillsammans med det som kan förmodas utgöra Schmitts mest kända sentens, "[d]en specifika politiska distinktionen, på vilken alla politiska handlingar och motiv låter sig föras tillbaka, är distinktionen mellan *vän* och *fiende*",¹² signalerar definitionen av suveräniteten Schmitts relevans för förståelsen av världen i skuggan av kriget mot terrorismen och i följderna efter de globala ekonomiska respektive politiska konvulsionerna 2008 och 2011. Schmitt var och förblir den liberala internationalismens motpol.¹³ Motsatsställningen till liberalismen går dock bortom den rättsvetenskapliga definitionen av suveränitet och synen på det politiska. Schmitt ifrågasätter den liberala modernitetens världsbild i

⁸ Kahn, *Political Theology*, s. 6.

⁹ Kahn, *Political Theology*, s. 4. Det bör påpekas att Kahn erkänner värdet av förståelse för Schmitts sammanhang ur ett idéhistoriskt perspektiv, men hans separation av uppgifter mellan idéhistoriker och politiska teoretiker är talande i sig – och, skulle jag vilja tillägga, går emot den typ av förståelse av rätt och politik som Schmitt själv framhårdade i.

¹⁰ Begreppet *politisk teologi* härleds generellt till Marcus Terrentius Varro (116 f.kr. – 27 f.kr.) som skilde politisk teologi (Varros latinska term var *theologia civilis*, alltså "statens" eller "stadens" teologi) från "naturlig" och "mytisk" teologi. Begreppet anses ha traderats in i kristen politisk kanon via Augustinus kritik av Varro i *Guds stad*. Schmitts mer direkta kontext för begreppet förefaller dock vara Michail Bakunins angrepp på Giuseppe Mazzini, i vilket "teologisk politik" används i kritisk och nedsättande mening. Se kapitel I nedan för vidare diskussion. Schmitts *Politische Theologie* betraktas därför allmänt som den punkt i modern tid då "politisk teologi" går från att vara en nedsättande term reserverat för andra till att beteckna ett eget, positivt projekt.

¹¹ "Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet." Schmitt, *Politische Theologie*, s. 13.

¹² "Die spezifisch politische Unterscheidung, auf welche sich die politischen Handlungen und Motive zurückführen lassen, ist die Unterscheidung von Freund und Feind", Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen, Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Duncker & Humblot, Berlin, 2002 [1932/1963], s. 26.

¹³ Kahn, *Political Theology*, s. 31. Kahn kallar Schmitt för "den liberala politiska teorins dialektiska negation". I en undersökning av frekvensen av referenser till Schmitt i den amerikanska juridiska databanken Lexis fann David Luban 2010 att dessa hade ökat från fem referenser mellan 1980 och -90 till 114 mellan 1990 och 2000 samt till 420 mellan 2000 och 2010, med en markant ökning -05 till -10. Det finns ingen anledning att anta ett fall i frekvens sedan dess. Se David Luban, "Carl Schmitt and the Critique of Lawfare", Georgetown Public Law and Legal Theory Research Paper No. 11-33, 2010, s. 10.

grunden. Med sina utläggningar av förutsättningarna för auktoritet, legitimitet, politisk ordning och ytterst betraktat frågan om rättens väsen utmanar Schmitt både den liberala modernitetens kategoriseringar och dess historiskskrivning. Jag menar att det inte är någon slump att diskursen om postsekularitet och en renässans för schmittläsning uppkommit samtidigt. Min avhandling syftar till att bidra till förståelsen av denna samtidighet och till att reda ut en central komplexitet i receptionen av verket som rör förhållandet mellan den politiska teologin och Schmitts sekulariseringstes. Jag avser huvudsakligen att bidra till förståelsen av Schmitts sekulariseringstes och politiska teologi, men därigenom menar jag mig också kunna bidra till en fördjupad förståelse av sekularitet och diskussionen om det sekulära i mer generella termer.

I centrum för min undersökning återfinns alltså Schmitts påstående om att "[a]lla betydelsefulla begrepp i den moderna statsläran är sekulariserade teologiska begrepp".¹⁴ Schmitt följer i *Politische Theologie* upp denna utfäktelse om den moderna statslärans begrepp med en kvalifikation som förklarar att begreppen är sekulariserade "[i]nte bara genom sin historiska utveckling, eftersom de förts över till statsläran från teologin, utan också i sin systematiska struktur, om vilken kunskap är nödvändig för en sociologisk betraktelse av dessa begrepp."¹⁵ Enligt Schmitt är alltså förhållandet mellan statslära och teologi både *historiskt* och, som han uttrycker det, *systematisk-strukturellt*. Här uttrycks därmed *sekularisering* i termer av både *förändring* – en utveckling av begrepp och en överföring mellan diskurser – och *kontinuitet* – en strukturell beständighet görs gällande för dessa begrepp.

Hur bör man i linje med detta betrakta den *sekularitet* som kommer till uttryck i Schmitts statslära? På vilket sätt gestaltar han i sitt författarskap det *politisk-teologiska komplex* av historiska och systematisk-strukturella förbindelser som formuleras i *Politische Theologie*? Avhandlingstitelns politisk-teologiska komplex ska förstås i en dubbel mening: det syftar dels på det komplex Schmitts politisk-teologiska tänkande sätter samman och konstruerar; dels syftar det på det komplex, i närmast psykoanalytisk mening, som utvecklats kring Schmitts politisk-teologiska tänkande i receptionen av hans verk. Jag ska i denna inledning först visa hur själva förståelsen av Schmitts politiska

¹⁴ "Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe." Schmitt, *Politische Theologie*, s. 43.

¹⁵ "Nicht nur ihrer historischen Entwicklung nach, weil sie aus der Theologie auf die Staatslehre übertragen wurden, sondern auch in ihrer systematischen Struktur, deren Erkenntnis notwendig ist für eine soziologische Betrachtung dieser Begriffe." Schmitt, *Politische Theologie*, s. 43.

teologi utgör ett centralt problem inom schmittreceptionen. Därefter kommer jag att visa på ett teoretiskt perspektiv som kan bidra med en mer konstruktiv hållning gentemot Schmitts verk och presentera den metod jag använder i min läsning. Slutligen skisseras avhandlingens tematiska disposition och Schmitts biografi.

Schmitts sekularitet och sekulariseringstes har sedan länge utgjort ett återkommande diskussionsämne i receptionen av hans verk. Åsikterna om sekulariseringstesens innebörd och betydelse har gått isär redan från början. Medan Karl Löwith kunde kalla Schmitts arbete för ”ateologiskt” i en artikel från 1935 kunde Erik Peterson i en bok samma år lyfta fram den epokgörande betydelsen hos *Politische Theologie* för teologins politiska implikationer.¹⁶ De här motstridiga förståelserna av Schmitts avsikter, begrepp om politisk teologi och sekulariseringstes lever vidare och tar sig nya former. För Jürgen Habermas är Schmitt att betrakta som en ”klerikalfascist”, för John Milbank följer han tydligt Max Webers sekulariseringstänkande och moderna statsmetafysik.¹⁷ I ett förord till en nyutgåva av den klassiska schmittstudien *Legitimität gegen Legalität* skriver författaren Hasso Hofmann att det är högst oklart vad politisk-teologiska motiv egentligen skulle ha för implikationer för Schmitts politiska teori förutom att förse den med extra patos.¹⁸ Andra schmittläsare är mindre övertygade än Hofmann om att politisk teori så slutgiltigt effektivt kan skiljas från teologin.¹⁹

Redan 1992, då Hofmann författade sitt nya förord, hade den länge förgivettagna separationen av religion och politik börjat framstå som hotad. Den

¹⁶ Karl Löwith, ”Der okkasionelle Dezisionismus von C. Schmitt”, i densamme, *Sämtliche Schriften Bd. 8. Heidegger – Denker in dürftiger Zeit. Zur Stellung der Philosophie im 20. Jahrhundert*, J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart, 1984 [1935/1960], Erik Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem*, i densamme, *Theologische Traktate. Ausgewählte Schriften Bd. 1*, Echter Verlag, Würzburg, 1994 [1935]. En tidig diskussion av Schmitts politiska teologi som sammanhållet ideologiskt projekt återfinns hos Hugo Ball, ”Carl Schmitts Politische Theologie”, i Jacob Taubes (red.), *Religionstheorie und Politische Theologie Band 1. Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen 2., verbesserte Auflage*, Wilhelm Fink Verlag & Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn, 1985 [1924].

¹⁷ Jürgen Habermas, ”Religion und nachmetaphysisches Denken. Eine Replik”, i densamme, *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 2012, s. 176, John Milbank, *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, Blackwell Publishing, Oxford, 2006, s. 100.

¹⁸ Hasso Hofmann, *Legitimität gegen Legalität. Der Weg der politischen Philosophie Carl Schmitts*, Duncker & Humblot, Berlin, 2010, s. XXXIX.

¹⁹ Se ex. Heinrich Meier, ”Der Streit um die Politische Theologie. Ein Rückblick” i densamme, *Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie*, J.B. Metzler, Stuttgart, 2012.

allmänna sekulariseringstes – postulerande minskad betydelse av och inflytande för religionen i det offentliga livet i takt med stigande modernisering – som format västerländskt politiskt, filosofiskt och sociologiskt tänkande sedan 1800-talet föreföll allt mer ohållbar. Sovjetunionens kollaps och realsocialismens globala sammanbrott innebar också slutet för en specifik form av denna sekulära modernitet. Den postsovjjetiska erans fragmentariska komplexitet har inneburit blottläggande av nya konfliktlinjer och givit upphov till en jakt på andra fiendebilder. En sådan fiendebild återfinns i den politiserade religionens gestalt, som tycks representera ett skandalöst gränsöverskridande i förhållande till den liberala modernitetens nedärvda kategoriseparering.²⁰

Man kan förvisso ställa sig frågande till föreställningen om en ”religionens återkomst”. Snarare framstår det som att de av sekulariseringstesens inspirerade ryktena om religionens bortvittrande hela tiden varit minst sagt överdrivna. Huruvida moderniteten någonsin varit ”sekulär” och vad en ”sekularisering” i så fall rimligen kan sägas innebära är föremål för ivrig diskussion. Klart är att denna diskussion har aktualiserat begreppet *politisk teologi* och gjort det till en allt mer frekvent referenspunkt i samhällsteoretisk diskurs. Med filosofen Heinrich Meiers ord är detta idag ”välbekanta” begrepp inte bara aktuellt, utan rent av ”akut”. Politisk-religiös radikalism, uppenbarelsetrons ”återvändande”, den ökade uppmärksamheten kring islam, judendom och kristendom har enligt honom bidragit till att föra in begreppet i en offentlighet där det tidigare bara varit bekant genom ”hörsägen”.²¹ Från att ha varit ett specialämne för teologiska seminarier har politisk teologi sedan 1990-talets slut utvecklats till en för allt bredare kretsar bekant referens.

Den här förändringen av religionens synlighet eller kanske snarare i synen på religion har gått hand i hand med ett ökat intresse för Schmitts författarskap. Talet om en religionens återkomst har varit samtida med något av en schmittrenässans (för att kombinera två lätt missvisande, men ofta förekommande hyperboler). Trots detta har de två tendenserna sällan eller aldrig relaterats till varandra. Särskilt i den engelskspråkiga receptionen har den

²⁰ En begreppsdefinition: när jag talar om *det moderna* eller *moderniteten* här avser jag mer en uppsättning projekt än en historiskt definierbar epok, även om denna uppsättning av projekt kan lokaliseras historiskt. Se Talal Asad, *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford University Press, Stanford, 2003, s. 13. I huvudsak kommer jag i detta arbete förhålla mig till och i diskussionen utgå från Schmitts försök att definiera ”det moderna”.

²¹ Heinrich Meier, ”Der Streit um die Politische Theologie”, s. 269.

politiska teologin spelat en sekundär roll i förhållande till ämnen som statsrätt, folkrätt och internationell politik när det gäller teman inom schmittdiskussionen.²² John P. McCormick kunde redan 1998 konstatera en allt mer utbredd europeisk konsensus om att Schmitts agenda skulle ha motiverats av katolsk politisk teologi,²³ men hans egen läsning tonar ned dessa motivs konsekvenser för författarskapet.²⁴ Inom den tyska receptionen av Schmitt har politisk-teologiska teman spelat en större roll än de har i den engelskspråkiga och mitt arbete kommer i huvudsak att förhålla sig till denna tyska diskussion.²⁵ Att en politisk-teologisk läsart fått en mer framträdande plats i tysk schmittlitteratur innebär dock inte att en klarare bild av begreppets implikationer eller Schmitts sekulariseringstes etablerats där.²⁶ Åsikterna går isär om huruvida Schmitt är en huvudsakligen teologiskt eller politiskt motiverad

²² Teologiska perspektiv spelar en klart underordnad roll i exempelvis Gopal Balakrishnan, *The Enemy. An Intellectual Portrait of Carl Schmitt*, Verso, London & New York, 2000, Mariano Croce och Andrea Salvatore, *The Legal Theory of Carl Schmitt*, Routledge, Abingdon, 2013, David Dyzenhaus (red.), *Law as Politics. Carl Schmitt's Critique of Liberalism*, Duke University Press, Durham och London, 1998, Chantal Mouffe (red.), *The Challenge of Carl Schmitt*, Verso, London & New York, 1999, Ellen Kennedy, *Constitutional Failure. Carl Schmitt in Weimar*, Duke University Press, Durham och London, 2004, Michael Marder, *Groundless Existence. The Political Ontology of Carl Schmitt*, Continuum, London, 2010, Mika Ojakangas, *A Philosophy of Concrete Life: Carl Schmitt and the Political Thought of Late Modernity*, Peter Lang, Bern, 2006, Michael G. Salter, *Carl Schmitt. Law as Politics, Ideology, and Strategic Myth*, Routledge, Abingdon, 2012 och William E. Scheuerman, *Carl Schmitt: The End of Law*, Rowman & Littlefield, New York, 1999, för att nämna några verk ur "schmittrenässansen" på engelska. Mängden vetenskapliga artiklar om Schmitt är idag i det närmaste oöverskådlig.

²³ John P. McCormick, "Political Theory and Political Theology: the Second Wave of Carl Schmitt in English", *Political Theory*, 26:6, 1998, s. 831.

²⁴ Se John P. McCormick, *Carl Schmitt's Critique of Liberalism. Against Politics as Technology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, t.ex. s. 175.

²⁵ Jag kommer huvudsakligen resonera gentemot den tyska respektive den internationella engelskspråkiga receptionen av Schmitts verk i denna avhandling. För en överblick av den internationella receptionen, se Rüdiger Voigt (red.), *Der Staat des Dezisionismus. Carl Schmitt in der internationalen Debatte*, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden, 2007. För en överblick av den svenska receptionen, se Jon Wittrock och Hjalmar Falk, "Vän eller fiende? Carl Schmitt och det politiska", i desamma (red.) *Vän eller fiende? En antologi om Carl Schmitts politiska tänkande*, Daidalos, Göteborg, 2012, s. 19-21.

²⁶ Dessutom är det ännu fullt möjligt att undvika den teologiska kontexten i idéhistoriska studier av Schmitt. T.ex. är Erik Peterson och Carl Eschweiler ensamt representerade bland tyska teologer med relevans för Schmitt och omnämns enbart i förbigående av Stefan Breuer, *Carl Schmitt im Kontext. Intellektuellenpolitik in der Weimarer Republik*, Akademie Verlag, Berlin, 2012. Tystnaden kring teologiska förbindelser gäller förvånansvärt nog, trots titlarna, även hos Klaus-Michael Kodalle, *Politik als Macht und Mythos. Carl Schmitts "Politische Theologie"*. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 1973 och Michele Nicoletti, "Die Ursprünge von Carl Schmitts 'Politische Theologie'", i Helmut Quaritsch (red.), *Complexio Oppositorum. Über Carl Schmitt*, Duncker & Humblot, Berlin, 1988. Günter Meuter utgör delvis ett undantag här, men han låter egentligen bara teologin

författare. Påfallande ofta diskuteras teologiska inslag i Schmitts tänkande i termer av direkt tro och bedöms i förhållande till katolicismens dogmer och kulturella normer. Men hur skall man egentligen tolka detta, att Schmitt kallade sig själv för ”en jurisprudentens teolog” och hävdade ”katolsk intensitet” som nyckelord till sitt författarskap?²⁷

Receptionen har utvecklat något som skulle kunna kallas en *politisk-teologisk antinomi*, utifrån vilken det frågas efter om det är religion *eller* politik som är den styrande avsikten bakom Schmitts arbete. Det finns naturligtvis många exempel på en av teologi ointresserad schmittreception och denna var också länge dominerande. I takt med religionens växande utrymme i offentligheten har denna receptionslinje i högre grad tvingats konfrontera den teologiska aspekten av Schmitts författarskap, samtidigt som denna teologiska aspekt har kommit att hävdas som avgörande av en växande krets schmittläsare. Schmittläsare som vill fortsätta använda hans verk utan hänsyn till teologiska inslag har försökt relativisera den här bilden genom att påpeka att Schmitts tänkande alltid utformades ur ett avgjort historiskt, världsligt perspektiv och var upptaget av konkreta politiska utmaningar – något som per definition antas utesluta teologiska motiv.²⁸

Enligt den här logiken är Schmitt alltså antingen politiskt eller religiöst motiverad, antingen sekulär eller kristen, i förlängningen ”egentligen” jurist eller teolog. Denna teologisk-politiska antinomi präglar i det närmaste hela receptionen och har gett upphov till en märklig bodelning där juridisk-politiskt intresserade läsare i största möjliga utsträckning ignorerar teologin och där teologiskt intresserade läsare ignorerar statsläran, åtminstone i dess världsliga, sekulära aspekter. Den ena kontexten antas per definition ge föga relevant kunskap om den andra, en inställning som knappast delades av Schmitt, vad man än må tänka om hans omdöme i denna och andra frågor.

Det finns en anekdot om Schmitt som illustrerar detta receptionens teologi-problem mycket väl. Efter andra världskriget, när Schmitt i vanrykte återvänt till sin födelseort Plettenberg döpte han sitt boningshus där till *San Casciano*, taget efter den plats till vilken Machiavelli drog sig tillbaka efter att

fylla vissa förklaringsluckor hos Schmitt och nämner dennes referenser mest i förbigående och knappast fördjupande. Se Günter Meuter, *Der Katechon. Zu Carl Schmitts fundamentalistischer Kritik der Zeit*, Duncker & Humblot, Berlin, 1994.

²⁷ ”ein Theologe der Jurisprudenz”, ”katholische Verschärfung”, Carl Schmitt, *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, Duncker & Humblot, Berlin, 1991, s. 23 resp. 165.

²⁸ Se t.ex. Ojakangas, *A Philosophy of Concrete Life*, s. 201, Jean-François Kervégan, ”Carl Schmitt and ’World Unity’”, i Chantal Mouffe (red.), *The Challenge of Carl Schmitt*, 1999, s. 54. och Kennedy, *Constitutional Failure*, s. 182, för formuleringar hävdande detta.

ha fallit i onåd hos familjen Medici 1512. Men namnet anspelar samtidigt på den helige sankt Cassianus av Imola som led martyrdöden på 300-talet, något Schmitt gav uttryck för i mer diskreta sammanhang. I en omfattande studie över "fallet Carl Schmitt", där dennes auktoritära katolicism anges som avgörande motiv bakom hans nazistiska engagemang, använder historikern Andreas Koenen den här dubblerade bilden för att leda i bevis att de teologiska aspekterna av Schmitts tänkande inte bara allt för ofta göms och glöms bort i receptionen av verket (som då enbart namngivandets koppling till Machiavelli lyfts fram).²⁹

Koenen menar att Schmitts "egentliga" motiv kan skönjas i denna teologiska bakgrund, i förlängning att schmittläsaren bör söka en sankt Cassianus mellan raderna då Schmitt skriver om en Machiavelli. I religionens register finns förebilderna till de politiska skuggfigurer som befolkar Schmitts verk. En likartad tanke kommer till uttryck hos Jan Assmann när denne ska illustrera skillnaden mellan sitt eget sätt att använda begreppet politisk teologi och Schmitts. Assmann skriver att Schmitts politisk-teologiska projekt skulle kunna förses med rubriken "statsrättens födelse ur teologins anda", medan han själv vill skriva en historia om "religionens födelse ur det politiskas anda".³⁰ Den schmittska sekulariseringsten framställs här som enkelriktad: den anses beteckna en rörelse från religion till politik, från teologi till statsrätt. Religionen framträder i denna läsning som något beständigt och transhistoriskt, som en styrande orsak i Schmitts teoretiska konstruktioner. Dessutom framställs politisk-teologiska projekt som förenande två från början distinkt åtskilda kategorier, det religiösa sakralitet med en profan politisk sfär.³¹

²⁹ Andreas Koenen, *Der Fall Carl Schmitt. Sein Aufstieg zum "Kronjurist des Dritten Reiches"*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1995, s. 19. För en i det närmaste förödande kritik av Koenens schmittläsning, se Manfred Dahlheimer, *Carl Schmitt und der deutsche Katholizismus 1888-1936*, Ferdinand Schöningh, Paderborn, 1998, s. 102, n. 323, s. 442, n. 188, s. 455, n. 276, s. 470 f., n. 354.

³⁰ Jan Assmann, *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, Carl Hanser Verlag, München och Wien, 2000, s. 29.

³¹ I detta sammanhang bör nämnas den mig veterligen enda monografin ägnad Schmitts teori som författats vid ett svenskt universitet, Klaus Kondrups *The Logic of the Exception: a sociological investigation into the theological foundation of the political with specific regard to Kierkegaardian influences on Carl Schmitt*, Department of Sociology Lund University, Lund, 2008. Förutom den i titeln nämnda Kierkegaard återfinns bara referenser till Augustinus som "teologiskt fundament" hos Kondrup. Inte heller ägnar Kondrup den med Schmitt samtida tyska receptionen av Kierkegaard något intresse. Dessutom begränsar Kondrup sin studie av Schmitts författarskap till dess allra tidigaste fas, med *Politische Theologie*, alltså 1922, som avslutande avgränsning. Det är, på sätt och vis, den text min avhandling tar som sin utgångspunkt.

Ett särskilt inflytelserikt exempel på denna ”teologiserande” läsart, närmast paradigmiskt och epokgörande i sin verkan, står ovan nämnde Heinrich Meier för. Han driver en tes om att det schmittska verkets ”centrum och sammanhang” måste betraktas som ”politisk teologi” (en tes som för övrigt återopas av både Koenen och Assmann).³² Med ”politisk teologi” åsyftar Meier en politisk-teoretisk hållning ytterst betraktat motiverad av tro – *Glaube* – på gudomlig uppenbarelse. Då det inte skulle vara lämpligt att dryfta ting rörande uppenbarelsen i offentligheten tvingades Schmitt hölja sitt tänkandes centrum i mörker, menar Meier.³³

I två verk, publicerade 1988 respektive 1994, explicerar Meier noggrant Schmitts författarskap med en metod inspirerad av den tysk-judiske filosofen Leo Strauss (1899-1973).³⁴ För Strauss, och för Meier, utgör förenandet av det teologiska med det politiska en ofrånkomlig utmaning för filosofin i Sokrates efterföljd, med dess utgångspunkt i det mänskliga förnuftet. Teologins förli-tande på uppenbarelsen följs enligt Strauss av den teologisk-politiska viljan att underkasta den politiska gemenskapen lydning under uppenbarelsens bud. Det bör påpekas att Strauss och Meier växlar mellan begrepps-konstruktionerna teologisk-politiskt och politisk-teologiskt som om de självklart betydde samma sak, vilket inte är oproblemiskt.

Teologen Arne Rasmusson har pekat på behovet av en åtskillnad mellan användandet av teologiska motiv för samhällliga respektive kyrkliga syften. Frågan är enligt Rasmusson i vilken utsträckning uppenbarelsens politiska implikationer förstås som i första hand gällande den kristnes förhållningssätt till den världsliga gemenskapen eller om kyrkans gemenskap i någon mån utmanar och utgör ett alternativ till den världsliga. Uttolkningen av den världsliga gemenskapen i teologiska termer kallar han politisk teologi, medan utformandet av den kyrkliga gemenskapens alternativ benämns som teologisk politik.³⁵ Teologen Jayne Svenungsson gör en liknande distinktion mellan en maktlegitimerande politisk teologi och en profetisk teopolitik, som

³² Heinrich Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss und »Der Begriff des Politischen«*. *Zu einem Dialog unter Abwesenden*, J.B. Metzler, Stuttgart, 2013, s. 167, Heinrich Meier *Die Lehre Carl Schmitts*, s. 263, Heinrich Meier, ”Der Streit um die Politische Theologie”, s. 271.

³³ Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss*, s. 77.

³⁴ Se Leo Strauss, ”What is Political Philosophy?”, i *What is Political Philosophy? And Other Studies*, University of Chicago Press, Chicago, 1988, s. 13, och Heinrich Meier, *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.

³⁵ Se Arne Rasmusson, *The Church as Polis. From Political Theology to Theological Politics as Exemplified by Jürgen Moltmann and Stanley Hauerwas*, Lund University Press, Lund, 1994. Jag återkommer till denna diskussion i kapitel IV nedan.

hon menar utgör en kritisk röst inifrån, men gentemot det politiska systemet. Teopolitiken innebär ett ständigt relativiserande av världsliga maktanspråk med hänvisning till ett gudomligt, irreducibelt rättviseideal.³⁶

Det är uppenbart att Schmitt med bruket av teologi i sin statslära i någon mån ägnar sig åt just politisk teologi i Rasmussons och Svenungssons mening, men hans form av politisk teologi är inte den enda. I hans efterföljd har en mångfald begrepp om politiska teologier vuxit fram, en inte oansenlig del av dem antagonistiskt inställda till Schmitts ”gamla” politiska teologi och dess legitimering av staten.³⁷ I en uppsats har den schmittinspirerade juristen Ernst-Wolfgang Böckenförde försökt klassificera Schmitts politiska teologi som ”juridisk” i kontrast mot ”institutionell” respektive ”appellativ” politisk teologi. ”Juridisk” politisk teologi sysselsätter sig enligt Böckenförde med den typ av studier av begreppsöverföring som *Politische Theologie* ägnas åt. ”Institutionell” politisk teologi är för Böckenförde den typ av politisk teologi som Rasmusson och Svenungsson avser med begreppet. ”Appellativ” politisk teologi syftar istället på den typ av teologisk politik eller teopolitik som Rasmusson respektive Svenungsson ställer som den politiska teologins motsats.³⁸ Det är dock tämligen klart att Schmitts avsikt i *Politische Theologie* inte är att enbart ge en neutral beskrivning av ett historiskt förlopp, utan att också ge legitimitet åt en viss auktoritär förståelse av statlig suveränitet. Andra texter av Schmitt som jag kommer beröra i detta arbete har ett än mer öppet ”institutionellt” politisk-teologiskt syfte, exempelvis *Römischer Katholizismus und politische Form*.

Detta kan tyckas stödja Meiers bild av en kristen uppenbarelsetro som styrande Schmitts intellektuella arbete – där den politiske teologen förmår

³⁶ Jayne Svenungsson, *Den gudomliga historien. Profetism, messianism och andens utveckling*, Glänta, Göteborg, 2014, s. 28, 23, 249. Rasmussons och Svenungssons begrepp om politisk teologi kan sägas överensstämma i avgörande drag, men deras alternativ, ”teologisk politik” respektive ”teopolitik” skiljer sig väsentligen åt. Rasmussons begrepp gäller en konkret gemenskap, Svenungssons en kritisk diskurs. Oavsett detta visar själva skillnaden dem emellan effektivt på Meiers tillkortakommande i den reduktionistiska definitionen av Schmitts politiska teologi som ”uppenbarelsetro”. Tilläggas kan att Svenungssons begrepp om teopolitik delvis utgår från Martin Buber (1878-1965), *The Prophetic Faith*, Macmillan, New York, 1977 [1949], se Svenungsson, *Den gudomliga historien*, s. 29 f., ytterligare ett faktum som pekar på den större problemställningens bakgrund i Weimarepublikens idékontext.

³⁷ Rasmusson, *The Church as Polis*, s. 169, Sigurdson, *Det postsekulära tillståndet*, s. 18 f.

³⁸ Se Ernst-Wolfgang Böckenförde, ”Politische Theorie und politische Theologie”, i Taubes (red.), *Religionstheorie und Politische Theologie Band 1*, 1985, s. 19-21. Den sista utfästelsen om appellativ politisk teologi som synonym med teologisk politik eller teopolitik är en sanning med modifikation – Böckenförde tar som exempel J.B. Metz som t.ex. av Rasmusson skulle vara att betrakta som politisk teolog. Böckenfördes sätt att beskriva det han kalla appellativ politisk teologi stämmer dock tämligen väl med Rasmussons begrepp om teologisk politik, även om exemplet inte gör det.

täcka upp för de yttersta frågor vilka juristen blir svaret skyldig.³⁹ Det producerar dock en bild av Schmitts tänkande som bestämt av teologi i en en-dimensionell, ahistorisk betydelse. Detta följer av att Meiers böcker, sitt deklarerade syfte att studera Schmitt till trots, snarare är att betrakta som arbeten med Leo Strauss och reducerar teologi till dennes förståelse av fenomenet. Teologi blir i det sammanhanget till en tankekategori där religion och fatalism trycks samman till ett transhistoriskt enhetligt fenomen och Schmitts samtid försvinner nästan helt ur bilden.⁴⁰ Det här är extremt problematiskt, särskilt givet Schmitts påpekande från *Politische Theologie II* om att teologin är en vetenskap och ”inte det samma som religion eller tro eller numinösa skälvinningar”.⁴¹

För Strauss och Meier rör dock teologin uteslutande frågor om det gudomliga förbundets grundande i uppenbarelse, vilket i sin tur för dem alltid handlar om auktoritära gränsdragningar och underkastelse. Här finns inga nyansskillnader – uppenbarelsen kräver underkastelse. Meier diskuterar enbart i förbigående Schmitts explicita referenser till den med honom samtida och på många sätt klart besläktade dialektiska teologin, Weimarteologins kanske mest radikala och betydelsefulla rörelse.⁴² Att begreppet sekularisering och frågan om det sekuläras karaktär var en viktig stridsfråga i uppgörelsen med den wilhelminska erans liberalteologi tycks helt irrelevant för Meier som uppenbarligen är ointresserad av nyanserna mellan olika typer av teologi.

³⁹ Meier, *Lehre Carl Schmitts*, s. 105.

⁴⁰ Strauss distinktion mellan politisk filosofi och politisk teologi formuleras som en distinktion mellan övertygelsen huruvida mänskligt förnuft eller gudomlig uppenbarelse ska utgöra grunden för sanningssökande och det goda samhället. Den kan uppfattas som besläktad med en modern sekularism, men hävdar snarare motsättningens kvarlevande i nya former i det moderna samhället. Se Leo Strauss, ”What is Political Philosophy?”. Se även Meier, *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*. Frågan om i vilken grad det är Strauss och Meiers egna begrepp om filosofi som gör deras kritik av politisk teologi problematisk kan här lämnas därhän. För en annan jämförelse mellan Schmitts politisk-teologiska rättslära och ett politisk-filosofiskt projekt, där den politiska filosofins relation till den politiska teologin diskuteras i andra, mer försonliga termer än hos Strauss och Meier, se Claus Heimes, *Politik und Transzendenz. Ordnungsdenken bei Carl Schmitt und Eric Voegelin*, Duncker & Humblot, Berlin, 2009.

⁴¹ ”nicht dasselbe wie Religion oder Glaube oder numinoses Erbeben”, Carl Schmitt, *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Duncker & Humblot, Berlin, 2008 [1970], s. 77.

⁴² Se förordet till 1934 års andra utgåva av Schmitt, *Politische Theologie*, s. 7, där Schmitt explicit refererar till bl.a. Friedrich Gogarten, implicit till Karl Barth – och därmed till den dialektiska teologins bägge grundare.

En idé om uppenbarelsens betydelse för Schmitt återfinns även hos filosofen Jacob Taubes. Förutom som jurist låter sig Schmitt enligt Taubes även läsas som en ”motrevolutionens apokalyptiker”.⁴³ En skillnad mellan Taubes och Meier är att där den senare – liksom Koenen och Assmann – konsekvent understryker den religiösa dimensionens dominerande betydelse i Schmitts politik uttrycker Taubes dennes kopplande av teologi till juridik i termer av ett *Sowohl-Auch*. Taubes perspektiv på det politisk-teologiska temat hos Schmitt öppnar därmed för en annan läsart än den som etablerats av Meier. Där den senare formulerar ett *antingen/eller* mellan tro och förnuft – och därmed i förlängningen mellan teologi och politik – visar Taubes på ett alternativ av *både-och*. Schmitts *Politische Theologie* låter sig för den enligt egen utsago ”i juridik ej så verserade” religionsfilosofen Taubes *också* läsas som ”teologisk-politiskt traktat”.⁴⁴ Schmitt var inte teolog, utan jurist, men en jurist som tagit ett steg in ”på det heta golv teologerna övergivit”.⁴⁵

Schmitts arbete med förbindelsen mellan teologi och statsrätt är för Taubes det juridiska uttrycket för en uppgörelse med en ”kulturprotestantisk syntes” som format och dominerat Tysklands intellektuella liv under den wilhelminska eran, en uppgörelse som både är kronologiskt och tematiskt samtida med ett uppror inom teologin.⁴⁶ Hos Taubes framstår Schmitts tänkande som rörligt i två register, som medvetet om de liberalteologiska dimensionerna hos den kulturella hegemoni som bland sina främsta uttryck även kunde räkna den tyska rättspositivismen. Till skillnad från Meiers *antingen/eller* visar Taubes *både-och* vägen till en mer konkret kontextualisering av Schmitt, där den schmittska sekulariseringstesens förenande och separering av fenomen, begrepp och strukturer kan studeras i tydligare detalj. Hos Taubes återfinns dock inte mer än en skisserad ansats vad beträffar förbindelsen mellan Schmitt och modern teologi. Jag skulle vilja positionera mig i Taubes efterföljd, men inte utan viss distans till hans något skissartade framställning. Framförallt ser jag ett behov av att närma mig Schmitts verk

⁴³ Jacob Taubes, *Ad Carl Schmitt. Gegensträubige Fügung*, Merve Verlag, Berlin, 1987, s. 16. Meier bortser från Taubes tolkning när han kallar sin egen tes för ett ”genombrott” och nämner 1988 som ett startdatum för förståelsen av ”den politiska teologins” centrala betydelse i Schmitts verk, se Meier ”Der Streit um die Politische Theologie”, s. 271.

⁴⁴ Taubes, *Ad Carl Schmitt*, s. 14.

⁴⁵ Taubes, *Ad Carl Schmitt*, s. 7.

⁴⁶ Jacob Taubes, *Die Politische Theologie des Paulus*, Wilhelm Fink Verlag, München, 2003, s. 89 ff. Kapitel I.2 och I.3 nedan ägnas åt att beskriva vad en sådan syntes kan tänkas ha inneburit för Schmitt.

kritiskt och *systematiskt*, likom även *hermeneutiskt-historiskt* kontextualiserande. Resten av denna inledning avser beskriva hur.

För att som illustration återvända till San Casciano – till Machiavelli och sankt Cassianus – så tycks Koenen i sin iver att avslöja förekomsten av en religiös koppling glömma att en helgonlegend också är en berättelse med ett specifikt narrativ, om än religiöst präglad. Cassianus av Imola var en lärare som led martyrdöden genom att hans elever stack honom med sina griffar tills han förblödde. Helgonet ifråga var alltså, liksom Machiavelli, en förföljd och plågad intellektuell. Att Cassianus förnedrades av sina studenter och dräptes med deras griffar kan tyckas vara en väl vald legend för självidentifikation av en man som upplevde sig orättfärdigt dömd och förföljd, bland annat av före detta studenter och yngre kollegor inom juristskrået. Utan att förneka den teologiska, mytiska och religiösa halten i helgonlegenden är det lätt att se hur den säger något mer än bara det faktum att en sådan föreligger. Berättelsen om en lärarauktoritet som plågas till döds av sina studenters pennstick förmedlar en något annorlunda bild än reduktionen av berättelsen till dess karaktär av helgonlegend.

Anekdoten om *San Casciano* säger något högst konkret om teologins roll i Schmitts författarskap och tolkningen av denna. Läsaren kan tycka sig stå inför ett val av att *antingen* ta teologin på allvar och därmed härleda allt politiskt tänkande ur en personlig förborgad tro hos Schmitt, *eller* att bortse från teologiska teman och begrepp som särskilt betydelsefulla för den politiska teori som kommer till uttryck i verket. Jag menar att detta är ett falskt val och att det bestämts av en kategoriseparering hemmahörande i ett intellektuellt sammanhang som Schmitt inte bara formulerade sig i opposition mot, utan som i allt högre grad kommit att utmanas i olika sentida samhällsteoretiska och religionsvetenskapliga arbeten, inte minst inom det oformliga och svåröverskådliga fält som kommit att kallas postsekulär teoribildning.⁴⁷

2. Mot en postsekularistisk förståelse av sekularitet

Mig veterligen har Schmitt ännu bara inspirerat vissa företrädare för postsekularistiskt tänkande, inte underkastats läsningar utgående från sådana

⁴⁷ Historikern Kathleen Davis menar att Schmitts sekulariseringstes ”stör” varje narrativ som försöker upprätta entydiga periodiseringar i förhållandet mellan det medeltida och det moderna, det ”religiösa” och det ”sekulära”. Kathleen Davis, *Periodization and Sovereignty. How Ideas of Feudalism and Secularization Govern the Politics of Time*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2008, s. 15. Nyckelordet i sammanhanget är förmodligen ”entydiga”, för Schmitts sekulariseringstes förutsätter trots allt någon sorts epokgörande övergång.

teoretiska perspektiv. Min avsikt är här att i någon mån anlägga ett sådant teoretiskt perspektiv på Schmitts författarskap. Med Ola Sigurdsons ord handlar det postsekulära mer om förändrad självförståelse än en beteckning på historisk periodisering.⁴⁸ Kanske blir diskussionen tydligare om man kallar positionen *post-sekularistisk* snarare än *post-sekulär*.⁴⁹ Det handlar inte så mycket om att överskrida det sekulära som om ett ifrågasättande och utmanande av en ideologisk sekularism.

Det förhållningsätt jag vill göra gällande utgår från en ganska blygsam ståndpunkt: den etablerade sekulariseringstesens förutsägelse om en avtagande betydelse för religioner i det offentliga och det politiska livet tycks inte hålla streck. Av detta drar jag en något mer kontroversiell slutsats, nämligen att de kategorier som strukturerat denna sekulariseringstes bör underkastas fördjupad undersökning och möjligen också omformulering. Detta kan motiveras rent politiskt, då möten och samlevnad med andra religiösa, kulturella och ideologiska mönster än protestantistisk liberalism (sekulariserad eller ej) ställer vissa krav i pluralismens namn, men det är i än högre grad ett krav för en bättre historisk förståelse av det förflutna, även när det gäller etablerad kanon.

Fallet Schmitt är här ett utmärkt exempel, som på ett akut sätt aktualiserar kategoriseringarnas problematik. Ta bara ett så enkelt exempel som *tro*: kan teologins potentiella betydelse för Schmitts författarskap verkligen uttömmas i en fråga om personlig tro? Eller kan relevansen för hans teologiska resonemang avgränsas genom en undersökning av hur väl de svarar mot dogmer i den katolska kyrka som Schmitt tillhörde? På vilket sätt finns det alternativa möjligheter inom den moderna teologins mångfacetterade intellektuella miljö?

Istället för att läsa Schmitt som passivt reproducerande etablerade kategorier, om än på ett kreativt sätt, föreslår jag ett sätt att närma sig hans författarskap som tar hänsyn till de historiska formationer han själv åberopar sig på och konstruerar i och kring sitt verk. Kategorier som religiöst, sekulärt, heligt, profant, tro och vetande och så vidare är historiska skapelser, i viss mån

⁴⁸ Sigurdson, *Det postsekulära tillståndet*, s. 326.

⁴⁹ På det viset besvaras invändningar om att "det postsekulära" för att kunna vara ett meningsfullt begrepp skulle förutsätta ett avklarat sekulariseringsprojekt eller att någon ny social meningshorisont skulle ha ersatt "det sekulära" (se t.ex. Stathis Gourgouris, "Why I am not a Postsecularist", *boundary 2*, 40:2, 2013, s. 42). Med bruket av det specifika begreppet *postsekularism* vill jag understryka att jag utgår från en historiskt situerad och historiserande förståelse av sekulariseringsbegreppet, formulerad i en tid då en moderniseringsteori stödd på sekulariseringstesens visat sig vara otillräcklig, för att inte säga felaktig.

kulturella artefakter med varierande innebörd, något som inte betyder att de är att förstå som meningslösa eller utan giltighet. Taget för givna riskerar sekularismens kategoriseringar att leda oss in i en presentistisk förståelse av de historiska utsagor vi försöker förstå. Det finns också en viss risk för sekularistisk projektion av förväntningar på studiematerialet. Noteras kan till exempel att ordet *Glaube* inte är särskilt frekvent förekommande i Schmitts resonemang kring teologi.⁵⁰

En fördjupad undersökning av den sekulära modernitetens kategoriseringar kan dock inte utgå från att dessa skulle vara falska i förhållande till någon given religiös, antropologisk eller annan transhistorisk ”sanning”. Uppkomsten av sekularistiska perspektiv på människan, samhället och historien ledde inte till en förvriden bild av verkligheten, utan snarare till uppkomsten av särskilda sätt att resonera kring och rättfärdiga vissa förhållanden och processer⁵¹ – det vill säga att systematiskt kategorisera och strukturera den sociala verkligheten. Att underkasta dessa kategorier ett kritiskt studium handlar inte om att ”demaskera” det sekulära samhället i syfte att ”avslöja” något dolt, utan om att hitta ett sätt att närma sig kategorin ”det sekulära” som möjliggör kritisk förståelse av historiska sammanhang.⁵² Talal Asad skriver i sin introduktion till en antropologisk undersökning av det sekulära och sekularismen att målet för sådant arbete inte bör vara ett enkelt upplösande av binariteter (som ”religiöst” och ”sekulärt”) i ett allmänt förkastande av det moderna projektet. Snarare, föreslår han, bör vi undersöka hur begreppsliga binariteter upprättas och omkullkastas.⁵³ Själva gränsdragningen har sin egen historicitet.⁵⁴

⁵⁰ I dagboken *Glossarium* bekänner dock Schmitt sin tro på *katechon*, ett begrepp hämtat ur Andra Thessalonikerbrevet, 2:6-7, där Paulus hänvisar till en hindrande kraft som ännu håller tillbaka ”den laglöse”, allmänt uppfattad som Antikrist. I en kort, men rik essä om kristen historiesyn beskriver Schmitt just tron på *katechon* som typiskt kristen. Se Schmitt, *Glossarium*, s. 63, se även Carl Schmitt, ”Drei Stufen historischer Sinngebung”, *Universitas*, 5:8, 1950, s. 930. Detta är förmodligen nyckelpassager för förståelsen av Schmitt, men att trosbegreppet är sällsynt förekommande i hans teoretiska verk är inte desto mindre betydelsefullt. För en vidare diskussion av *katechon*-figuren, se kapitel III nedan.

⁵¹ John Lardas Modern, *Secularism in Antebellum America*, University of Chicago Press, Chicago, 2011, s. 9.

⁵² Asad, *Formations of the Secular*, s. 23.

⁵³ Asad, *Formations of the Secular*, s. 15. Se även Talal Asad, *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1993, s. 54.

⁵⁴ Modern, *Secularism in Antebellum America*, s. xvi, n. 1.

Som teologen John Milbank påpekat är ”det sekulära” en *historisk* och därmed ej *nödvändig* skapelse. Det sekulära var inte någon latent kvalitet hos människan som låg beredd, väntande på att ”det heligas tryck” skulle släppa. I själv verket var det ett område som behövde ”institutionaliseras eller föreställas”.⁵⁵ Denna föreställning institutionaliserades i linje med allmänt etablerade perspektiv på historisk utveckling under 1800-talet i evolutionistiska termer, där ”religion” föreställdes som utgörande ett tidigare stadium i mänsklighetens historia, ur vilket moderna aktivitetssfärer som juridik, vetenskap och politik framträtt och urskilt sig. I linje med detta sätt att tänka föreställs alltså religion vara något som en gång utgjorde en samhällslig totalitet, vilken omfattade och sammanförde en mängd samhällssfärer. Trots detta, skriver Talal Asad, behandlas kategorin ”religion” som något ”analytiskt identifierbart”, något som gör det möjligt att tala om religion idag som jämförbar med medeltida religion.⁵⁶ Kategorin framstår därmed, trots att den placerats inom ramen för en evolutionär modell som bygger på historisk förändring, paradoxalt nog som en transhistorisk och transkulturell essens. Att begreppet har en latinsk, om än omstridd etymologi, är inte heller utan betydelse i sammanhanget.⁵⁷

Själva ordet ”sekularisering” härstammar ur kanonisk rätt och betecknade där övergången av kyrkligt gods till världslig ägo eller den process då en medlem ur en kyrklig orden övergick i världsligt stånd. Senare kom det att beteckna överförandet av kyrkliga egendomar till världsliga institutioners kontroll.⁵⁸ Under 1800-talet överfördes denna juridisk-tekniska modell till historiefilosofiska narrativ och kom gradvis att utvecklas till ett nyckelbegrepp för att förstå modernitetens utveckling. Som beskrivning för en avtagande traditionell religiös auktoritet kunde begreppet sekularisering användas av både anhängare och motståndare till denna utveckling. Pådrivande för denna utveckling var myntandet av begreppet sekularism, betecknande en etisk-politisk doktrin i

⁵⁵ Milbank, *Theology and Social Theory*, 2006, s. 9.

⁵⁶ Asad, *Genealogies of Religion*, s. 27.

⁵⁷ Se Brent Nongbri, *Before Religion. A History of a Modern Concept*, Yale University Press, New Haven & London, 2013.

⁵⁸ Giacomo Marramao, *Die Säkularisierung der westlichen Welt*, Insel Verlag, Frankfurt a.M. och Leipzig, 1999, s. 22 f., Hermann Lübke, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Verlag Karl Alber, Freiburg och München, 2003, kapitel II och III. Notera att Lübke understryker skillnaden mellan den juridiska ordformen *Säkularisation* och ordet *Säkularisierung* som kom att beteckna den historiefilosofiska tesen. Se även uppslagsorden ”Säkularisation, Säkularisierung” i *Geschichtliche Grundbegriffe*, band 5, Klett-Cotta, Stuttgart, 1984, och ”Säkularisierung” i *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, band 8, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1992.

kulturradikal liberal form, inriktad på att värna en sekulär sfär i civilsamhälle och stat från religiöst inflytande.⁵⁹ I ett brev från 1971 beklagar Schmitt att begreppet sekularisering allmänt kommit att anta den betydelse det fått genom bland annat Max Webers arbeten. Självt, hävdar han, förstår han det ännu ”primärt” i dess äldre, kanonisk-rättsliga mening, som i *Codex Iuris Canonici*.⁶⁰ Frågan är vad Schmitt menar med ”primärt”. Det är uppenbart att Schmitt mycket medvetet arbetade i Webers efterföljd (se kapitel I och II i denna avhandling), men det är lika uppenbart att Schmitt var högst medveten om de historiska och historiografiska insatser som var förbundna med sekulariseringsbegreppets formulering.

Talal Asad poängterar att olika konstellationer av denna sorts separering mellan andlig och världslig makt inte var något historiskt nytt under 1800-talet, utan också kan återfinnas i exempelvis medeltida kristendom och muslimska riken, men att sekularismen som politisk och sedermera epistemologisk doktrin på en gång förutsatte och drev fram nya begrepp om religion, etik och politik.⁶¹ Asad understryker därför behovet av att skilja kategorin *det sekulära* från de epistemologiska och politiska doktriner han kallar *sekularistiska*.⁶² Giacomo Marramao beskriver den historiefilosofiska förutsättningen för framväxten av sekularistiska doktriner som avhängig uppgivandet av en i grunden augustinsk modell där världen skiljs från det eviga, det dennasidiga från det hinsides. Istället för att invänta ett gudomligt inbrytandes upplösning av annars olösliga världsliga motsättningar ställs förväntningarna nu till den världsliga historiska utvecklingen själv.⁶³

Därmed blir sekulariseringsbegreppet fångat i en viss problembild och sekularismen ett särskilt sätt att formulera detta problem. Kopplat till historiefilosofiska resonemang blir sekularisering en beteckning för processer som används inom en mångfald områden – filosofi, teologi, sociologi och så vidare.⁶⁴ Vare sig användarna väljer att betrakta processen som gynnsam eller skadlig kommer den att diskuteras i sekularismens termer. Den moderna

⁵⁹ Se Lübbe, *Säkularisierung*, s. 44-55. Enligt Lübbe används begreppet ”sekularism” första gången av G.J. Holyoake (1817-1906). Holyoake grundade också ”The London Secular Society” 1846. Se Lübbe, *Säkularisierung*, s. 49.

⁶⁰ Se Carl Schmitt till Hans Blumenberg 31/3 1971, i Schmitz, Alexander och Lepper, Marcel (red.), *Hans Blumenberg, Carl Schmitt. Briefwechsel 1971-1978 und weitere Materialien*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 2007, s. 111. *Codex Iuris Canonici* är den samlade den katolska kyrkorätten, kodifierad 1917.

⁶¹ Asad, *Formations of the Secular*, s. 1 f.

⁶² Asad, *Formations of the Secular*, s. 16.

⁶³ Marramao, *Die Säkularisierung der westlichen Welt*, s. 29.

⁶⁴ Marramao, *Die Säkularisierung der westlichen Welt*, s. 53.

religionsvetenskapen uppkommer till exempel i förhållande till denna begreppsliga formation och tar intryck av den när det gäller att formulera religion som ett enhetligt, transkulturellt och transhistoriskt fenomen, relaterat till något ”heligt” i kontrast till det ”profana” och det ”sekulära”.⁶⁵

Dessa begrepp förekommer frekvent i den litteratur som omger Schmitts verk. Likaså förekommer begreppsparet immanens-transcendens mycket flitigt, inte minst som ett särskilt sätt att diskutera dennasidigt respektive hinders. Det är också en distinktion Schmitt själv använder sig av och som hos honom, liksom hos många religionsforskare, kopplas till frågor rörande sekularisering, det heliga och det profana.⁶⁶ Distinktionen och begreppen kommer därför att återkomma åtskilliga gånger i denna avhandling.

I ljuset av detta kan det vara värt att notera hur bruket av denna distinktion placeras Schmitt i ett avgjort modernt sammanhang. Ofta anges platonismen som en startpunkt för den filosofiska tanken på något absolut transcendent, men bara det faktum att själva ordet härstammar ur latinets *transcendere* pekar på en mer komplex begreppshistoria. Faktum är att transcendens hos Augustinus och andra tidiga kristna tänkare används som förenande översättning av ett flertal begrepp ur platonsk och nyplatonsk tradition. Det kan tilläggas att klassiskt latin inte har något ord motsvarande *transcendere* när det gäller immanens. Ett explicit immanensbegrepp återfinns först hos Spinoza, medan förekomsten av det platonskt influerade transcendensbegreppet avtagit från högmedeltiden och framåt – Nicolaus Cusanus anges emellanåt som en av dess sista företrädare. Kants distinktion mellan det transcendentia och det transcendentala utgör en begreppslig innovation som gör stort avtryck i filosofihistorien. Inom den tyska idealismen formuleras som svar på detta en motsatsställning mellan immanens och transcendens, vilken under 1800-talet möjliggör en återkomst för något liknande det medeltida, nyplatonskt influerade transcendensbegreppet, dock i sin nya form på olika sätt framställt i opposition till immanens och det immanenta.

⁶⁵ Se t.ex. Russel T. McCutcheon, *Manufacturing Religion. The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*, Oxford University Press, New York och Oxford, 1997, Timothy Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies*, New York och Oxford, Oxford University Press, 2000. Se även Asad, *Formations of the Secular*, s. 33, 35. Med Brent Nongbris ord: ”when pressed to define religion, most people offer definitions that amount to ’anything that sufficiently resembles modern Protestant Christianity’”, Nongbri, *Before Religion*, s. 157.

⁶⁶ Den centrala betydelsen av motsatsparet transcendens/immanens för Schmitt lyfts på ett fördelaktigt sätt fram av Ojakangas, *A Philosophy of Concrete Life*, s. 15, 32 f.

I positivismens efterföljd kom det transcendenta att associeras med metafysiska förklaringsmodeller placerande orsakssamband ”utanför” ett fysiskt universum, i kontrast till vetenskapligt sökande efter fysiska orsakssamband. Man kan med fördel ställa positivisten Émile Lettré (1801-1881) mot Søren Kierkegaard (1813-1855) här – där Lettré i Comtes efterföljd utmålade filosofihistorien i termer av en kamp mellan transcendens- och immanensperspektiv och förutspådde en nära förestående seger för de senare använde den senare transcendensbegreppet i polemiskt syfte mot hegeliansk immanensfilosofi. Motsatsställningen har därefter, förmodligen inte minst genom sitt inflytande på tysk filosofi och teologi, kommit att betraktas som universellt förklarande, möjlig att applicera utan historisk reflektion.⁶⁷

Hos Schmitt antar distinktionen i det närmaste vad man med hans egen teori skulle kunna kalla politisk betydelse – han hävdar ett begrepp om transcendens mot det han kallar immanensfilosofi som en del i sin kritik av rättspositivism, liberalism och moderniteten. Med hans egna ord skulle man kunna säga att begreppen immanens och transcendens har drabbats av ”det ofrånkomliga öde för alla tvåpartsåtskiljanden” som ”av människorna fattas och brukas med en viss intensitet”.⁶⁸ Lettré och Kierkegaard representerar båda en tid som för Schmitt utmärks av en tilltagande politisk intensitet (efter 1848) och av tilltagande utbredning av rent profana världsbilder. Schmitts bruk av begreppen transcendens och immanens för att diskutera bland annat frågor om förhållandet mellan dennasidigt och hinsides kan alltså betraktas som på en gång möjligt att relatera till en kontext och som ett uttryck för en ideologisk och teoretisk intention.

Att historisera den här typen av begrepp är av stor vikt för att kunna överskrida och kritiskt förstå nedärvda förgivettaganden om idésammanhang. Man skulle utifrån betraktelsen om förgivettagandet av vissa begreppsoppositioner

⁶⁷ Se uppslagsorden ”Immanent, Immanenz” i *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, band 4, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1976, och ”Transzendenz, Transzendieren” i *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, band 10, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1998, ”Transzendenz” i *Theologische Realenzyklopädie*, band 33, Walter de Gruyter, Berlin och New York, 2002, och ”Transzendenz/Immanenz” i *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft* 4:e upplagan, band 8, Mohr Siebeck, Tübingen, 2005.

⁶⁸ ”das unvermeidliche Schicksal aller zweigliedrigen Unterscheidungen”; ”die von den Menschen mit einer gewissen Intensität erfasst und vollzogen werden”, Carl Schmitt, ”Der Gegensatz von Gemeinschaft und Gesellschaft als Beispiel einer Zweigliedrigen Unterscheidung. Betrachtungen zur Struktur und zum Schicksal solcher Antithesen”, i Luis Legaz y Lacambra (red.), *Estudios Juridico-Sociales. Homenaje al Profesor Luis Legaz y Lacambra. Bd. 1*, Universidad de Santiago de Compostela, 1960, s. 167.

– transcendens/immanens, heligt/profant, andligt/världsligt och så vidare – kunna säga att diskursen kring sekularisering kraftigt färgats av sekularistiska frågeställningar. Antropologen Ali Hussein Agrama föreslår att sekularismen och dess verkningar bör undersökas som en problembild, en historisk formation av makt och vetande à la Foucault, där frågan om var linjen mellan religion och politik ska dras tycks som en ofrånkomlig del av begripliggörandet av våra liv och vår tid.⁶⁹ Inom ramen för en sådan problembild kan en mångfald olika frågor och svar uppkomma. De kan ta formen av våldsamma dispyter – men det dispyterna ytterst betraktat ”handlar om” är inte nödvändigtvis en del av dispyten själv.⁷⁰

Som filosofen Charles Taylor visar i sin historiska exposé över ”den sekulära erans” framväxt är en av sekularismens främsta verkningar inte religionens försvinnande, utan att religionen antar former som anpassas till det liv den moderna tiden i stort erbjuder. Personlig tro och religiösa gemenskaper blir till livsalternativ bland andra.⁷¹ I vissa drag följer Taylors framställning det mönster som den klassiska sekulariseringstesesen gjort gällande, men hans fokus på trons förutsättningar ger andra perspektiv på utvecklingen och visar hur ett modernt ”ramverk” också påverkar och inkluderar religiösa föreställningar. Modern vetenskap, individualism, instrumentellt förnuft, sekulär tidsuppfattning och så vidare utgör grundläggande levnadsbetingelser även för dem som lever med en tro på öppningar för transcendens.⁷² Moderna reaktionärer – Taylor nämner specifikt de Maistre och Schmitt – kan tänka i teologiska termer, men de måste tala som ”teoretiker för en profan värld”.⁷³

Moderniteten är sekulär, men inte i den gängse meningen av religionens frånvaro, utan snarare i kraft av att religionen har funnit en ny plats som är kompatibel med den samhälleliga aktivitet som äger rum inom ramen för

⁶⁹ Ali Hussein Agrama, *Questioning Secularism. Islam, Sovereignty, and the Rule of Law in Modern Egypt*, The University of Chicago Press, Chicago och London, 2012, s. 40 f. Agramas term är inte ”problembild”, utan ”problem-space”. Mitt byte av begrepp är en fråga om utrymmesbesparing och klarhet.

⁷⁰ Agrama, *Questioning Secularism*, s. 28.

⁷¹ Charles Taylor, *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge, 2007, s. 2 f. Med John Lardas Moders ord så är inte den weberianska distinktionen mellan förtrollat och avförtrollat något som naturligt återfinns som skillnaden mellan två olika medvetandeformer. De båda är integrerade och väsentliga kategorier i de moderna sekulariteternas föreställningsvärld. Se Modern, *Secularism in Antebellum America*, s. xvi, n. 1.

⁷² Taylor, *A Secular Age*, s. 566.

⁷³ Charles Taylor, *Modern Social Imaginaries*, Duke University Press, Durham och London, 2004, s. 185.

profan tid.⁷⁴ Religionen utgör en identitetsmarkör bland andra.⁷⁵ Konstruktionen av sådana identiteter måste studeras historiskt och kritiskt – frågan är inte *om* religion och politik hänger samman, utan *hur*.⁷⁶ Det är min bestämda uppfattning att ett intellektuellt verk som Schmitts inte bara tjänar till att passivt reproducera, utan att det snarare aktivt försöker forma och gestalta kategoriseringar för att förklara och identifiera en sekularitet. Här vill jag särskilt understryka min preferens för just begreppet *sekularitet* (som i avhandlingens titel) framför ”det sekulära”. Begreppet sekularitet erbjuder potentialitet för en mångfald *sekulariteter*, till skillnad från det singulära och enskilda *sekulära*. Det har påståtts att bruk av begreppet sekularitet skulle förutsätta ett substantiellt tillstånd där en sekulariseringsprocess skulle ha nått någon sorts slutpunkt,⁷⁷ men jag har svårt att se på vilket sätt detta på ett meningsfullt sätt skulle skilja *sekulariteter* från *det sekulära*. Snarare tycks det mig som att själva den pluralitet som begreppet sekularitet möjliggör bättre pekar på den mångfald av sätt som sekulära moderniteter konstrueras på.

Frågan är alltså *vilken* sekularitet Schmitts politisk-teologiska komplex utgör och *hur* han sätter samman det. I Schmitts sekulariseringsstes finns två element, en synkron och en diakron tendens, rörande teologins betydelse för den sekulära moderniteten.⁷⁸ Dessutom, menar jag, kan man i Schmitts arbeten med sekulariseringsförloppet egentligen skönja *två* teorier om sekulariseringen. Han utvecklar en *särskild* sekulariseringsteori som berör förhållandet mellan juridik och teologi, i enlighet med vad Schmitts faktiskt skriver i *Politische Theologie*. Men ur Schmitts verk kan också utläsas en *allmän* sekulariseringsteori som berör sekulariseringens verkan i den europeiska kulturen i stort.⁷⁹ Schmitts allmänna sekulariseringsteori blir dessvärre aldrig lika klart formulerad som den särskilda. Dessutom insisterade Schmitt själv på att han enbart gjort anspråk på en politisk-teologisk läsning av förhållandet mellan

⁷⁴ Taylor, *Modern Social Imaginaries*, s. 194.

⁷⁵ Taylor, *Modern Social Imaginaries*, s. 193.

⁷⁶ Som Sigurdson uttrycker det, se *Det postsekulära tillståndet*, s. 10.

⁷⁷ T.ex. av Stathis Gourgouris, ”Detranscendentalizing the Secular”, *Public Culture*, 20:3, 2008, s. 439.

⁷⁸ Se Reinhard Mehring, *Carl Schmitt. Aufstieg und Fall. Eine Biographie*, C.H. Beck, München, 2009, s. 146, och Davis, *Periodization and Sovereignty*, s. 14 f.

⁷⁹ Typexemplet här är den process av ”depolitiserande neutralisering” av idélivet som beskrivs i föredraget ”Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen” från 1929. Se Carl Schmitt, ”Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen”, i densamme, *Der Begriff des Politischen*, 2002 [1929].

juridik och teologi,⁸⁰ något som vid en närmare granskning inte visar sig helt stämma. Både den allmänna och den särskilda teorin står den allmänt vedertagna sekulariseringstesens genom att implicera det sekulära modernas utveckling ur och avhängighet av teologiska formationer snarare än dess utveckling som en frigörelse från dem. I båda fallen föreligger enligt Schmitt både *brott* och *kontinuitet* mellan historiska formationer. Schmitts implicerade historiografi och sekulariseringstesens historiska kontext förtjänar vidare undersökning, inte klassificering enligt etablerad och färdig mall.

Trots sina något varierande ansatser har postsekulära tänkare som Asad, Agrama och Taylor den historiserande hållningen gentemot sekularitetens förutsättningar gemensam. De menar att vi istället för att närma oss historiska frågeställningar om huruvida olika synbart religiösa eller sekulära fenomen *egentligen* är det motsatta bör vi studera följderna av de historiska skiften som olika diskurser genomgått då ord och praktiker förändrats och då olika sätt att kategorisera fenomen uppkommit.⁸¹ Schmitts formuleringar i *Politische Theologie* kan betraktas som ett sådant skifte. I själva verket tangerar Schmitts båda verk med politisk teologi i titeln – *Politische Theologie* från 1922 och *Politische Theologie II* från 1970 – var sin urskiljbar episod i sekulariseringsbegreppets historia. Den första volymen förhåller sig, explicit i den andra utgåvan från 1934, till den dialektiska teologins strid med Ernst Troeltsch och Max Weber angående sekulariseringens innebörd.⁸² Den andra volymen diskuterar Hans Blumenbergs försök att vederlägga Karl Löwiths sekulariseringstes. I mycket av schmittlitteraturen reduceras dessa två kontexter till en och samma. Ur ett kritiskt idéhistoriskt perspektiv skulle man kunna resa frågor om i vilken utsträckning man kan tala om samma sekulära modernitet 1922 och 1970. Förvisso knyter Schmitt samman dem, men hur, med vilken intention och med vilka följder för teorins konstitution?

3. Schmitts politiska teologi: motiv, intention och kritisk kontext

I sitt intellektuella värv är Schmitt att betrakta som något av en ideologisk innovatör. Hans insats som ”det politiska tänkandets yngsta klassiker” eller som ”den mest ökände tyske juristen under 1900-talet” kompletteras av en

⁸⁰ Alltså i linje med Böckenfördes idé om en ”juridisk politisk teologi”. Se ex. Schmitt, *Politische Theologie II*, s. 79, n. 1.

⁸¹ Se Asad, *Formations of the Secular*, s. 25 f., Agrama, *Questioning Secularism*, s. 27 ff. Detta är också den generella arbetsmetoden i Taylors *A Secular Age*.

⁸² Jämför Taubes *Die Politische Theologie des Paulus*, s. 86-97.

nyckelroll i myntandet av det moderna begreppet om politisk teologi.⁸³ Med Heinrich Meiers ord kan man konstatera att det är först i och med Schmitts skrift från 1922 som det begreppet kommit att användas för att beteckna den egna positionen eller ett sakligt sammanhang utan polemisk avsikt.⁸⁴ Som Erik Peterson påpekar är det Schmitt som fört in begreppet i den moderna akademiska diskussionen.⁸⁵ Frågan är vad Schmitt hade för avsikt med att återuppliva begreppet. Enligt Meier och andra teologiserande läsare drevs Schmitt av rent trosmässiga motiv, men som jag påpekat är det en tolkning som kan ifrågasättas.⁸⁶ Jag menar att en historisering av Schmitts projekt kan bidra till att hans avsikter tydligare klarläggs.

Schmitts egen förståelse av historien var i högsta grad kontextualistisk. Han menade att en historisk situation bara kan förstås på sina egna premisser, ”eftersom en historisk situation bara kan begripas då vi har begripit den som ett unikt konkret svar på en likaledes unik konkret situation”.⁸⁷ I *Der Begriff des Politischen* hävdar Schmitt att politiska begrepp har en polemisk innebörd och är bundna till en särskild motsättning.⁸⁸ Det är som att Schmitt ber sina läsare om att kontextualiseras och det är just vad jag har för avsikt att göra. Detta innebär dock inte att jag kommer läsa Schmitt ”schmittianskt”. Jag närmar mig förvisso Schmitt hermeneutisk-historiskt i syfte att rekonstruera mening ur hans verk på ett inkännande vis, men i min ansats till kritisk kontextualisering går jag inte så långt att jag anammar hans metodologi. Schmitts idéhistoriska arbete, det han själv i *Politische Theologie* kallar för

⁸³ Titlarna hämtade från Bernard Willms, ”Carl Schmitt – jünger Klassiker des politischen Denkens?”, i Quaritsch (red.), *Complexio Oppositorum*, 1988, resp. Christian von Krockow, *Ett tyskt århundrade 1890-1990*, Tidens förlag, Falkenberg, 1991, s. 139.

⁸⁴ Heinrich Meier, ”Epilog. Eine theologische oder eine philosophische Politik der Freundschaft?”, i densamme, *Carl Schmitt, Leo Strauss*, 2013, s. 164.

⁸⁵ Peterson, *Der Monotheismus*, s. 81, n. 168.

⁸⁶ Detta kan till och med göras på tolkningens egna premisser. Leo Strauss själv menade att en sann filosofisk kritik förutsätter en korrekt förståelse av den doktrin som underkastas kritiken och att en korrekt tolkning är en tolkning som gör det möjligt att förstå en filosof som hen förstod sig själv. Om Schmitts eget begrepp om det politisk-teologiska skiljer sig från Strauss definition bör detta innebära att en applikation av Strauss begrepp på Schmitts verk utgör ett försök att förstå den senare bättre än han förstod sig själv. Se Leo Strauss, ”Political Philosophy and History”, i densamme, *What is Political Philosophy?*, 1988, s. 66.

⁸⁷ ”weil eine geschichtliche Situation erst dann begriffen ist, wenn wir sie als einmailige konkrete Antwort auf den Anruf einer ebenso einmaligen konkreten Situation begriffen haben”, Carl Schmitt, ”Die geschichtliche Struktur des Gegensatzes von Ost und West. Bemerkungen zu Ernst Jüngers Schrift: ’Der Gordische Knoten’”, i densamme, *Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*, Duncker & Humblot, Berlin, 1995 [1955], s. 532.

⁸⁸ Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, s. 31.

”begreppsociologi”, bygger på grunduppfattningen om att en tids sociala och begreppsliga strukturer hänger ihop, men att ingen av dessa strukturer bör lyftas fram som per definition dominant.⁸⁹ Schmittiansk idéhistoria skulle alltså bestå i att läsa en tänkare i en sammansatt social och idémässig eller begreppslig konstellation, med ett särskilt öga för eventuella konfliktsituationer, manifesta eller latent.⁹⁰ Mitt hermeneutiska arbete bygger istället på målsättningen att rekonstruera det teoretiska ramverk ur vilket denna metodologi emanerar. Jag historiserar inte Schmitt i syfte att finna de sociala och idémässiga förhållanden som förklarar hans tänkande. Mitt mål är att generera en hermeneutiskt grundad förståelse för vad Schmitt avser uppnå med sitt formulerande av ett politisk-teologiskt projekt.

Jag har i denna ambition valt att utgå från den metod för kontextualisering som utvecklats av idéhistorikern Quentin Skinner. Skinner beskriver kärnan i sin metod som bestående i placandet av ”bestämda texter i bestämda kontexter” för att identifiera vad deras författare gjorde då de skrev dem.⁹¹ Texter är ur detta perspektiv att betrakta som handlingar, avsedda att uppnå en viss effekt. De är inte enbart passiva bärare av mening. I denna ansats förenar Skinner kontextualism med intentionalism.⁹² Han menar att förståelse måste utgå från att mening återfinns i ett förhållande mellan avsändare och mottagare.⁹³ Därför är författarintentionen, som textuttryck, underställd reglerna för den språkbrukssituation där den formuleras. Skinner menar därför att förståelsen av historiska texter måste gå via rekonstruktion av de konventioner som var giltiga i själva formuleringssituationen.⁹⁴ Det här är viktigt att understryka, eftersom ett applicerande av alltför bekanta begrepp och konventioner på en text kan sabotera möjligheten till verklig historisk förståelse av den.⁹⁵

⁸⁹ Se Schmitt, *Politische Theologie*, s. 50.

⁹⁰ Detta är tydliggjorts genom Schmitts resonemang i *Der Begriff des Politischen*, s. 31. I ”Die geschichtliche Struktur des Gegensatzes von Ost und West”, s. 534, refererar Schmitt till den brittiske filosofen R.G. Collingwoods ”question-answer”-logik som ett ideal för historisering, även om han uttrycker skepsis mot dess ”psykologisk-individualiserande” tendenser. Därmed understryks att Schmitts fokus ligger på *kollektiva* sociala och begreppsliga strukturer. Se även Taubes, *Die Politische Theologie des Paulus*, s. 46.

⁹¹ Quentin Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, s. 7.

⁹² Helge Jordheim, *Läsningens vetenskap. Utkast till en ny filologi*, Daidalos, Göteborg, 2003, s. 235.

⁹³ Jordheim, *Läsningens vetenskap*, s. 239.

⁹⁴ Jordheim, *Läsningens vetenskap*, s. 240.

⁹⁵ Quentin Skinner, ”Conventions and the Understanding of Speech Acts”, *The Philosophical Quarterly*, 20:79, 1970, s. 136.

En presentistisk förståelse av vissa kategorier begränsar helt enkelt tillgången till textens mening.

Bilden av Schmitt som framgångsrik begreppslig och ideologisk innovator försvårar också förståelsen av de omständigheter under vilka han arbetade. Även om Schmitts tänkande var nyskapande finns det risk för att en stor upptagenhet med det innovativa draget skymmer sikten för den begreppsliga innovationens förutsättningar och ytterst vad som faktiskt är det verkligt unika hos Schmitt. Hur såg diskussionen om sekulariseringsbegreppet ut i Schmitts Tyskland kring 1920 eller 1970? Vilken status hade teologin som vetenskaplig disciplin och samhällelig institution? Vilka frågeställningar dominerade de teologiska diskurser Schmitt förhöll sig till?

Vid sidan av betydelsen beträffande kontext och konvention vid studiet av Schmitts verk är Skinners distinktion mellan att studera *motiv* och *intentioner* också relevant att ta upp till diskussion. Det är tydligt att exempelvis Meier, men också många andra schmittläsare, vill reducera teologins relevans för Schmitt till en fråga om huruvida denne var en troende katolik eller ej. Eventuell religiös tro förmodas kunna utgöra motiv för teologiska begrepps och referensers eventuella relevans för verket. Här är Skinners distinktion skarpt belysande. Ett motiv *för* att skriva en viss text återfinns till skillnad från intentionen *med* en viss text helt utanför verket självt.⁹⁶ En författares intentioner med ett verk beskriver ett särskilt syfte eller en poäng med dess själva konstitution och formulering, dess *embodiment* för att tala med Skinner. De motiv som kan utgöra en del av bakgrunden till dessa intentioner är däremot otillgängliga för oss i verket självt. Att förstå vad en författare *gjorde* med sin text kräver en förståelse av dennes intentioner med den, medan en författares motiv är överflödiga för att förstå verkets mening på detta sätt.⁹⁷ Istället för att ställa den spekulativa frågan om huruvida Schmitt motiverades av sin eventuella tro, undersöker jag här den konkreta *handling* Schmitts sammankopplande av teologi och statsrätt innebär i praktiken, betraktad i sin historiska kontext.

Borde det inte spela viss roll att Schmitt skrev *Politische Theologie* i syfte att diskutera ett epistemologiskt problem inom rättsvetenskapen, suveräniteten, vilket han menade svarade mot ett konkret politiskt problem inom ramen för Weimarrepublikens författning? Skulle den formen, ett offentligt inlägg i en pågående debatt, spela en underordnad roll i förhållande till personliga

⁹⁶ Quentin Skinner, "Motives, intentions and interpretation", i densamme, *Visions of Politics. Volume I: Regarding Method*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, s. 98.

⁹⁷ Skinner, "Motives, intentions and interpretation", s. 100.

reflektioner, spekulationer och hugskott publicerade i brev dagböcker och privata anteckningar? Även om den senare typen av texter kan betraktas som viktiga bidrag till förståelsen av Schmitts person är det däremot inte givet att de ska betraktas som ett sanningsregister i förhållande till de texter han lät publicera och i vissa fall återpublicera. Intentionen med att koppla samman teologi och statsrätt *inom ramen för rättsvetenskapen* kräver vidare undersökning, liksom frågan om *vilken* teologi det rör sig om på vilket sätt. Meiers begrepp om teologin har som nämnts ovan en a- eller transhistorisk prägel, något som ytterligare förstärker behovet av en diskussion kring kontextualiserings villkor.

Jag har valt att kalla mitt tillvägagångssätt vid läsningen av Schmitt för en *kritisk hermeneutisk idéhistorisk kontextualisering*. Med detta avser jag synliggöra den kritiska operation som det innebär att sätta en text i ett sammanhang. Som Rahel Jaeggi och Tilo Wesche skriver innebär det kritiska förfarandet på en gång ”dissociation och association”. Kritikern skiljer åt och upprättar distans, samtidigt som hen sätter i förbindelse och upprättar sammanhang.⁹⁸ Det förflutna som idéhistorikern närmar sig är inte något som bara finns tillgängligt för upptäckande. Det måste historiseras, vilket innebär en aktiv rekonstruktion av sammanhang. För fallet Schmitt handlar det om att rekonstruera ett teologisk-politiskt och politisk-teologiskt problemfält där relationer och begreppsliga operationer indikerar både närhet och distans. Ett fördjupat kritiskt arbete krävs för att nyanserna inom detta fält ska framträda till fullo. Ren konkret innebär detta att jag lyfter fram vissa kontexter som Schmitt själv lyfter fram i sina verk, kontexter som han uppenbarligen avser relatera sitt arbete till. Detta innebär att vissa associationer och samband blir viktigare än andra.

Den här synen på kontext som ett kritiskt verktyg, aktivt rekonstruerad i termer av en *kontextualisering*, kan delvis ses som ifrågasättande Skinners starka fokus på betydelsen av författarens intentioner med verket.⁹⁹ Läsaren kan aldrig göra anspråk på tillgång till *den* kontext som slutgiltigt förklarar det studerade verket genom att exempelvis referera till ”författarintentionen”. Vad vi som läsare har tillgång till är ett verk – en text – och en uppsättning

⁹⁸ Rahel Jaeggi och Tilo Wesche, ”Einführung: Was ist Kritik?”, i desamma (red.), *Was ist Kritik?*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 2009, s. 8. Det kan dock tilläggas att även Skinner ser en kritisk potential i konventioner och kontexter, se Quentin Skinner ”Motives, Intentions and the Interpretation of Texts”, *New Literary History*, 3:2, 1972, s. 406.

⁹⁹ Se Dominick LaCapra, *Rethinking Intellectual History: Texts, Contexts, Language*, Cornell University Press, Ithaca och London, 1983, s. 36 f.

samverkande kontexter och intertexter, vilka i sin tur också mestadels utgörs av texter.¹⁰⁰ Som idéhistorikern Dominick LaCapra påpekar kan ett av de mest utmärkande dragen för en komplex modern text vara just det sätt på vilket den utmanar en eller flera av sina kontexter.¹⁰¹ Schmitts *Politische Theologie* är ett exempel på detta, ett exempel på en utmaning med fortsatt verkan. Detta är egentligen det grundproblem som motiverar min avhandling: hur kan man förstå Schmitts intention med *Politische Theologie* på dess egna premisser? Även om studiet av författarintentioner därmed inte är att betrakta som en uteslutande väg till kontextualisering fungerar den i detta fall för mina syften som en i sammanhanget god nog väg till författarskapet, med vilket jag ytterst avser Schmitts publicerade verk.

Den kontext jag berör är samtida med Schmitt. I linje med Skinners angreppssätt behandlar jag inte verkningshistoria som en kontext här, annat än i form av den reception jag driver en kritik mot. En viktig fråga som förblir oberörd av Skinner är frågan om den kontext ur vilken uttolkarens kontextualiserande arbete sker. För honom bär historien på ett egenvärde vi har att upptäcka och ådagalägga, vidare ambitioner hos uttolkaren skapar risken för en presentistisk förståelse av källmaterialet. För mig är det viktigt att notera hur mitt kontextualiserande arbete med Schmitt på en gång är ett kritiskt arbete med receptionshistoriens och vår tids samhällsteoris sekularism. Det kritiska kontextualiseringsarbetet i denna avhandling kan därmed betraktas som en kritisk metakommentar till sekularistiskt ideologiska utgångspunkter. Som Fredric Jameson har påpekat förutsätter verklig historisk medvetenhet en medvetenhet om att även uttolkningssituationen är historiskt situerad, varför varje tolkning också måste inkludera en uttolkning av sig själv och sina förutsättningar.¹⁰² Min diskussion av sekularism, postsekularism och det modernas politisk-religiösa problemkomplex ovan och i avhandlingens slutord kan sägas utgöra en sådan ”metakommentar”. Utläggningen av Schmitts politisk-teologiska tankekomplex leder till en kritisk metakommentar kring tolkningssituationens sekularistiska politisk-teologiska problemkomplex.

Det är alltså *Schmitts verk* jag läser med hjälp av en kritiskt rekonstruerad kontext, i sin tur sammanställd genom ett hermeneutiskt arbete med Schmitts

¹⁰⁰ LaCapra, *Rethinking Intellectual History*, s. 35, 26. LaCapra vill gå så långt att tala om *uteslutande* texter, som i ”textualized remainders of the past”.

¹⁰¹ LaCapra, *Rethinking Intellectual History*, s. 35. Man kan fråga sig hur pass långt från Skinner denna position ytterst betraktat egentligen är – Skinner konstaterar att ”[w]e must be careful to avoid the vulgarity [...] of supposing that we can ever hope to arrive at ‘the correct reading’ of a text.” Se Skinner, ”Motives, Intentions and the Interpretation of Texts”, s. 393. Emfas i orig.

¹⁰² Se Fredric Jameson, ”Metacommentary”, *PMLA*, 86:1, 1971, s. 10.

verk. Vad jag har försökt återskapa är den politisk-teologiska kontext Schmitt själv åberopar sig på och studera de linjer genom författarskapet som därigenom framträder. Schmitt framträder därmed i detta arbete inte bara som ett objekt att studera, ett föremål för analys, klassificering, diagnosticering och, möjligen, patologisering. Snarare närmar jag mig författarskapet som en uppsättning aktiva problemställningar. Liksom Ernst Cassirer påpekar i en essä angående "Rousseaus problem" handlar det i detta fall inte om att blottlägga ett historiskt faktum som kan beskrivas utifrån sina enkla sakförhållanden: "Vad som utvecklas här för oss är ingen fast och färdig doktrin, det är snarare en sig ständigt förnyande *rörelse* hos tanken – en rörelse av sådan kraft och lidelse att det gentemot den knappast tycks finnas möjlighet till räddning i den 'objektiva' betraktelsen av historien".¹⁰³ Karaktären hos Schmitts verk framstår generellt på ett sätt som påminner om hur Cassirer beskriver Rousseau. Det är till större delen inte systematiskt och välordnat, utan interventionistiskt, som helhet är det fragmentariskt och svårtytt, ibland motsägelsefullt. Dess fokus på kritiska angrepp mot andra tänkare lämnar föga utrymme för eget konstruktivt arbete och där sådant verkligen utförs är det ofta ofullständigt, dunkelt, mångtydigt eller helt enkelt oklart. Däremot går det inte att ta fel på *rörelsen*, den aktiva tanken, i dess dynamiska och fortsatta verkan på oss. Det är denna rörelse och dess väg genom det politisk-teologiska problemkomplexet det iscensätter och gestaltar som mitt arbete undersöker och skildrar. Frågan är hur själva sammansättningen av den politisk-teologiska konstruktion Schmitt bearbetar genom sitt verk ser ut, vilken sekularitet den försöker förstå och vilken sekularitet den själv utgör.

Jag betraktar därmed Schmitts författarskap som ett *verk*, som en verksamhet, vilken jag kritiskt-hermeneutiskt rekonstruerar för en systematiserande och historiserande läsning av vilken typ av sekulariseringstest den politiska teologin avses beteckna. Det kan tyckas märkligt att ett så pass undersökt ämne som Schmitts författarskap skulle vara i behov av den typen av uttolkning, men här återfinns ett av skälen till att tala om ett politisk-teologiskt *komplex* i en något mer psykoanalytisk mening. Här föreligger någon form av sekularistisk förträngning. Schmitts "förenande" av två sfärer,

¹⁰³ "Was sich hier für uns erschließt, das ist keine feste und fertige Doktrin; es ist vielmehr eine stetig sich erneuernde *Bewegung* des Gedankens – eine Bewegung von solcher Kraft und Leidenschaft, daß ihr gegenüber die Rettung in die Ruhe der »objektiven« historischen Betrachtung kaum möglich scheint." Ernst Cassirer, "Das Problem Jean-Jacques Rousseau", i *Aufsätze und kleine Schriften (1932-1935)*. *Gesammelte Werke, Hamburger Ausgabe. Band 18*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2004, s. 3.

politik och religion, genom relaterandet av statsrätt till teologi, framställs ofta som en radikal innovation i kombinerandet av två kategorier utan historiskt sammanhang. Som jag visat ovan är själva denna kategorisering en historisk konstruktion, uppkommen under 1800-talet och idag ifrågasatt på bred front. Samtidigt utgjorde den ett av Schmitts angreppsmål. Ändå tycks den leva kvar inom schmittreceptionen. En mer postsektularistisk förståelse kräver en syn på religionen där den inte framställs som någon sorts apolitisk, nostalgisk eller reaktionär restprodukt, utan snarare som en produktiv kraft och en ”medkonstruktör” av moderniteten.¹⁰⁴ Ur detta perspektiv kan en konfrontation med Schmitts tänkande också aktualisera och belysa sekularismens epistemologiska begränsningar.

Ett exempel på receptionens sekularism återfinns hos den politiske teoretikern Mika Ojakangas, som kritiserar Meier men utan att ta upp dennes beroende av Strauss – ett drag som för övrigt, bör påpekas, tycks vara det öde som Meiers böcker generellt har mött: den straussianska horisonten försvinner och kritiken av teologin förstås istället i helt allmänna termer – och konstaterar att även om Schmitt emellanåt använder sig av teologi så är hans teologi ”*profoundly political*”.¹⁰⁵ Formuleringen antyder det grundläggande problemet med Ojakangas på många sätt förtjänstfulla studie.¹⁰⁶ Hans avsikten är att analysera Schmitts relation till ”modern metafysik” genom en kontextualisering gentemot Arendt, Deleuze och Guattari, Foucault och så vidare. Men en modern metafysisk diskurs – den dialektiska teologin – som Schmitt *de facto* själv refererar till passerar inte som tillräckligt ”modern” i sammanhanget.

Det här allt för typiska tillvägagångssättet motiverar den fråga som utgör titel på en artikel av historikern Rudy Koshar: ”Var är Karl Barth i modern europeisk historia?” Den schweizisk-tyske reformerte teologen Barth (1886-1968) var lika viktig i sitt fält som exempelvis Adorno, Wittgenstein och Heidegger var i sina.¹⁰⁷ Dessutom kan hans verk läsas som uttryckande slående likheter med delar av inte bara deras förvisso olikartade projekt, utan också

¹⁰⁴ Sigurdson, *Det postsektulära tillståndet*, s. 9.

¹⁰⁵ Ojakangas, *A Philosophy of Concrete Life*, s. 201. Emfas i original.

¹⁰⁶ Visserligen finns det många teologer som skulle skriva under på att en i grunden politisk teologi inte är en giltig teologi – en försvarlig mängd av sådana teologer har publicerat kritiska arbeten kring teologiska aspekter hos Schmitt – men det är en tolkning av Schmitts tänkande med en inte helt okomplicerad relation till hans faktiska formuleringar eller för den delen till den teologi som Schmitt *de facto* refererar till.

¹⁰⁷ Rudy Koshar, ”Where is Karl Barth in Modern European History?”, *Modern Intellectual History*, 5:2, 2008, s. 334.

med modernistisk estetik.¹⁰⁸ Barths teologi uttrycker otvivelaktigt en distinkt modern erfarenhet och att placera det utanför 1900-talets tyska idéhistoria innebär en begränsad förståelse av periodens tänkande.¹⁰⁹ Koshar menar att Barths relativa frånvaro från studier rörande den tiden är ett uttryck för den skugga sekularismen kastar över mycket historisk forskning.¹¹⁰

Nu är det visserligen så att det förekommer referenser till med Schmitt samtida teologi hos såväl Meier som några andra politisk-teologiskt orienterade schmittforskare, men det är påtagligt att detta aldrig tillåts bli en huvudsaklig kontext. Än värre är att Meier helt i linje med sin ovilja att skilja ”politisk teologi” från ”teologisk politik” inte tycks se några avgörande skillnader mellan olika former av underkastelse under ”uppenbarelsetro”. Hans sätt att citera Karl Barth i ett försök att illustrera den teologiska kopplingen i Schmitts reflektioner över totalitetskategorins betydelse för det politiska antyder ett ointresse för nyanser inom teologisk reflektion som fungerar minst sagt reduktionistiskt.¹¹¹ Barths ord om att Gud inte kräver något mindre än ”allt” bör snarare läsas som rakt motsatt Schmitts påståenden om att det politiska förmår greppa oss i vår ”totalitet”.¹¹²

Dessutom tas det ingen vidare hänsyn till vilka tänkare Schmitt själv tycks inkludera i sitt begrepp om politisk teologi – tänkare som exempelvis Max Weber och Hans Blumenberg (se kapitel I och IV nedan). Det är här som behovet av en läsning på tvärs, som överskrider den sekularistiska kategoriseringens *antingen/eller* med ett *både-och*, visar sig kanske allra tydligast. Genom utgångspunkten i Schmitts egna formuleringar om det politisk-teologiska och en kritiskt hermeneutisk-kontextualiserande rekonstruktion av det komplex han gestaltar blir en historisk förståelse av verket möjlig. För att denna historiska förståelse ska bli konkret begriplig kan nyansskillnader mellan olika teologiska positioner, frågan om *vilken teologi*, för att inte säga *vad* som diskuteras i termer av politisk teologi, inte ignoreras eller reduceras till den natt i vilken alla kor är grå.

¹⁰⁸ Se Mattias Martinson, ”Silence, Rupture, Theology” i Heather Walton (red.), *Literature and Theology. New Interdisciplinary Spaces*, Ashgate, Farnham och Burlington, 2011, s. 76.

¹⁰⁹ För en idéhistorisk studie av Barths distinkt moderna teologi, se Bruce McCormack, *Karl Barth's Realistic Dialectical Theology*, Clarendon Press, Oxford, 1995.

¹¹⁰ Koshar, ”Where is Karl Barth in Modern European History?”, s. 335. Det bör understrykas att jag trots denna referens till Koshar och mitt framhållande av Barths allmänna betydelse inte relaterar Schmitt till just Barth inom ramen för detta arbete. Detta beror på mitt metodologiska grepp, se vidare nedan, s. 34 f.

¹¹¹ Se Meier, *Die Lehre Carl Schmitts*, s. 126.

¹¹² Jag återkommer till detta i kapitel III och IV nedan.

Jag kan inte göra anspråk på att vara först med att kontextualisera Schmitt i ett sammanhang som aktualiserar teologiska referenser. Det föreligger studier som försöker förstå Schmitt i tysk-katolsk miljö.¹¹³ Meiers böcker kan betraktas som en sorts kontextualisering, om man lyfter fram dennes beroende av Leo Strauss (som ändå var samtida med och i tematisk närhet till Schmitt). Det har också skrivits om Schmitt och Walter Benjamin,¹¹⁴ om Schmitt och Eric Voegelin,¹¹⁵ samt om Schmitt och Karl Barth, även om den sistnämnda boken av oklara skäl utelämnar Gogarten och den dialektiska teologin bortom Barth.¹¹⁶ En bättre bild av Schmitts teologiska förbindelser återfinns i Barbara Nichtweiß biografi över Erik Peterson, liksom i Thomas Marschlers biografier över Hans Barion och Karl Eschweiler.¹¹⁷

Inte heller när det gäller att sätta Schmitts politisk-teologiska konstruktion i centrum för uppmärksamheten är jag helt unik, även om jag vill påstå att mitt tillvägagångssätt och bidrag, med utgångspunkt från Schmitts sekulariseringsbegrepp, särskiljer min avhandling från andra närläsningar av Schmitts verk som förhåller sig till den politisk-teologiska problematiken. Ruth Groh menar att Schmitts politiska teologi utgör ett försök att konstruera en (i förlängningen antisemitisk) kampmyt.¹¹⁸ Richard Faber betraktar snarare Schmitt som bärare och förvaltare av en gammal imperieteologisk mytologi.¹¹⁹ Reinhard Mehring framhåller Schmitts antimarxism som katolskt motiverad och samtidigt som ett teologiskt försök att formulera en ideologisk position i

¹¹³ Se Koenen, *Der Fall Carl Schmitt*, och Dahlheimer, *Carl Schmitt und die deutsche Katholizismus*, där Dahlheimer står för den mer konkreta, nyktra och mindre spekulativa kontextualiseringen.

¹¹⁴ Se Susanne Heil, *"Gefährliche Beziehungen". Walter Benjamin und Carl Schmitt*, J.B. Metzler, Stuttgart, 1996. Den här relationen spelar en betydande roll för Giorgio Agambens arbete med Schmitt, se t.ex. Giorgio Agamben *Undantagstillståndet*, Site Editions, Stockholm, 2005.

¹¹⁵ Heimes, *Politik und Transzendenz*.

¹¹⁶ Mathias Eichhorn, *Es wird regiert! Der Staat im Denken Karl Barths und Carl Schmitts in den Jahren 1919 bis 1938*, Duncker & Humblot, Berlin, 1994.

¹¹⁷ Barbara Nichtweiß, *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*, Herder, Freiburg, 1992, Thomas Marschler, *Kirchenrecht im Bannkreis Carl Schmitts. Hans Barion vor und nach 1945*, Verlag Nova & Vetera, Bonn, 2004, och *Karl Eschweiler 1886-1936. Theologische Erkenntnislehre und nationalsozialistische Ideologie*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 2011.

¹¹⁸ Ruth Groh, *Arbeit an der Heillosigkeit der Welt. Zur politisch-theologischen Mythologie und Anthropologie Carl Schmitts*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1998.

¹¹⁹ Se Richard Faber, *Die Verkündigung Vergils. Reich – Kirche – Staat. Zur Kritik der "Politischen Theologie"*, Georg Olms Verlag, Hildesheim och New York, 1975, men också *Lateinischer Faschismus. Über Carl Schmitt, der Römer und Katholiken*, Philo Verlag, Berlin, 2001, och *Politische Dämonologie: Über die moderne Marcionismus*, Königshausen u. Neumann, Würzburg, 2007.

linje med traditionell tysk ”statsmetafysik”.¹²⁰ Jürgen Manemann och Alfons Motschenbacher anlägger båda en något bredare ansats i kontextualiseringen av den schmittska teologin, men ur ett kritiskt teologiskt perspektiv och i syfte att ”motbevisa” Schmitts teologiska anspråk.¹²¹ Samma sak låter sig generellt sägas om bidragen i den av Bernd Wacker redigerade antologin *Die eigentlich katholische Verschärfung*.¹²²

I detta sätt att närma sig Schmitt lyfter de samma fråga som tycks förena dem med såväl Meier som med Groh, Faber och Mehring – i vilken utsträckning var Schmitt en troende kristen? Var hans teologiska utgångspunkter korrekta? Dessa frågor intresserar inte mig: jag vill istället närma mig frågan om hur Schmitts sekulariseringstes och politiska teologi formeras som ett teoretiskt projekt i anslutning till hans rättsvetenskapliga arbete.¹²³

Till listan av titlar som berör mitt avhandlingsämne bör läggas det enda verk som mig veterligen utförligt försökt göra reda för Schmitts sekulariseringsbegrepp, Pedro Villas Bôas Castelo Blancos *Die unvollendete Säkularisierung. Politik und Recht im Denken Carl Schmitts*. Denna studie är uppslagsrik och utgör i delar ett välbehövt korrektiv till Meier och andra teologiserande schmittläsare. Villas Bôas Castelo Branco behandlar dessvärre inte Schmitts teologiska kontext överhuvudtaget och begår det typiska misstaget att reducera den teologiska diskursen till en fråga om tro.¹²⁴ Den teologiska sekulariseringsdebatten i Schmitts teologiska weimarkontext berörs inte, däremot diskussionen om sekulariseringstesens mellan Löwith och Blumenberg under 1960-talet. Den sistnämnda debatten utgör också fokus för Joe Paul Krolls doktorsavhandling *A Human End to History. Hans Blumenberg, Karl Löwith and Carl Schmitt on Secularization and Modernity*.¹²⁵ Även Kroll undviker

¹²⁰ Reinhard Mehring, *Pathetisches Denken. Carl Schmitts Denkweg am Leitfaden Hegels: Katholische Grundstellung und antimarxistische Hegelstrategie*, Duncker & Humblot, 1989.

¹²¹ Jürgen Manemann, *Carl Schmitt und die Politische Theologie. Politischer Anti-Monothetismus*, Aschendorf Verlag, Münster, 2002, Alfons Motschenbacher, *Großinquisitor oder Katechon? Eine Studie zu Inhalt und Struktur der Politischen Theologie Carl Schmitts*, Tectum Verlag, Marburg, 2000.

¹²² Bernd Wacker (red.), *Die eigentlich katholische Verschärfung... Konfession, Theologie und Politik im Werk Carl Schmitts*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1994.

¹²³ Reinhard Mehring skriver i sin biografi över Schmitt att denne av Kierkegaard låtit sig övertygas om att fromhet också består i tvivlandet. Se Mehring, *Carl Schmitt*, s. 97.

¹²⁴ Pedro Villas Bôas Castelo Branco, *Die unvollendete Säkularisierung. Politik und Recht im Denken Carl Schmitts*, Franz Steiner Verlag, 2013, s. 179 f.

¹²⁵ Joe Paul Kroll, *A Human End to History. Hans Blumenberg, Karl Löwith and Carl Schmitt on Secularization and Modernity*, Princeton University, 2010.

teologiska källor, en uppenbar svaghet i förhållande till Schmitts uppvisade intensiva engagemang för den typen av litteratur.

För att sammanfatta min metodologiska utgångspunkt i förhållande till Schmitts verk och dess kontextualisering: om Kahn hävdar att Schmitts intellektuella kontext är överflödigt för förståelsen av kärnan i hans teoretiska projekt, om Hofmann hävdar att Schmitts politiska teologi ytterst betraktat är teoretiskt ovidkommande för hans politiska analys och relevans, om Meier hävdar att ett avgörande sammanhang för Schmitts verk återfinns i hans personliga tro – så utgår i kontrast mot detta mitt projekt istället från att frågor som gör det möjligt att förstå Schmitts intentioner med den politiska teologin som ett teoretiskt projekt går att finna i hans samtida intellektuella kontext, i vilken teologin spelar en viktig roll.

Detta väcker dock frågan om urvalsprinciper för kontextualiseringen – som sagt: *vilken* teologi? Den som intresserar sig för möjliga teologiska kontexter kring Schmitts verk har flera att välja bland. Jag kommer att ta min direkta utgångspunkt i teologiska referenser, formulerade av teologer eller icke-teologer som *Schmitt själv* presenterat som relevanta för politisk-teologiska syften eller sekulariseringsteser.

Jag närmar mig alltså Schmitts politisk-teologiska kontexter utifrån hans eget sätt att kontextualisera *sig själv*. Det här betyder att jag inte gör anspråk på att skildra den totala teologiska kontexten kring Schmitts verk. Genom Schmitts explicita val av politisk-teologiska referenspunkter framträder bilden av just hans intention skarpare än vad den skulle göra i allmänna jämförelser med samtida teologer (eller för den delen äldre eller yngre sådana). Det skulle förstås finnas viktiga kritiska poänger att göra med hjälp av sådana jämförelser, men de bygger på andra metodologiska principer än den hermeneutiska, kritiskt kontextualiserande ansats jag utgått från. Här kan Schmitts förhållande till Karl Barth nämnas som illustrativt exempel. Mig veterligen förekommer det hos Schmitt egentligen bara en referens till Barth som markerar egentlig teoretisk positionering, nämligen distanseringen från en ”förment opolitisk teologi” som definierat Gud som ”den helt andre” i förordet till 1934 års utgåva av *Politische Theologie*. Här nämns inte Barth vid namn, medan Gogarten och Forsthoff lyfts fram som exempel på protestantiska teologer som förstått sekulariseringens innebörd.¹²⁶ Vare sig Gogarten eller Forsthoff är frekventa referenser för Schmitt, men just det explicita namngivandet i detta sammanhang och hans åberopande på en uttalat *teologisk*

¹²⁶ Se Schmitt, *Politische Theologie*, s. 7.

sekulariseringsdiskussion gör just denna referens till dem intressant för mig här.¹²⁷ Barth faller också utanför det mönster av tillägnelse via kritik som utmärker Schmitts metodiska tillvägagångssätt på åtminstone det politisk-teologiska området.¹²⁸

Min läsning söker blottlägga ett mönster i Schmitts tänkande av tillägnelse via kritik. När det gäller referenspunkter som Max Weber, Hans Kelsen, Rudolph Sohm, Erik Peterson, Hans Barion, Karl Löwith och Hans Blumenberg bedriver Schmitt sin kritik genom att tillägna sig delar av motpartens resonemang. Han går alltså inte bara in i en debatt med dessa motståndare, utan använder aktivt deras resonemang för att utveckla sitt eget tänkande.¹²⁹ Därmed inte sagt att en jämförelse mellan exempelvis Schmitts och Barths uppfattningar om förhållandet mellan teologi och politik inte skulle vara intressant – tvärtom. Det vore dock en annan studie än den jag tagit mig an här.

Historikern Armin Mohler har ställt frågan om varför Schmitt så ofta läses mot Max Weber, men aldrig mot de han själv benämnde som ”sina viktigaste mentorer”, nämligen de båda katolska diktarna Theodor Däubler och Konrad

¹²⁷ Det kan tilläggas att Schmitt refererar till Gogarten även i sina hänvisningar till 1963 års utgåva av *Der Begriff des Politischen*, s. 117, då som exempel på en teolog som särskilt bidragit till diskussionen om begreppet politisk.

¹²⁸ Ett talande moment är när Schmitt i *Politische Theologie II* påpekar att han avser lämna det för Barth så centrala teologiska problemet med *analogia entis* därhän i det arbetet, eftersom Erik Peterson också gör det. Se Schmitt, *Politische Theologie II*, s. 52. Vid ett tillfälle refererar Schmitt till filosofen Kurt Schillings (1899-1977) beskrivning av Barth som ”kristen nihilist”, se Carl Schmitt, ”Dreihundert Jahre Leviathan”, i *Staat, Großraum, Nomos*, s. 154, men karaktäriseringen följs inte av någon vidare diskussion. Vid två olika tillfällen refererar Schmitt i förbigående till ett ställe i Barths *Kirchliche Dogmatik*s tredje band, en kommentar till första kapitlet i Första Moseboken, se Schmitt, ”Die geschichtliche Struktur des Gegensatzes von Ost und West”, s. 541, och Carl Schmitt, ”Gespräch über den neuen Raum”, s. 553, båda i *Staat Großraum, Nomos*. I Schmitt, *Glossarium*, s. 163 f., 201, 228, omnämns Barth i förvisso kritiska ordalag, men inte på samma strukturerade sätt som exempelvis Sohm. I en annan anmärkning i *Glossarium* markerar Schmitt kraftigt mot föreställningen om Gud som ”den helt andre”, se s. 307, på ett sätt som i och för sig vore mycket intressant att följa upp, men den diskussionen hör hemma i ett annat sammanhang än föreliggande arbete.

¹²⁹ Jag frångår i detta arbete min metodologiska princip om att renodlat utgå från Schmitts mönster av tillägnelse via kritik endast i ett fall. Det gäller kontextualiseringen gentemot Eric Voegelins gnosticisismkritik i kapitel IV. Här rör det sig om en kontext som är i det närmaste omistlig för att förstå Hans Blumenberg. Dessutom tjänar redogörelsen för Voegelins tänkande i detta fall syftet att göra Schmitts kritik av det han kallar ”politisk kristologi” (mer om detta begrepp i kapitel IV) tydligare.

Weiß.¹³⁰ Jag berör dock Däubler och Weiß här endast i förbigående, i kapitel II respektive III, eftersom relationen till namn som Weber, Gogarten, Peterson och så vidare utgör referenser med mer central och uttalad direkt teoretisk relevans för Schmitts sekulariseringstes. Vid sidan av specifika kulturella tyskkatolska referenser som Däubler och Weiß finns det andra bredare gemenskaper som i och för sig vore intressanta att undersöka, exempelvis det katolska centrumpartiet (som Schmitt var nära under tidigt 1920-tal), den tyska receptionen av *Renouveau catholique* med mera.¹³¹ Eftersom min studie avgränsar sig till kontexter direkt refererade i Schmitts verk faller möjlig kulturell påverkan från dessa miljöer utanför min studie. Det gör även den teologiska vänkrets som Schmitt utvecklade i Bonn, vars tematiska likhet, ömsesidiga influenser och kunskaps sociologiska förbindelser skulle vara värd att utforska vidare. Enstaka namn ur denna krets, som Barion och Peterson, återkommer dock i min studie (se kapitel II, III och IV). Ett namn som skulle förtjäna större utrymme och vars relation till Schmitts arbete (särskilt under perioden 1933-36) skulle förtjäna en egen studie, men som faller utanför ramarna här, är Wilhelm Stapel (1882-1945). Denne inom den nazistiska kyrkorörelsen *Deutsche Christen* så framträdande teologiskt intresserade skriftställare, redaktör och förläggare umgicks privat med Schmitt under tidigt 1930-tal, men förekommer inte som teoretisk referenspunkt i Schmitts verk.¹³²

Namnet Stapel aktualiserar en viktig frågeställning för alla som arbetar med Schmitts verk. Carl Schmitt är en omstridd figur och hans verk är svår materia att handskas med. I mina ögon råder det ingen tvekan om att han

¹³⁰ Se Armin Mohlers brev till Peter Gente från 30 juni 1986, i Herbert Kopp-Oberstebrink, Thorsten Palzhoff och Martin Treml (red.), *Jacob Taubes – Carl Schmitt. Briefwechsel mit Materialien*, Wilhelm Fink Verlag, München, 2012, s. 205.

¹³¹ T.ex. beskrivs Schmitt som en ledande tänkare i kretsen kring den katolska kulturtidskriften *Hochland* vid mitten av 20-talet i Friedrich Vollhardt, "Hochland-Konstellation. Programme, Konturen und Aporien des literarischen Katholizismus am Beginn des 20. Jahrhunderts", i Wilhelm Kühlmann och Roman Luckscheiter (red.), *Moderne und Antimoderne. Der Renouveau catholique und die deutsche Literatur*, Rombach Verlag, Freiburg, 2008, s. 88. Se även Koenen, *Der Fall Carl Schmitt* och Dahlheimer, *Carl Schmitt und der deutsche Katholizismus* för en vidare diskussion om den katolsk-tyska kontextens betydelse.

¹³² Inledningen till *Der Nomos der Erde* från 1950 markerar dock Schmitt distansen mellan sitt och Stapels *nomos*-begrepp. Se Carl Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Duncker & Humblot, Berlin, 1997 [1950], s. 39. Denna distansmarkering görs förvisso efter kriget och specifikt gentemot Stapels "biologiska urartning" i översättandet av *nomos* som "Lebensgesetz". Det skulle därmed kunna betraktas som ett försök till att åtminstone i en detalj rentvå sig. Samtidigt återfinns mycket lite av biologiskt rastänkande hos Schmitt ens under naziären. Schmitts antisemitism tycks ha varit av mer klassiskt kristen karaktär.

tillhör ”den politiska teorins yngre klassiker”, något som inte på något sätt står i motsatsställning till det faktum att han drevs av ambitionen att bli ”Tredje rikets kronjurist”.¹³³ För att göra en potentiellt lång och omständlig historia kort: Schmitt bidrog till konsolideringen och legitimerandet av hitlerregimen, hans auktoritära samhällssyn var redan innan dess svärförenlig med vad som idag skulle passera som demokratiska värderingar och han var bärare och spridare av antisemitiska föreställningar.¹³⁴ Det är fullt möjligt att Armin Mohler hade rätt när han i ett brev slog fast att ”om inte SS blockerat vägen för honom hade C.S. deltagit ända till slutet” – Schmitts engagemang i Tredje riket var inget ”olycksfall”.¹³⁵

Samtidigt vill jag hävda att identifierandet av sådana dimensioner hos en tänkare ofta tjänar till endimensionellt fördömande och avfärdande, som om auktoritarianism, antisemitism och nazistiskt engagemang skulle stänga dörren för vad som kan behandlas med intellektuellt allvar. Den politiska idéhistorien är full av problematiska ståndpunkter och övertygelser. Fascismen är inte bara en politisk-social utmaning. Den visar sig vid närmare granskning också finna sig väl tillrätta nära etablerad politisk-teoretisk kanon på ett sätt som avfärdandet av den under rubriken ”irrationalism” riskerar att dölja. Fallet Schmitt visar att fascismens problematiska kärna knappast står att finna uteslutande i pseudoproblem, utan snarare framför allt i dess pseudolösningar på vedertagna problemställningar, de senare inte sällan hämtade ur den politiska idéhistoriens kanoniska mittfåra.¹³⁶ Få tänkare av betydelse

¹³³ Bernard Willms, ”Carl Schmitt – jünger Klassiker des politischen Denkens?”. Beteckningen ”Tredje rikets kronjurist” härstammar från Walter Gurian, se Joseph W. Bendersky, *Carl Schmitt. Theorist for the Reich*, Princeton University Press, Princeton, 1983, s. 224 f.

¹³⁴ Få skulle förvisso argumentera emot detta, men en klassisk studie som Hofmanns *Legitimität gegen Legalität*, McCormicks *Carl Schmitt's Critique of Liberalism* och Mehrings *Carl Schmitt* erbjuder diskussioner av Schmitts verk ur detta perspektiv. Mehring återkommer vid flera tillfällen till frågan om Schmitts antisemitism.

¹³⁵ Se Armin Mohler, brev till Peter Gente från 30 juni 1986, i *Jacob Taubes – Carl Schmitt*, s. 203.

¹³⁶ Frågan om huruvida Schmitt ”egentligen” var fascist lämnas här därhän. Jag utgår från att försöket till samarbete med den nazistiska regimen under åren 1933 till -36 var en bekännelse i praktisk, oavsett de teoretiska rationaliseringarna (att Schmitt heller aldrig egentligen gjorde upp med sitt medansvar stärker min inställning). Det här betyder inte att de teoretiska rationaliseringarna är ointressanta, dock står de ej i direkt fokus här. En jämförelse av Schmitts tänkande med någon sorts generisk modell för fascism skulle förvisso vara möjlig, men i förhållande till exempelvis den som formulerats av Roger Griffin är det svårt att klassificera Schmitt som fascist. Även om Schmitts tankar om folklig homogenitet och hans hierarkiska samhällssyn skulle platsa inom ramarna för klassifikation som fascist saknas hos honom både den ursprungsmyt och den revolutionerande tendens som Griffin lyfter fram som utmärkande i sin idealtyp för ”generisk fascism”. Se Roger Griffin, *The Nature of Fascism*, Routledge, Oxon och New York, 2006.

är dessutom helt entydiga. Jag menar att Schmitt är medlem av denna grupp. Hans tänkande om statsformens historia, om auktoritet och om det politiska är ännu aktuellt, inte minst eftersom det tangerar vår tids erfarenheter. Det gäller i allra högsta grad frågan om den politiska teologins betydelsehorisonter samt sekulariseringsbegreppet.

Gopal Balakrishnan skriver i inledningen till sin ”intellektuella biografi” över Schmitt att en av dennes främsta intellektuella dygder var viljan till seriöst engagemang med sina politiska motståndares idéer.¹³⁷ Jag har under mitt arbete mer än något annat inspirerats av denna hållning. I läsningen av Schmitt har jag fokuserat på de aspekter av hans verk som vetter åt konstruktionen av ett rättsteoretiskt projekt. Det innebär ett större intresse för uttalat rättsteoretiska texter och mindre för de delar av verket som berör dagspolitiska ämnen eller juridiska specialfrågor. Inte heller har jag intresserat mig för Schmitts direkt politiska verksamhet eller administrativa uppgifter. Urvalet av materialunderlaget för avhandlingen speglar naturligtvis intresset för verkets mer teoretiska dimensioner. Detta gäller också frågor om Schmitts biografiska omständigheter och personliga reflektioner. Urvalet av studerade verk avgränsas därmed också gentemot dagböcker, brev, personliga anteckningar och de intervjuer med Schmitt som finns utgivna. Undantaget är Schmitts dagbok för åren 1947-1950, postumt utgivna under den av Schmitt valda titeln *Glossarium*. I dessa dagböcker blandas personliga iakttagelser med teoretiska reflektioner och de utmärker sig gentemot dagböckerna i övrigt genom det faktum att de helt uppenbart skrivits för framtida publicering.¹³⁸

Även om det inte föreligger någon samlad utgåva av Schmitts verk finns den övervägande majoriteten av hans betydande texter tillgängliga från förlagen Duncker & Humblot och Klett-Cotta. Duncker & Humblot har också gett ut några antologier som samlar artiklar, uppsatser och i vissa fall längre texter Schmitt låtit publicera i tidskrifter, festskrifter och andra antologier. I ett fåtal undantagsfall har jag tvingats söka upp enskilda bidrag som ännu inte trycks om i antologiform. Jag har alltså genomgående förlitat mig på nytryck av Schmitts böcker, men har i vissa fall undersökt om förändringar skett inför nypublicering.¹³⁹ Jag har också konsulterat den ursprungliga utgåvan av *Politische Theologies* första tre kapitel i festskriften till Max Webers

¹³⁷ Balakrishnan, *The Enemy*, s. 9.

¹³⁸ Se Eberhard von Medems förord till Schmitt, *Glossarium*, s. V f.

¹³⁹ Så är till exempel fallet med *Politische Theologie* där utgåvan från 1934 rensats från alla referenser till den judiske rättsfilosofen Erich Kaufmann (1880-1972).

minne. Jag har vidare noterat att nyutgåvan av *Der Leviathan* från 1982 (ursprungligen 1938) har en annan bild på framsidan än originalutgåvan. Den ursprungliga bilden återfinns nu i slutet av texten istället.¹⁴⁰ Jag återvänder i mitt slutord till innebörden av denna bild. Underlaget för min avhandlings enskilda kapitel redogörs tydligare i min disposition samt i inledningen till respektive kapitel.

I receptionen av Schmitts verk står ett fåtal verk ut som särskilt lästa och kommenterade. Till dessa kan *Der Begriff des Politischen*, *Politische Theologie* och *Der Nomos der Erde* räknas. Kring Schmitts bok om Hobbes, *Der Leviathan in der Staatslehre Thomas Hobbes*, har det utvecklats en omfattande specialdiskussion. Dessa verk intar en framskjuten position även i mitt arbete (med undantag för *Nomos der Erde* som enbart diskuteras i korthet i kapitel III). Verk som *Legalität und Legitimität*, *Verfassungslehre* och *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* spelar i min framställning ungefär samma roll som de gör i den mer specialiserade schmittlitteraturen. Jag har dock ägnat större uppmärksamhet än vad som är brukligt i receptionen åt en bok som *Römischer Katholizismus und politische Form* och mer förbisedda texter som essäsamlingarna *Ex Captivitate Salus* och *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation*. Avgörande argument har också plockats från den korta essän ”Drei Stufen historischer Sinnggebung” som i stort sett glömts bort av Schmitts läsare. I dessa sistnämnda texter framträder aspekter av Schmitts politisk-teologiska projekt som passerar osedda i den allmänna diskussionen av verket.

Innan undersökningen av Schmitts verk kan inledas vill jag presentera den disposition jag arbetar efter. För att sammanhangen kring de enskilda kapitlens tematiska och kronologiska upplägg ska framgå klart föregås dispositionen av en biografisk skiss över Schmitts yrkes- och levnadsbana.

¹⁴⁰ Se Meier, *Die Lehre Carl Schmitts*, s. 177, 262.

4. Biografisk skiss

”Tre gånger satt jag i fiskens buk”
– Carl Schmitt¹⁴¹

Schmitt föddes 1888 i närheten av Plettenberg i vad som idag är Nordrhein-Westfalen i västra Tyskland.¹⁴² Han dog 1985 i samma stad. Efter att ha vuxit upp under fattiga omständigheter i en from katolsk familj började Schmitt studera juridik. Han disputerade 1910 – hans första kända artikel publiceras 1908 – vid universitetet i Strasbourg, då Straßburg i den tyska delstaten Elsass. Schmitts tidiga intresse gällde teoretiska frågor om straffrätt, men redan i *Gesetz und Urteil* från 1912 kan man skönja drag av intresse för rättsordningens systemintegritet. Under världskriget arbetade Schmitt med censurfrågor inom militärbyråkratin och var bosatt i München. Han umgicks i bohemkretsar, ingick ett misslyckat äktenskap och följde sociologen Max Webers docentseminarium under tiden som den senare höll sina berömda föreläsningar om politiken som kall. Äktenskapet är viktigt i sammanhanget, eftersom det misslyckade försöket att få det ogiltigförklarat och en därpå följande skilsmässa ledde till att Schmitt tvingades leva som exkommunicerad ur katolska kyrkan ända fram till 1950 då hans andra hustru avled.

Det wilhelminska kejsardömet och Weimarrepublikens uppkomst utgör bakgrund för Schmitts egentliga genombrott efter 1920. Avgörande verk som den begreppshistoriska *Die Diktatur* och den idéhistoriska kampskriften *Politische Romantik* författades vid sidan av rättsteoretiska och statsvetenskapliga verk som *Politische Theologie* och *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*. 1925 får Schmitt en professorstol i statsrätt i Bonn. Där inleds en av hans livs mest produktiva perioder. Han

¹⁴¹ ”Dreimal saß ich im Bauche des Fisches”, Carl Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, Duncker & Humblot, Berlin, 2002 [1950], s. 93.

¹⁴² Det finns ett fåtal biografier över Schmitt, intressant nog fler på engelska än på tyska. Jag har genomgående i denna avhandling valt att förlita mig på historikern Reinhard Mehrings omfattande och detaljrika *Carl Schmitt. Aufstieg und Fall. Eine Biographie*. Detta är förmodligen för lång tid framöver att betrakta som det vetenskapliga standardverket. Tidigare engelskspråkiga försök som Joseph W. Benderskys *Carl Schmitt. Theorist for The Reich* och George Schwabs *The Challenge of the Exception. An Introduction to the Political Ideas of Carl Schmitt between 1921 and 1936*, Greenwood Press, New York, 1989, författades båda av personer som varit i nära kontakt med Schmitt och som haft tillgång till personligt material. De delar dock en svaghet med Gopal Balakrishnans i övrigt matnyttiga idéhistoriska biografi *The Enemy* i det faktum att de ägnar mycket litet intresse åt åren efter 1950 (1936 i Schwabs fall). Mehring har fördelen att han, förutom att hålla en större kritisk distans till personen Schmitt än Bendersky och Schwab, även följer Schmitts livsbana till slutet – vilket trots allt innebär nära 30 år av fortsatt intellektuell verksamhet.

publicerar den första utgåvan av *Der Begriff des Politischen* 1927 och *Verfassungslehre* 1928. År 1926 gifter han om sig med Duška Todorović (1903-1950).¹⁴³ Schmitt blir känd som en ledande konservativ kritiker av weimarordningen. Han kommer senare att beskriva sin verksamhet under åren 1923-1939 som bedriven ”i kamp mot Weimar, Genève, Versailles”.¹⁴⁴ Weimarrpubliken, Nationernas förbund i Genève och fredsfördraget i Versailles symboliserade för Schmitt den borgerligt liberala kultur och era vars skadeverkningar på den europeiska politiska ordningen var oöverskådliga. Framgångarna leder 1928 till en tjänst i Berlin, genom vilken Schmitt kommer in i den politiska hetluften under åren av allt djupare kris för Weimarrpubliken. Schmitts enda barn, dottern Anima, föds 1931. Han blir rådgivare åt republikens sista regering och företräder den vid processen i konstitutionsdomstolen i Leipzig efter det så kallade *Preußenschlag* 1932, då rikets regering intervenerat i delstaten Preussen för att stävja oroligheter mellan nazistiska och arbetar-rörelseanknutna frikårer. Här blir förbindelsen mellan teoretiska intressen och praktiskt arbete tydligt – särskilt rör detta den för *Politische Theologie* så centrala frågan om lokalisandet av den yttersta suveräniteten i makten över undantagstillståndet.

I och med Hitlers maktövertagande 1933 fortsätter Schmitt sin politiska gärning tillsammans med de konservativa politiker han tidigare arbetat för. I maj -33 går Schmitt med i nazistpartiet och påbörjar under beskydd av Hermann Göring och Hans Frank sin karriär i den nya statens tjänst. Bland annat skriver han en artikel som försvarar Hitlers agerande mot SA under de långa knivarnas natt och argumenterar för att de införda undantagslagarna ska förstås som helt förenliga med rådande författning. Schmitt försöker också analysera det nazistiska statsbyggets konstitutionella förutsättningar i skriften *Staat, Bewegung, Volk*. 1936 tvingas Schmitt avgå från alla politiska uppdrag efter att ha utsatts för en kampanj i SS:s husorgan *Das Schwarze Korps*. Hans försök att anpassa sina etatistiska statsrättsliga teorier har inte imponerat på mer renlärliga ideologer inom rörelsen. Schmitt behåller dock sin professorstjänst. Han skiftar huvudsakligt intresseområde och börjar systerläsa sig med folkrätt och internationell politik istället för statsrätt och konstitutionella frågor, detta samtidigt som naziregimen inleder sina krigs-förberedelser. Schmitts magnum opus inom folkrättens fält är *Der Nomos der*

¹⁴³ Som namnet antyder av slaviskt, närmare bestämt serbiskt ursprung – inte helt oproblematiskt i nazistiska sammanhang.

¹⁴⁴ I titeln på en egenredigerad antologi artiklar, Carl Schmitt *Im Kampf um Weimar – Genf – Versailles 1923-1939*, Duncker & Humblot, Berlin, 1994, ursprungligen utgiven 1939.

Erde in jus publicum europaeum vilket publiceras först 1950 efter att ha förse-
nats av krigsslutet. 1938 publiceras *Der Leviathan in der Staatslehre des
Thomas Hobbes*, också ett verk av stor vikt för Schmitts politisk-teoretiska
utveckling. Under åren 1945 till 1947 sitter Schmitt häktad i anslutning till
Nürnbergprocessen, misstänkt för medskyldighet till nazisternas krigsför-
brytelser. Han anklagas för att med sin teori om behovet av det han kallat
Großraum-tänkande ha bidragit till legitimerandet av anfallskrig och
Lebensraum-ideologin. När han släpps fri utan rättegång beläggs han med
yrkesförbud och kommer aldrig mer att hålla en tjänst vid tyska universitet.

Schmitt drar sig tillbaka till föräldrahemmet i Plettenberg och kan 1950
börja publicera sig igen. Duška Schmitt avlider i cancer samma år. Under
åren i Plettenberg odlar Schmitt många myter om sig själv och försöker anta
rollen som en sorts grå eminens för Bonnrepubliken intelligenia på höger-
kanten. Hans författarskap tar en mer fatalistisk, historiefilosofisk vändning.
Det direkta intresset för detaljer inom stats- och folkrätt träder tillbaka för
mer öppet metafysiskt anslagna perspektiv. I texter som *Hamlet oder Hekuba?*
från 1956 och *Theorie des Partisanen* från 1963 reflekterar Schmitt över de
historiska förutsättningarna för politiskt handlande. Schmitt är alltjämt
akademiskt verksam och deltar regelbundet i olika seminarier och odlar
bekantskaper med vad han betraktar som framstående yngre akademiker
inom olika discipliner. 1970 publicerar han sin sista bok, *Politische Theologie
II*. Den utgörs till större delen av en uppgörelse med den 1960 bortgångne
vännen Erik Peterson, men Schmitt försöker också avsluta sitt verk med en
historiefilosofisk spekulation om mänsklighetens öde i den tekniska tidsål-
dern. Schmitts sista artikel, "Die legale Weltrevolution", publiceras 1978.
Den utgör slutpunkt för ett 70 år långt författarskap vars samlade tema kan
relateras till den sista artikelns titel: frågan om rättens öde i den moderna, av
revolutioner på djupet omformade världen.

Schmitts ord om att vid tre tillfällen ha suttit i "fiskens buk" kan sägas
sammanfatta hans livsöde och intellektuella tendens väl. Denna bild utgör
en dubbel referens – till både Jobs Leviathan och Jonas valfisk. Tre gånger
agerade Schmitt, jurist specialiserad på offentlig rätt, politisk profet (motvil-
ligt, om vi ska tro referenserna till Job och Jona) vid totala statsomvälvningar.
I sina efterkrigsdagböcker skriver Schmitt: "Tre gånger har Leviathan spytt
ut mig. Jag förstår nu profeten Jona som vägrade följa Herrens påbud om att

resa till Ninive och predika för människorna där.”¹⁴⁵ Denna nära förbindelse mellan liv och verk bör hållas i åtanke under läsningen av kapitlen som följer, i vilka den politiska kontexten träder i bakgrunden till förmån för intellektuella sammanhang.¹⁴⁶

5. Arbetets disposition

Avhandlingen följer ett tematisk-kronologiskt upplägg, i vilket det förra överordnas men inte helt tillåts övertrumfa det senare. Jag menar att Schmitts författarskap utmärks av ett återkommande sätt att ställa frågor, en grundproblematik. Denna utmärkande problematik består kanske främst i ett sätt att resa frågor eller att relatera vissa begrepp till varandra. I någon mån kom den här problematiken att arbetas fram över tid och läsaren bör ha i åtanke att mitt arbete tagit stort intryck av Schmitts sätt att formulera sig under efterkrigstiden och senare. Jag menar dock att det sätt att tänka som gör sig gällande hos Schmitt efter 1945 inte utgör något absolut brott med det som varit tidigare. Snarare rör det sig om en sorts renodlande och en utveckling av vissa tendenser. Min läsning är alltså att betrakta som syntetiserande, något som inte bör förleda läsaren till slutsatser om att det här hävdas en tes om en absolut kontinuitet. Jag avser, som framkommit ovan, att följa en *rörelse* genom Schmitts verk. Denna rörelse kan iakttas genomgående i författarskapet, till och med genom åren 1933-36, då Schmitt själv vill hävda en ”cesur”, en diskontinuitet som han förmodligen framhäver i syfte att befria sig själv från ansvaret för att ha deltagit i hitlerregimens maktkonsolidering. Som påpekats betraktar jag dock inte Schmitts delaktighet som ett olycksfall i arbetet, utan som ett medvetet ställningstagande. Därför bör produktionen under naziperioden också betraktas som en del av hans intellektuella verksamhet.

Min avhandling avser alltså att följa och avteckna en rörelse genom Schmitts verk, en rörelse inom vilken det ”teologisk-politiska predikament” som Heinrich Meier försökt beskriva – med mina ord ett *politisk-teologiskt komplex* – koncipieras och konstrueras. Vad jag är ute efter att skildra är inte

¹⁴⁵ ”Dreimal hat mich der Leviathan wieder ausgespien. Ich verstehe jetzt den Propheten Jonas, der sich weigerte, dem Gebot des Herrn zu folgen, nach Ninive zu gehen, um dort den Menschen zu predigen.” *Glossarium*, s. 8 f. Det bör tilläggas att Schmitt utvecklar tankegången till att specifikt gälla predikningar om botgörelse i efterkrigstidens Tyskland, vilket ger citatet en sinister ton.

¹⁴⁶ Läsaren hänvisas till Mehring, *Carl Schmitt*, Bendersky, *Carl Schmitt*, Schwab, *The Challenge of the Exception*, Balakrishnan, *The Enemy*, Kennedy, *Constitutional Failure* och inte minst Dirk Blasius, *Carl Schmitt. Preußischer Staatsrat in Hitlers Reich*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2001, det sistnämnda verket för en särskild saklig och besvärande genomgång av Schmitts faktiska politiska agerande under åren 1932-45.

en medvetet dold grund eller en rekonstruktion av en ”egentlig” avsikt, utan snarare en process av teoretiskt arbete i blivande, en kontinuerligt bearbetad problematik, i vilket den undersökta tendensen kommer till uttryck. Läsaren bör också notera att den syntetiserande strukturen i min framställning utgår från en kritiskt rekonstruerande hermeneutisk läsart. Denna läsart bör dock inte förväxlas med en sympatiserande hållning gentemot Schmitts politisk-ideologiska ståndpunkter. Mitt huvudsakliga syfte, att undersöka hur Schmitt konstruerar och framställer det politisk-teologiska komplex som hans sekulariseringstes postulerar, besvaras genom en genomgång av fyra avgörande teologiska referenspunkter i Schmitts politisk-teoretiska författarskap. Dessa teologiska referenspunkter utgör navet för var sitt kapitel, vilka följer på varandra i en sorts kronologisk-tematisk linje.

Avhandlingens disposition som helhet utreder olika dimensioner av Schmitts sekulariseringstes. Kapitel I och II ägnas i huvudsak åt dess *synkrona* aspekt, alltså frågan om den struktur-systematiska likheten mellan teologi och statslära. Kapitel III och IV ägnas i huvudsak åt den *diakrona* aspekten, alltså frågan om historiseringen av relationen och om övergången från teologi till statslära. På grund av att relationerna mellan de båda aspekterna är tätt sammanflätade i Schmitts resonemang återfinns dock diskussioner av båda aspekterna i samtliga kapitel. I kapitel I introduceras några av Schmitts grundläggande tankar om det politisk-teologiska problemkomplexet. Särskilt viktig här är frågan om det politisk-teologiska tänkandets form, eller på vilket sätt ett politisk-teologiskt tänkande utgör en kritisk utmaning mot den juridiska rationalismen i dess rättspositivistiska variant. Kapitel II visar hur Schmitt konkret tillämpar denna form i en politisk-teologisk kritik på författningsteorins område. Både kapitel I och II uppehåller sig primärt vid Schmitts *särskilda sekulariseringsteori*, alltså frågan om rättsvetenskapens sekularisering och sekularitet. Kapitel III arbetar vidare utifrån utläggningen av Schmitts kritiska hållning i kapitel II, men här fördjupas och utvecklas hur Schmitt ser på sin särskilda sekulariseringstes i förhållande till *den allmänna*, det vill säga tesen om den västerländska kulturens sekularisering. I kapitel III visas hur Schmitt konkret förankrar sekulariseringens uppkomst och inledande förlopp i en historisk situation – det handlar om, för att använda Schmitts term, hur han förklarar ”neutraliseringsprocessens” uppkomst och inledande framfart från och med reformationstiden. Kapitel IV återknyter därefter till skildringen av Schmitts tänkande från kapitel III, men följer upp med att visa hur Schmitt utmålar situationen vid det stadium neutraliseringsprocessen nått i Schmitts samtid. Därigenom, menar jag,

framträder en tydlig bild av Schmitts intentioner i arbetet med sin sekulariseringstes och begreppet politisk teologi.

Jag ska nu avslutningsvis klargöra de olika kapitlens tematiska och kronologiska avgränsningar, samt vilka teologiska referenspunkter i Schmitts författarskap som behandlas. Kapitel ett rör sig kronologiskt huvudsakligen inom ramen för den tidigare delen av Schmitts författarskap, 1912-1934. Tematiskt behandlas Schmitts sekulariseringstes i *Politische Theologie* utifrån en referens till den protestantiske teologen Friedrich Gogarten som återfinns i förordet till verkets andra utgåva från 1934. Gogarten anges där, tillsammans med sin mindre kända kollega Heinrich Forsthoff, som intygande riktigheten i Schmitts sekulariseringstes. I fokus står frågan om vad referensen till protestantisk kristeologi fyller för funktion i vad som huvudsakligen utgörs av en kritisk konfrontation med rättspositivism och liberal statslära. Det metaperspektiv som Schmitt anlägger på rättsvetenskapens problemställningar förklarar hur intentionen bakom anknytningen till den teologiska diskursen ser ut. Jag visar hur Schmitts *Politische Theologie*, med sitt uttalat "begrepps-sociologiska" perspektiv, griper in i en pågående diskussion där förbindelsen mellan sociologi och teologi är betydligt mer öppen än vad många schmittuttolkare velat göra gällande. I centrum för Schmitts diskussion i detta verk står suveränitetsbegreppet, vars begrepps-sociologiska förutsättningar sägs stå i motsättning till rättspositivismens grundföreställningar. Även författarskap som Max Webers eller juristen Hans Kelsens, vilka i sammanhanget berörs för att tydliggöra den problemhorisont som *Politische Theologie* formuleras gentemot, visar sig vid närmare undersökning vara upptagna med likartade frågeställningar, om än med annan intention. I en diskussion av dels Schmitts historiografiska perspektiv, dels av den teologiska kontext han återoppar sig på, visar jag hur de antropologiska och metafysiska frågeställningar som Schmitt bearbetar har en inte bara strukturell anknytning till den med honom samtida dialektiska teologin, utan också formeras mot en historisk bakgrund av den sociologiska teori och liberalteologi som utvecklas av bland annat Weber och i dennes närhet av teologen och sociologen Ernst Troeltsch. Med Jacob Taubes kan denna kontext kallas för en "kulturprotestantisk syntes", ett begrepp jag förklarar närmare i kapitel I. På det viset illustreras hur Schmitts sekulariseringstes inom rättsvetenskapen förhåller sig till det tidiga 1900-talets sekulariseringsdebatt inom teologi och sociologi.

I kapitel två står samma sociologiska teori och dess liberalteologiska kontexter i centrum. Kronologiskt berörs huvudsakligen samma period som i kapitel ett. Kapitel två uppehåller sig i huvudsak vid Schmitts politisk-teoretiska

arbete under 1920-talet och det problemområde som den demokratiska författningslärans politiska teologi kan sägas utgöra. De verk som utgör undersökningens nav är *Römischer Katholizismus und politische Form* (1923) och *Verfassungslehre* (1928). Här läses Schmitts författningslära från 1920-talet som tangerande det problemområde Webers begrepp om *karismatisk legitimitet* är avsett att hantera. I ett antal anteckningar från efterkrigstiden och i en recension av en avhandling från 1966 reflekterar Schmitt över i vilken utsträckning Webers politiska hållning influerats av den protestantiske rättshistorikern Rudolph Sohm och dennes undersökning av kyrkorättens historia, ett sammanhang som Weber själv åberopar sig på i sin *Wirtschaft und Gesellschaft*. Jag rekonstruerar därmed den kontext av protestantisk teologisk debatt där Webers karismabegrepp – vilket visar sig vara *ett betydelsefullt sekulariserat teologiskt begrepp inom den moderna statsläran*, i linje med Schmitts formulering av den politisk-teologiska sekulariseringstesen – har sina rötter. Samma debatt visar sig också utgöra en avgörande kontext för en betydelsefull teologisk referens i Schmitts författningslära, närmare bestämt begreppet *acklamation* och den sedermera till katolicismen konverterade teologen Erik Peterson. Dennes arbete med det senantika bruket av uttrycket ”en Gud” inom och utanför urkyrkan åberopas av Schmitt som en referens för den politiska acklamationens historia. Betraktad mot bakgrund av denna diskussion om senantik ecklesiologi och dess betydelse för modern politisk sociologi framträder Schmitts politisk-teologiska modernitetskritik klarare och formen för hans struktur-historiska analogimodell, i dess analytiska och metafysisk-politiska intentioner (dess kritik mot en av liberalism dominerad protestantisk modernitet), blir tydligare.

Kapitel tre tar sin utgångspunkt i Schmitts fördjupade arbete med Thomas Hobbes och dennes *Leviathan*, vilket följde på erfarenheten av den nazistiska totalitarismen (huvudsakligen i boken *Der Leviathan*, publicerad 1938). Här är det, liksom i kapitel fyra, den sene Schmitt som står i fokus, med texter publicerade från 1930-talet och framåt. I centrum för kapitlet står frågan om hur Schmitt med hjälp av Hobbes dels tecknar den europeiska statens historia som en sekulariseringsprocess, dels hur han utifrån sin hobbesförståelse formulerar sin syn på sambandet mellan politiska myter och det han kallat ”politisk teologi”. Schmitts reflektioner över *Leviathan* läses också genom en essä Schmitt lät publicera 1965, i vilken han för ett vidare resonemang kring Hobbes sekularitet. I denna essä, ”Die vollendete Reformation”, diskuterar Schmitt två teologiska perspektiv på *Leviathan*. Dels gäller det den protestantiske teologen Dietrich Brauns avhandling om Hobbes från 1963, som behandlar den politiska ordningen och den kristna auktoriteten; dels gäller

det en anmärkning hos den katolske kanonisten Hans Barion angående förbindelsen mellan Hobbes *Leviathan* och medeltida föreställningar om den politiska gemenskapens kropp. Dessa tankar om symbolik och myt, om förhållandet mellan världslig och andlig auktoritet och om den historiska utvecklingen från Hobbes till Hitler aktualiserar frågeställningar om den politisk-teologiska komplexitet som Schmitt själv försöker utveckla och utlägga. Kapitlet diskuterar också Schmitts tänkande kring myten, särskilt ur hans syn på förhållandet mellan mytologi och teologi. Jag visar hur en teologisk tankemodell, presenterad i essä av Schmitt 1950 betitlad "Drei Stufen historischer Sinngebung", ger en möjlig teologisk struktur åt Schmitts osystematiska bruk av mytiska bilder genom författarskapet. Jag ger också plats för Schmitts essä om Shakespeare, *Hamlet oder Hekuba?* från 1956, vilken ger extra perspektiv på Schmitts sätt att relatera myt, historia och politisk-teologiska problem till varandra i och efter Hobbes epok.

I kapitel fyra summeras så huvudlinjerna i min framställning av Schmitts tänkande i de tre föregående kapitlen. Det görs utifrån den polemik gentemot Erik Peterson som formuleras i *Politische Theologie II*, Schmitts intellektuella testamente från 1970. Denna bok utgör det nav som kapitlet rör sig kring. Jag lyfter här särskilt fram hur denna bok till sin form artikulerar en position mellan Petersons teologiska absolutism och den tyske filosofen Hans Blumenbergs kritik av sekulariseringsbegreppet utifrån en modern förståelse av världslig immanensfilosofi. En riktig utgångspunkt för Schmitts position är det *Zwischenlage* mellan "teologi och teknik" som han 1950 i essän "Ex Captivitate Salus" försökt skriva fram åt den tradition av europeisk statsrätt han själv säger sig företräda. En central fråga för kapitlet att besvara är vad Schmitt menar med sin utfästelse om att en utveckling från politisk teologi till politisk kristologi skulle vara synbar "överallt" i det moderna samhället. Jag inleder med en sammanfattning av Petersons och Hans Barions kritik av Schmitts begrepp om politisk teologi, vilken jag följer upp med Schmitts svar på vad han uppfattar som ett teologiskt vederläggningsförsök av hans tänkande. Detta leder jag vidare till en diskussion av den sekulariseringstes som etablerats i Tyskland under 1950-talet. Jag relaterar här Schmitt till Karl Löwith och Eric Voegelin, vilka i Hans Blumenbergs kritik framstår som sekulariseringstesens paradigmatiske representanter. Därmed kan jag visa på vilket sätt Schmitt skiljer sig från Löwith och Voegelin och på vilket sätt Blumenberg missförstår Schmitts sekulariseringstänkande. Jag blottlägger också en viktig, men dold och ofta förbisedd kontext i Schmitts *Politische Theologie II*, nämligen den så kallade "nya politiska teologi" som under 1960-talet formulerades av teologerna Jürgen Moltmann och Johann-Baptist Metz. Med hjälp av

Schmitts indirekt formulerade kritik av Moltmann och Metz visar jag hur begreppet politisk kristologi ska förstås och vad Schmitts frontställning mot det fenomen han begreppsliggör i dessa termer innebär.

I avhandlingens slutord återknyts resultaten av undersökningen till inledningens diskussioner om sekularisering och det politisk-religiösa komplexet. Diskussionen har en sammanfattande och en metakommenterande karaktär och återvänder till de teoretiska resonemangen från avhandlingens inledning. Avsikten är att öppna diskussionen av Schmitt mot de frågor som föranlett undersökningen.

Kapitel I – Politisk teologi som den konkreta ordningens rättsvetenskapliga rationalitet

1. Inledning: mot en problembestämmning för *Politische Theologie*

I Weimarrepublikens författning återfanns under artikel 48 följande formulering: ”Rikspresidenten kan, då den offentliga säkerheten och ordningen allvarligt störs eller hotas, ingripa med de för återställandet av den offentliga säkerheten och ordningen nödvändiga åtgärderna, om så krävs med hjälp av vapenmakt.”¹ Vad som där beskrivs är, kort och gott, de juridiska förutsättningarna för undantagsåtgärder vid allvarliga kristillstånd. Frågan om makten över undantagstillståndet och suveränitetens egentliga betydelse samt rättsliga lokalisering var inte ett abstrakt specialintresse i Tyskland under den här perioden. Vapenstillståndet i november 1918 och kejsarens abdikation följdes av väpnade arbetaruppror i Berlin och Leipzig, ett omfattande inrättande av soldatråd i armén och flottan samt utropandet av en socialistisk rådsrepublik i Bayern. Det tyska revolutionsförsöket nedkämpades brutalt av högerextrema frikårer och armén under vintern och våren 1918-19.² Weimarrepublikens nya författning antogs i augusti 1919, men den politiska instabiliteten skulle komma att bestå ända fram till 1933. Ett kupp försök våren 1920, ”Kappkuppen”, besegrades av en landsomfattande generalstrejk. Weimarperiodens ökända inflation och svårigheterna med att betala den tyska utlandsskuld som uppkommit genom Versaillesfredens krav på krigsskadestånd skapade återkommande ekonomiska kriser, särskilt från 1922 och framåt.³

¹ ”Der Reichspräsident kann, wenn im Deutschen Reiche die öffentliche Sicherheit und Ordnung erheblich gestört oder gefährdet wird, die zur Wiederherstellung der öffentlichen Sicherheit und Ordnung nötigen Maßnahmen treffen, erforderlichenfalls mit Hilfe der bewaffneten Macht einschreiten.” Weimar författningens Artikel 48, i *Die Verfassung des Deutschen Reichs vom 11. August 1919*, Reclam, Ditzingen, 2000, s. 18 f.

² En del bedömare går så långt som att kalla kampen mellan frikårer och revolutionärer under vintern 1918/-19 för ett inbördeskrig, se Henry Friedlander, *The German Revolution of 1918*, Garland Publishing Inc., New York och London, 1992, kapitel XII.

³ Historikern Pierre Broué har visat att den tyska revolutionens förlopp kan utsträckas till att omfatta perioden 1917-23 och att KPD, det tyska kommunistpartiet, så sent som hösten 1923 aktivt arbetade för och trodde på en nära förestående proletär revolution i Tyskland. Se *The German Revolution*

Ovan citerade Artikel 48 ur författningen gav rikspresidenten långtgående befogenheter, som möjligheten att upphäva en rad personliga fri- och rättigheter, bland annat yttrandefriheten, brevhemligheten, församlingsfriheten, föreningsfriheten och rätten till egendom. Ett exempel på hur en order i enlighet med artikel 48 kunde se ut är den som utfärdades den 8 december 1931. Förutom att förbjuda demonstrationer och bärandet av partiuniformer innehöll presidentdekretet order om obligatoriska lönesänkningar, sänkta pris- och räntenivåer, nedskärningar av statliga utgifter och kraftigt höjda skatter. Tidskriften *The Economist* beskrev några dagar senare åtgärderna som ett ingripande mot ekonomisk frihet utan jämförelse utanför Sovjetunionen.⁴

Samtidigt underströk artikel 48 i författningen att "[å]tgärderna skall på riksdagens begäran träda ur kraft".⁵ Det förelåg alltså en oklarhet kring var det yttersta beslutet rörande undantagstillståndet egentligen låg, eftersom riksdagen formellt ägde makten att inlägga veto mot presidentens åtgärder. I praktiken visade sig dock riksdagspartierna vara för splittrade för att kunna utgöra en effektiv motmakt mot presidentämbetet. Under republikären skulle artikel 48 därför komma att användas flitigt för att låta presidenten regera direkt, via dekret, istället för via överenskommelser i riksdagen. Detta bidrog till den brett accepterade föreställningen om att presidentens auktoritet skulle kunna utgöra en stabiliserande motvikt till ett oenigt parlament, oförmöget att kompromissa i frågor av avgörande vikt.

Faktum är att rikspresidentens roll och befogenheter inom ramen för weimarkonstitutionen på många sätt liknade en konstitutionell monarks, vilket föranledde tal om ett *Ersatzkaisertum*, "ersättningskejsardöme". Det har hävdats att presidentämbetets auktoritära befogenheter kraftigt bidrog till den katastrofala situation i vilket det nazistiska maktövertagandet kunde äga rum. Samtidigt utgjorde riksdagens möjlighet att överpröva och stoppa rikspresidentens åtgärder en politisk kompromiss som formellt var avsedd att hindra en närmast oinskränkt presidentmakt.⁶ Det är möjligt att båda tendenserna, en

1917-1923, Haymarket Books, Chicago, 2006. Weimarrepublikens historia låter sig grovt delas upp i tre faser – en inledande (1918-23) och en avslutande (1930-33) krisperiod och däremellan en period av relativ stabilitet (1924-1929). Indelning föreslås av Eric D. Weitz, *Weimartyskland. Löfte och tragedi*, Dialogos, Stockholm, 2009, s. 79.

⁴ Adam Tooze, *The Wages of Destruction. The Making and the Breaking of the Nazi Economy*, Penguin Books, London, 2007, s. 22.

⁵ "Die Maßnahmen sind auf Verlangen des Reichstags außer Kraft zu setzen", *Die Verfassung des Deutschen Reichs*, s. 19.

⁶ Se Hans Mommsen, *The Rise and Fall of Weimar Democracy*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill och London, 1996, s. 57.

vida spridd auktoritär statsuppfattning och ett svagt partiväsande med bris-
tande kompromissvilja, gav uttryck för en politisk kultur i vilken demokratisk
suveränitet blev svår eller till och med omöjlig att utöva.⁷

Schmitts *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* författades i denna politiska kontext. I boken formulerar Schmitt två av sina mest berömda teser. Den första är att "[s]uverän är den som beslutar över undantagstillståndet".⁸ Den andra lyder "[a]lla betydelsefulla begrepp inom den moderna statsläran är sekulariserade teologiska begrepp".⁹ Frågorna om suveränitetens väsen och statslärans sekularisering hänger samman: Schmitts främsta diskussioner i verket gäller undertiteln suveränitetsbegrepp. Däremot blir den andra tesen inte riktigt utredd som möjligt allmänt forskningsprogram. Följande kapitel syftar till att blottlägga hur Schmitts definition av suveräniteten och hans sekulariseringstes förhåller sig till några centrala intellektuella strömningar i det tidiga 1900-talets Tyskland.

Schmitts definition av suveränitetsbegreppet i *Politische Theologie* är på en och samma gång ett återknytande till en tradition och dess omsättande i en modern situation. Som Schmitt skriver bygger han egentligen bara vidare på en tämligen oomstridd definition av suveränitet som högsta, rättsligt oavhängiga och icke härledbara makt.¹⁰ En sådan idé om suveräniteten låter sig dock hanteras som enbart en formel, möjlig att applicera under vilka omständigheter och i vilka sammanhang som helst. Det problematiska i företaget består i att göra det i en tid då den parlamentariska demokratin nyligen etablerats som statsform och då maktdelningens rättsliga principer ofrånkomligen begränsar den exekutiva maktens möjligheter. Frågan om suveräniteten var som sagt ett konkret problem i Weimarförfattningen, men Schmitt knöt detta problem till den samtida rättsvetenskapens och politikens form. För Schmitt förenades rättsvetenskap, dominerad av rättspositivismen, och liberalism inom ramen för vad han kallar en historiskt bestämd metafysik.

⁷ Just artikel 48 i weimarförfattningen föranledde den första djupgående akademiska behandlingen av Schmitt på svenska – se Lars Frykholms avhandling *Studier över artikel 48 i weimarförfattningen*, Almqvist & Wicksell, Uppsala, 1942. Frykholm tar dock inte upp Schmitts *Politische Theologie*. Frykholm står förmodligen även för den första presentationen överhuvudtaget av Schmitt på svenska, se "Carl Schmitts staträttslära", *Statsvetenskaplig tidskrift för Politik-Statistik-Ekonomi*, nr. 37, 1934.

⁸ "Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet", Schmitt, *Politische Theologie*, s. 13.

⁹ "Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe.", Schmitt, *Politische Theologie*, s. 43.

¹⁰ Schmitt, *Politische Theologie*, s. 26.

Denna ”metafysik”, som kommer till uttryck inom såväl rättspositivism som liberal parlamentarism, förmår inte förstå suveräniteten och undantagstillståndet eftersom den föreställer sig att den ska kunna upprätta allmängiltiga regler utan undantag, begränsa statlig auktoritet och hävda en politisk ordning där rena normer ska styra samhället. Men det är viktigt att hålla fast vid att Schmitt är övertygad om att detta inte betyder en absolut relativisering av rätten, en irrationalism i linje med de postromantiska svärmerier som var legio i hans samtid – i själva verket bygger hela hans resonemang på en övertygelse om att en rationell förståelse faktiskt kan göra reda för undantagstillståndet, om än en rationalitet av särskild form.

Schmitts formuleringar om suveränens yttersta befogenheter var alltså långt ifrån resultatet av abstrakta resonemang utifrån ett hypotetiskt kristillstånd. I själva verket relaterade de till högst aktuella politiska problem och en mycket levande juridisk debatt. Andra framstående jurister som den liberale rättspositivisten Hans Kelsen (1881-1973) och socialdemokraten Herman Heller (1891-1933) försökte på olika sätt aktivt hantera suveränitetsproblemet.¹¹ Frågan om undantagstillståndets juridiska status aktualiserar en svår problematik i en modern politisk kontext. Särskilt svår är frågan för en parlamentarisk demokrati. Ytterst sett handlar det om hur grundläggande regler för maktindelning och grundlagsskyddade rättigheter ska relateras till samhällelig makt, politisk vilja och den sociala situation inom ramarna för vilken den politiska makten ska utövas. Frågan om undantagstillståndet gäller lagens beroende av extralegala inslag för att fungera. För en del, Hans Kelsen exempelvis, var det extralegala helt utan juridisk relevans, något rättsvetenskapligt omöjligt som borde elimineras ur rättsläran och i praktisk juridisk politik avgränsas i största möjliga mån. För andra, som Carl Schmitt, var rättens extralegala dimensioner något fundamentalt och högst angeläget för rättsvetenskapen att kunna begreppsliggöra.

Innehållet i *Politische Theologie* kan, åtminstone när det gäller de två första kapitlen, sägas röra sig inom ramarna för den etablerade rättsvetenskapen. Schmitt sysselsätter sig med suveränitetens problem inom ramen för den unga Weimarrepublikens författning och rättsvetenskap. Han gör gällande att den rättspositivistiska skolan varit oförmögen att förstå suveränitetens problem och att denna oförmåga i sin tur påverkat den nya statens författning. Det råder oklarhet kring suveräniteten, både när det gäller författningens skrivning

¹¹ För en översikt av debatten dem och Schmitt emellan, se David Dyzenhaus, *Legality and Legitimacy. Carl Schmitt, Hans Kelsen and Hermann Heller in Weimar*, Clarendon Press, Oxford, 1997. I kapitlet nedan förhåller jag mig enbart till Schmitts kritik av Kelsen.

och i de rättsvetenskapliga system som ska försöka göra reda för den. I det tredje kapitlet av *Politische Theologie* försöker Schmitt teckna vad han kallar en ”begreppssociologisk” bakgrund till suveränitetsbegreppet och därmed ge en bättre bild av vilken sorts vetenskaplig hållning som skulle kunna förklara suveränitetens irrationella moment inom ramen för ett rationellt system, det vill säga ett system som inte underkastats den moderna rationalismens reduktionism.¹² Bokens fjärde och avslutande kapitel ger verket en politisk programmatik och sätter de vetenskapsteoretiska resonemangen – med Schmitts ord ”metafysiken” – i ett samtida sammanhang av skärpta politiska motsättningar.

Min inledning ovan har redan förklarat den antinomi som uppstått inom receptionen av Schmitts verk, inte minst *Politische Theologie*. Detta kapitel kommer därför sträva efter att upprätthålla det *både-och* jag föreslagit som ett sätt att bättre förstå Schmitts intentioner. När det gäller antinomins gestaltning i *Politische Theologie* kan den sammanfattas som den synbara oförenligheten i kritiken av Hans Kelsen och rättspositivismen med andra utgåvans förord och dess referens till teologerna Friedrich Gogarten (1887-1967) och Heinrich Forsthoff (1871-1942). Sammanhanget blir mer begripligt om man tar hänsyn till Schmitts sekulariseringstes och dess relation till den allmänna debatt om sekulariseringen som försiggick i Tyskland under det tidigare 1900-talet. Jag menar att Max Webers (1864-1920) sociologi är att betrakta som en framträdande exponent för denna diskussion, särskilt givet dess nära förhållande till Ernst Troeltschs (1865-1923) religionssociologiska studier av kristendomens historia, det senare ett projekt i skottgluggarna för Gogarten och Forsthoff.

Jacob Taubes ser en sorts parallell mellan Schmitts och den dialektiska teologins positioner gentemot vad han kallar ”en kulturprotestantisk syntes”, till vilken han räknar Weber och dennes sekulariseringsteori.¹³ Taubes är något för svepande och relationerna något mer komplicerade än vad

¹² Schmitts ord är ”Soziologie von Begriffen”, se *Politische Theologie*, s. 50.

¹³ Jacob Taubes, *Die Politische Theologie des Paulus*, s. 87. Formuleringen ”kulturprotestantisk syntes” tycks vara Taubes egen. Begreppet ”kulturprotestantism” är av oklar härkomst och brukar generellt tillskrivas den dialektiska teologins förgrundsfigurer, hos dem använt för att namnge den föregående liberalteologiska generationens försök att uppnå en kompromiss mellan religion och kultur. Begreppet har dock äldre rötter än så, se Friedrich Wilhelm Graf, ”Kulturprotestantismus. Zur Begriffsgeschichte einer theologiepolitischen Chiffre”, i *Archiv für Begriffsgeschichte*, Band XXVIII, 1984 s. 214-268. *Syntes*-ledet hämtar Taubes förmodligen från Ernst Troeltsch, vars idé om kristendomens historia som en rad synteser med olika samhällsformer utgjorde ett ledande exempel på nämnda ”kulturprotestantism”. Begreppet kan sägas beteckna en sorts kulturell och intellektuell hegemoni i det wilhelmska Tyskland, formad i svallvågorna efter Bismarcks *Kulturkampf* mot katolicismen under 1870-talet.

hans idéhistoriska skiss ger vid handen, men den kulturprotestantiska syntesen utgör en god kontext för att förstå Schmitts modernitetskritiska rättsteori. Läser man Schmitts verk, särskilt *Politische Theologie*, mot denna bakgrund blir vad som för en sekularistisk läsare framstår som en ”förbindelse” mellan två domäner, teologin och rättsvetenskapen, något mindre mystiskt och mer historiskt begripligt. Jag tar Taubes utsaga som utgångspunkt och går in för att reda ut hur den så kallade kulturprotestantistiska syntesen kan bidra till att förstå varför Schmitt formulerar ”politisk teologi” som ett svar på undantagstillståndet som rättsvetenskapligt problem. Men som jag kommer visa är Taubes identifikation av ett sammanhang mellan Schmitt och den dialektiska teologin i ljuset av deras kritik av kulturprotestantiskt tänkande inte oproblematiskt och behöver nyanseras.

Jag inleder med att beskriva den bakgrund som Schmitts problemställning har i Webers sociologiska diskussion om sekularisering och rationalisering. Den senare förses också med en kompletterande utläggning av några huvuddrag i den modernitetsteori som formulerades av Troeltsch. Tillsammans förklarar Weber och Troeltsch vad som här åsyftas med kulturprotestantism. Därefter visar jag på hur Kelsens arbete kan betraktas som ett till Schmitt konkurrerande försök att möta den utveckling Weber beskrivit. Sedan visar jag hur Schmitts analys av den moderna rättsvetenskapens läge svarar mot hans tänkande om politisk teologi och sekulariseringen. På detta följer en redogörelse för sekulariseringsproblematiken inom ramarna för den teologiska kritiken av den protestantiska teologin inom den kulturprotestantiska syntesen. Kapitlet avrundas med en diskussion av förhållandet mellan Schmitt och kulturprotestantismen.

2. Max Webers negativa politiska teologi: sekularisering och rationalisering

De tre första kapitlen i *Politische Theologie* publicerades 1923 i en minneskrift dedikerad till Max Weber under titeln ”Soziologie des Staatsbegriffes und Politische Theologie”. Reinhard Mehring beskriver det som att dessa tre första kapitel från minnesskriften utgör Schmitts vetenskapliga svar på Weber och att han där visar vad han lärt sig av den förstående sociologin, medan ”programskriftens” fjärde kapitel utgör ett steg utöver detta vetenskapliga program, en deklaration av ett politiskt program.¹⁴ Långt senare,

¹⁴ Mehring, *Carl Schmitt*, s. 124. *Politische Theologie* publicerades som självständig skrift 1922, men färdigställdes efter bidraget till minnesskriften.

1974, skulle Schmitt skriva i ett brev att ”temat ’Max Weber’” ännu inte var obsolet och att detta ”tema” utgjordes av ”politisk teologi – vare sig mer eller mindre”.¹⁵

På vilket sätt skulle Weber kunna läsas som ”politisk teologi”? En viktig aspekt verkar för Schmitt ha varit att Webers förstående sociologi utmanade rent materialistiska förklaringar med sitt intresse för analys av de meningshorisonter som omger mänskligt handlande. Till detta hörde Webers omfattande religionssociologiska studium, från vilket insikter kom att överföras även på rättssociologiska och politisk-teoretiska resonemang. Men av lika stor vikt var förmodligen att Webers modernitetsteori inbegriper ett sekulariseringsnarrativ, tätt knutet till den process av rationalisering han bland annat beskrivit som en ”avförtrollning” av världen.¹⁶ Den kanske mest kända studie som driver denna tes är undersökningen av förhållandet mellan *Den protestantiska etiken och kapitalismens anda*, ursprungligen publicerad i två delar 1904 och 1905.¹⁷

Weber beskriver här i en historisk exposé hur den moderna kapitalismen vuxit fram genom en viss form av rationalisering av arbetsorganisering och ekonomi, som i sin tur framträtt ur protestantiska föreställningar om gudomlig försyn och det Weber kallar en ”inomvärldslig askes”. Kapitalismen, ”den mest skickelsedigra makten i vårt moderna liv”, med Webers ord, är ytterst en produkt av ”ett ekonomiskt systems *ethos*” – och detta ”ethos” har gestaltat sig ur ”protestantismens rationella etik”.¹⁸

Denna ”rationella etik” utgår från den ursprungligen puritanska föreställningen om ”det inomvärldsliga livet som ett kall”.¹⁹ För puritanerna ledde Guds kall inte längre ut ur världen, in i kyrklig tjänst eller klostren, utan till världsligt, vardagligt arbete. En bidragande orsak till denna övergång var kalvinismens radikala syn på predestinationsläran. Calvin betraktade det som meningslöst och som något av en skymf mot Guds majestät att försöka anlägga jordiska måttstockar på den gudomliga viljan. En del av

¹⁵ Ur ett brev till Hans-Dietrich Sander: ”Das Thema ‚Max Weber‘ ist noch längst nicht obsolet; es ist das Thema ‚Politische Theologie‘ – nicht mehr und nicht weniger”, citerad i Mehring, *Carl Schmitt*, s. 128.

¹⁶ Max Weber, *Wissenschaft als Beruf*, i *Max Weber Gesamtausgabe. Abteilung I: Schriften und Reden. Band 17*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1992, s. 109.

¹⁷ I tyskt original *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, här refererat i svensk översättning som just *protestantiska etiken och kapitalismens anda*.

¹⁸ Max Weber, *Den protestantiska etiken och kapitalismens anda*, Argos, Lund, 1978, över. Agne Lundquist, s. 9, 14. Verket publicerades som sagt ursprungligen i två delar 1904 och -05, i redigerad volym 1920. Den svenska översättningen följer 1934 års utgåva i Webers samlade skrifter.

¹⁹ Weber, *Den protestantiska etiken och kapitalismens anda*, s. 41.

mänskligheten blir frälst och andra fördömda, men vilka som tillhör vilken grupp kan inte avgöras i detta liv. Guds vilja, som är absolut fri, kan inte förändras av mänsklig påverkan och Guds nåd kan därför inte vinnas med hjälp av världsliga gärningar.²⁰ Denna nedvärdering av världsligt handlande kan tyckas svår att förena med just den upphöjelse av en världslig rationalitet som Weber menar utmärkte den kapitalistiska andan. Förbindelsen återfinns i omvärderingen av det världsliga kallet. Den kristnes uppgift är enligt kalvinismen att efter bästa förmåga öka Guds ära i världen – och därför önskar Gud en social prestation av den kristne. Aktiviteten i världen är i sin helhet ett arbete till Guds större ära.²¹ Dessutom visade sig den stränga predestinationsläran vara psykologiskt svåruthärdlig. I kalvinismens spår manades därför människor att i daglig kamp tillkämpa sig en individuell visshet om utvaldhet och frälsning, eftersom bristande visshet kunde betraktas som bristande nåd. För uppnåendet av individuell visshet rekommenderades en intensiv världslig aktivitet, vilken framställdes som det främsta medlet att nå en inre visshet om sin frälsning.²²

Weber beskriver det som framväxten av en idé om att Gud hjälper de som hjälper sig själva, eller snarare att kalvinisten själv tvingas skapa sig vissheten om sin egen frälsning.²³ Det vardagliga livet underkastades därmed en konsekvent metod för försäkrande om frälsningen.²⁴ Det var inte längre ånger och botgöring, utan konsekvent och strikt disciplin som skulle utmärka den rättrogne. Arbetsiver och sparsamhet blev den världsliga askesens uttryck, något som gynnade tendenser till en ekonomiskt rationell livsföring.²⁵ Det världsliga livet får en upphöjd status, till priset av att det underkastas denna rationella disciplin. Slösaktighet framstod plötsligt som etiskt förkastligt, medan det rationella förvärvet framstod som inte bara legitimt, utan även föredömligt. På det viset formades ”en specifikt borgerlig ekonomisk etik”.²⁶ Denna ekonomiska etik har därefter kommit att slutgiltigt frigöra sig från sitt religiösa sammanhang, blivit en anda obunden av den protestantiska etik som gav den form. I vad som kan beskrivas som en ambivalent defaitism konstaterar Weber att den segerrika kapitalismen genom tekniska framsteg och samhällslivets rationalisering

²⁰ Weber, *Den protestantiska etiken och kapitalismens anda*, s. 48 f.

²¹ Weber, *Den protestantiska etiken och kapitalismens anda*, s. 51.

²² Weber, *Den protestantiska etiken och kapitalismens anda*, s. 52.

²³ Weber, *Den protestantiska etiken och kapitalismens anda*, s. 54.

²⁴ Weber, *Den protestantiska etiken och kapitalismens anda*, s. 55.

²⁵ Weber, *Den protestantiska etiken och kapitalismens anda*, s. 82.

²⁶ Weber, *Den protestantiska etiken och kapitalismens anda*, s. 83.

gjort sig av med behovet av denna etik. Med ett berömt uttryck konstaterar han att modernitetens rationalisering sammantaget inneburit ett inträde i "en järnbur".²⁷ Modern rationalitet framstår som absolut självlegitimerande, negerande alla pretentioner om vad man skulle kunna kalla "högre värden".

I en not till *Den protestantiska etiken och kapitalismens anda* påpekar Weber att Ernst Troeltschs magnum opus *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* utgör "en mycket välkommen bekräftelse och komplettering av vårt problem".²⁸ Tilläggas kan att delar av materialet som använts i de båda undersökningarna inhämtats under en gemensam forskningsresa till USA 1904.²⁹ Troeltschs teologiska och religionsfilosofiska/historiska arbeten kan förstås som förmedlare mellan 1800-talets historiska teologi och Webers sociologi, även om Troeltschs forskargärning förtjänar att lyftas fram i sin egen rätt.³⁰ Troeltsch menade att kristendomen egentligen och ursprungligen saknade en egen samhällsteori, eller "social teologi". Kristi budskap kan inte på något enkelt sätt omsättas i en social praktik lämplig för att hantera maktstrukturer och samhällsliga institutioner. De tidiga kristna församlingarna byggde på en personlig, eskatologisk tro utan formaliserad struktur. Kärleksbudet och arvsyndsläran stod i skarp kontrast till samtida föreställningar och ledde snarare bort från än motiverade till ett anammande av samhällslig makt. Först då kyrkan växte fram som en etablerad ordning och utvecklades mot att bli en betydande samhällskraft behövde man utveckla en filosofi för det sociala handlandet. Delar av denna lånades då från andra källor, exempelvis stoicismen, aristotelianismen och den etablerade romerska rätten.³¹ Ur detta växte en *kulturell syntes* fram, inom vilken kristendomen frodades. Den både gav och tog intryck, omformades, men bar med sig evangeliet som en kärna.

Därför, hävdade Troeltsch, är kristendomen en religion som förändras och kan anpassas till förnyade historiska omständigheter, under vilka Kristi egentliga budskap kan predikas gentemot skiftande sociala förutsättningar.³²

²⁷ Weber, *Den protestantiska etiken och kapitalismens anda*, s. 86. Ursprungligen "stahlhartem Gehäuse".

²⁸ Weber, *Den protestantiska etiken*, s. 89, not 1c).

²⁹ Wilhelm Pauck, *Harnack and Troeltsch. Two Historical Theologians*, Oxford University Press, New York, 1968, s. 70 f.

³⁰ Manfred Wichelhaus, *Kirchengeschichtsschreibung und Soziologie im neunzehnten Jahrhundert und bei Ernst Troeltsch*, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg, 1965, särskilt s. 15, 82.

³¹ Pauck, *Harnack and Troeltsch*, s. 78.

³² Pauck, *Harnack and Troeltsch*, s. 77 f.

Kristendomens historia är inte greppbar från ett rent dogmatiskt perspektiv och tron har i praktiken aldrig funnit ett ”rent”, absolut uttryck. Den har alltid varit beroende av sitt sociala sammanhang och gjort nödvändiga kompromisser. Alla religiösa, dogmatiska och teologiska faktorer betraktas här som baserade på social-etiska effekter eller på samhälleliga förhållandens återverkningar.³³

I boken *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, baserad på ett föredrag från 1906, håller sig Troeltsch mycket nära Webers tes om kapitalismens protestantiska ursprungssammanhang och åberopar sig på den. Troeltsch går dock längre än Webers analys av den specifika förbindelsen mellan protestantisk etik och ekonomisk rationalitet. Den moderna kulturen är enligt Troeltsch produkten av en ännu fortskridande frigörelse från trons och kyrkans band, men en sådan frigörelse bestäms i sin riktning av dessa band själva. Protestantismen har inte själv utgjort fundament för den moderna befrielseprocessen eller skapat den, men den har överallt bidragit till och förstärkt den.³⁴ Troeltsch betraktar denna förbindelse som ett uttryck för sekulariseringen: alltså att protestantismen utgör både sekulariseringsprocessens förutsättning och förhistoria.³⁵

Troeltschs kulturprotestantistiska historieskrivning över modernitetens framväxt blir en protestantismens minnesteckning, till vilken den approprierar sekulariseringsbegreppet för en sorts självberöm.³⁶ Samtidigt *kulturaliserades* och – i förlängningen – *politiserades* religionen av Troeltsch. Religionens sanningsanspråk förskjuts från trons till det socialas register. På så vis kan Troeltschs kyrkohistoria i sig sägas vara ett uttryck för den sekulariseringsprocess i vilken den teologiska disciplinen vid denna tid själv dragits in.³⁷ 1800-talets utveckling av en historisk metod för teologin går alltså hos Troeltsch delvis över i sociologi.³⁸ Troeltsch och Weber var vare sig ensamma om eller först med den här typen av undersökningar. En särskilt intressant föregångare, som med stor säkerhet inspirerat dem båda var juristen Georg

³³ Pauck, *Harnack and Troeltsch*, s. 76.

³⁴ Ernst Troeltsch, *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, Otto Zeller Verlagsbuchhandlung, Aalen, 1963 [1911], s. 85. Boken baseras på ett föredrag som Troeltsch höll som Webers ersättare 1906.

³⁵ Lübbe, *Säkularisierung*, s. 74.

³⁶ Lübbe, *Säkularisierung*, s. 82. Med Lübbes ord gick kulturprotestantismen hos Troeltsch från *kristen pietet* till en *pietet inför det kristna*.

³⁷ Wichelhaus, *Kirchengeschichtschreibung und Soziologie*, s. 177.

³⁸ Se Wichelhaus, *Kirchengeschichtschreibung und Soziologie*, s. 84. Wichelhaus menar att Troeltsch postulerar en överhistorisk, förnuftig och normativ utgångs- och ändpunkt för den historia han skriver, något som särskiljer Troeltsch från exempelvis vännen Weber.

Jellinek (1851-1911), som härlett idéerna bakom den universella mänskliga rättigheterna från diskussioner om religionsfrihet bland de puritanska samfundet i New England.³⁹ Weber och Troeltsch var dock föregångare när det gällde att utifrån den här typen av undersökningar förmå konstruera ett modernitetsanalytiskt narrativ och ramverk.

Webers sekulariseringsnarrativ har direkt bäring på hans analys av det han beskriver som den politiska ordningens tre legitimitetsformer – legal-rationell legitimitet, traditionell legitimitet och karismatisk legitimitet. Dessa tre typer beskriver olika sätt att upprätta och upprätthålla samhällelig dominans och styrning, *Herrschaft* med Webers ord.⁴⁰ I själva begreppen åskådliggörs att Weber för moderna samhällens del förutspår en ökad betydelse för den legal-rationella legitimiteten på bekostnad av den traditionella. Hans inställning till karismatisk legitimitet är något mer tvetydig. Tillbakagången för legitimitet baserad på tradition borde öppna för nya möjligheter av karismans normbrytande, revolutionära och personligt orienterade styrelsesätt, men Weber tycks tveksam till detta, både från etisk utgångspunkt och i sin historiska analys.

För det första är det tydligt att Weber av normativa skäl vill befria det politiska livet från stark entusiasm. Politikern bör styras av en *Verantwortungsethik*, en ”ansvarsetik”, snarare än en *Gesinnungsethik*, ”övertygelseetik”. Det senare betraktar han som en sublimering av en religiös etik och den förra en etik för vad som kan beskrivas i linje med ett medvetet världsbehärskande.⁴¹ Han markerar återkommande och genomgående sin distans till samtida svärmare, romantiker och revolutionärer. För det andra menar Weber att karismatiskt ledarskap i samtiden empiriskt betraktat snarare hör hemma i mindre sällskap än i majoritetssamhället. Den ”profetiska eld” som en gång genomstormade och svetsade samman de stora församlingarna ”pulserar” i

³⁹ Se Georg Jellinek, *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte: ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte*, Duncker & Humblor, Leipzig, 1895. För Jellineks inflytande på Weber och Troeltsch, se t.ex. Lawrence A. Scaff, *Max Weber in America*, Princeton University Press, Princeton och Woodstock, 2011, s. 18 f. Schmitt refererar flitigt till Jellinek och boken om den mänskliga rättigheternas religiösa historia återfinns på litteraturlistan till en uppsatsen från 1932. Se Carl Schmitt, ”Grundrechte und Grundpflichten”, i densamme, *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954. Materialien zu einer Verfassungslehre*, Duncker & Humblot, Berlin, 2003 [1932], s. 182.

⁴⁰ Se Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1922, Kapitel III ”Die Typen der Herrschaft”, s. 122-176, särskilt s. 124.

⁴¹ Reinhard Mehring, ”Politische Ethik in Max Webers ‘Politik als Beruf’ und Carl Schmitts ‘Der Begriff des Politischen’”, *Politische Vierteljahresschrift*, 31:4, 1990, s. 610.

det moderna samhället endast bland små kretsar, i ”pianissimo”.⁴² Den legal-rationella legitimiteten är också den typ som bäst svarar mot det moderna livets ”järnburar”.

I föredraget *Politik als Beruf*, hållet 1919, konstaterar Weber att den moderna politiken allt mer liknar en stor firma, en *Betrieb*, och att ”partimaskiner” i allt högre grad kommer att bestämma den framtida politikens former, då moderna stater börjar bli för komplexa för att styras av ”dilettanter” och kräver yrkespolitiker.⁴³ Politik bör göras med huvudet, inte med ”andra kroppsdelar eller själen”⁴⁴ – även om Weber tycks föreställa sig behovet och möjligheten av en ”ventil” för karismatisk *Führertum* i rikspresidentsämbetet, under förutsättningen att ämbetet tillsätts genom direkta val och inte via parlamentet.⁴⁵ Den byråkratiska ordningen, i sin ”mest rationella form” är den mest karaktäristiska för den moderna staten.⁴⁶ Både förvaltningen och partiapparaterna antar allt mer byråkratins former. I den 1922 postumt utgivna *Wirtschaft und Gesellschaft* beskriver Weber sin samtids rättsliga utveckling, formad av ekonomi och teknik, som stadd i en allt mer rationell, till och med *mål*-rationell riktning. Denna målrationella rätt, en ”teknisk apparat” som befriar sig från ”varje innehållslig helighet”, beskriver Weber i termer av ett ofrånkomligt öde.⁴⁷

Avförtrollat modernt rationellt styre för medvetet världsbehärskande kan därmed sammanfattas som Webers modell för framtiden, förenande både normativa utgångspunkter och empiriska iakttagelser. Det gäller inte bara för politiken, utan även i hög grad för vetenskapen. Enligt Weber var den moderna vetenskapen ett yrkesmässigt kall för den som enbart ”rent tjänar saken”.⁴⁸ Vetenskapsmannen är ingen profet som delar ut frälsning och uppenbarelser eller en vis man som ska bestämma tillvarons mening. Istället måste denne underkasta sig plikten att med självbesinning hålla sig till att redogöra för sina upptäckter av faktiska sammanhang.⁴⁹ Webers rena saklighet och medvetna världsbehärskande står i motsatsställning till den romantiska irrationalism han ser spridd i vissa samtida kretsar, men han vill

⁴² Weber, *Wissenschaft als Beruf*, s. 110.

⁴³ Weber, *Politik als Beruf*, s. 224, 217.

⁴⁴ Weber, *Politik als Beruf*, s. 225.

⁴⁵ Weber, *Politik als Beruf*, s. 225.

⁴⁶ ”rationalsten Ausbildung”, Max Weber, *Politik als Beruf*, i *Max Weber Gesamtausgabe. Abteilung I: Schriften und Reden. Band 17*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1992, s. 165.

⁴⁷ Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, s. 511 f.

⁴⁸ ”der rein der Sache dient”, Weber, *Wissenschaft als Beruf*, s. 84.

⁴⁹ Weber, *Wissenschaft als Beruf*, s. 105.

också distansera sig från naiv framstegstro. Han menar att vetenskapen i sig saknar mening. Med ett citat från Tolstoj slår han fast att vetenskap i sig inte kan ge svar på frågor om vad vi bör göra eller hur vi bör leva. Dock vill Weber kvalificera denna frånvaro av svar – *i vilken mening ger vetenskapen inga sådana svar?* Förutsättningarna för den så kallade ”förutsättningslösa”, ”värdefria” vetenskapen – logikens och metodikens regler – kan inte säga något om vetenskapens produktion av värdefullt vetande. Snarare kan det bara besvaras i förhållande till den yttersta mening de själva söker.⁵⁰

Inom medicinsk forskning söker man botemedel för sjukdomar, inte svar på frågor om liv är värda att rädda. Inom kulturvetenskaperna ställer man estetiska frågor, men inte frågor om konst i sig har existensberättigande. Jurisprudensen försöker etablera hur olika rättskällor och rättsreglers logiska koherens ska kunna förenas, den frågar inte om det ska finnas ”rätt” överhuvudtaget.⁵¹ Vetenskapsmannen kan inte träda utöver denna gräns utan att bli en profet eller demagog.⁵² Värdeomdömen hör därför inte till vetenskapsmannens gebit.⁵³ Weber erkänner att samtiden erbjuder många profeter och demagoger, men han vill samtidigt understryka att samtiden i grunden är ”en gudsfrämmande, profetlös tid”.⁵⁴ Byråkratin är ett ofrånkomligt öde och därmed järnburarna.

En tänkare som tog sig an att slå sig till ro i en modernitetens järnbur var Hans Kelsen, en av 1900-talets mest framstående rättspositivister. Om Weber var ambivalent, men pessimistisk, kan Troeltsch kanske betraktas som ambivalent, men optimistisk. Där Weber såg rationaliseringens avförtrollande verkan såg Troeltsch den nya frihetens möjligheter. Ingen av dem framstår som naiv. I förhållande till deras positioner kan Schmitt och Kelsen betraktas som pessimist respektive optimist. Schmitt ser avförtrollningen och den nya individualismens disintegration av samhällsgemenskapen, Kelsen möjligheterna till en rationell samhällsordning och individualistisk pluralism.

⁵⁰ Weber, *Wissenschaft als Beruf*, s. 93.

⁵¹ Weber, *Wissenschaft als Beruf*, s. 94 f.

⁵² Weber, *Wissenschaft als Beruf*, s. 97.

⁵³ Weber, *Wissenschaft als Beruf*, s. 98, 105.

⁵⁴ ”einer gottfremden, prophetenlosen Zeit”, Weber, *Wissenschaft als Beruf*, s. 106.

3. Hans Kelsens kritik av den dualistiska statslärans politiska teologi

Det bör sägas att Webers sociologi inte utgjorde någon direkt inspirationskälla för Hans Kelsen. Även om han kunde stödja sig på delar av Webers diskussioner av staten som rättsordning så framhöll Kelsen i högre grad hur statens enhet som juridisk ordning skulle avskiljas från den samhälleliga pluraliteten.⁵⁵ Weber hade definierat staten som ett legitimt våldsmonopol, vilket i sin tur kunde bygga på olika typer av *Herrschaft*.⁵⁶ Enligt Kelsen kunde bara en gemensam underkastelse under rationella rättsliga regler frigöra den samhälleliga och politiska pluralitet som möjliggör modern demokrati. Statens våldsmonopol måste omformas till att bli ett rent legalitetssystem, rättsvetenskapens uppgift var att undersöka etablerade rättssystem och röja upp inkonsekvenser, motsägelser och otillbörligheter. Kelsen föreställde sig staten som ett normsystem där varje enskild norm skulle gå att leda tillbaka på en grundnorm. Hela systemet skulle därmed rättsfilosofiskt kunna definieras inom ramarna för denna hypotetiskt postulerade grundnorm, som *immanent* i den.

Man skulle dock kunna använda Weber för att förklara Kelsens statslära *kunskapssociologiskt* – den utgör ett klart uttryck för ett legal-rationalistiskt perspektiv på den samhälleliga ordningen. Kelsen försöker så att säga göra upp med både traditionalistiska som karismatiska perspektiv på statssociologin och helt ersätta dem med rationella rättsregler. På så sätt passar han in i den utveckling Weber beskriver i föredragen *Wissenschaft* och *Politik als Beruf* samt i boken *Den protestantiska etiken och kapitalismens anda*. Det är enligt den linjen Schmitt kom att läsa Kelsen.

Både Kelsen och Schmitt var moderna statsrättstänkare, övertygade motståndare till traditionella naturrättsliga resonemang.⁵⁷ De var det dock från radikalt motsatta perspektiv. Samtidigt fanns en gemensam problemställning som förenar dem bortom den formella frågan om förhållandet mellan rätten och statens väsen. Som kommer att visas nedan ställer både

⁵⁵ Sandrine Baume, "On political theology: A controversy between Hans Kelsen and Carl Schmitt", *History of European Ideas*, 35:3, 2009, s. 379. Se Kelsens kritik av Weber i Hans Kelsen, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff. Kritische Untersuchung des Verhältnisses von Staat und Recht*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1922, s. 156-170.

⁵⁶ Weber, *Politik als Beruf*, s. 158 f.

⁵⁷ Alexander Somek, "Politischer Monismus versus formalistische Aufklärung. Zur Kontroverse zwischen Carl Schmitt und Hans Kelsen", ur Stanley L. Paulson och Robert Walter (red.), *Untersuchungen zur Reinen Rechtslehre. Ergebnisse eine Wiener Rechtstheoretischen Seminars 1985/86*, Manzsche Verlags- und Universitätsbuchhandlung, Wien, 1986, s. 110.

Kelsen och Schmitt frågar kring detta förhållande utifrån perspektiv som i Schmitts termer kan benämnas som *politisk-teologiska*. En förenklande, men ändå hjälpsam beskrivning skulle kunna ta fasta på Webers tre legitimitetstyper och därigenom göra gällande att medan Schmitt och Kelsen båda fullföljer positivismens brott med den nedärvda naturrättsliga traditionen så gör de det till förmån för var sin typ av legitimitet. Kelsen kan sägas välja den legal-rationella legitimiteten. Schmitt beskrivs emellanåt som en i det närmaste anti-rationalistisk anhängare av karismatisk legitimitet, en beskrivning som visserligen delvis fångar något men som behöver problematiseras ytterligare.⁵⁸ Mer korrekt vore att beskriva den weberianska karisman som ett centralt rättsvetenskapligt och politisk-teoretiskt *problem* för Schmitt. I detta kapitel behandlas och nyanseras frågan om rättsvetenskaplig rationalism, medan kapitel II behandlar frågan om Schmitts kritiska perspektiv på Webers analys av den karismatiska legitimiteten.

I en undersökning av förhållandet mellan Schmitt och Kelsen beskriver Sandrine Baume det som att den senare utvecklar en ”*kritisk politisk teologi*”, specifikt riktad mot det han kallade för ”*dualistiska statsteorier*”.⁵⁹ Med detta menar Kelsen rättsteorier som försöker kombinera en rättslig med en utom- eller *meta*-rättslig förståelse av staten, exempelvis genom sociologiska förklaringsmodeller vid sidan av strikt rättsvetenskapliga. Kelsens ”*kritiska politiska teologi*” kommer till uttryck i den kärnfullt betitlade artikeln ”*Gott und Staat*” och boken *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*, båda från 1922. Förvisso hade Kelsen pekat på en analogi mellan statslära och teologi samt mellan stats- och gudsbegrepp i en artikel från 1913, ”*Ueber Staatsunrecht*”, men det var under det tidiga 20-talet som han började arbeta mer systematiskt med förhållandet mellan religiösa och statsrättsliga föreställningar.⁶⁰

Syftet för Kelsen är som konstaterats kritiskt, för att inte säga klassiskt ideologikritiskt. Han understryker i inledningen till sin ”*Gott und Staat*” att religiösa och sociala ”*problem*” uppvisar en ”*märkvärdig parallellitet*”

⁵⁸ Se t.ex. McCormick, *Carl Schmitt's Critique of Liberalism*. För en mer nyanserad läsning, se ex. Norbert Bolz, ”Charisma und Souveränität”, i Jacob Taubes (red.), *Religionstheorie und Politische Theologie Band 1*, och Taubes, *Die Politische Theologie des Paulus*. Jag återknyter till dem i denna fråga i kapitel II.

⁵⁹ Baume, ”On political theology”, s. 370.

⁶⁰ Se Kelsen, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*, s. 221 f.

betraktade ur ett *psykologiskt* perspektiv.⁶¹ Kelsen liknar den religiösa upplevelsen med en viss typ av auktoritära sociala förhållanden och med större, överindividuella gemenskaper. Med hänvisning till Durkheims undersökningar av totemismen och Feuerbachs utfästelser om att det inte finns någon specifikt religiös mening fastslår Kelsen att ”människornas religiösa och sociala inställning härstammar ur samma rötter”.⁶² Därmed, menar Kelsen, att ”[o]m samhället bara kan förstås som ideologi så är religion bara en särskild social ideologi”.⁶³ Religionen är till och med att förstås som ”ursprungligen identisk med den sociala ideologi, som man i vidaste mening kan beteckna som stat”.⁶⁴ Föreställningar om Gud och staten tenderar därför att sammanfalla: ”nationalguden är helt enkelt en genom personifikation förgudligad nation”.⁶⁵

Enligt Kelsen finns det alltså en stark psykologisk tendens till att föreställa sig staten som en person. Detta gäller också den moderna staten, vilken blir till en personifiering av rättsordningen. Man tänker sig gärna den abstrakta rättsordningens enhet som ett uttryck för en personlig vilja, vilken skulle komma till uttryck i denna rättsordnings enhet – liksom Guds vilja kommer till uttryck i världens ordning enligt teologin.⁶⁶ Samtidigt opererar man inom statsläran med en mångfald statsbegrepp som leder till att vad Kelsen kallar för ”teologins skenproblem” återspeglas i statsläran. Medan teologin tvingas operera med ett begrepp om en Gud som både finns i och utanför skapelsen, som både är det högsta goda och uttrycket för yttersta orsak och fakticitet, både transcendent och immanent, opererar statsrätten med ett begrepp om staten med föreställningar om denna som en ”bärare” av rätten som själv delvis befinner sig utanför samma rätt.⁶⁷ Guds frihet i förhållande till världen och dess naturlagar uttrycker sig i kraft av ett under, ”en händelse, som inte kan begripas i enlighet med naturlagarna, för vilkets bestämning man måste hänvisa till den gudomliga

⁶¹ Hans Kelsen, ”Gott und Staat”, *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur*, 11, 1923, s. 261.

⁶² ”daß es die gleiche seelische Wurzel ist, der die religiöse wie die soziale Einstellung des Menschen entstammt”, Kelsen, ”Gott und Staat”, s. 265.

⁶³ ”Ist Gesellschaft nur als Ideologie zu begreifen, so ist Religion nur eine besondere soziale Ideologie.” Kelsen, ”Gott und Staat”, s. 268.

⁶⁴ ”ursprünglich identisch mit jener sozialen Ideologie, die man in einem weitesten Sinne als Staat bezeichnen kann”, Kelsen, ”Gott und Staat”, s. 268.

⁶⁵ ”der Nationalgott ist einfach die in der Personifikation vergöttlichte Nation”, Kelsen, ”Gott und Staat”, s. 268.

⁶⁶ Kelsen, ”Gott und Staat”, s. 270.

⁶⁷ Kelsen, ”Gott und Staat”, s. 263.

viljans övernaturliga system”.⁶⁸ Statsläran måste anamma en likartad struktur för att förklara dualiteten mellan stat och rätt.

Kelsen talar om *Rechtswunder*, ”rättsunder”, och exemplifierar specifikt med det traditionella suveränitetsbegreppet, vilket inte anses indikera något annat än att staten är högsta makt och rättsligt därför bara kan beskrivas i negativa termer – likt Guds transcendens i förhållande till världen i teologin.⁶⁹ När Kelsen skriver att ”[f]örhållandet mellan Gud och världen är teologins egentliga ärende” blir det tydligt hur nära han egentligen kommer Schmitts utgångspunkt i *Politische Theologie*, där just frågan om transcendensens metafysiska implikationer för rätt och politik utgör förutsättningen för tänkandet om förhållandet mellan statslära och teologi.⁷⁰

Stora delar av statsteorin bygger enligt Kelsen på en skarp dualism där rätt och makt föreställs som oförenliga, men samtidigt ändå förenade i en personifierad instans. Problemet består i ett försök att hålla två av varandra egentligen oavhängiga system i en systematisk enhet: Gud och världen, staten och rätten.⁷¹ Men detta är med Kelsens uttryck ett *skenproblem*, i rättsvetenskapens fall avhängigt föreställningar om en *metarättslig* natur hos staten.⁷² Staten måste helt enkelt förvandlas från en oinskränkt suverän enhet (om än dubblerad) till en rättsordning, till en *juridisk* person, både faktiskt och begreppsligt.⁷³ Denna just *juridiska* person bör tänkas som väsenskiild från den mytiskt hypotiserade ”person” som en personifierad gudom utgör. Staten ska underställa sig själv sin egen rättsordning och statsläran upphöra vara ”statsteologi”.⁷⁴

Den skola som överskridit ”statsteologin”, det han kallar ”den rena rättsläran”, beskriver Kelsen som ”en *statslära – utan stat*”.⁷⁵ Den är detta genom att formulera en teori om staten som ren *rättsordning*, som uteslutande underordnad rättsprincipens normsystem. Bara på så vis kan statsläran enligt Kelsen ”rycka fram” från ”teologins nivå” till att vara i linje med

⁶⁸ ”ein Ereignis, das naturgesetzlich nicht begriffen werden kann, zu dessen Bestimmung man auf das übernatürliche System des göttlichen Willens greifen muß”, Kelsen, ”Gott und Staat”, s. 279.

⁶⁹ Kelsen, ”Gott und Staat”, s. 271 f., se även *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*, s. 222.

⁷⁰ ”Das Verhältnis von Gott und Welt ist der eigentliche Gegenstand der Theologie.” Kelsen, ”Gott und Staat”, s. 270, se även *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*, s. 222.

⁷¹ Kelsen, ”Gott und Staat”, s. 273 f.

⁷² Kelsen, ”Gott und Staat”, s. 273, 274, se även *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*, s. 253.

⁷³ Kelsen, ”Gott und Staat”, s. 275.

⁷⁴ Kelsen, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*, s. 253.

⁷⁵ ”eine Staatslehre – ohne Staat”, Kelsen, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*, s. 283. Emfas i orig.

modern vetenskap. Den gamla statslärans statsbegrepp var ett *substansbegrepp*, liknande den gamla psykologins själsbegrepp och den gamla fysikens kraftbegrepp. Den moderna vetenskapen har dock strävat efter att upplösa alla *substanser i funktioner*, skriver Kelsen, och det bör statsläran också göra.⁷⁶ Den bör som naturvetenskaperna frigöra sig från metafysik och därigenom bli en äkta *rättsvetenskap*, ”en från all naturrätt renad *vetenskap om den positiva rätten*”.⁷⁷

Kelsen understryker att syftet med renandet av statsläran från naturrätt och metafysiska, dualistiska statsuppfattningar inte bara handlar om att komma tillrätta med en ”logisk-systematisk självmotsägelse”, utan att det också handlar om att förhindra ett rättsligt-politiskt ”missbruk” av rättsvetenskapen för politiska ändamål.⁷⁸ Den moderna rättsstatens historiska utveckling innebär dock ett förenande av de tidigare, ”särskilt under den absoluta monarkin” åtskilda stat och rätt.⁷⁹ Detta ska dock inte missförstås som ett enkelt omfattande av demokratins principer. Kelsen är noggrann med att påpeka att varje stat, även ”den absoluta polisstaten”, måste betraktas som en rättsordning ur ett positivistiskt perspektiv.⁸⁰

Det har påpekats att skillnaden mellan Kelsens och Schmitts perspektiv på förhållandet mellan staten och lagen ytterst betraktat kan härledas från det att Kelsen, som positivist, betraktar statens sammanhållning som beroende av ett kollektivt underkastande under den juridiska sfärens rättsliga regler, medan Schmitt framhöll statens enhet som ytterst betraktat *politisk*.⁸¹ Denna skillnad mellan Schmitt och Kelsen låter sig sammanfattas med att Kelsen kan beskrivas som en ”politisk upplysningsman” inriktad på att konstruera ett system för konsensgrundande och kompromissartade konfliktlösningar, medan Schmitt riktade in sig på att finna de ställen i det politiska systemet där konflikter kunde flamma upp och andra styrkeförhållanden än rent rättsliga gör sig gällande.⁸² Med detta politiska perspektiv vänder sig Schmitt ytterst mot Kelsens privilegierande av den juridiska sfären som samhällelig aktör, en förment neutralisering som mot sina uttalade avsikter riskerar att sätta juristkåren i en suverän ställning inom den

⁷⁶ Kelsen, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*, s. 283.

⁷⁷ ”einer von allem Naturrecht gereinigten *Wissenschaft vom positiven Recht*” Kelsen, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*, s. 284.

⁷⁸ Kelsen, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*, s. 277.

⁷⁹ Kelsen, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*, s. 276.

⁸⁰ Kelsen, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*, s. 276.

⁸¹ Baume, ”On political theology”, s. 370.

⁸² Somek, ”Politischer Monismus versus formalistische Aufklärung”, s. 112.

politiska enheten – i förlängningen ett hot mot den ”status mixtus” som den demokratiska rättsstaten utgör i form av en kompromiss mellan demokratiska beslutsprocesser och lagbundenhet enligt Schmitt.⁸³ Schmitts svar på Kelsens formalistiska statsteori är inte av etisk art, utan en annan formalism.⁸⁴ Det är därför viktigt att skilja Schmitts kritik av Kelsen från normativa invändningar.

Kanske kan Webers sekulariseringsnarrativ beskrivas som *negativ* politisk teologi i sin belysning av teologins minskade betydelse för moderna meningshorisonter. Kelsens *kritiska* politiska teologi skulle i så fall kunna sägas sikta in sig på kvardröjande rester av teologiska tendenser i statsrättens meningshorisont. Schmitt kan, däremot, inte bara sägas passivt försvara en politisk teologi i sitt verk med samma namn. Snarare handlar det om ett affirmativt formulerat, aktivt program. Här finns en dubbel fara för uttolkaren, en fara som består i att läsa Schmitts verk som antingen definitionsmässigt icke-teologisk, om än reaktionär statslära – givet den problemmässiga bakgrunden som jag ovan tecknat genom Weber och Kelsen – eller som i grunden egentligen teologiskt och bestämt av författarens religiösa bakgrund samt personliga tro. Schmitts *Politische Theologie* möter den statsrättsliga problembild som kan identifieras genom Weber och Kelsen, inte genom tron, utan snarare med ett historiskt och inte minst politisk-teoretiskt perspektiv. Särskilt Kelsens försök till uppgörelse med den metarättsliga statsuppfattningen visar på förutsättningarna för ett sådant program.

Kelsens tankar kring analogier mellan guds- och statsbegrepp formulerades första gången i en artikel från 1913. Schmitt förde redan 1912, i en not till *Gesetz und Urteil*, fram tankar om ett metodsläktskap mellan den traditionella juridiska hermeneutiken och teologisk tolkningslära. Han understryker där att juristers jämförelser mellan sin egen verksamhet och medicin eller naturvetenskap visserligen är av ”kulturhistoriskt” intresse, då de visar upp en viss parallellitet med vissa moderna juridiska metoder, men att jämförelsen mellan juridikens metoder och teologin varit vanligt förekommande sedan urminnes tider. ”Eftersom en rad grundläggande

⁸³ Somek, ”Politischer Monismus versus formalistische Aufklärung”, s. 122.

⁸⁴ Somek, ”Politischer Monismus versus formalistische Aufklärung”, s. 117.

föreställningar här är gemensamma betyder en parallell mer än en intressant illustration.”⁸⁵

4. Schmitts rättsteori: legitimitet, suveränitet och den konkreta ordningen

Man kan säga att Schmitt mot Kelsens ”renade” rättsvetenskap, tänkt som befriad från metafysik, som teologiska eller naturrättsliga inslag, men också ”ren” från sociologiska och politiska perspektiv (och enbart sysselsatt med att säkerställa rättssystemets inre koherens), aktivt ställer en just medvetet *metafysisk* konstruktion som väver samman teologi, sociologi och politik till en begreppshistoriskt orienterad institutionalism. Schmitt kallar sin metod i *Politische Theologie* för ”begreppsociologisk”, ett begrepp som mer öppet visar på frontbildningen mot Kelsen, men kanske också något av hur influenserna från och kritiken av Weber konkret gestaltar sig i utförandet.

Schmitt började tidigt distansera sig från rättspositivismen och söka en annan orientering.⁸⁶ Det hindrade dock inte att exempelvis hans *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen* från 1914 togs emot med uppskattning vid Hans Kelsens rättsfilosofiska seminarium.⁸⁷ Redan i denna skrift konstaterar Schmitt att ”[i] diskussionens mitt står idag frågan om rätten som den i förhållande till omständigheter likgiltiga normen, men däremot inte den om staten som en realitet”.⁸⁸ Schmitt menar att rätten bara är en abstrakt tanke som i sig inte kan härledas ur eller tillämpas på sakförhållanden. Bara ”en realitet” kan utgöra det subjekt som förverkligar rätten – och för Schmitt är staten att förstå som detta förverkligande rätts-*subjekt*, ”i ordets främsta betydelse”.⁸⁹ Rätt och makt måste förbindas genom att en punkt fastställs, där rättsliga normer kan verkställas på varat under det att rättens primat före makten värnas.⁹⁰ För Schmitt är staten alltså inte en

⁸⁵ ”Weil hier also eine Reihe grundlegender Vorstellungen gemeinsam sind, bedeutet eine Parallele mehr als eine interessante Illustration.” Carl Schmitt, *Gesetz und Urteil*, C.H. Beck, München, 2009 [1912], s. 126. Det ska tilläggas att Schmitt här stödjer sig på citat från flera äldre rättsvetare, bl.a. Sylvester Jordan (1792-1861).

⁸⁶ Mehring utläser t.ex. en positivismkritik ur *Gesetz und Urteils* praxisorienterade rättsförståelse – se Mehring, *Carl Schmitt*, s. 40.

⁸⁷ Mehring, *Carl Schmitt*, s. 65.

⁸⁸ ”Im Mittelpunkt der Diskussion steht heute die Frage nach dem Recht, als der gegenüber Tatsachen gleichgültigen Norm, nicht aber die nach dem Staat als einer Realität.” Carl Schmitt, *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, Duncker & Humblot, Berlin, 2004 [1914], s. 17.

⁸⁹ ”in der eminentesten Bedeutung des Wortes”, Schmitt, *Der Wert des Staates*, s. 43.

⁹⁰ Schmitt, *Der Wert des Staates*, s. 42 f.

rätts-*substans*, utan ett rätts*subjekt*. Som synes finns här förbindelser mellan Schmitt och Kelsen – särskilt via perspektivet på staten som en *rättslig* ordning. Samtidigt framträder denna rättsliga statsordning radikalt olika hos Kelsen och Schmitt. Det som Kelsen vill diskutera i termer av *funktioner* vill Schmitt tala om som ett *subjekt*.

Långt senare, 1950, skulle Schmitt skriva om den ”fruktansvärda bild” som ”en fullständig funktionalisering av mänskligheten” utgör.⁹¹ En sådan ”fullständig funktionalisering” härleder Schmitt sociologiskt ur den ”industriell-tekniska tidsåldern” och filosofihistoriskt ur just substansstänkandets övergång i funktionstänkande. Givet Kelsens omfattande av den senare övergången är det föga förvånande att Schmitt kopplar utvecklandet av vad han betraktar som positivismens rättsbegrepp, där rätten i linje med hans ord betraktas som synonym med ren legalitet, till denna moderna ”funktionalisering”. *Politische Theologie* är inte Schmitts första modernitetskritiska verk i allmänhet, men det är där han för första gången drar upp en tydlig linje mot rättspositivismen utifrån en mer skärpt modernitetskritisk grundhållning. I *Politische Theologie* möts linjer från tidigare verk som *Politische Romantik* (1919) och *Die Diktatur* (1921), en kritik av borgerlig politisk subjektivitet med en historisering av den borgerliga världens politiska författning.⁹²

Även om rättspositivister såg ett värde i Schmitts tidiga författarskap hade han alltså börjat orientera sig i annan riktning redan före första världskrigets utbrott. Erfarenheterna av kriget och den wilhelmska statens sammanbrott skulle driva honom än längre i den riktningen, in i den öppna polemik som utmärker hans rättsvetenskapliga arbeten under weimartiden. *Politische Theologie* kan betraktas som det verk där Schmitts författarskap finner sitt eget egentliga tema: att visa hur den borgerliga världens politiska förutsättningar gått in i ett kris- och upplösningstillstånd.⁹³ Parlamentarism, liberalism och rättspositivism blir alla föremål för en på en gång politisk och epistemologisk kritik som i avgörande delar tar spjörn i en teologiskt influerad reflektion.

⁹¹ ”eine restlose Funktionalisierung der Menschheit”, Carl Schmitt, ”Das Problem der Legalität”, i densamme, *Verfassungsrechtliche Aufsätze*, s. 447.

⁹² Schmitts kritik av den tyska rättspositivismen och dess verkningar sammanfattas kärnfullt i Carl Schmitt, *Hugo Preuss. Sein Staatsbegriff und seine Stellung in der Staatslehre*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1930 (mig veterligen aldrig omtryckt). Denna korta skrift är dock fattig på direkta politisk-teologiska kopplingar.

⁹³ Mehring, *Carl Schmitt*, s. 110 f.

Mehring understryker att Schmitt varken var någon anhängare av "1914 års idéer", den auktoritära militärstaten eller den politiska katolicismen.⁹⁴ Kanske är detta svårt att förena med den teologiskt orienterade auktoritära kritikern av Weimarrepublikens parlamentarism, men sett i relation till problembilden utifrån Weber och Kelsen blir det begripligare hur huvudlinjerna i Schmitts resonemang växer fram. 1914 vill Schmitt alltså diskutera staten som rättssubjekt och samtidigt som en faktisk realitet. Han vill förbinda den rättsliga normen med en faktisk makt, i syfte att ge båda konkretion. I *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen* står ännu inte rättspositivismen i skottgluggen, men det är lätt att se hur kritiken av en dualistisk syn på förhållandet mellan makt och rätt återspeglas i framställningen av 1800-talets rättspositivism och *Gesetzgebungsstaat*, "lagstiftningsstat" – Schmitts namn på det han betraktade som den statsform till vilken positivismen korrelerar – i *Legalität und Legitimität* från 1932.⁹⁵ "Korrelationen" här åsyftar Schmitts idé om att rättstänkande återspeglar de historiskt givna institutionella förhållanden det utvecklas inom, det rättsvetenskapliga tänkandet ger alltid uttryck för en historiskt konkret *Gesamtordnung*.⁹⁶

Under 1800-talet är positivismen fortfarande i Schmitts mening *politisk*: den ifrågasätter allt "extralegalt", allt som inte är rätt uppkommen genom mänskliga fördrag – särskilt tänkande om gudomlig eller naturrätt. "Rättstänkandet blir legalitetstänkande" därför att positivismen vill uppnå en "rent juridisk" metod som skall utesluta alla metafysiska och metajuridiska reflektioner.⁹⁷ Kampen för rättsstatens rakt igenom legala regim är enligt Schmitt en del av frigörelsen från absolutismens personliga auktoritetsstruktur. Den är ett uttryck för borgerskapets kamp mot monarkin. Åtskillnaden och motsättningen mellan en nedärvd, traditionell legitimitet och en ny, rent legal "legitimitet" sägs ha sitt ursprung i restaurationstidens Frankrike efter 1815.⁹⁸ Rättspositivismen upplever sitt syfte som gott, motiverat i sin kamp mot den typ av rättsliga övergrepp som Kelsen fortfarande spårar som den ideologiska bakgrunden till dualistiska och metajuridiska statsbegrepp. Dock: "Utan en konkret ordnings koordinatsystem

⁹⁴ Mehring, *Carl Schmitt*, s. 110.

⁹⁵ Carl Schmitt, *Legalität und Legitimität*, Duncker & Humblot, Berlin, 2005 [1932], s. 7 f.

⁹⁶ Carl Schmitt, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, Duncker & Humlot, Berlin, 2006, s. 34.

⁹⁷ "Das Rechtsdenken wird Legalitätsdenken." Schmitt, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, s. 26.

⁹⁸ Schmitt, "Das Problem der Legalität", s. 449.

förmådde rättspositivismen inte att skilja på vare sig rätt och orätt eller objektivitet och subjektiv godtycklighet.”⁹⁹

I sammanhanget bör man dra sig till minnes att Kelsen ville omvandla all statlig makt till rätt, eller mer precist: till *lag*. Med Schmitts kärnfulla ord:

Staten är lag, lagen är staten. Bara lagen blir man skyldig att åtynda; bara gentemot den förgörs rätten till motstånd. Det finns bara legalitet, inte auktoritet eller order från ovan.¹⁰⁰

I *Legalität und Legitimität* beskriver Schmitt en utveckling där tanken om legalitetssystemet som självlegitimerande, som fritt svävande i sig självt, har skapat en situation där legaliteten fungerar självrefererande. Den blir därför grundlös i sin avsaknad av sammanhang. Schmitt menar att när statens tvångsmakt rättfärdigas som uteslutande legal, när rättens särskilda framträdelseform bestäms som en ren legalitet och när lagarna allt mer antar karaktären av föränderliga teknikaliteter så upphör lagen att vara urskiljbar från rena åtgärder, *Maßnahmen*.¹⁰¹ Samhället föreställs inte längre som underställt ett lagarnas herravälde, ”lagarna härskar inte, de *gäller* bara som normer. Herravälde och ren makt finns överhuvudtaget inte längre”.¹⁰² Dessa normer föreställs ersätta människors herravälde, även i Webers mening av *Herrschaft*. ”Personlig” auktoritet har inte längre någon roll att spela i legalitetens rättssystem. Schmitt talar om en ”normativistisk fiktion om ett slutet legalitetssystem”.¹⁰³ Systemet är slutet gentemot personlig auktoritet, mot samhälleliga processer, mot statens ”metarättsliga” aktivitet. Det utesluter effektivt yttre legitimitetsanspråk, oavsett om de kommer från en monark eller uttrycks som folkvilja.¹⁰⁴

Det är förvisso så att Schmitt själv konstaterar att ”all makt utan rätt [saknar] mening”,¹⁰⁵ men detta gäller även makten i legalitetens form – där föreställs ju

⁹⁹ ”Ohne das Koordinatensystem einer konkreten ordnung vermag der juristische Positivismus weder Recht und Unrecht, noch Objektivität und subjektive Willkür zu unterscheiden.” Schmitt, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, s. 33.

¹⁰⁰ ”Der Staat ist Gesetz, das Gesetz ist der Staat. Nur dem Gesetz wird Gehorsam geschuldet; nur ihm gegenüber ist das Widerstandsrecht vernichtet. Es gibt nur Legalität, nicht Autorität oder Befehl von oben.” Schmitt, *Legalität und Legitimität*, s. 20.

¹⁰¹ Schmitt, *Legalität und Legitimität*, s. 81.

¹⁰² ”die Gesetze herrschen nicht, sie *gelten* nur als Normen. Herrschaft und bloße Macht gibt es überhaupt nicht mehr” Schmitt, *Legalität und Legitimität*, s. 8.

¹⁰³ ”normativistische Fiktion eines geschlossenen Legalitätssystems”, Schmitt, *Legalität und Legitimität*, s. 10.

¹⁰⁴ Schmitt, *Legalität und Legitimität*, s. 13.

¹⁰⁵ ”alle Macht ohne Recht [ist] sinnlos”, Schmitt, *Der Wert des Staates*, s. 107.

makten som per definition separerad från rätten, makt och rätt som väsensfrämmande. Då lagen grundar sin egen legitimitet och inte pekar utanför sig själv, mot någon form av auktoritet eller yttre legitimitet blir lagen ourskiljbar från åtgärden och denna ourskiljbarhet ”förverkligas” med Schmitts ord ”på åtgärdens nivå”.¹⁰⁶ Legalitetssystemet realiseras därför inte, trots konstruktörernas avsikter, på rättens nivå, utan på maktens. Det Schmitt försöker artikulera i bland annat *Politische Theologie* och *Legalität und Legitimität* är behovet av personlig auktoritet inom ramen för rättsvetenskaplig förståelse. I *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens* ligger fokus på den konkreta ordning som ska förbinda auktoritet i denna mening med legitimitet.

I *Politische Theologie* skriver Schmitt att ”[f]örbindandet av faktisk och rättslig högsta makt är suveränitetsbegreppets grundproblem”.¹⁰⁷ Han refererar till Rousseau och dennes påpekande om att banditens pistol också är ”une puissance”, alltså också makt. Detta är grunden för svårigheten med att finna en definition av suveränitetsbegreppet ”som inte fattar detta jurisprudensens grundbegrepp med allmänna tautologiska predikat, utan genom preciserandet av det juridiskt väsentliga hos det”.¹⁰⁸ Positivismens legalitetssystem bryter samman i formalism och funktionalism och legalitetssystemets ”egendomliga rationalism” slår om i sin irrationella motsats.¹⁰⁹ I vissa tidiga skrifter är det här en varning och en förutsägelse, i *Über die drei Arten des Rechtswissenschaftlichen Denkens* från 1934 ett konstaterande. Schmitt avslutar denna skrift med en förhoppning om att *Nationalsozialistische Deutsche Juristenbund*s kunna upprätta ett nytt rättstänkande för 1900-talets statsformer, ett tänkande mer i linje med det han kallar för ett ”konkret ordnings- och gestaltningstänkande”.¹¹⁰ När han senare, efter kriget ser tillbaka på den tyska juristkårens beteende under den nationalsocialistiska regimen reflekterar han dock alltjämt i termer av rättspositivismens skuld. Ämbetsmännens samarbetsvillighet var en konsekvens av legalitetstänkandet, vilket gjorde lagstiftande till ett av Hitlers ”starkaste vapen”.¹¹¹

¹⁰⁶ ”auf dem Niveau der Maßnahme.”, Schmitt, *Legalität und Legitimität*, s. 81.

¹⁰⁷ ”Die Verbindung von faktisch und rechtlich höchster Macht ist das Grundproblem des Souveränitätsbegriffes.”, Schmitt, *Politische Theologie*, s. 26.

¹⁰⁸ ”die nicht mit allgemeinen tautologischen Prädikaten, sondern durch die Präzisierung des juristischen Wesentlichen diesen Grundbegriff der Jurisprudenz erfaßt.” Schmitt, *Politische Theologie*, s. 26.

¹⁰⁹ Schmitt, *Legalität und Legitimität*, s. 14.

¹¹⁰ Se Schmitt, *Über die drei Arten des Rechtswissenschaftlichen Denkens*, s. 54 f.

¹¹¹ Schmitt, ”Das Problem der Legalität”, s. 450.

Schmitt berör inte sin egen skuld, vare sig där eller någon annanstans. Istället försöker han leda över diskussionen i något allmänt och diskuterar hellre hur ämbetsmannakårens laglydighet under Hitler var ett uttryck för byråkratins funktionsmodus och åberopar Webers ord om denna byråkrati som ett "ofrånkomligt öde".¹¹² Detta öde var dock inte lika ofrånkomligt 1932 då Schmitt fortfarande aktivt försökte göra något åt problemet med att den samtida rättsvetenskapen tenderade att betrakta "tjänstemannakåren och statens *beväpnade makt*" som enbart en "teknisk apparat i regeringens hand" – för sig varken en källa till legalitet eller en grundval för legitimitet.¹¹³ Webers byråkrati föreställdes som värdeneutral, som ett "teknisk-rationalistiskt-värdeneutralt" maskineri i form av en "tjänstemannaapparat", enbart intresserad av sitt eget friktionslösa fungerande.¹¹⁴ Schmitt politisk-teologiska rättsvetenskap positionerar sig på det viset medvetet mot Webers föreställning om rationalisering. "Järnburens" rationalitet lämnar en del övrigt att önska ur en rationell juridisk synvinkel.

Enligt Schmitt måste en rationell juridisk teori förmå att göra reda för rättens personalistiska element. Enkelt uttryckt: "Ingen lag kan genomdriva sig själv, det är alltid enbart människor som kan ställas upp som lagarnas väktare."¹¹⁵ En lag kan inte tillämpa eller tolka sig själv eller för den delen utse de konkreta människor som har till uppgift att tillämpa och uttolka den.¹¹⁶ Schmitts definition av suveräniteten som suveränen – alltså *den suveräne* – följer helt denna linje. Att suveräniteten får en definition i linje med en personifikation är ingen slump och följer helt ur Schmitts kritik av Kelsen, som ju förkastat personifikation och hypostasering av staten. Schmitt skulle senare kärnfullt uttrycka det som att de han kallar för normativister inte ser "ordningsfigurer, utan snarare enbart abstrakta 'tillräknelsepunkter'".¹¹⁷ Men

¹¹² Schmitt, "Das Problem der Legalität", s. 444

¹¹³ Citatet i sin helhet: "Das *Beamten* und die *bewaffnete Macht* des Staates sind, wenn sie nur als technischer Apparat in der Hand der Regierung betrachtet werden, für sich weder einer eigene Legalitätsquelle noch eine Legitimitätsgrundlage. Sie könnten daher den Verwaltungsstaat, der natürlicherweise einen Beamtenapparat erfordert, für sich allein nicht tragen." Schmitt, *Legalität und Legitimität*, s. 15. Emfas i original.

¹¹⁴ "Technisch-Rationalistisch-Wertneutrale [...] Maschinerie", Schmitt, *Legalität und Legitimität*, s. 16.

¹¹⁵ "Kein Gesetz kann sich selbst vollstrecken, es sind immer nur Menschen, die zu Hütern der Gesetze aufgestellt werden können", Schmitt, *Der Wert des Staates*, s. 83.

¹¹⁶ Schmitt, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, s. 14.

¹¹⁷ "Ordnungsfiguren, sondern bloß [...] abstrakte ‚Zurechnungspunkte‘", Schmitt, *Über die drei Arten des Rechtswissenschaftlichen Denkens*, s. 19.

en ansvarighetspunkt kan inte ”besluta” i Schmitts mening. Suverän är alltså den som beslutar över undantagstillståndet, ett beslut i ”yppersta mening”.¹¹⁸

Schmitt menar att hans begrepp om suveräniteten och dess nära koppling till undantagstillståndet är helt i linje med en gängse, traditionell och egentligen inte kontroversiell förståelse av suveränitet som högsta, icke härledda auktoritet. Samma definition har återopats för det moderna statsväsendet sedan Jean Bodin (1530-1596). Dock: ”Alla tendenser i den moderna rättsstatliga utvecklingen går därhän, att avskaffa suveränen i denna mening.”¹¹⁹ Den rent legala stat som rättspositivismen förespråkar kan inte hantera suveränens yttersta ”beslutsmonopol”, som består i att kunna avgöra när hela författningen måste suspenderas, ”in toto”.¹²⁰ ”Undantagsfallet uppenbarar den statliga auktoriteten som tydligast”,¹²¹ eftersom det i undantagstillståndet visar sig att den yttersta statliga auktoriteten inte förhåller sig till rätten, utan till ordningen: ”staten förblir bestående, medan rätten träder tillbaka”.¹²² Staten måste ha en möjlighet att säkerställa ordningen inom sina gränser, en norm är bara giltig i en normal situation.¹²³ Att undantagstillståndet är något annat än anarki och kaos bevisar att en ordning alltjämt består ”i juridisk mening”, ”om än ingen rättsordning”.¹²⁴ Suveränens beslutsmonopol aktualiserar därmed frågan om juridikens yttersta formelement. Är det normen eller beslutet? Utifrån Schmitts definition måste det i *Politische Theologie* framträda som beslutet, givet att det är ett suveränt beslut som avgör om det överhuvudtaget föreligger en normal situation där en norm äger giltighet. Han citerar med gillande Hobbes som slagit fast att *autoritas, non veritas facit legem* – det är auktoritet och inte sanning som skapar lagar.¹²⁵

I detta läge kan det framstå som att Schmitts kritik av positivismen löper i två rakt motsatta riktningar. Dels handlar det om den statliga auktoritetens former för rättslig legitimitet, dels om suveränens makt att upphäva en rättsordning i syfte att upprätthålla ordning. Å ena sidan kritiseras en legal reduktionism som sägs göra lagen urskiljbar från ”åtgärder”, å andra sidan

¹¹⁸ Schmitt, *Politische Theologie*, s. 13.

¹¹⁹ ”Alle Tendenzen der modernen rechtsstaatlichen Entwicklung gehen dahin, den Souverän in diesem Sinne zu beseitigen.”, Schmitt, *Politische Theologie*, s. 14.

¹²⁰ Schmitt, *Politische Theologie*, s. 19, 14.

¹²¹ ”Der Ausnahmefall offenbart das Wesen der staatlichen Autorität am klarsten” Schmitt, *Politische Theologie*, s. 19.

¹²² ”der Staat bestehen bleibt, während das Recht zurücktritt”, Schmitt, *Politische Theologie*, s. 18.

¹²³ Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, s. 46.

¹²⁴ ”im juristischen Sinne”; ”wenn auch keine Rechtsordnung”, Schmitt, *Politische Theologie*, s. 18.

¹²⁵ Schmitt, *Politische Theologie*, s. 39.

kritiseras ett fokus på normen som gör extralegala åtgärder orättsliga. I själva verket är motsägelsen skenbar.

Schmitts kritik av Kelsen och positivismens statslära kan snarare sägas röra sig kring två axlar. De båda är tätt förknippade, men i förhållande till sina konkreta uttryck pekar de åt olika håll. För det första handlar det om det sociologiska statsbegreppet och det i Schmitts ögon djupt problematiska försöket att formulera en i ren legalitet grundad legitimitetsuppfattning, enligt vilken rätten och statens makt tar formen av lagar härledbara från en så kallad grundnorm. Problemet här är enligt Schmitt att lagen blir oskiljbar från en åtgärd då den inte åberopar någon annan giltighet än sin egen status som lag. För det andra handlar det om hur det traditionella suveränitetsbegreppet förkastas och undantagstillståndets problem helt förnekas av Kelsen och andra positivisterna. En statslära kan enligt Schmitt inte passera ett så grundläggande och avgörande problem genom att helt enkelt beskriva det som en ”lakun” i lagen.¹²⁶

1800-talets tyska statsrättsvetenskap hade med Schmitts ord präglat ett talesätt i syfte att undvika beslut i frågan om den yttersta auktoriteten, ett talesätt ”som har slagit tillbaka på den själv och som den numera själv bär som motto: ’här upphör statsrätten’”.¹²⁷ Men, skriver Schmitt: ”en filosofi för det konkreta livet får inte rygga tillbaka inför undantaget och för extremfallet”.¹²⁸ På detta konstaterande följer en kortare utläggning om förhållandet mellan norm och undantag som har kommit att bli nästan lika klassiska som själva definitionen av suveräniteten: undantaget är intressantare än normalfallet, det normala bevisar inget medan undantaget bevisar allt, undantaget inte bara bekräftar regeln utan ”regeln lever överhuvudtaget bara av undantaget”.¹²⁹ Schmitt menar att det vore konsekvent ”rationalism” att försöka påstå att undantaget inget bevisar och att normalfallet bevisar allt. Själv är han uppenbarligen övertygad om motsatsen och slår fast att undantaget placerar sig utanför och kullkastar det rationalistiska systemet – som därmed inte framstår som särskilt förnuftigt. Att Schmitt använder begreppet rationalism här kan ge det olyckliga intrycket att han

¹²⁶ Schmitt, *Politische Theologie*, s. 20.

¹²⁷ ”der auf sie selbst zurückgefallen ist und den sie nunmehr selbst als Motto trägt: ‚Das Staatsrecht hört hier auf.’” Schmitt, *Politische Theologie*, s. 9.

¹²⁸ ”eine Philosophie des konkreten Lebens darf sich vor der Ausnahme und vor dem extremen Falle nicht zurückziehen”, Schmitt, *Politische Theologie*, s. 21.

¹²⁹ ”die Regel lebt überhaupt nur von der Ausnahme”, Schmitt, *Politische Theologie*, s. 21.

förkastar rationalitet till förmån för irrationalism. Det är långt ifrån sanningen, även om han inte sällan har lästs så.

I *Politische Theologie* ställer Schmitt upp en motsättning mellan positivismens ”normativism” och en decisionism som han i modern form härleder från Hobbes. Skillnaden mellan de båda inriktningarna består i vilket formelement man vill härleda rättsordningen ur – är den grundad i en abstrakt norm (normativism), eller blir den till genom beslutsfattarens konkreta viljehandlingar (decisionism)? I *Über die drei Arten des Rechtswissenschaftlichen Denkens* från 1934 utvecklade Schmitt sina tankar om rättens formelement och lade en tredje typ av rättstänkande till listan: institutionalism eller konkret ordningstänkande, i vilket det är rättsordningen och dess institutioner som utgör utgångspunkt. 1934 betraktade han sitt eget arbete som i huvudsak utgående från denna tredje typ av rättstänkande.¹³⁰

Decisionismen framställs i *Politische Theologie* som det enda sättet att rädda en personalistisk instans inom en modern statslära, något som format inte bara den tidiga receptionen av Schmitt, utan haft återverkningar långt efteråt. Det finns en väl etablerad bild av Schmitt som en relativistisk och nihilistisk decisionist, för vilken bara opportunistisk och ett abstrakt ”beslut för Hitlers beslutsamhet” lade grunden för en politisk hållning som i sin tur skapade ett ideologiskt behov av det han själv kallar ”konkret ordningstänkande”.¹³¹ Denna förståelse av Schmitts verk har bara ifrågasatts undantagsvis, om än kanske mer på senare tid.¹³² Reinhard Mehring beskriver Schmitts tänkande som en ”teori för kollektiv juridisk frihet” och menar att Schmitt genomgående huvudsakligen argumenterar ur ett ”vi-perspektiv” på kollektivt deltagande i rättsystemet.¹³³ Det liknar mer ett konkret ordningstänkande än en decisionistisk modell, även om decisionismens radikala öppenhet erbjuder en abstrakt existentiell frihet i form av ett utrymme för kontingens inom ett till synes slutet system. Till detta kan läggas att Schmitt i *Politische Theologie* diskuterar frågan om beslutsförmåga specifikt

¹³⁰ Se Schmitt, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, s. 11-20.

¹³¹ ”Beslutet för Hitlers beslutsamhet” är Karl Löwiths omdöme, se ”Der okkasionelle Decisionismus von C. Schmitt”. Löwiths läsning upprepas av Christian von Krockow, *Die Entscheidung: eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger*, Göttinger Abhandlungen zur Soziologie und ihrer Grenzgebiete, Göttingen, 1958, och Hasso Hofmann *Legitimität gegen Legalität*.

¹³² Ett bra exempel är Brännströms kritiska läsning av suveränitetsbegreppet i *Politische Theologie*, se Brännström, ”Suveränitet och konkret ordningstänkande”, i Wittrock och Falk (red.), *Vän eller fiende?*, 2012. Se även Croce och Salvatore, *The Legal Theory of Carl Schmitt*.

¹³³ Reinhard Mehring, *Carl Schmitt zur Einführung*, Junius Verlag, Hamburg, 2011, s. 7, 11.

i termer av *kompetens* – något som implicerar en erkänd och juridiskt klar auktoritetsstruktur.¹³⁴

Schmitt kom dessutom ganska tidigt att utveckla analysen av rättsvetenskapens teoretiska möjligheter bortom valet mellan normativism och decisionism, mest uttryckligt i *Über die drei Arten des Rechtswissenschaftlichen Denkens* från 1934, men hade visat tendenser till en högst ”oren” decisionism innan detta. Faktum är att redan *Gesetz und Urteil* från 1912 låter sig läsas som en kombination av decisionism och ordningstänkande – grundtesen där är att det rättsvetenskapliga kriteriet för ett korrekt domslut ligger i att en annan domare inom samma rättsordning skulle ha fattat samma beslut, något som alltså förskjuter frågan från både den rättsliga normen och psykologiska aspekter hos den enskilde domaren till att gälla själva domarämbetet.¹³⁵

Just synen på ämbetet som bärare av rättsordningen och möjliggörare av dess praxis, som den statliga rättssubjektivitetens föreningspunkt av maktens och rättens riken, är vad som egentligen binder samman Schmitts tidiga och senare verk. Föga förvånande kan han finna en teologisk modell som förklarar formen för detta – påvens ofelbarhet. Det är inte den enskildes ofelbarhet som lägger grunden för kyrkans ordning och institutioner, ofelbarheten utgår från institutionen: ”Påven är bara ofelbar i kraft av sitt ämbete som kyrkans överhuvud, den ofelbare är inte omvänt påve.”¹³⁶ Denna föreställning om att påvens ofelbarhet konstitueras vid kröningen är att betrakta som ”i yppersta mening juridisk (och antiindividualistisk)”.¹³⁷ Detta anknyter till Schmitts tankar om det juridiska formelementet i *Politische Theologie*, där han konstaterar att rättslivet inte bara handlar om innehållet i ett avgörande, utan också frågan om kompetensen att fälla det.¹³⁸ Den Gud ger ett ämbete, den ger han också förstånd att sköta det.¹³⁹

Detta är egentligen fullt ut förenligt med det ”konkreta ordningstänkande” som Schmitt 1934 presenterar som sitt eget – och för Tyskland under nationalsocialistiskt styre adekvata – rättsvetenskapliga tänkande. Han menar att varje jurist har ett medvetet eller omedvetet begrepp om rätten och förstår

¹³⁴ Schmitt, *Politische Theologie*, s. 38.

¹³⁵ Se Schmitt, *Gesetz und Urteil*, särskilt s. 96, 109.

¹³⁶ ”der Papst ist nur als Haupt der Kirche kraft seines Amtes unfehlbar, nicht ist umgekehrt der Unfehlbare der Papst”, Schmitt, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, s. 22.

¹³⁷ ”im eminenten Sinne juristischer (und antiindividualistischer)”, Schmitt, *Der Wert des Staates*, s. 102.

¹³⁸ Schmitt, *Politische Theologie*, s. 40.

¹³⁹ Schmitt, *Der Wert des Staates*, s. 102.

den antingen som regel, som ett beslut eller som en del av en konkret ordning. Alla dessa utgör delar av rätten, men en av dem utgör den yttersta, grundläggande beståndsdel av rätten på vilka de andra två följer.¹⁴⁰ I förordet till andra utgåvan av *Politische Theologie* från 1934 slår Schmitt inte bara fast att var och en av de tre rättsvetenskapliga typerna motsvarar ett element i den politiska ordningen – stat, rörelse och folk (motsvarande i tur och ordning normativism, decisionism och ordningstänkande)¹⁴¹ – utan understryker också att var och en av dem riskerar att förfalla i linje med en inneboende tendens. Normativismen förvandlar rätten till ”ett funktionsmodus”, decisionismen förrirrar sig in en ”funktionalisering av ögonblicket” till förmån för politiska rörelser, ordningstänkandet riskerar att hamna i en ”suveränitetslös feodal” pluralism.¹⁴²

Det är därmed tydligt att Schmitts tidigt artikulera decisionism inte förmår att redogöra för hans ståndpunkter fullt ut, särskilt inte för suveränens egentliga roll i hans system.¹⁴³ Samtidigt kan hans tänkande inte heller beskrivas som ett rent institutions- eller ordningstänkande. Snarare förenar Schmitts författarskap en decisionistisk tendens med ett ordningstänkande, något som hans tänkande borde kunna tillåta med tanke på att han själv beskrivit 1800-talets tyska rättspositivism som en misslyckad blandning av normativism och decisionism.¹⁴⁴ Även om Hobbes kvarstår som arketyper för det decisionistiska tänkandet 1934 så menar Schmitt att Bodins suveränitetslära hade karaktär av ett konkret ordningstänkande.¹⁴⁵ Det är just från dessa båda tänkare tillsammans som Schmitt efter andra världskriget härleder den tradition han menar sig verka i som ”siste medvetne företrädare” – den europeiska offentliga rätten, *jus publicum europaeum*.¹⁴⁶ Denna tradition betraktar han i sin tur som en framträdelseform för en specifik form av förnuft: det han kallar ”den occidentala rationalismen”. Att denna rationalism även kommer till uttryck i den katolska kyrkans ”juridiska form” förvånar inte, särskilt som Schmitts konkreta ordningstänkande redan föregripits i en juridisk formanalys av den påvliga auktoritetens ämbetsberoende. Men

¹⁴⁰ Schmitt, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, s. 7.

¹⁴¹ Detta var hans tre centrala begrepp för analys av den nationalsocialistiska statens författningsteori. Se Carl Schmitt, *Staat, Bewegung, Volk: die Dreigliederung der politischen Einheit*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg, 1935.

¹⁴² Se Schmitt, *Politische Theologie*, s. 8.

¹⁴³ Se åter Brännström, ”Suveränitet och konkret ordningstänkande”, 2012.

¹⁴⁴ Se Schmitt, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, kap. I.3.

¹⁴⁵ Schmitt, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, s. 22 f.

¹⁴⁶ Carl Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, Duncker & Humblot, Berlin, 2002 [1950], s. 72 f.

hur förhåller sig dessa teologiska kopplingar till den teologiska kontext som åberopas i *Politische Theologie*, särskilt den *protestantiska* sekulariseringstes Schmitt åberopar sig på där?

5. Undantagets metafysik: politisk teologi utifrån *Politische Theologie*

Kapitel ett av *Politische Theologie* avslutas med ett citat från Kierkegaards *Gjentagelsen*, även om Kierkegaard där bara refereras som "[e]n protestantisk teolog, som har bevisat vilken vital intensitet den teologiska reflektionen var kapabel till även under 1800-talet".¹⁴⁷ Denne "protestantiske teolog" tillåts meddela läsaren att undantaget på en gång förklarar sig självt och det allmänna, rentav att det allmänna inte kan förklaras utan förklaring av undantaget. Schmitt meddelar dock inte läsaren att han undanhåller en bit av det citerade stycket där Kierkegaard förklarar att undantaget försonas i det allmänna.¹⁴⁸ Att Schmitt låter teologin träda in i den statsrättsliga diskussionen här kan förklaras av samma anledning som att Kelsen gör det samma: teologin står inför det med den traditionella statslärans suveränitetsdefinition analoga problemet att förklara ett paradoxalt förenande av regel och undantag, naturen och undret i ett och samma begrepp – staten respektive Gud.

Om analogin stat-Gud hos Kelsen fungerar retoriskt för att underminera rättsläror baserade på ett dualistiskt statsbegrepp så fungerar den hos Schmitt för att ifrågasätta den positiva rättslärans grepp om statslivets konkreta realiteter. Schmitt är noggrann med att erkänna att Kelsens undersökningar har vissa förtjänster i sitt identifierande av ett visst "metodiskt släktskap" mellan teologi och juridik – ett släktskap Schmitt själv fört fram på olika sätt sedan *Gesetz und Urteil* 1912.¹⁴⁹ Att Kelsen betraktar analogierna mellan juridik och teologi som tvivelaktiga och diffusa beror på hans kunskapsteoretiska utgångspunkt, som inte tillåter honom att se den djupare "idéhistoriska insikt" de erbjuder den som förmår att se bortom Kelsens identifikation av stat med rättsordning.¹⁵⁰ Schmitts suveränitetsbegrepp och tillhörande politisk-teologiska ståndpunkter är alltså inte ett rent

¹⁴⁷ "Ein protestantischer Theologe, der bewiesen hat, welcher vitalen Intensität die theologische Reflexion auch im 19. Jahrhundert fähig sein kann", Schmitt, *Politische Theologie*, s. 21.

¹⁴⁸ Med Kierkegaards ord: "Det berättigade undantaget är försonat i det allmänna." se Søren Kierkegaard, *Upprepningen*, Nimrod, Guldsmedshyttan, 1995, s. 99.

¹⁴⁹ Ordagrant "die metodische Verwandtschaft", Schmitt, *Politische Theologie*, s. 46.

¹⁵⁰ "ideengeschichtliche Einsicht", Schmitt, *Politische Theologie*, s. 46.

normativt förkastande av Kelsens rena rättslära och den normativistiska positivismen i stort (även om normativa aspekter också spelar in). Snarare utgår det från ett erkännande av metarättsliga statsbegrepp som en beskrivning av ett rättsvetenskapligt faktum. I suveränens makt att avgöra huruvida skäl för undantagstillstånd föreligger blottar sig ett rättsligt problem: auktoriteten visar ”att den för att skapa rätt inte behöver ha rätt”.¹⁵¹ I undantaget består ”i juridisk mening trots allt en ordning, om än ingen rättsordning” – ”[s]tatens existens bibehåller här en otvivelaktig överlägsenhet gentemot rättsnormens giltighet.”¹⁵²

För Kelsen framstår detta i bästa fall som en oförsvarlig paradox, som ett ideologiskt motiverat försvar för juridiskt godtycke. För Schmitt är det däremot bara utifrån ett specifikt modernt perspektiv som problemet blir ohanterligt eller förhållandet ens framstår som paradoxalt. Nyckeln till problemet återfinns på det Schmitt kallar en metafysisk nivå, även om hans grepp om denna nivå är på en gång metafysiskt och politiskt. Kelsens metafysiska utgångspunkter är formade av naturvetenskapligt tänkande. Ramen för hans tänkande gör att han inte förmår att se skillnad på normativ legalitet och ”legaliteten” hos naturlagar, enligt Schmitt.¹⁵³ Inte minst märks det i hans ”bekännelse till demokrati” – färgat av en vetenskaplig rationalitet utgående från ”kritiskt tvivel”, vilken med Schmitts ord uttrycker en ”matematisk-naturvetenskaplig” relativism.¹⁵⁴ Denna metafysiska utgångspunkt i naturvetenskapliga föreställningar gör att Kelsen enligt Schmitt inte kan begreppsliggöra skillnaden mellan substansen i och utövandet av en rättighet, vilket bidrar till hans oförmåga att rättsvetenskapligt begripa suveränitetens fundamenta.¹⁵⁵

Här finns en konkret punkt att utveckla kritiken till ett mer positivt program för hur en mer teologiskt medveten rättsvetenskap skulle kunna se ut, men Schmitt lämnar möjligheten outnyttjad. Kritiken av Kelsen passar dock in i den större bild av modernitetens framväxt som Schmitt vill teckna. Det kan i sammanhanget tilläggas att tankefiguren om religionskritik som nära knuten till politisk kritik har en stark förhistoria i modernt europeiskt

¹⁵¹ ”daß sie, um Recht zu schaffen, nicht recht zu haben braucht”, Schmitt, *Politische Theologie*, s. 19.

¹⁵² ”im juristischen Sinne immer noch eine Ordnung, wenn auch keine Rechtsordnung” – ”Die Existenz des Staates bewährt hier eine zweifellose Überlegenheit über die Geltung der Rechtsnorm.”, Schmitt, *Politische Theologie*, s. 18.

¹⁵³ Schmitt, *Politische Theologie*, s. 46.

¹⁵⁴ Schmitt, *Politische Theologie*, s. 47.

¹⁵⁵ Schmitt, *Politische Theologie*, s. 47.

tänkande.¹⁵⁶ Ur Schmitts perspektiv är förstas förbindelsen självklar, men hade förberetts inte bara av den Feuerbach till vilken Kelsen hänvisar i förbigående, utan fanns också klart artikulera hos Michail Bakunin (1814-1876), även författare till en liten stridsskrift mot *Gud och staten*. Att Schmitt lyfter fram Bakunin som en fiendefigur är välbekant.¹⁵⁷ Mindre känt är att Schmitt hämtat begreppet ”politisk teologi” från Bakunin, ur dennes uppgörelse med den italienske radikalen Giuseppe Mazzini (1805-1872).¹⁵⁸ Det är först senare som Schmitt börjar återknyta till begreppets antika arv.¹⁵⁹ Bakunins tänkande framstår på många sätt som radikalt motsatt Schmitts, men han försvinner egentligen som motbild ur författarskapet redan direkt efter *Politische Theologie* och *Römischer Katholizismus und politische Form*.

Som framkommer ovan är positivismen, i både sin normativistiska och stundtals decisionistiska skepnad, enligt Schmitt en produkt av 1800-talets politiska utveckling. Denna är i sin tur ett stadium i en längre utveckling av vad Schmitt kallar ”neutralisering och depolitisering”, en utveckling han försöker skildra i ett föredrag från 1929 betitlat ”Das Zeitalter der Neutralisierungen und Depolitierungen” och till vilket han 1934 hänvisar till för en utförligare beskrivning av ”sekulariseringsprocessens stadier”.¹⁶⁰ Föredraget tecknar Europas historia från 1600-tal till 1900-tal ur ett strukturellt idéhistoriskt perspektiv. Schmitt menar att hans framställning inte syftar till att framställa en process av vare sig framsteg eller förfall, men han klassificerar utvecklingen som gående från ett teologiskt dominerat tänkande till en ”teknicitetens antireligion” eller en ”det tekniska framstegets religion”.¹⁶¹ Att han kopplar samman det han betraktar som rättsvetenskapens förfall med denna ”(anti-)religion” är uppenbart.

I korthet går Schmitts historiska skildring ut på att identifiera ett antal sfärer som var och en i tur och ordning ska ha utgjort ”centrum” för ”det

¹⁵⁶ För Schmitt spelar vänsterhegelianerna en avgörande roll, se *Politische Theologie*, s. 54.

¹⁵⁷ Se Schmitt, *Politische Theologie*, s. 54, 68, 70, se även Carl Schmitt, *Römischer Katholizismus und politische Form*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2008, s. 61-64.

¹⁵⁸ Se Michail Bakunin, ”L’Internationale et Mazzini”, i Arthur Lehning (red.), *Michel Bakounine et l’Italie 1871-1872*, Leiden, Brill, 1961 [1871]. I en av många tryckningar försågs texten med undertiteln ”la Théologie politique de Mazzini et l’Internationale”, se s. 20.

¹⁵⁹ I exempelvis verk som *Der Leviathan in der Staatslehre Thomas Hobbes* från 1938, men det egentliga erkännandet av arvet från Varro återfinns först i *Politische Theologie II* från 1970 (se s. 40 f.).

¹⁶⁰ Schmitt *Politische Theologie*, s. 7.

¹⁶¹ ”der Antireligion der Technizität”, ”eine Religion des technischen Fortschritts”, Carl Schmitt, ”Das Zeitalter der Neutralisierungen und Depolitierungen”, i densamme, *Der Begriff des Politischen*, 2002 [1929], s. 81, begreppen på s. 80 resp. 84.

andliga livet” och ”de aktiva eliternas tänkande” i Europa.¹⁶² Han tecknar en utveckling från ett teologiskt bestämt tänkande som under 1600-talet förflyttar sig till metafysik, för att under 1700-talet röra sig till reflektioner över moral, därefter till ekonomi under 1800-talet och slutligen till teknik under 1900-talet. Orsaken till denna utveckling ska enligt Schmitt ha varit en flykt ur religionskrigens sekteristiska strider, ett försök att fly undan en allt för skarp politisk situation genom ett centrerande av tänkandet i en ny neutral sfär. Varje nytt centrum kom dock i tur och ordning att politiseras, till sist ekonomin genom marxismens uppkomst. 1900-talets fixering vid tekniken har skapat en föreställning om att denna sfär skulle vara något särskilt, att den de facto skulle innebära någon sorts slutgiltig neutralitet.

En sådan föreställning menar sig Schmitt spåra hos exempelvis Weber, vars begrepp om rationalisering gav uttryck för sin generations föreställningar om en mekanik av förment ”andlig neutralitet” som förintar anden, *der Geist*.¹⁶³ I själva verket är detta resultatet av förväxling mellan tekniken och just ”teknicitetens religion”.¹⁶⁴ Denna religion är ”övertygelsen hos en aktivistisk metafysik”.¹⁶⁵ Det tekniska tänkandet, tekniciteten, som föreställer sig självt som neutralt och som vägen bort från politisk konflikt och godtycke, är dock inte intresselöst. Tekniken är inte mer neutral mark än vare sig ekonomi, moral, metafysik eller teologi var.¹⁶⁶ Inte heller är det tekniska tänkandet bortom metafysik – som sagt: det är snarare en högst *aktivistisk metafysik* enligt Schmitt, övertygad om människans gränslösa makt och herravälde över naturen liksom över sin egen fysik. Han beskriver denna hållning som emellanåt gripen av ett ”objektivitetens patos”.¹⁶⁷ Teknikiteten bär också på tro om ”gränslösa möjligheter till förändring av och lycka i människans naturliga dennasides vara”.¹⁶⁸ I *Politische Theologie* konstaterar Schmitt att ”i den positivistiska tidsåldern förebrår man gärna sin motståndare för att bedriva teologi eller metafysik”.¹⁶⁹ Men trots att det existerar många metafysiska hållningar i sekulariserad gestalt upphör de

¹⁶² Schmitt, ”Das Zeitalter”, s. 81.

¹⁶³ Schmitt, ”Das Zeitalter”, s. 92.

¹⁶⁴ Schmitt, ”Das Zeitalter”, s. 93. Här växlar Schmitt från ”teknicitetens antireligion” till ”teknicitetens religion”, ”die Religion der Technizität”.

¹⁶⁵ ”die Überzeugung einer aktivistischen Metaphysik”, Schmitt, ”Das Zeitalter”, s. 93.

¹⁶⁶ Schmitt, ”Das Zeitalter”, s. 94.

¹⁶⁷ ”Pathos der Objektivität”, Schmitt, *Politische Theologie*, s. 47.

¹⁶⁸ ”grenzenlose Veränderungs- und Glücksmöglichkeiten des natürlichen diesseitigen Daseins der Menschen”, Schmitt, ”Das Zeitalter”, s. 93.

¹⁶⁹ ”Im positivistischen Zeitalter macht man seinem wissenschaftlichen Gegner gern den Vorwurf, daß er Theologie oder Metaphysik treibe.”, Schmitt, *Politische Theologie*, s. 45.

inte att vara *metafysiska*: ”metafysik är något ofrånkomligt”, skriver Schmitt i förordet till nyutgåvan av sin *Politische Romantik* från 1925.¹⁷⁰ Dessutom, påpekar han i *Politische Theologie*, är metafysiken ”en epoks mest intensiva och klaraste uttryck”.¹⁷¹

Metafysik är något ofrånkomligt, liksom 1800-talsliberalismens ”neutrala stat”, i all sin eftersträvade världslighet, är ”ett kapitel politisk teologi”.¹⁷² Liksom beslutet om vad som är opolitiskt ytterst sett är ett politiskt beslut är antimetafysikern enligt Schmitt en metafysiker, antiteologen en teolog.¹⁷³ Också ”maskinen” är förmögen att generera mytologi och beroende av metafysik. Upplysningstidens deister, med föreställningar om världsurverk och en ursprunglig ”byggmästare” som paradigmatiskt lagstiftare, har dock efterträtts av antiteologiska tekniker. Den moderne storstadsinvånaren fantasi får honom att projicera sina tekniska och industriella föreställningar på det kosmiska och metafysiska, världen blir därmed ”[f]ör denna naiva mekanistiska och matematiska mytologi till en enorm dynamomaskin” – och ”[m]askinen går nu av sig själv”.¹⁷⁴ Detta märks inte minst inom rättsvetenskapen där varje spår av personlighet inom rättsordningen, dess konkreta subjektivitet, ska rensas bort till förmån för ren funktionalitet.

Ett begrepp som Schmitt själv inte använder kan vid sidan av neutralisering och depolitisering läggas till listan för att den metafysiska aspekten av hans modernitetsanalys ska förtydligas: *immanentisering*.¹⁷⁵ Med begreppet syftar jag här på en hos Schmitt beskriven historisk process där tänkandet i stigande grad placeras i en inomvärldslig sfär, utan hänvisning till något transcendent. Den långa vägen från teologi till teknik i Schmitts skildring av västerlandets historia från 1500- till 1900-tal utmärks inte bara av en

¹⁷⁰ ”Metaphysik ist etwas Unvermeidliches”, Carl Schmitt, *Politische Romantik*, Duncker & Humblot, Berlin, 1998 [1925], s. 18.

¹⁷¹ ”der intensivste und klarste Ausdruck einer Epoche”, Schmitt, *Politische Theologie*, s. 51.

¹⁷² ”ein Kapitel politischer Theologie”, Schmitt, ”Das Zeitalter”, s. 89.

¹⁷³ Se orden om Bakunin som ”antiteologins teolog” i Schmitt, *Politische Theologie*, s. 70.

¹⁷⁴ ”Die Welt wird für diese naive mechanistische und mathematische Mythologie zu einer riesigen Dynamomaschine.” Schmitt, *Römischer Katholizismus*, s. 22; ”Die Maschine läuft jetzt von selbst.”, *Politische Theologie*, s. 52.

¹⁷⁵ ”Immanentisering” myntades mig veterligen av Eric Voegelin och förekommer inte i denna form hos Schmitt. Hos Voegelin handlar ”immanentisering” om hur politiska rörelser sekulariserar ett ursprungligen kristet begrepp om frälsning genom att överföra individuell och övertidslig frälsning på en kollektiv, inomvärldslig historisk process. Se Eric Voegelin, *The New Science of Politics*, i *The Collected Works of Eric Voegelin, Vol. 5: Modernity Without Restraint. The Political Religions, The New Science of Politics, and Science, Politics and Gnosticism*, University of Missouri Press, Columbia och London, 2000, särskilt s. 234 f. Det eventuella släktskapet mellan Voegelins och Schmitts modernitetsanalys behandlas i kapitel IV nedan.

flykt från en politisk konflikt, utan också av en flykt från frågan om det transcendenta och det yttersta. Eller, rättare sagt, i Schmitts framställning är det egentligen samma sak. Under tryck från religionskrigens konflikt kring den yttersta auktoriteten rörande det transcendenta söks ett neutraliserande svar på gemenskapens frågor i termer av vad som kan placeras helt inom världen. Metafysiken sysselsätter sig fortfarande med frågor om det transcendenta, men moral och ekonomi kommer i stigande grad sträva efter att utesluta utomvärldsliga förklaringar. Neutraliseringen, avpolitiseringen, är därför i Schmitts framställning också ett förvärldsligande, mer specifikt begreppsliggjort en *immanentisering* – vilken i sin tur är en *sekularisering*, på ett sätt som Schmitt vid flera tillfällen använder begreppet.¹⁷⁶

För Schmitt är alltså sekularisering delvis synonymt med förvärldsligande, men till skillnad från en sedvanlig bild av sekulariseringsprocessen förlägger han inte dess primära orsak i vetenskapliga framsteg – en vanligt förekommande bild av sekulariseringen som ”framsteg”. Schmitts förklaring är *politisk*. Sekulariseringen är resultatet av en flykt undan ett politiskt avgörande, ett sökande efter en neutral sfär. Neutralitet är i Schmitts ögon inte något problematiskt i sig. Det är neutraliseringens metafysik han kritiserar, en metafysik han för övrigt menar underminerar möjligheten av verklig politisk neutralitet. Avpolitiseringen är en absolut politisering, med hans ord ett försök att förvandla ett politiskt ”pluriversum” till ett ”universum”, ett försök att hävda en bild av människan som mänsklighetens princip. Som Schmitt uttrycker det i *Der Begriff des Politischen* så betraktar han inte ”mänsklighet” som ett politiskt begrepp per se, även om han beskriver det som ett ”instrument” lämpat för ”imperialistisk expansion”.¹⁷⁷ Mänskligheten som helhet är en idealkonstruktion från naturrättsliga liberal-individualistiska doktriner – och som sådan är den ett försök att universalisera en partikulär politisk position, medan den placerar alla andra utanför mänskligheten och utanför legala rättigheter, *hors-la-loi* och *hors l’humanité*. ”Den som säger mänsklighet vill bedra” citerar Schmitt gillande Prodhoun.¹⁷⁸

I sitt försök att förklara politisk teologi som ett vetenskapligt program beskriver Schmitt att den moderna rättsstatens idé framträder tillsammans med deismen. Deismens teologi och metafysik utmärks av att undret förvisas

¹⁷⁶ Se Schmitt, ”Das Zeitalter”, s. 80; *Der Wert des Staates*, s. 81; *Politische Romantik*, s. 18, 88.

¹⁷⁷ Se Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, s. 55 för det specifika uttalandet om humanitär imperialism, kapitel 6 för hela resonemanget.

¹⁷⁸ ”Wer Menschheit sagt, will betrügen”, Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, s. 55.

ur världen, därför att undantag från naturlagarna förnekas. Detta finner sin analogi i rättsstatstänkandets förkastande av undantagstillståndet som suveränens ”omedelbara ingrepp” i rättsordningen. Detta, menar han, möjliggjorde för de kontrarevolutionära skriftställarna under och efter den franska revolutionen att ideologiskt stödja sina argument för en personalistisk monarki med analogier ur sin teistiska teologi.¹⁷⁹ Här skulle man kunna beskriva det som att dessa skriftställare – Schmitt nämner Joseph de Maistre (1753-1821), Louis de Bonald (1754-1840) och Juan Donoso Cortés (1809-1853) som exempel¹⁸⁰ – framträder som sant reaktionära på så vis att de försöker hålla fast vid en medveten förståelse av vissa begrepp och analoga resonemang från tidigare stadier av den sekulariseringsprocess som annars utmärks av neutralisering och depolitisering. I sin direkta polemik, särskilt i det fjärde kapitlet av *Politische Theologie* anknyter Schmitt till denna tradition, men för hans politiska teologi framträder en annan kontext som minst lika avgörande. Det är den som motrevolutionens statsfilosofi så att säga själv åberopar sig på, eller åtminstone vars begrepps-konstellation de åberopar sig på: 1600-talets rationalism.

För trots att de Maistre anger påvens ofelbarhet som måttstock för suveränens auktoritet och att Donoso Cortés av Schmitt beskrivs som i grunden medeltida i sitt tänkande, är det Leibniz som Schmitt själv hänvisar till för att understryka relevansen i sökandet efter ett ”systematiskt släktskap” mellan juridik och teologi. Enligt Leibniz har de båda en ”duplex principium”, då deras respektive verksamhet bygger på både ”ratio” och ”scriptura” – det sistnämnda en skrift ”med positiva uppenbarelser och arrangemang”.¹⁸¹ Om det nu bara hade gällt Leibniz vore det kanske mer ett sammanträffande att Schmitt sökte stöd för sin tes i 1600-talets rationalistiska filosofi, men faktum är att denna ”klassiska” tankevärld utgör inte bara en central referenspunkt i *Politische Theologie*, utan återkommer, inte minst i föredraget ”Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen”, där epoken omnämns som ”den occidentala rationalismens verkliga hjälteålder”.¹⁸²

Schmitt tar i *Politische Theologie* analogin mellan Descartes gudsbegrepp och 1600-talets absoluta monarker som utgångspunkt för sitt försök till en bestämning av det han kallar suveränitetens begrepps-sociologi. Han

¹⁷⁹ Schmitt, *Politische Theologie*, s. 43.

¹⁸⁰ Schmitt skriver ut den sistnämnde som ”Donoso Cortes” utan accent.

¹⁸¹ ”mit positiven Offenbarungen und Anordnungen”, Schmitt, *Politische Theologie*, s. 44.

¹⁸² ”dem eigentlichen Heroenzeitalter des okzidentalen Rationalismus”, Schmitt, ”Das Zeitalter”, s. 82.

understryker att det är irrelevant för hans undersökning om det är absolutismens politisk-sociala system som förklarar det cartesianska gudsbegreppet eller vice versa – det viktiga är att konstatera hur de båda hänger samman.¹⁸³ Schmitt skriver att ”[d]en metafysiska bild som en bestämd tidsålder gör sig av världen har samma struktur som dess omedelbara förståelse av formen för sin politiska organisation”.¹⁸⁴ Det här är kärnan i Schmitts begreppsociologiska metod: att undersöka hur idéer och samhälle förändras tillsammans, inte att hävda endera en ”materialistisk” eller en ”spiritualistisk” historiesyn.¹⁸⁵ Denna inställning kan jämföras med Weber, som använder exakt samma termer i sin undersökning av *Den protestantiska etiken och kapitalismens anda*.¹⁸⁶ Schmitts studie av statsrättens sekularisering av teologiska föreställningar visar på en konkret idéhistorisk hemvist för det nedärvda suveränitetsbegrepp som orsakat rättspositivisterna så många problem: ”Till 1600- och 1700-talets gudsbegrepp hör Guds transcendens i förhållande till världen, liksom en suveränens transcendens i förhållande till staten hör till dess statsfilosofi.”¹⁸⁷

Om 1600- och 1700-talen föreställde sig Guds och suveränens transcendens i förhållande till värld och stat så kom tänkandet under 1800-talet att i franska revolutionens följd utvecklas i en annan riktning: ”Under 1800-talet blir i en allt större utsträckning allting behärskat av immanensföreställningar.”¹⁸⁸ Som Schmitt skriver i *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens* formulerades rättspositivismen under 1800-talet i politisk polemik med monarkins stat.¹⁸⁹ 1800-talets politisk-metafysiska utveckling har inneburit en allt starkare vändning mot det immanenta. Såväl det teistiska som det deistiska gudsbegreppet blir därmed obegripligt för den politiska metafysiken.¹⁹⁰ 1800-talets immanensföreställningar är synliga i dess naturvetenskapliga utveckling, men också rättsvetenskapligt och

¹⁸³ Schmitt, *Politische Theologie*, s. 50.

¹⁸⁴ ”Das metaphysische Bild, das sich ein bestimmtes Zeitalter von der Welt macht, hat dieselbe Struktur wie das, was ihr als Form ihrer politischen Organisation ohne weiteres einleuchtet.” Schmitt, *Politische Theologie*, s. 50 f.

¹⁸⁵ Schmitt, *Politische Theologie*, s. 48 f.

¹⁸⁶ Weber, *Den protestantiska etiken och kapitalismens anda*, s. 87.

¹⁸⁷ ”Zu dem Gottesbegriff des 17. und 18. Jahrhunderts gehört die Transzendenz Gottes gegenüber der Welt, wie eine Transzendenz des Souveräns gegenüber dem Staat zu seiner Staatsphilosophie gehört.” Schmitt, *Politische Theologie*, s. 53.

¹⁸⁸ ”Im 19. Jahrhundert wird in immer weiterer Ausdehnung alles von Immanenzvorstellungen beherrscht.” Schmitt, *Politische Theologie*, s. 53.

¹⁸⁹ Schmitt, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, s. 34, se även ”Das Problem der Legalität”, s. 449.

¹⁹⁰ Schmitt, *Politische Theologie*, s. 52 f.

politiskt i framväxande föreställningar om folket som en organisk enhet, teorier om en demokratisk legitimitet utgående från en delad identitet mellan styrande och styrda, föreställningar om suveränitetens immanens i staten respektive statens fulla immanens i rättsordningen samt föreställningen om rättens fulla immanens i legalitetssystemet.¹⁹¹ Schmitt summerar 1800-talets politisk-metafysiska verkningar som ”avskaffandet av alla teistiska och transcendentaföreställningar och bildandet av ett nytt legitimitetsbegrepp”.¹⁹² Den moderna politiska metafysiken kommer till följd av denna utveckling i allt högre grad utmärkas av ”immanens-panteism”, parad med likgiltighet visavi metafysiska frågor.¹⁹³ Dessa hållningar utmärker och förenar såväl liberalism och socialism som den radikala anarkism Schmitt betraktar som en dödlig fiende.

Mot hela denna utveckling ställer Schmitt det han kallar för kontrarevolutionens statsfilosofi, vars linje han tecknar i en utveckling från de Maistre till den relativt okände Juan Donoso Cortés.¹⁹⁴ I den senare tycks Schmitt se en själsfrände, en person som förstår allvaret i den rådande krissituationen, som vill värna det traditionella tänkandet och envist hävdar den katolska teologins betydelse, men som samtidigt förmår formulera sitt tänkande i termer adekvata för den moderna situationen. För Donoso Cortés var restaurationen ett förlorat projekt. Den dynastiska legitimitet som en gång utgjorde grunden för den absoluta monarkin kunde inte återupprättas. Istället krävdes en auktoritär diktatur som till skillnad från den nya borgerliga staten var förmögen till genomdrivandet av beslut i försvaret av ordningen.¹⁹⁵ Hos Schmitt framträder Donoso Cortés som en figur som medvetet analyserar politikens metafysiska kärna och vars hela tänkande, ”alla hans iakttagelser, alla hans argument är in i minsta detalj juridiska”.¹⁹⁶

Donoso Cortés föreställningar om människans farlighet och behov av auktoritärt styre utvecklades tillsammans med en radikal uttolkning av arvsyndsläran som Schmitt mer eller mindre uttryckligt ansluter sig till.¹⁹⁷

¹⁹¹ Schmitt, *Politische Theologie*, s. 53.

¹⁹² ”die Beseitigung aller theistischen und transzendenten Vorstellungen und die Bildung eines neuen Legitimitätsbegriffes”, Schmitt, *Politische Theologie*, s. 54.

¹⁹³ Schmitt, *Politische Theologie*, s. 54.

¹⁹⁴ En av Schmitt essäer om den spanske diplomaten bär titeln ”Der unbekannte Donoso Cortes”. Det finns skäl att anta att Schmitt åsyftar något mer än bara en okänd sida hos tänkaren ifråga med denna titel.

¹⁹⁵ Schmitt, *Politische Theologie*, s. 55.

¹⁹⁶ ”Alle seine Perzeptionen, alle seine Argumente sind [...] bis ins letzte Atom juristisch”, Schmitt, *Politische Theologie*, s. 55.

¹⁹⁷ Schmitt, *Politische Theologie*, s. 62 f.

Denna arvsyndslära finner Schmitt även hos teologerna Gogarten och Forsthoff. I övertygelsen om människans fördärvlighet uttrycks den kontrarevolutionära hållningens motsats till anarkismen som tydligast. Anarkismen är dessutom inte bara övertygad om människans inneboende godhet. Den är också, särskilt i Bakunins uttolkning, radikal i sitt ateistiska förkastande av både teistiska trosföreställningar och sin kamp mot såväl stat som politik. Schmitt målar upp förutsättningar för vad han beskriver som en verkligt apokalyptisk sista strid, vars ofrånkomlighet han menar den liberala borgerligheten försöker förtränga eller skjuta upp, fast övertygade om möjligheten av fortsatt neutralisering och möjligheten av en slutgiltig depolitisering.

Men det är riskabelt att dröja för länge vid Schmitts försök att anknyta till kontrarevolutionens statsfilosofi. Den är inte oviktig för förståelsen av den väg hans tänkande kom att utvecklas och inte minst de politiska vägval han kom att göra. De antropologiska iakttagelser han gör utifrån Donoso Cortés uttolkning av arvsyndsläran spelar också stor roll för Schmitts politiska tänkande i dess helhet. Det bör dock inte skymma sikten för Schmitts framhållande av 1600-talets rationalism: detta är de stora metafysiska systemens tidsålder, en tidsålder vars upptagenhet vid dessa system enligt Schmitts historisering ger uttryck för ett försök att undslippa de teologiska kontroverser som i sin tur gett upphov till hela sekulariseringsprocessen som den framställs i "Das Zeitalter der Neutralisierung und Entpolitiserungen". De metafysiska systemen framträder där som ett försök att finna en depolitiserande lösning på den ursprungliga konflikten. Det är i detta steg, till denna förskjutning av tankecentrum, som Schmitt förlägger uppkomsten av den tradition av offentlig rätt, *jus publicum europaeum*, han själv betraktar sig som en företrädare för. Han beskriver denna rätt som befinnande sig på en gång strukturellt och historiskt mellan teologi och teknik.¹⁹⁸ Det här indikerar en distans mellan Schmitts rättsvetenskap och den teologi han hänvisar till, något som både behöver uppmärksammas och utredas vidare i de kapitel som följer.

Vilka analogier mellan teologi och juridik/rättsvetenskap är det då Schmitt själv för på tal i sina tidiga verk, i själva grundläggandet av hans politisk-teologiska grundmodell? I *Politische Theologie* framträder ett idéhistoriskt orienterat rättsvetenskapligt program, där den historiska dimensionen ska kunna bidra med en sorts siktdjup för att begreppsliggöra vissa

¹⁹⁸ Se Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, s. 74, och kapitel IV nedan.

aspekter av statens metarättsliga dimensioner, i det sammanhanget specifikt suveränitetens förhållande till undantagstillståndet. Denna historiska dimension bygger på en tes om att juridiska och politiska föreställningar till strukturen påminner om de systematiska metafysiska idéer som är framträdande under en viss epok. En viktig del av resonemanget i *Politische Theologie* är att dessa två analyser hänger samman: metarättsliga dimensioner av staten har blivit obegripliga på grund av den historiska utvecklingen mot en immanent världskonception. Schmitt erbjuder två exempel på tänkare som under 1800-talet formulerar en alternativ syn på utvecklingen och som håller fast vid, med hans ord, ett ”intensivt” och teologiskt uttryck: Kierkegaard respektive Donoso Cortés.¹⁹⁹ I övrigt tycks 1600-talets rationalister tillmätas större vikt för de systematiska dimensionerna av den ”politisk-teologiska” analysen.

I *Politische Theologie* hänvisar Schmitt också till egna tidigare formuleringar i frågan.²⁰⁰ Det gäller Leibnizs identifikation av en metodologisk analogi mellan juridisk hermeneutik och teologisk tolkningslära i *Gesetz und Urteil*, upprepade i *Politische Theologie*.²⁰¹ Det gäller också tankarna om katolicismens betydelse för att förstå statens rättsliga karaktär, särskilt när det gäller frågor om ämbetets legitima auktoritet, i *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen* (frågor till vilka jag ämnar återkomma i kapitel två av detta arbete).²⁰² Schmitt nämner också *Die Diktatur*, där inte minst den ovan nämnda frågan om en rättighets substans kontra dess utövande diskuteras, men där också viktiga aspekter av den kanoniska rättens historia för diktaturbegreppets utveckling dryftas, samt *Politische Romantik*, där ett viktigt stadium i sekulariseringsprocessen analyseras. Det gäller hur övergången från moral till ekonomi som bestämmande centralområde för tänkandet går via det estetiska, eftersom ”vägen över den ännu nog så sublimes estetiska konsumtionen och njutningen är den säkraste och bekvämaste för den allmänna ekonomiseringen av det andliga livet”.²⁰³

¹⁹⁹ Schmitt skulle senare kalla Kierkegaard för Donoso Cortés ”historiskt samtide”, *geschichtlicher Zeitgenosse*, i Norden. Se Carl Schmitt, *Donoso Cortés in gesamt-europäischer Interpretation*, Duncker & Humblot, Berlin, 2009 [1950], s. 107.

²⁰⁰ Schmitt, *Politische Theologie*, s. 43.

²⁰¹ Schmitt, *Gesetz und Urteil*, s. 126, *Politische Theologie*, s. 44.

²⁰² Se Schmitt, *Der Wert des Staates*, s. 48 ff., 102.

²⁰³ ”der Weg über den noch so sublimes ästhetischen Konsum und Genuß ist der sicherste und bequemste Weg zur allgemeinen Ökonomisierung des geistigen Lebens”, Schmitt, ”Das Zeitalter”, s. 83.

Genom denna sammanfattning blir det delvis klarare vad Schmitts politiska teologi går ut på: en ”sociologisk” tes om historiskt förankrad ömsesidighet mellan rättsvetenskapliga och teologiska begreppsbildningar. Att det rör sig om just en *ömsesidighet* och inte ett juridiskt beroende har kanske inte kommit till fullt uttryck ovan, men kommer att klargöras i detta kapitel avslutande del och under loppet av kapitel II nedan. Schmitt har utifrån sina politisk-teologiska utgångspunkter dubbel anledning att anknyta till teistiska gudsuppfattningar: de kan både rent politisk-ideologiskt stödja en auktoritär statsbildning, som hos de kontrarevolutionära statsfilosofer han presenterar i *Politische Theologies* fjärde kapitel, men de erbjuder också en metafysisk ram för att begreppsliggöra den metarättsliga staten i den dubbelrade bemärkelse som Kelsen vill angripa: staten som både personifierad instans och som i besittning av en kraft bortom det normerbara självvimanenta systemet. Men hur är det med Schmitts sekulariseringstes? Som formulerad i *Politische Theologie* håller den sig till synes inom de demarkationslinjer som Webers och Kelsens frågeställningar ställt upp. Samtidigt finns det något i den som pekar utöver dem: Schmitts positiva anknytande till en teologisk sekulariseringsdiskussion. Vad är det specifikt hos Forsthoff och Gogarten som Schmitt anknyter till?

6. Sekulariseringskritiken i kristeologins etik

När Schmitt återoppar sig på teologen Friedrich Gogartens sekulariseringsbegrepp är det viktigt att inte förivra sig. Gogarten behandlar sekulariseringen på ett visst sätt i *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit* som bär undertiteln *Die Sekularisierung als theologisches Problem*, men det verket utkom först 1953.²⁰⁴ Det sekulariseringsbegrepp Schmitt återoppar sig på 1934 är av tidigare datum och av annan karaktär, även om Schmitt också återoppar sig på Gogarten i en anmärkning till 1963 års nyutgåva av *Der Begriff des Politischen*.²⁰⁵ Gogarten trängs där med flera andra teologer, men till dem hör inte längre den Heinrich Forsthoff som han ställs bredvid 1934 (det är också av intresse att notera att Schmitt inte nämner vännen och kontrahenten Erik Peterson i någotdera sammanhanget). Grunderna för Schmitts val av referenser kan diskuteras och är något oklara. Dock uppfattade han dem uppenbarligen som relevanta teologiska illustrationer av sin sekulariseringstes

²⁰⁴ Gogarten likställer här sekularism med nihilism, medan han framhåller det sekulära som något specifikt uppkommit ur en kristen världsbild. Se Friedrich Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, München & Siebenstern Taschenbuch Verlag, Hamburg, 1996 [1953], s. 143.

²⁰⁵ Se Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, s. 117.

i *Politische Theologie*. Vilken problemformulering är det då som framträder i det av Schmitt åberopade sammanhanget?

För det första kan det vara intressant att notera hur den tyskspråkiga teologin gestaltades vid denna tid. Rent allmänt kan man tala om en stark konjunktur för den så kallade *kristeologin*. På sätt och vis kan denna sägas utgöra en teologisk uttolkning av de kulturpessimistiska strömningar som kommit att bli till något av weimarperiodens mest bestående intellektuella avtryck. Föreställningen om ett allmänt kristillstånd för Tyskland, för Västerlandet, för förnuftet och så vidare hade vida spridning och fann många språkrör och varierande formuleringar kring vad krisen egentligen gällde. Kristeologin utgick från kristendomens förändrade roll i det moderna samhället och riktade sin udd mot såväl sekularisering som viss traditionell religiositet och etablerade, liberala teologiska hållningar.

En framträdande strömning inom kristeologin utgjordes av den så kallade dialektiska teologin, till vars grundare Gogarten räknas. Tillsammans med Karl Barth formulerade Gogarten kring tiden för Weimarrepublikens grundande en teologi där avståndet mellan världen och Gud, skapelsen och dess skapare betonades och där varje mediering mellan dem, mellan mänskligt förnuft och gudomlig uppenbarelse, natur och nåd, lag och evangelium och så vidare, skarpt ifrågasattes. I korthet blev frågan om förhållandet mellan den immanenta världen och Guds transcendens gentemot den till den dialektiska teologins stora problemställning. Den tidiga dialektiska teologin ifrågasatte analoga resonemang och underströk Guds absoluta transcendens och mänsklighetens fallna karaktär. För Barth var Gud med en berömd formulering ”den helt Andre”, *der ganz Andere*. Teologin beskrevs som ett omöjligt försök att begreppsliggöra Guds uppenbarelse med mänskliga medel, att vittna om den ”omöjliga möjlighet” som Kristus utgör i egenskap av transcendent inkarnation i den immanenta världen. Det är detta dialektiska resonemang, med tillhörande kritik av resonemang kring analoga förbindelser mellan denna- och hinsides, som gett rörelsen dess namn. Både Barth och Gogarten skulle dock successivt komma att utveckla sina tankar om analogins karaktär, i olika för att inte säga motsatta riktningar.²⁰⁶

Men när det gäller Schmitts referens finns det en annan lika viktig kontext som den allmänna idéhistoriska horisonten för tysk teologi. 1934 var

²⁰⁶ Det bör tilläggas att även om Barth skrev om ett kulturellt kristillstånd så kan det inte sägas vara samma typ av kris som dominerade större delen av tysk teologi, för vilken det var *Tysklands* kris som var avgörande. För Barth, särskilt den unge Barth, var det frågan om en kris för all mänsklig kultur och existens.

Gogarten och Forsthoff framträdande teologer i närheten av den national-socialistiska organisationen *Deutsche Christen*. Det bör understrykas att Gogarten – den utan tvekan mest betydelsefulla teologen av de två – aldrig var medlem i vare sig *Deutsche Christen* eller i nazistpartiet, men han skrev två pamfletter där han försvarade organisationens uppslutning bakom det nationalsocialistiska statsbygget.²⁰⁷ Forsthoff, far till en av Schmitts doktorander, Ernst Forsthoff (1902-1974), producerade inget omfattande författarskap, men blev genom sitt engagemang i *Deutsche Christen* protestantisk prost i Köln-Aachen och därmed en viktig företrädare för organisationen i Rhenlandet – Schmitts gamla hemregioner. Det finns alltså vissa personliga förbindelser och även något av ett opportunistiskt anknytande till nazistiska organisationer i Schmitts referens.²⁰⁸ Men det är inte tillräckligt som förklaring: Schmitt var vid den här tiden personligen bekant med Wilhelm Stapel (1882-1954) och hade förmodligen rönt större framgång i sin opportunistik om han knutit an till denne eller andra vid denna tidpunkt uttalat national-socialistiska *Volkstheologen* som Emanuel Hirsch (1888-1972).

Det finns en krass möjlig delförklaring till Schmitts val: Gogarten refererar med gillande till honom i grundläggandet av sin samtidskritik.²⁰⁹ Att referera tillbaka till Gogarten kan därmed ses som ett uttryck för självspjuling, men kanske inte uteslutande som det. Det finns också en viss släktskap i analysen som skapar en gemensam referensram. Schmitt hade bevisligen en reception inom samtida tysk teologi, något som blir synligt inte minst i Emanuel Hirschs delvis uppskattande, delvis kritiska recensioner av några av hans verk.²¹⁰ Kontrasten mellan Gogartens uppskattning och Hirschs kritik ger vägledning till Schmitts val av Gogarten som referenspunkt – de båda sistnämnda förenas inte minst av en etatistisk hållning i skarp kontrast mot

²⁰⁷ Friedrich Gogarten, *Einheit von Evangelium und Volkstum*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg, 1933, och *Ist Volksgesetz Gottesgesetz? Eine Auseinandersetzung mit meinen Kritikern*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg, 1934.

²⁰⁸ Att döma av Schmitts dagböcker för åren 1930 till 1934 träffade Schmitt under denna period de båda teologerna personligen en gång vardera, ingen av gångerna noterar han något särskilt gällande intellektuellt utbyte. Se Carl Schmitt, *Carl Schmitt. Tagebücher 1930 bis 1934*, Akademie Verlag, Berlin, 2010, s. 95 och 317.

²⁰⁹ Se t.ex. referensen till Schmitts *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* och diskussionen av modernt ”teknisk-ekonomiskt tänkande” i Friedrich Gogarten, *Politische Ethik. Versuch einer Grundlegung*, Eugen Diedrichs Verlag, Jena, 1932, s. 153, men Schmitt utgör den centrala referens som hela föredraget ”Säkulariserade Theologie in der Staatslehre” utgår från. Se vidare nedan.

²¹⁰ Se *Theologische Literaturzeitung*, nr. 24 1923 s. 524 f. och nr. 9 1924 s. 185 f.

exempelvis Hirschs teologi, vars grundhållning kan betecknas som ”folklig-antietatistisk”.²¹¹ Men hur förhåller sig Schmitts tänkande till Forsthoffs?

I sitt mest framträdande verk, *Das Ende der humanistischen Illusion* från 1933, positionerar sig Forsthoff politiskt och teoretiskt i förhållande mot sin samtid på ett sätt som fick Herbert Marcuse att i en artikel kalla hans argumentation för ”en heroisk pauperism: en etisk armodsförklaring”.²¹² För Marcuse var Forsthoff ett tydligt exempel på den samtida totalitära irrationalism som intellektuellt bar fram den nationalsocialistiska rörelsen. Forsthoff placerar sitt arbete tillsammans med namn som Heidegger och Spengler och framstår i det sällskapet som en företrädare för den tyska radikalkonservatismen av denna tid, om än som en exponent för vad som kan kallas dess kristna fideistiska uttryck.²¹³ Hans centrala teman är därmed förutsägbara: folk, ordning, underkastelse, lydnad och auktoritet vid sidan av tro och förkastande av det mänskliga förnuftet. *Das Ende der humanistischen Illusion* är i linje med detta en stridsskrift mot de humanistiska föreställningar som enligt Forsthoff på en gång har format västerlandet (och i förlängningen skapat förutsättningarna för dess samtida kris) och som står i radikal motsättning till kristen tro.

För Forsthoff handlar sann kristen tro om gemenskap med och underkastelse inför Gud. Den västerländska humanismen utgår från individen och sätter hennes perspektiv i centrum för världen, kristendomen placerar istället Gud där. ”Den humanistiska illusionen” från verkets titel består i föreställningen om en autonom individ, fri och förmögen att gestalta sitt eget liv. Sann kristen tro på uppenbarelsen är en negation av den humanistiska illusion som abstraherar jaget från dess sammanhang, dess verkliga förbindelse med Gud genom uppenbarelsen.²¹⁴ Teologin är den vetenskap som har att redogöra för och uttolka Guds ”suveräna inbrytanden” i världen. Den kristna teologins samtida uppgift är enligt Forsthoff följaktligen att ta upp striden med humanismen, både i form av nedärvda västerländska föreställningar, vilka genom den filosofiska traditionen utövat stark påverkan på kristendomen, och modern sekularism.

²¹¹ ”völkisch-antietatistisch”, Heinrich Assel, ”Politische Theologie im Protestantismus 1914-1945”, i Jürgen Brokoff och Jürgen Fohrmann (red.), *Politische Theologie. Formen und Funktionen im 20. Jahrhundert*, Herder-Verlag, Paderborn, 2003, s. 78.

²¹² ”ein heroischer Pauperismus: eine ethische Verklärung der Armut”, Herbert Marcuse, ”Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung”, i *Schriften, Band 3*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1979, s. 19.

²¹³ Heinrich Forsthoff, *Das Ende der humanistischen Illusion. Eine Untersuchung über die Voraussetzungen von Philosophie und Theologie*, Furche Verlag, Berlin, 1933, s. 5.

²¹⁴ Forsthoff, *Das Ende der humanistischen Illusion*, s. 143.

Forsthoff sätter alltså likhetstecken mellan det han kallar humanism och sekularisering. Sekularisering är därmed för honom en process av humanismens tilltagande dominans i samhället – uttryckt i samtidens individualism, rationalism och framstegstänkande. Av stor vikt för resonemanget är Forsthoffs idé om att denna humanistiska illusion har utsträckts till teologin själv. Han menar att den moderna teologin uttrycker sig i andra termer än sina egna och ”måste flyta ut i det historiska, arkeologiska, filosofiska, sociologiska, måste mjukas upp till en allmän religionsvetenskap”. Resultatet är en ”oupphörlig upplösning” från insidan och ut.²¹⁵ Även teologin *sekulariseras* därmed. Kyrkan framstår som en lösning på människans problem från denna horisont eftersom den kan fungera som en ”apparat”, vilken ska användas för att befordra mänsklig fromhet.²¹⁶ I praktiken är detta med hans ord en fråga om inget mindre än en ”sekulariserad religion”.²¹⁷ Den moderna teologi som Forsthoff angriper är den tyska liberalteologi som dominerade universiteten och det lärda samtalet i Tyskland vid åren kring sekelskiftet och fram till första världskrigets utbrott. Denna teologi hade vuxit fram ur den så kallade historiska skolans kritiska arbete med religiösa urkunder under 1800-talet och strävade efter att försona det bibliska budskapet med moderna föreställningar och det borgerliga samhällets förhållanden. Historicistiska förklaringar till traditionella föreställningar kompletterades med religionssociologiska och -antropologiska undersökningar där religionens samhällsfunktioner lyftes fram.

Här kan vid första anblicken kopplingen till Schmitts rättsvetenskapliga arbete tyckas vara lös. Är det inte så att Schmitt egentligen också ansluter sig till denna sekulariserade religion, inte minst genom att försvara bruket av sekulariserade teologiska begrepp inom statsläran mot Kelsens försök att avslöja dem som ett utslag av falskt medvetande? Det ligger en del i det, men det fångar inte in hela bilden. Det borde föreligga en konflikt mellan Schmitt och Forsthoff här, samt i viss mån Gogarten, men den överbryggas av en annan frågeställning som redan framträder i den delade antiindividualistiska hållningen. Dels handlar det om det radikala ställningstagande gentemot det etablerade tänkandet inom respektive fält, där liberalteologin

²¹⁵ ”sie muß ausfließen ins Historische, Archäologische, Philosophische, Soziologische, muß sich zu einer allgemeinen Religionswissenschaft erweichen. Also Auflösung, unaufhaltsam, weil von innen heraus!” Heinrich Forsthoff, *Die Kirchennot des Protestantismus* R.L. Friedrichs, Elberfeld, 1926, s. 8.

²¹⁶ Forsthoff, *Die Kirchennot des Protestantismus*, s. 10.

²¹⁷ Forsthoff, *Die Kirchennot des Protestantismus*, s. 11.

framstår som analog med rättspositivismen. Men förbindelsen består även i en i viss utsträckning delad antropologi. Både uppbrottet från det etablerade och antropologin framträder tydligare och mer systematiskt utarbetat hos Friedrich Gogarten än hos Forsthoff.

Det mest utmärkande draget i denna antropologi är övertygelsen om människans syndfullhet. Liksom skapelsen i övrigt framträder människan hos Gogarten som hopplöst fallen. Den unge Gogarten formulerar denna sin övertygelse tydligt i opposition mot den wilhelmska teologins företrädare och deras utvecklingsoptimistiska liberala teologi. Liksom Forsthoff betraktar han kulturprotestantismens försök att antropologisera religiösa sentiment och omtolka kristendomen till en morallära som ett avfall. I sin uppgörelse med sina lärare inom liberalteologin, artikel ”Zwischen den Zeiten” från 1919, välkomnar han det mellanrum ”mellan tidevarven” som uppstått, ett mellanrum ”fritt för att fråga efter Gud”.²¹⁸ Från detta försök att göra rent hus med historicism och antropologi inom teologin – specifikt riktat mot Ernst Troeltsch, som varit Gogartens lärare – kom dock Gogarten att under 20-talet i allt högre grad intressera sig för etik och politik. Det var inte oproblemiskt ur en dialektisk-teologisk synvinkel: just åtskillnaden mellan mänsklig etik och Guds uppenbarade sanning hade varit den utgångspunkt som förenat Gogarten och Barth. Nu drog de åt olika håll, både teologiskt och politiskt.

Denna ”etiska vändning” i Gogartens författarskap kan betraktas som aktualiserande teman från tidigare tankar i exempelvis hans kritik av den romantiska och postromantiska teologins tendens att förvandla kristendomen till en fråga om innerlig tro och en kulturell eller estetisk artefakt. Enligt Gogarten negerade både mysticism och den rationella sociologin den verkliga, levande tron. Båda försvagade teologins svar på den moderna krisen för tron och framförallt var ingen av dem förmögen att motverka det borgerliga samhällets individualiserande tendenser.²¹⁹ I texter som *Wider die Achtung der Autorität* (1930) och *Politische Ethik* (1932) argumenterade Gogarten för ståndpunkten att ett verkligt kristet samhälle kräver ett auktoritärt styre, eftersom endast en fast och synlig samhällelig auktoritet lägger grunden för en förståelse av Guds yttersta auktoritet. Det moderna,

²¹⁸ ”frei für das Fragen nach Gott.” Friedrich Gogarten, ”Zwischen den Zeiten”, i Jürgen Moltmann (red.) *Anfänge der dialektischen Theologie. Teil II. Rudolf Bultmann, Friedrich Gogarten, Eduard Thurneysen*, München: Chr. Kaiser Verlag, 1977 [1919], s. 100.

²¹⁹ Se Friedrich Gogarten, ”Wider die romantische Theologie”, i Jürgen Moltmann (red.) *Anfänge der dialektischen Theologie. Teil II*, 1977 [1922], s. 140-153.

demokratiska samhället kan inte erbjuda nödvändiga begränsningar av människans begär. Vad som tycks ha gått förlorat är enligt Gogarten en insikt i att människans syndfullhet finner ett uttryck redan i själva hennes törst efter frihet, inte i följderna av hennes frihet som sådan. Modernt tänkande föreställer sig människan i ett positivt ljus och den borgerliga etiken objektifierar skuld och synd i termer av oönskade handlingar. Traditionell, kristen etik *subjektiverar* snarare synden genom att göra den till ett grundläggande mänskligt villkor. Gogarten menar att modern, liberal moral utgår från utsagor om att ”man gör si och så”, medan en sann kristen etik kräver ett ”du skall”.²²⁰ Synd är inte en moralisk kategori, utan själva kärnan i den mänskliga friheten, då den handlar om människans möjlighet att distansera sig från Guds uppenbarade vilja.²²¹

Ur denna tolkning av det kristna begreppet om synd härleder Gogarten sina tankar om auktoritet. Statens uppgift är att med sin stränga auktoritet värna mänsklig gemenskap och den ordning som möjliggör mänskligt samhällsliv – själva möjligheten för människor att vara tillsammans och i praktiken älska sin nästa.²²² Ett mänskligt liv utan auktoritet och lydnad, med tillhörande tvång, är inte möjligt.²²³ Det är därför som det moderna fördömandet av auktoritet och, den föreställning om individuell frihet som vuxit fram ur det moderna tänkandet sedan renässansen, är så farlig.²²⁴ Utan staten och andra ordningar finns det inget skydd från ”det naturliga livets kaos”.²²⁵ Men Gogartens varning angående hotet mot den goda staten gäller inte bara liberal individualism. Staten kan också förfalla genom att överträda sina gränser. Den får inte göra avkall på det han betraktar som dess principiellt upphöjda karaktär. Staten måste ge form åt människans politiska existens, men den får inte ta sig an att försöka forma människans existens som sådan.

Gogarten omfamnar en uppsättning samhälleliga ordningar som han kallar ”skapelseordningar”²²⁶ – bland dem familj, ekonomi, arbete, kyrkor och folket som *Volk*, som nationell princip – vilka ger form åt människans kollektiva, gemensamma liv och relationer. Dessa skapelseordningar kan

²²⁰ ”Man tut das und das”, ”Du sollst”, Gogarten, *Politische Ethik*, s. 8.

²²¹ Gogarten, *Politische Ethik*, s. 71.

²²² Gogarten, *Politische Ethik*, s. 105, 108 f.

²²³ Friedrich Gogarten, *Wider die Ächtung der Autorität*, Eugen Diederichs Verlag, Jena, 1930, s. 5, 24.

²²⁴ Gogarten, *Wider die Ächtung der Autorität*, s. 22.

²²⁵ ”Chaos des natürlichen Lebens”, Gogarten, *Politische Ethik*, s. 116.

²²⁶ Ordagrant ”Schöpfungsordnungen”, se t.ex. Gogarten, *Wider die Ächtung der Autorität*, s. 20.

inte upprätthållas utan auktoritet och lydnad, makt och tvång.²²⁷ Han vill dock markera skillnaden mellan den nationella princip han förordar och den moderna nationalism han menar går alldeles för långt i sitt objektifierande av samhället. Vare sig individen eller nationen ska betraktas som bärare av autonomi, en naturlig inneboende godhet eller rättigheter. Båda är i grunden syndfulla och måste kontrolleras av en etisk auktoritet. De konkurrerande alternativen liberalism och radikal nationalism är av den anledningen lika illa enligt Gogarten. Vare sig individen eller nationen, utan snarare en upphöjd auktoritet utgör grunden för hans politiska etik.²²⁸

Denna upphöjda auktoritet måste peka utöver sig själv, mot Guds överhöghet, för att vara legitim och verkligen *upphöjd* enligt Gogarten. Problemet är att sekulariseringen har skurit av den transcendentia förbindelse som grundlägger den sant kristna politiska etiken. I föredraget "Säkularisierte Theologie in der Staatslehre"²²⁹ slår Gogarten fast att "[d]et finns en grundordning i världen, och missaktning av denna förstör alla andra ordningar, som genom den finner sin mening och grund. *Det är ordningen av skapare och skapelse.*"²³⁰ Om denna ordning inte respekteras sätter man någon del av skapelsen i skaparens ställe, något som Gogarten påminner om framhålls av Paulus i *Romarbrevets* första kapitel som något all världens orättfärdighet kan föras tillbaka på. Religionshistorien är full av exempel på distinktionens förfall, med härskares anspråk på gudomlig härstamning. Gogarten går så långt att han hävdar att likartade drag är tydliga i tidens "nationalkänsla".²³¹

Staten och folket kan alltså bli till föremål för religiösa föreställningar, men inte bara bland allmänheten: även vetenskapen har svårigheter med att upprätthålla distinktionen. Den av Schmitt beskrivna sekulariseringen av teologiska begrepp inom statsläran är enligt Gogarten ett exempel på detta.²³² Den exakta problembeskrivningen är dock inte likadan hos Gogarten som hos Schmitt, vilket kanske inte är så märkligt givet de olika disciplinära sammanhangen som kringgärdar deras respektive diskussion av

²²⁷ Gogarten, *Wider die Ächtung der Autorität*, s. 9.

²²⁸ Gogarten, *Politische Ethik*, s. 209.

²²⁹ Föredraget "Säkularisierte Theologie in der Staatslehre" hölls vid universitetet i Breslau i januari 1933 och publicerades i förkortad version i mars 1933. Jag refererar här från den version som återfinns i antologin *Gebören und Verantworten. Ausgewählte Aufsätze*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1988. Se bibliografisk information i *Gebören und Verantworten*, s. 338.

²³⁰ "Es gibt eine Grundordnung in der Welt, durch deren Mißachtung alle anderen Ordnungen, die nur durch sie ihren Sinn und ihre Begründung haben, zerstört werden. *Das ist die Ordnung Schöpfer und Geschöpf.*", Gogarten, "Säkularisierte Theologie in der Staatslehre", s. 126. Emfas i original.

²³¹ Gogarten, "Säkularisierte Theologie in der Staatslehre", s. 127.

²³² Gogarten, "Säkularisierte Theologie in der Staatslehre", s. 127.

fenomenet. För Gogarten innebär statslärans sekularisering av teologiska begrepp alltså att den av teologin utforskade relationen mellan Gud och världen försvinner ur bilden. Mer precist: gudsriket försvinner ur bilden och *saeculum*, den timliga världen, träder i dess ställe.²³³ Utan transcendande betydelse kommer begreppen att ”föreviga” det timliga och överta den ”yttersta” betydelse som egentligen tillhör Gud.²³⁴

Gogarten exemplifierar med såväl den radikala nationalismens begrepp om folket som med en föreställning om individuell mänsklig autonomi av liberal modell.²³⁵ Liksom i exempelvis *Politische Ethik* understryker Gogarten att den västerländska föreställningen om individuell, personlig autonomi har kristna rötter, men att den utgör ett utmärkt exempel på vad som går fel då ett kristet begrepp sekulariseras. För en traditionell biblisk förståelse är individuell frihet att förstå som synonym med människans förtäpelse, hennes syndfullhet. I förhållande till sin eviga personlighet, genom vilken hon står i kontakt med Gud, kan hon uppnå fördömelse eller nåd. Utan denna transcendenta förbindelse är hon utlämnad till synden.²³⁶

Gogarten anknyter till Schmitts sekulariseringstes från *Politische Theologie* vid tre tillfällen i sitt föredrag, men distanserar sig något från den, även om det inte markeras tydligt. Idén om analogin mellan Gud och suveränen i förhållande till världen och staten citeras med viss uppskattning, men Gogarten är snabb med att påpeka att Gud och suveränen absolut inte får förstås som identiska i resonemanget. Suveränen ”erhåller” dock sin makt från Gud, vars ”ställföreträdare” han är.²³⁷ Markeringen tycks inte vara riktad så mycket mot Schmitt som mot samtida ”mystiska” föreställningar om vad Gogarten kallar ”etnokratiska” nationalitetsprinciper.²³⁸ Såväl demokratiska som ”etnokratiska” föreställningar om folkets makt – vilka Gogarten elegant härleder ur den sekulära statslärans immanensorienterade förkastande av upphöjd suverän auktoritet till förmån för föreställningar om ”folk-makt” – underminerar statens makt och dess möjligheter att utföra sin huvuduppgift: att skydda folket. En över folket icke upphöjd statsmakt förmår inte värna och upprätthålla skapelseordningarna då de tillåts anta

²³³ Gogarten använder det tyskklingande *Säkulum*. Gogarten, ”Säkularisierte Theologie in der Staatslehre”, s. 127.

²³⁴ Gogarten, ”Säkularisierte Theologie in der Staatslehre”, s. 128.

²³⁵ Gogarten, ”Säkularisierte Theologie in der Staatslehre”, s. 133 resp. 128.

²³⁶ Gogarten, ”Säkularisierte Theologie in der Staatslehre”, s. 128 f., 130.

²³⁷ Gogarten, ”Säkularisierte Theologie in der Staatslehre”, s. 131.

²³⁸ Gogarten, ”Säkularisierte Theologie in der Staatslehre”, s. 133.

karaktären av evighet, trots sin timlighet.²³⁹ Även om Gogarten under 1930-talet kommer nära Forsthoffs tänkande är hans distansering från den radikala nationalismen i namn av en upphöjd suveränitet och hans bibehållna insisterande på Guds oförenlighet med sin skapelse något som skiljer dem åt. Under perioden 1933-36 är Schmitts förhållningssätt mer oklart, men hans arbeten under Weimarrepublikens år ligger närmare Gogartens politiska etik än Forsthoffs fideism.

Gogartens teologiska etik har alltså nära förbindelse med Schmitts politisk-teologiska tänkande på två avgörande punkter, vilka båda återopas av Schmitt (den senare något mer dolt än den första): sekulariseringsanalysen och den politiska antropologin. De två förenas inom Schmitts metafysiska horisont, med diskussionen om förhållandet mellan immanenta och transcendent dimensioner av verkligheten. Sekulariseringen är en immanentisering, ett förvärldsligande som utesluter det transcendent. I denna rörelse förskjuts förståelsen av människans syndfullhet till en borgerlig, liberal relativism eller i radikala fall till en ateistisk föreställning om människans absoluta godhet. Schmitt garderar sig genom att inflika att varje politisk tänkare som vill låta sin antropologi förbli ”dynamisk” bör räkna med mänsklig ondska som en möjlighet. Schmitt diskuterar återkommande ett ”moraliskt krävande beslut” angående människans natur, vilket han menar bestämmer huruvida en teori egentligen kan betecknas som ”politisk”.²⁴⁰

Gogarten citerar med gillande *Politische Theologie* och hävdar själv att ”[d]et kan inte råda några tivel om att den moderna läran om stat och folk utgår från förutsättningen att människan är av naturen god.”²⁴¹ Schmitt vill snarare förlägga den ståndpunkten till anarkismen, medan han menar att liberalismen försöker skjuta upp sådana beslut och i sann relativistisk anda inte säga något definitivt om människans natur.²⁴² Också här finns en analogisk politisk-teologisk struktur: utifrån Donoso Cortés betraktelser över den franska 1800-talsbourgeoisens beteende slår Schmitt fast att denna liberala klass på deistiskt manér ville ha en Gud utan aktivitet och en monark

²³⁹ Gogarten, ”Säkularisierte Theologie in der Staatslehre”, s. 140.

²⁴⁰ Schmitt, *Politische Theologie*, s. 69. För likartad formulering, se även Gogarten, *Wider die Ächtung der Autorität*, s. 22.

²⁴¹ ”Es kann kein Zweifel bestehen, daß die moderne Staats- und Volkslehre von der Voraussetzung ausgeht, daß der Mensch von Natur gut ist.” Gogarten, ”Säkularisierte Theologie in der Staatslehre”, s. 136.

²⁴² Se Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, kap. 8.

utan makt.²⁴³ Den borgerliga liberalismen upphöjer den parlamentariska kompromissen till en metafysisk princip.²⁴⁴ Mot den och mot den kontrarevolutionära statsfilosofins teistiska diktatur står den ateistiska anarkismen, för vilken auktoriteten är ond och människan god.

I *Politische Theologies* fjärde kapitel skriver Schmitt att det inte finns något medierande mellan anarki och diktatur. Tiden står inför ett antingen/eller. Tillsammans med de föregående kapitlens fokus på beslutet som rättsvetenskapligt problem har detta tagits som en intäkt för klassificeringen av Schmitt som decisionist. Här finns också en teologisk förbindelse till den dialektiska teologi som i sin tidiga skepnad visar på flera likheter i förkastandet av mediering och i skarpa formuleringar angående beslut. Den visar också ett stort intresse för den Kierkegaard vars tankar om undantagsfallet utgör en inte oviktig teologisk referens i Schmitts *Politische Theologie*. Jag vill dock hävda att trots detta intresse för det yttersta, för krisen och för beslutets kategori, framställd som icke-medierad, ogrundad och absolut avgörande, så utgör beslutskategorin inte den avgörande eller uteslutande förbindelsen mellan Schmitt och den dialektiska teologin, särskilt inte Gogarten.²⁴⁵ Snarare är frågan om syndens antropologi och hela problemkomplexet kring en modern framställning av förhållandet mellan immanens och transcendens av större betydelse än denna fixering vid något Schmitt med tiden, och kanske också hela tiden, skulle placera som andra led i förhållande till den konkreta rättsliga ordningen. Av särskild relevans för arbetet med Schmitts politiska teologi i kommande kapitel är frågan om immanens-/transcendenskomplexet och dess betydelse för den politiska teorin.

Det sägs om Karl Barth att han skulle ha betraktat all modern teologi efter Schleiermacher som utgående *von unten nach oben*, ”nedifrån och upp”, medan Barth själv förespråkade en metod som gick *von oben nach unten*, ”ovanifrån och ned”.²⁴⁶ Forsthoffs och Gogartens insisterande på trons sanning i motsättning till Troeltschs ”religionssociologiska” ansats följer samma mönster som Barth. Samtidigt är de mer upptagna av vad som

²⁴³ Schmitt, *Politische Theologie*, s. 64.

²⁴⁴ Schmitt, *Politische Theologie*, s. 66.

²⁴⁵ Det är så Taubes framställer förbindelsen mellan den dialektiska teologin, hos honom uteslutande representerad av Karl Barth, i *Die Politische Theologie des Paulus*, se s. 86-97.

²⁴⁶ Pauck, *Harnack and Troeltsch*, s. 42.

återfinns *unten* än vad den tidige Barth är.²⁴⁷ I förhållande till dennes uppgörelse med allt nedärvt framstår Gogartens insisterande på skapelseordningarna och den världsliga auktoritetens betydelse som påfallande reaktionärt. Den egentliga motsättningen mellan Gogarten och Troeltsch återfinns ytterst betraktat kanske inte så mycket i den rena teologin som i den politiska ansats de tar i förhållande till modernitetens verkningar, även om frågan om världsligheten, den moderna immanenstankens problem, förstås ges olika uttolkningar av dem.

Troeltsch understryker att protestantismen själv har påverkats av moderniteten och utvecklats, hur den kan delas upp i en *gammal* och en *ny* del. Medan protestantismen av den gamla modellen fortfarande söker sig till en värld av religiös auktoritet och misstror det världsliga, kommer nyprotestantismen till uttryck i den frikyrkliga rörelsen, i den ”individualistisk-subjektivistiska” spiritualismen och i den humanistiska, ”historisk-filologisk-filosofiska” teologin, samtliga avhängiga ett friare förhållande till den kyrkliga auktoritetens bud.²⁴⁸ Målsättningen för den gamla protestantismen hade varit den samma som för den ditintills rådande traditionen, men vägen till målet var nytt – vilket fick som följd att den nya vägen blev viktigare än det gamla målet. Det som var ett nytt medel blev ett nytt mål.²⁴⁹ Troeltsch uttrycker det som att ”det västerländska systemets augustinism”, som i stor utsträckning bestämmer även den gamla protestantismen, får ge vika för en ny ”andlig makt” som skiljer den moderna världen från den äldre protestantismen.²⁵⁰

Den inomvärldsliga orienteringen bestämmer alltså den moderna livs- inriktningen och därför faller också fundamenten för den asketiska livshållningen – ”I den inomvärldsliga askesen låg en motsättning mellan värld

²⁴⁷ Den här bilden kan nyanseras något genom att man tar hänsyn till Barths utveckling, t.ex. de föreläsningar om etik han höll under åren 1928-29. Där är han f.ö. tämligen skarp i sin kritik av Gogartens teologiska etik. Se Karl Barth, *Ethik I. Karl Barth Gesamtausgabe II. Akademische Werke*, Theologischer Verlag, Zürich, 1973 [1928 resp. 1930], s. 10 f., 73 f., 404 och *Ethik II. Karl Barth Gesamtausgabe II. Akademische Werke*, Theologischer Verlag, Zürich, 1978 [1928/29 resp. 1930/31], s. 290 f., 375 f., 388.

²⁴⁸ Troeltsch, *Die Bedeutung des Protestantismus* s. 26 f. Distinktionen mellan ny och gammal protestantism är inte Troeltschs egen, utan var vida spridd i den teologiska modernitetsdebatten under perioden. Se Graf, ”Kulturprotestantismus”, s. 236.

²⁴⁹ Troeltsch, *Die Bedeutung des Protestantismus*, s. 96.

²⁵⁰ ”Der Augustinismus des abendländischen Systems”, ”Geistsmacht”, Troeltsch, *Die Bedeutung des Protestantismus*, s. 84.

och himmel och i denna motsättning blev världen den starkare.”²⁵¹ Den kristna ”syndapessimismen”, den pessimistiska antropologi som kommer med arvsyndsläran, försvinner och ersätts av en utvecklingsoptimism, eller, där eländet blir för outhärdligt för att optimismen ska vara hållbar, vad Troeltsch kallar en ”realistisk skepsis” eller en *Weltschmerz*-metafysik.²⁵² Troeltschs analys av sekulariseringsprocessen är som sagt ambivalent och inte utan problembeskrivning. Han kan se stora risker i denna den kristna trons självupplösning: protestantismens sekularisering kan helt enkelt få till följd att dess religiositet utarmas.²⁵³ Detta är en av anledningarna till att Troeltsch ser det som en viktig uppgift att studera den sekulära kulturen för att se vilka tendenser som drar kulturen för långt bort från evangeliets budskap. Men i grunden bärs analysen av moderniteten, även om han uttrycker oro för möjliga följder av förvärldsligandet av kulturen, av en tanke om att kristendomen ska vara förmögen till nya kulturella synteser.²⁵⁴ Det saknas inte röster som ser denna autonoma mänskliga värld som ett uttryck för en upplösning av en äldre, fastare och mer levnadsduglig kultur, skriver Troeltsch.²⁵⁵ Han vill dock visa att den individualistiska utvecklingen har sina rötter i en personalistisk metafysik, för vars utveckling kristendomen varit avgörande – med protestantismen som en avgörande, sista länk i kedjan.²⁵⁶

Troeltschs liberalism, både i kyrkliga och politiska frågor, kan kopplas till hans bild av sekulariseringen som en bekräftelse av vissa delar av protestantismen. För honom kom det ambivalenta religionssociologiska begreppet om sekularisering därmed att anta vissa positiva konnotationer.²⁵⁷ Troeltsch var mycket inspirerad av den anglosaxiska, liberala politiska kultur han identifierat i USA, vilken han i förlängningen betraktade som ett historiskt resultat av sekulariseringen av en frikyrklig individualistisk tradition.²⁵⁸ Denna utveckling förmodades kunna utgöra modell också för europeisk och tysk utveckling.²⁵⁹ I USA hade liberala och sekulära politiska institutioner utvecklats till

²⁵¹ ”In der innerweltlichen Askese lag ein Widerspruch zwischen Welt und Himmel, und in diesem Widerspruch ist die Welt das Stärkere geworden.” Troeltsch, *Die Bedeutung des Protestantismus*, s. 70.

²⁵² Troeltsch, *Die Bedeutung des Protestantismus*, s. 15 f.

²⁵³ Troeltsch, *Die Bedeutung des Protestantismus*, s. 101, Lübke, *Säkularisierung*, s. 83.

²⁵⁴ Pauck, *Harnack and Troeltsch*, s. 81.

²⁵⁵ Troeltsch, *Die Bedeutung des Protestantismus*, s. 18.

²⁵⁶ Troeltsch, *Die Bedeutung des Protestantismus*, s. 21.

²⁵⁷ Lübke, *Säkularisierung*, s. 77.

²⁵⁸ Lübke, *Säkularisierung*, s. 80.

²⁵⁹ Hermann Lübke, *Religion nach der Aufklärung*, Wilhelm Fink Verlag, München, 2004, s. 283, 300.

en sorts garant för ett levande och fritt religiöst liv. Det är inte den kyrkliga protestantismen, utan de av denna protestantism hatade och till den nya världen fördrivna sekterna och spiritualismen som utgör ”de mänskliga rättigheternas fader” skriver Troeltsch.²⁶⁰

I den avslutande meningen i *Die Bedeutung des Protestantismus* skriver Troeltsch om behovet av att bevara frihetens religiös-metafysiska princip, eftersom den kan utgöra skydd för frihetens och personlighetens principer just i det ögonblick som framåtskridandet mot dem hyllas som mest.²⁶¹ Troeltsch menar att det är tron på Gud som den kraft från vilken frihet och ”personlighet” kommer som utgör protestantismens religiösa metafysik, och det är denna religiös-metafysiska princip bakom utvecklingen som fortsatt utgör garant för frihet och ”personalism”.²⁶² Möjligheten till en ny kristen kultursyntes för den moderna världen ligger alltså för Troeltsch i den nya protestantismen och i vårdandet av den religiösa och individuella frihetens kristna arv. Den liberala tendensen hos Troeltsch är alltså uppenbar, både vad det gäller politik och teologi. Ändå är Troeltschs verk relevant för Schmitt som mer än en motbild. Jag kommer avrunda detta kapitel genom att förklara hur och därigenom visa mer exakt hur det relaterar till Schmitts rättsteoretiska arbete i *Politische Theologie*.

7. Schmitt och kulturprotestantismen: en sekulariserad teologisk struktur?

Till saken hör att Schmitt refererar till Troeltsch, om än i förbigående. I *Politische Romantik* liksom i *Der Begriff des Politischen* återopas Troeltschs auktoritet från *Die Soziallehren der christlichen Kirchen* för att stödja en tankegång om betydelsen i arvsyndsläran för traditionell kristendom i motsättning till diverse kätterska sekter, vilka ofta predikat ett allmänt prästdöme i en anarkistisk anda och dessutom förkastat arvsyndsläran.²⁶³ ”Det metodiska sammanhanget mellan teologiska och politiska tankeförutsättningar är alltså klart”, skriver Schmitt, men varnar för att ett teologiskt understödjande av politiskt tänkande tenderar att förskjuta frågeställningar

²⁶⁰ Troeltsch, *Die Bedeutung des Protestantismus*, s. 62. Här refererar Troeltsch till Georg Jellinek, se n. 1 på samma sida.

²⁶¹ Troeltsch, *Die Bedeutung des Protestantismus*, s. 103.

²⁶² Troeltsch, *Die Bedeutung des Protestantismus*, s. 102 f.

²⁶³ Schmitt, *Politische Romantik*, s. 7, *Der Begriff des Politischen*, s. 64.

till det moralteologiska området eller åtminstone till normativism.²⁶⁴ Den kristna syndapessimismen anknyter enligt Schmitt till antropologin hos exempelvis Machiavelli, Hobbes och Fichte vilka alla tre är exempel på sanna politiska tänkare i egenskap av att de betraktar människan som ett farligt, dynamiskt väsen. Detta är alltså kristna tankegångar som Troeltsch menar att modern protestantism gjort sig av med, men som Schmitt håller för att vara av fortsatt intresse, för att inte säga för fortsatt nödvändiga. De bevisar att kristendomen ingalunda är opolitisk i Schmitts mening.

I sammanhanget är det värt att notera Schmitts avståndstagande från läran om det allmänna prästadömet. Det visar betydelsen av ämbetet för Schmitts politiska tänkande – återigen ett utslag för dess karaktär av så kallat konkret ordningstänkande. Schmitt har dock inget att säga om Troeltschs individualism eller liberalism. Även om Schmitt mer än gärna använder sig av personbegreppet betecknar det något helt annat hos honom än hos Troeltsch. Där den senare använder det för att värna individen med återopande av kristen dogm använder den förre det i rent antiindividualistiska syften. Schmitt talar om en helt offentlig personlighet, ”person som ämbete”, inordnad i en officiell struktur.²⁶⁵

Troeltschs ambivalent affirmerande hållning till modernitet och sekularisering ur ett kulturprotestantistiskt perspektiv finner sin antites i Forsthoffs och Gogartens kristeologiska angrepp. Hos Troeltsch blir två moderna tendenser tydliga i en förening som också kan förklara hur de hänger samman hos Schmitt. Det handlar om den liberala individualismen och den moderna immanensfilosofin, vilka tillsammans utgör grund för den liberala och positivistiska rättsvetenskap Schmitt attackerar i *Politische Theologie*. Vad som går förlorat för Schmitt är den kristna syndapessimismens antropologi, i ljuset av vilket människan är ett farligt väsen, men även möjligheten att tänka undantaget mot ordningens horisont försvinner med den moderna vändningen till immanestänkande. Här kan man se det rättsvetenskapliga problemet smälta samman med eller bli ourskiljbart från det politiska problemet, både på den praktiska och på den teoretiska, eller för att använda Schmitts uttryck, ”metafysiska” nivån.

Samtidigt finns det onekligen något som knyter Schmitt till Troeltsch – för hur förhåller sig egentligen Schmitt till frågan om sekulariserade teologiska begrepp i statsläran? När Erik Peterson 1935 kritiserade Schmitts

²⁶⁴ ”Der methodische Zusammenhang theologischer und politischer Denkvorsetzungen ist also klar”. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, s. 64.

²⁶⁵ Se särskilt sista kapitlet i Schmitt, *Der Wert des Staates*.

begrepp om en kristen politisk teologi gjorde han det utifrån en jämförelse mellan Augustinus och Eusebios. Eusebios framställs av Peterson som en fursteslickare och en förrädare av den kristna tron. Genom sitt lovprisande av Konstantin knöt han kristendomens öde till ett världsligt imperium. Först Augustinus förmådde lösa upp denna knut och frigöra kyrkan från den världslige furstens öden och nycker enligt Peterson.²⁶⁶ Denna kritik drabbar möjligen Schmitt, men förmodligen än mer Gogarten och definitivt även Troeltsch.

Schmitt kallar den tyska lutherdomens tradition för ett konkret ordningstänkande i *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*. Just ”naturliga skapelseordningar” är för Schmitt det lutherska uttryck som bäst uttrycker den teologins inverkan på det tyska rättslivet (vilken han ingalunda låter stå ensamt: här betraktar han den som förbunden med katolicismen). Luther försvarade ”naturliga inre ordningar” som äktenskap, familj, stånd, person och ämbete mot ”teologiska, moraliska och juridiska normativiseringar”²⁶⁷ – ”all rätt är för Luther inte abstrakt normering, utan konkret naturlig ordning och [...] ej att härleda ur ’regler’”.²⁶⁸ Även om begreppen inte förekommer hos Schmitt gör han därmed en distinkt åtskillnad mellan äldre och nyare protestantism, även ur rättsperspektiv.²⁶⁹

Det finns en förbindelse mellan juristen Schmitt och teologen Gogarten, en förbindelse som i sin tur kan bidra till en mer precis beskrivning av deras respektive och gemensamma förhållande till nazismen. På båda kan Rüdiger Safranskis ord om kontrasten mellan Schmitt och Heidegger i förhållandet till nazismen tillämpas – Heidegger ville revolutionen, Schmitt ordningen.²⁷⁰ Gogartens teologi är utan tvekan en ordningens teologi, särskilt i stödet till den auktoritära diktaturen. Men det är frågan om en ordning som syftar till att begränsa även ordningen. Schmitts suverän ska uttryckligen skydda just *ordningen*, även om det inte längre rör sig om en *rättsordning*. Hans suveränitetsteori handlar alltså om att infoga undantaget i den rådande

²⁶⁶ Se Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem*, s. 81, n. 168 och s. 55 ff.

²⁶⁷ ”natürlichen innere Ordnungen”, ”theologische, moralische und juristische Normativierungen”, Schmitt, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, s. 35.

²⁶⁸ ”aller Recht ist für Luther nicht abstrakte Normierung, sondern konkrete natürliche Ordnung und [...] nicht aus „Regeln“ zu gewinnen”, Schmitt, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, s. 36.

²⁶⁹ Den protestantism Schmitt diskuterar i *Römischer Katholizismus und politische Form* har i linje med dessa resonemang en klart nyprotestantistisk prägel.

²⁷⁰ Rüdiger Safranski, *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, Carl Hanser Verlag, München, 1994, s. 283.

ordningen, att göra undantaget och suveräniteten till något bevarande, något i den immanenta rättsordningens tjänst, något som garanterar möjligheten till rättsordning i egenskap av just ordning. Bara genom ordning kan rätt skyddas och skipas och därför har ordningen primat hos Schmitt.

Genom sin inkarnation i sonen möter Gud människan i historien, i den immanenta världen, enligt Gogarten. Genom ordningar i skapelsen kan människan finna värn mot sin egen brist och sin alienation från Gud. Men det är fortfarande – i linje med den dialektiska teologins ursprungliga utgångspunkter – en rörelse utgående från Gud själv. Det människan möter i sitt allvarliga engagemang med det etiska är just bristen. Det transcendenta förblir transcendent, bortom henne. Frågan är hur långt Schmitt egentligen är beredd att följa Gogarten här. Det är uppenbart att intresseområdena skiljer de båda politiska teologerna åt, förmodligen också deras respektive begrepp om det politiska – för att inte säga det teologiska. Schmitts juridiska katolicism och Gogartens lutherdom ger sig möjligen till känna här. För Gogarten är alla skapelseordningar fallna och fjärran från Gud. För Schmitt, eller åtminstone för katolicismen, finns det en kontinuitet från Kristi inkarnation till kyrkans kropp. Alla ordningstänkanden är inte lika. Kontrasten kan förmodligen återföras på en för den katolske juristen Schmitt avgörande punkt: frågan om rättens väsen och teologiska implikationer.

Här finns en skillnad mellan Gogarten och Schmitt i synen på vad teologiskt ordningstänkande ska fylla för funktion i deras respektive verk. Hos Gogarten är den teologiska diskussionen av ordningen inom skapelsen till för att göra en etisk poäng. Hos Schmitt handlar det snarare om att blottlägga en form av traditionellt rättstänkande, en tradition han senare skulle beskriva som ett centralt uttryck inom ”den occidentala rationalismen”.²⁷¹ Hur denna form av rationalism förmår sammanfoga de möjligen till synes disparata delarna i Schmitts politiska teori – ordningstänkandet, immanensfilosofins problem och den pessimistiska antropologin – kan fascinerande nog illustreras genom Schmitts tillägnande av en detalj från Troeltsch. I de postumt utgivna dagböckerna från perioden 1947-51, *Glossarium*, återvänder Schmitt till en diskussionspunkt från Troeltschs *Die Soziallehren der christlichen Kirchen* vid några tillfällen.²⁷² Där handlar det om ett resonemang kring den

²⁷¹ Se t.ex. Schmitt, *Politische Theologie II*, s. 86.

²⁷² Ett citat från sida 173 i utgåvan från 1912 diskuteras 27/12 1947, 19/1 1948, 20/4 1948, och 25/4 1949. Se Schmitt, *Glossarium*, s. 69 f., 86, 132, 233 f.

tidiga kyrkans sammankopplande av sina grundläggande dogmer med den antika naturrätten inom det Troeltsch betraktar som den klassiska kristna kultursyntesen, i detta sammanhang benämnd ”enhetskulturen”. Troeltsch sammanfattar den unga kyrkans utvecklande av en teori om rätt med motstridiga element av olika typer av naturrätt, positiv rätt och teokratisk överhöghet som vetenskapligt miserabel, men av högsta kultur- och socialhistoriska betydelse. Schmitt citerar med gillande hur Troeltsch kallar denna rättslära för ”kyrkans egentliga kulturdogm” och beskriver den som ”minst lika viktig som treenighetsläran och andra huvuddogmer”.²⁷³

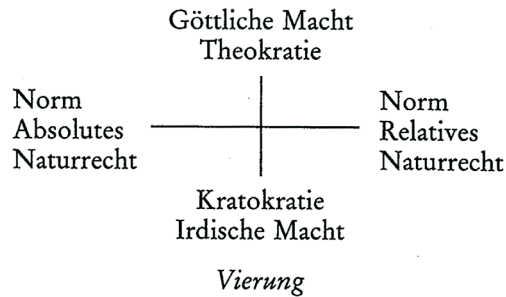
”Denne Troeltsch”, skriver Schmitt, ”har förstätt mig”.²⁷⁴ Denna kristna rättslära utgör, i sin praktisk-teoretiska tillämpning, en arena för dragkamp mellan fyra poler: den andliga maktens teokratiska överhöghet, den världsliga maktens positiva rätt, den ursprungligt rena naturrätten samt den motsatta ”relativa” naturrätten ur arvsyndstillståndet. Ett drygt år senare återvänder Schmitt till samma passage, omgestaltar den i en egenkomponerad liten vers och ställer upp den i en fyrfältare:

Fyra elements innerliga förenande,
innebar enhetskulturens danande.
(nämligen enhetskulturen hos C.D.).
Gudomlig makt och jordisk makt
förs i naturrätt till enhetlig prakt;
givetvis naturrätt helt relativ,
annars blir naturrätten absolut skev.²⁷⁵

²⁷³ ”das eigentliche Kulturdogma der Kirche”, ”mindestens so wichtig wie das Trinitätsdogma oder andere Hauptdogmen”, se Ernst Troeltsch, *Gesammelte Schriften I. Die Soziallehren der christlichen Kirchen*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1923, s. 173, citerat av Schmitt i *Glossarium* s. 69 f.

²⁷⁴ Schmitt, *Glossarium*, s. 70.

²⁷⁵ ”Vier Elemente innig gesellt,
haben die Einheitskultur gestellt
(nämlich die Einheitskultur der C.D.).
Göttliche Macht und irdische Macht
wird im Naturrecht zur Einheit gebracht;
freilich Naturrecht ganz relativ,
sonst geht Naturrecht absolut schief.” Schmitt, *Glossarium*, s. 234. Jag har inte, trots idoga efterforskningar och förfrågningar, lyckats utröna meningen bakom förkortningen ”C.D.”.



Bilden är hämtad ur Schmitts *Glossarium* och är tänkt att illustrera det resonemang som versen ovan kommenterar.²⁷⁶

I Schmitts fyrfältare ställs den gudomliga makten, även betecknad som ”Theokratie”, mot den jordiska makten, betecknad även som ”Kratokratie” på ena ledden mot den andra leddens två normer av absolut naturrätt och relativ naturrätt.²⁷⁷ Kyrkan blir till en samhällelig maktinstans med hjälp av två teorier – en ”relativ-naturrättslig” och en ”teokratisk-absolutistisk”.²⁷⁸ Genom den första, menar Troeltsch, vinner kyrkan kraft att utvärda och hantera den sociala verkligheten, samtidigt som man vinner viss möjlighet att påverka dess naturrättsliga principer. Genom den andra vinner kyrkan medel att överlåta världsliga ting åt kejsaren och staten, men att sätta dem i sin egen tjänst när det gäller kyrkans angelägenheter. Kyrkan fick därför en dubbel roll, genom att kombinera ett ”indirekt kristnande” genom sitt stöd till stat och kejsare av naturrättsliga orsaker med en direkt teokratisk makt över sitt eget område. Detta är den medeltid vars tänkande Schmitt i sin diskussion av Donoso Cortés beskriver som juridiskt strukturerat.²⁷⁹ Frågan om naturrätten kan här lämnas åt sidan. Schmitt argumenterar aldrig för, utan snarare mot den. I *Glossarium* hävdar han vid några tillfällen att striden inte längre gäller naturrättens vara gentemot den positiva rätten – en av 1800-talets stora kontroverser inom tysk rättsvetenskap och av brinnande intresse för Hans Kelsen – utan frågan om rättens delande i *legalitet* och *legitimitet*.²⁸⁰

²⁷⁶ Se Schmitt, *Glossarium*, s. 234.

²⁷⁷ Schmitt, *Glossarium*, s. 234.

²⁷⁸ Schmitt, *Glossarium*, s. 234, referens till Troeltsch, *Soziallehren*, s. 171.

²⁷⁹ Schmitt, *Politische Theologie*, s. 55. Men som påpekats ovan: Schmitts tänkande är mycket mer upphängt på tidigmoderna tänkare än på medeltiden, ett märkligt faktum i sig som han själv inte tar upp till diskussion.

²⁸⁰ Schmitt, *Glossarium*, s. 49, 64.

Bilden av kyrkan som rättslig skapelse spelade en stor roll för diskussionen om katolicismens karaktär under Troeltsch tid, en diskussion som kom att utöva ett stort inflytande på Schmitt. Nästa kapitel visar hur denna katolicism kommer till uttryck i Schmitts politisk-teologiska tänkande, särskilt genom en studie i hans försök att formulera en författningslära för den demokratiska staten. Men för att tillfälligt avrunda diskussionen om Schmitts relation till modernitets- och sekulariseringsdiskursen inom tysk teologi från Troeltsch till Gogarten kan man konstatera att han inte låter sig reduceras till vare sig liberalteologins eller till dialektikerns position. Att Schmitt ur denna debatt kan hämta åsikten att kyrkorättens tradition skulle kunna sägas utgöra ”kyrkans egentliga kulturdogm” är av högsta relevans för förståelsen av hans politisk-teologiska författarskap. Det ställer honom i någon mån vid sidan av det som kom att bli huvudfrågan mellan kulturprotestanterna och dialektikerna: frågan om möjligheten av tillgång till Guds mediering i skapelsen. Denna konflikt utgör en diskurs där den metafysiska frågan om immanens och transcendens ställs på sin spets. Diskussionen av den här ”metafysiska” frågan i *Politische Theologie* svävar alltså inte ovanför och utanför historien. Schmitts diskussion av denna fråga utgör otvivelaktig en säregen och innovativ koppling till denna diskurs ur ett sammanhang utanför vad vi uppfattar som dess hemvist, men en djupare förståelse av förbindelsen mellan teologi och sociologi i den unge Schmitts samtid gör tillämpningen mindre mystisk och oväntad.

Läsaren av Schmitts verk bör vara uppmärksam på det faktum att Schmitt aldrig, ens vid diskussionen av teologiska frågor, lämnar juridiken. När han resonerar gör han det konsekvent utifrån ett juridiskt och rättslärt perspektiv. Hans teoretiska arbete rör konsekvent människan som rättslig varelse. Schmitts humanism gäller människan i gemenskap, människan som socialt och relationellt väsen. Schmitts personalism berör människans ordnade vara för andra. Kapitel II avser fördjupa och illustrera den analysen genom en läsning av ett exempel på dess tillämpning.

Kapitel II – *Complexio oppositorum*: Om förenandet av rätt och entusiasm i det demokratiska statsskickets politiska teologi

1. Inledning: författningslärans politisk-teologiska struktur och karismaproblemet

Det är en av politikens många urscener: en folksamling vid en marknadsplats, på ett torg, på ett slagfält, i ett härläger, i en sal eller på en idrottsplats. En person stiger fram, kanske kliver upp – på en sten, på ett podium, i en talarstol – och möts med ett öronbedövande jubel, ett jubel som indikerar utvaldhed och upphöjdhed, men också en förbindelse mellan de jublande och den bejublade. När den upphöjdes tal möter jublets acklamation grundläggs eller bekräftas så ett politiskt förbund. Denna acklamerande gemenskap kan kännas igen från såväl bilder av stadsstaters demokratiska valprocedurer som från de totalitära staternas entusiastiska folksamlingar. Vad ser vi i den acklamerande gemenskapen – aktivitet eller underkastelse? Hur ser vi på dess förhållande till rättsliga strukturer – är massans entusiastiska tillrop en procedur som ingår i, överskrider eller till och med ersätter etablerade författningars föreskrifter? Ur acklamationsförfarandet framträder en avgörande politisk problematik som aktualiserar förhållandet mellan direktinflytande och representation, folklig entusiasm och författningsreglerade befogenheter. Vad innebär egentligen den kyrkliga församlingens ”amen”?

Ett sätt att diskutera förhållandet mellan rätt och entusiasm i acklamationsförfaranden skulle kunna vara i termer av karismatisk legitimitet. Frågan om karismatisk legitimitet och ledarskap som sociologiskt problem framträder explicit begreppsliggjort hos Max Weber kring tiden för första världskriget. Det diskuteras systematiskt och ges sin bestämning i den postumt utgivna *Wirtschaft und Gesellschaft* och diskuteras i *Politik als Beruf* från 1919. Problempkomplexet kring karisman svarar i Webers politiska sociologi mot frågeställningar uppkomna ur demokratins utveckling med den allmänna rösträttens införande och hotet från olika revolutionära grupper. Diskussionen av Webers begrepp har fortsatt uppehållit sig vid likartade frågeställningar. I Franz Neumanns banbrytande studie av det nationalsocialistiska statsbygget *Behemoth* från 1944 blev teorin om den karismatiska legitimiteten en förklaring till

tankarna bakom dess ”ledarskapsstat”.¹ Begreppet har sedan dess fått en så pass allmän spridning att det frikopplats från den kontext det formulerades i, men det utgör fortsatt ett centralt tema i studiet av epokens politiska utveckling. Att teoretisera det under mellankrigstiden framväxande fascistiska ledarskapet i termer av karisma är ett väletablerat tillvägagångssätt.² Hannah Arendt ifrågasatte dock om weberiansk karisma verkligen utmärkte en figur som Hitler och härledde denna föreställning till en fascistisk självförståelse.³ Förbindelsen mellan karismatisk legitimitet och auktoritära politiska rörelser är alltså teoretiskt etablerad, men inte självklar. En blick på tidens politisk-teoretiska diskurser ger vid handen att diskussionen berörde bredare frågor och i allra högsta grad berörde demokratiska statsskick.

I *Politische Theologie* hävdade Schmitt att alla betydelsefulla begrepp inom den moderna statsläran är sekulariserade teologiska begrepp. Bland statsrättens begrepp behandlades inom ramen för just den boken egentligen bara suveränitetsbegreppet. Som framkom i förra kapitlet kan frågeställningen i *Politische Theologie* läsas mot Max Webers modernitetsanalys, som kritik av den sekularisering genom kapitalistisk rationalisering Schmitt benämnde ”neutralisering och avpolitisering”. I detta kapitel kommer jag att visa hur *Politische Theologie* och Schmitts författningsteori låter sig läsas som en kritik av Webers begrepp om karismatisk legitimitet, som ett svar på ”en tomhet” i mitten av Webers teori.⁴ Medan jag i det föregående kapitlet fokuserade på sekulariseringstesens förhållande till rättsvetenskaplig rationalitet avser jag här närma mig begreppet om karismatisk legitimitet och hur Schmitt tar sig an detta begrepps problemområde i sitt författningsteoretiska arbete. Författningläran kan betraktas som en mer aktiv politisk-juridisk applikation av den rättsvetenskapliga metateori som utformades av Schmitt i verk som *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, *Politische Theologie* och *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens* med flera.

Denna praktiska applikation av Schmitts rättsvetenskap är naturligtvis välbeforskad, men dess politisk-teologiska aspekter berörs sällan. Ofta rör diskussionen om Schmitts politiska teologi i huvudsak rättsepiistemologiska

¹ Se Franz Neumann, *Behemoth. The Structures and Practice of National Socialism, 1933-1944*, Ivan R. Dee, Chicago, 2009, kapitel III.

² Ett närmast paradigmiskt exempel är essäerna i António Costa Pinto, Roger Eatwell och Stein Ugelvik Larsen (red.), *Charisma and Fascism in Interwar Europe*, Routledge, London och New York, 2007.

³ Se Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt, New York, 1994, s. 361 f., n. 57.

⁴ Själva formuleringen om ”tomhet” hämtas från Norbert Bolz, ”Charisma und Souveränität”, s. 249.

frågeställningar, emellanåt direktkopplad till de direkt politiska skrifterna, utan att faktiskt juridiska arbeten ägnas särskild uppmärksamhet. Faktum är dock att en närmare blick på Schmitts författningslära avslöjar politisk-teologiska begreppsbyggnader bortom de inom receptionen synnerligen väldiskuterade, som suveränitet och fiendskap. På området finns åtminstone två centrala teologiska referenspunkter, en som Schmitt ser och blottlägger i Webers arbete och en som Schmitt själv åberopar sig på för att konstruera sin författningslära för en demokratisk stat. Det är förvånande att den direkta kopplingen mellan dessa två teologiska referenser – för de visar sig också beröra samma idékomplex och i förlängningen relatera till samma teologiska debatt – sällan eller aldrig framkommer.

Ett likartat problem återfinns i diskussionen av Schmitts representationsbegrepp. Särskilt inom den engelskspråkiga receptionen av Schmitt tycks det ha utvecklats någon sorts konsensus om att begreppet i den ”sekulära” *Verfassungslehre* (1928) kan läsas gentemot hur begreppet formuleras i den erkänt politisk-teologiska essän *Römischer Katholizismus und politische Form* (1923).⁵ Den senare texten tillåts då utgöra en enkel bakgrund till utformandet av den personalistiska prägel som Schmitt ger representationsbegreppet, men begreppets politisk-teologiska laddning och betydelse försvinner.⁶ Jag menar att Schmitts representationsbegrepp har en specifik politisk-teologisk prägel, att denna prägel också kommer till uttryck i *Verfassungslehre*. Receptionen missar att se dessa sammanhang därför att de inte förhåller sig till den politisk-teologiska kontext Schmitt positionerar sig gentemot. Denna kontext blir i detta sammanhang särskilt synlig genom två för Schmitt helt centrala teologiska referenspunkter.

Den första referenspunkten handlar om den tyske rättshistorikern och juristen Rudolph Sohm (1841-1917) och dennes kanske mest berömda verk *Kirchenrecht*, vilket utkom i två band, 1892 respektive 1923 (det andra postumt).

⁵ Se t.ex. Duncan Kelly, ”Carl Schmitt’s Political Theory of Representation”, *Journal of the History of Ideas*, 65:1, 2004, Victoria Kahn, ”Hamlet or Hecuba: Carl Schmitt’s Decision”, *Representations*, 83, 2003, och John P. McCormick, *Carl Schmitt’s Critique of Liberalism*, särskilt kap. 4.

⁶ Undantag finns, men exempelvis David Bates, ”Political Theology and the Nazi State: Carl Schmitt’s Concept of the Institution”, *Modern Intellectual History*, 3:3, 2006, och Stephanie Frank, ”Re-imagining the Public Sphere: Malebranche, Schmitt’s Hamlet, and the Lost Theater of Sovereignty”, *Telos* 153, 2010, förankrar de politisk-teologiska sambanden hos Schmitts franska inspirationskällor, Maurice Hauriou (1856-1929) respektive Abbé Sieyès (1748-1836). Därmed ignorerar de den mycket mer direkta och Schmitt närstående kontext som kulturprotestantismen utgör. Denna kontext förmår mycket tydligare belysa sammanhanget mellan *Römischer Katholizismus und politische Form* och *Verfassungslehre* politisk-teologiskt. Den gör det dessutom möjligt att få en bättre bild av formerna för Schmitts säregna teoretiska konstruktion av vad han kallar ”katolskt”.

I essän "Die vollendete Reformation" från 1965 kallar Schmitt Sohm för "den siste tyske rättslärd med djup och universell verkan".⁷ Om Sohm skriver Schmitt dessutom i sin dagbok i september 1948 att denne är "fader till läran om den karismatiska ledaren; det handlar inte om Max Weber, det handlar om Rudolf [sic] Sohm".⁸ Schmitt upprepar detta offentligt i en recension av en avhandling om Sohm från 1965.⁹ Weber anger själv Sohms betydelse för analysen av karisman i *Wirtschaft und Gesellschaft*, även om Weber utvecklar och för den vidare, något jag återkommer till nedan. Sohms betydelse för Weber har dock fått tämligen liten uppmärksamhet i weberreceptionen.¹⁰ I *Glossarium* skriver Schmitt vid flera tillfällen att han uppmanat yngre kollegor att på allvar läsa Sohm. Han understryker att "R. Sohms efterlämnade band II av kyrkorätten är en skattkista för *alla* problem inom författnings- och förvaltningsrätten".¹¹ När han i inledningen till *Politische Theologie II* kallar sin vän kanonisten Hans Barion för "en jurist av Rudolph Sohms rang" är det en uppenbar hedersbetygelse.¹² Till sist kan det nämnas att Schmitts "skolastiska övervägande", "Die Sichtbarkeit der Kirche" från 1917, redan i sin titel antagonistiskt riktar in sig på Sohms mest avgörande tes från *Kirchenrecht I*, även om essän inte nämner Sohm vid namn.¹³

Trots detta är relationen mellan Schmitt och Sohm märkligt nog i stort sett outforskad.¹⁴ Detta har tagits som intäkt för att härleda den "karismatiska

⁷ Carl Schmitt, "Die vollendete Reformation", i densamme, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2003 [1965], s. 155.

⁸ "der Vater der Lehre vom charismatischen Führer; es handelt sich nicht um Max Weber; es handelt sich um Rudolf Sohm." Schmitt, *Glossarium*, s. 199.

⁹ Carl Schmitt, recension av Andreas Bühler, *Kirche und Staat bei Rudolph Sohm, Das historisch-politische Buch*, 14, 1966, s. 306.

¹⁰ Om Webers förhållande till Sohm alls nämns är det generellt i förbigående. Exempel på mer metodiskt närmande till relationen existerar dock, se t.ex. David Norman Smith, "Faith, Reason, and Charisma: Rudolf Sohm, Max Weber, and the Theology of Grace", *Sociological Inquiry*, 68:1, 1998, och Peter Haley, "Rudolph Sohm on charisma", *The Journal of Religion*, 60:2, 1980.

¹¹ "R. Sohms nachgelassener Band II des Kirchenrechts ist eine Fundgrube für *alle* Probleme des Verfassungs- und Verwaltungsrechts." Schmitt, *Glossarium*, s. 166. Emfas i original.

¹² Schmitt, *Politische Theologie II*, s. 9.

¹³ Se Carl Schmitt, "Die Sichtbarkeit der Kirche. Eine scholastische Erwägung", i densamme, *Carl Schmitt. Die Militärzeit 1915 bis 1919. Tagebuch Februar bis Dezember 1915. Aufsätze und Materialien*, Akademie Verlag, Berlin, 2005 [1917].

¹⁴ Omnämmanden av Sohm brukar om de förekommer ske i förbigående. Karaktäristiska exempel är Norbert Bolz, som nämner Sohm som "den weberska karismateorins kronvittne" i "Charisma und Souveränität", s. 252, eller G.L. Ulmen som är mer utförlig, men inte gör någon större sak av triangeln Sohm-Weber-Schmitt än att nämna och pliktskyldigt redogöra för några av Schmitts referenser till Sohm, se G.L. Ulmen, *Politischer Mehrwert. Eine Studie über Max Weber und Carl Schmitt*,

världsbild” som sägs utmärka nationalsocialismen ”lika mycket ur evangelisk teologi” (efter Sohm) som ur ”schmittiansk politisk teologi”.¹⁵ Påståendet är i sig intressant nog för att föranleda vidare undersökning och blir knappast mindre intressant av Neumanns iakttagelse att Schmitts politiska teori ådrog sig skarp kritik, då den inte i tillräckligt hög grad förmådde ge uttryck för den nationalsocialistiska föreställningen om den karismatiska förbindelsen mellan ledaren och hans tyska folk.¹⁶ Den inledande uppgiften för detta kapitel blir att redogöra för hur triangeln Sohm-Weber-Schmitt konstitueras och därefter visa hur denna teologiska förbindelse förhåller sig till Schmitts författninglära.

Den andra teologiska referensen är relaterad till Schmitts användande av begreppet acklamation (och i förlängningen också begreppet *ekklesia*) i *Verfassungsslehre*, men med hänsyn tagen till den mindre kända skriften *Volksentscheid und Volksbegehren* från 1927. Den teologiska referensen här är en av Schmitts närmaste vänner och mest avgörande teologiska influenser – den under 1920-talet i Bonn verksamme protestantiske professorn Erik Peterson (1890-1960). Relationen mellan Schmitt och Peterson har studerats tämligen utförligt, särskilt inom receptionen av Peterson. Där finns dock en stark tendens till att dra upp skiljelinjerna mellan dem, främst utgående från Petersons kritik av Schmitt i *Der Monotheismus als politisches Problem* från 1935. Just den skriften återvänder jag till i mitt sista kapitel. Här kommer jag istället fokusera på hur Schmitt knyter an till Petersons studie av acklamationens roll i fornkyrkans rättsliga författning och hur den senare visar sig vara nära förbunden med den diskussion Weber förhåller sig till via Sohm. Schmitt skriver i *Politische Theologie II* 1970 att Peterson själv aldrig hade intresserat

VCH Acta Humaniora, Weinheim, 1991, s. 114 f., 159, 187. Även Franz Neumann nämner Sohms betydelse för den auktoritära uttolknigen av karisma inom den tyska fascistiska traditionen, Neumann, *Behemoth*, s. 4 och 486, n. 48. Notera att Neumann inte för samman Sohm och Weber eller för den delen diskuterar Webers karismabegrepp. Vare sig Sohm eller Weber förekommer i André Habisch, *Autorität und moderne Kultur. Zur Interdependenz von Ekklesiologie und Staatstheorie zwischen Carl Schmitt und James M. Buchanan*, Ferdinand Schöningh, Paderborn, 1994. Ett undantag är Jennifer Rust, ”Political Theologies of the *Corpus Mysticum*: Schmitt, Kantorowicz, and de Lubac” i Graham Hamill och Julia Reinhard Lupton (red.), *Political Theology and Early Modernity*, The University of Chicago Press, Chicago och London, 2012, s. 108, där Schmitts begrepp om katolicism härleds ur den antikatolska wilhelminska kontexten, med andra ord ur ”kulturprotestantismen”.

¹⁵ David Norman Smith, ”Charisma and Critique: Critical Theory, Authority, and the Critique of Political Theology”, i Harry F. Dahms (red.), *Current Perspectives in Social Theory vol. 29: The Diversity of Social Theories*, Emerald Group Publishing Limited, Bingley, 2011, s. 45.

¹⁶ Neumann, *Behemoth*, s. 98. Mer om detta i kapitel III nedan.

sig för den stora betydelse som hans arbete hade för förståelsen av Webers karismatiska legitimitet.¹⁷

Det nu följande kapitlet inleds med en diskussion av den kontext som Rudolph Sohm utgör för Webers karismabegrepp. Därefter presenterar jag viktiga drag i Schmitts författningslära som berör hans politiska teologi, för att sedan anknyta till Erik Petersons historiska arbete med frågan om urkyrkans författning från 1920-talet. Kapitlet avslutas med en undersökning av begreppet representation i Schmitts författningsteoretiska verk, särskilt i förhållande till hans essä om katolska kyrkan som paradigmatiskt politisk form, vilket i sin tur leder över till en diskussion av Schmitts begrepp om katolicismen. Som framkommer under kapitlets gång kan den teologiska debatt som utgör bakgrund till de diskussioner Schmitt (och Weber) anknyter till förklara den direkt politisk-teoretiska dimensionen i *Römischer Katholizismus und politische Form* och *Verfassungslehre* – och visa hur det politisk-teologiska relaterar till centrala frågeställningar inom den moderna politiska teorin. Det handlar om närvaro kontra frånvaro, representativa strukturer och förhållandet mellan konstituerad och konstituerande makt. Även i detta kapitel hämtas material främst från Weimarrepublikens år, med undantag för de texter av Sohm och andra som författades under den wilhelmska eran.

2. Mellan Max Weber och Rudolph Sohm: karisma, rätt och katolicism

Max Weber förutspådde inte bara en successiv tillbakagång för den traditionella auktoriteten under moderniseringens framskridande. Han hade också uttryckt tvivel av både empiriska och normativa skäl rörande den karismatiska auktoritetens framtid. Weber framstår som påpekats något ambivalent i tonen, men han gav åtminstone emellanåt uttryck för föreställningen att kapitalismens moderna rationaliseringsprocess skulle lämna litet utrymme för karismatiskt *Herrschaft*, då den målrationella byråkratin allt mer dominerade både ekonomi och politik.¹⁸ I denna sammansättning blottas en avgörande motsättning mellan Weber och Schmitt. Motsättningen enkla aspekter återfinns i synen på själva moderniserings- och rationaliseringsförloppet, där Schmitt betraktar Webers empiriska framställning och normativa ställningstaganden

¹⁷ Schmitt, *Politische Theologie II*, s. 41 f. Se även s. 49, där Schmitt visar hur Petersons arbete just genom att inte utveckla denna aspekt kommer till korta.

¹⁸ Se Wolfgang J. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik 1890-1920*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1974, s. 436, n. 69.

som tvivelaktiga. Schmitt motsätter sig den tendens av ekonomins överordning i förhållande till det politiska han identifierat i europeiskt tänkande från 1800-talet och framåt, med en tydlig exponent i Webers analys av kapitalismens anda. Motsättningens mer komplexa teoretiska aspekt har att göra med hur Weber definierar sina begrepp. För det första så utgår Weber från en idé om en ”rationell byråkrati” som fungerar som en ”firma”, en *Betrieb*, och vars rationalitet därmed ytterst betraktad är ekonomisk, inomvärldslig och ”avförtrollad”.¹⁹ Den rationella legitimiteten är opersonlig, lagstyrd – med Schmitts ord ett rent legalitetstänkande. För det andra lokaliserar Weber karismatisk *Herrschaft* hos en enskild individ, samtidigt som han formulerar den som per definition normbrytande och informell, som exceptionell och rättsligt oreglerad, men personlig. Som ytterligare en viktig detalj kan nämnas hur dessa föregående två dimensioner av begreppsdefinitionen förhåller sig till varandra – som Franz Neumann påpekade skiljer Weber karisma från rationella och traditionella teorier om ledarskap och herravälde på ett markant sätt.²⁰

Weber framstår ur Schmitts synvinkel som dubbel motståndare till en tanke om ”ämbetskarisma”, *Amtscharisma*.²¹ Visserligen erkänner Weber i viss utsträckning förekomsten av sådana karismatiska strukturer, även om han ser dem som övergående fenomen. Motsättningen mellan Webers och Schmitts tankar om karismans strukturer befinner sig på en konceptuell, begreppslig nivå. Den av Weber skarpt formulerade kontrasten mellan traditionell, rationell och karismatisk legitimitet placerar karisman utanför institutionella sammanhang och gör det till en individuell egenskap. Ämbetet avförtrollas och förlorar i Webers teori om rationell legalitet all personlig karaktär.²² Schmitt hade som svar på detta istället kraftigt inskräppt behovet av en personalistisk teori för både juridisk beslutsteori och statslära.²³ Dessutom förhåller sig Schmitt kallsinnigt till idén om en politisk teori som skiljer förnuft från entusiasm.²⁴ Schmitts problem med den karismatiska legitimiteten återfinns alltså i hjärtat av den begreppsdefinition som Weber ger den. Av denna anledning är det intressant att notera till vilken utsträckning definitionen är Webers egen.

¹⁹ Så beskriver G.L. Ulmen den Weber som Schmitt brottades med, se *Politischer Mehrwert*.

²⁰ Neumann, *Behemoth*, s. 85.

²¹ Bolz, ”Charisma und Souveränität”, s. 252.

²² Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, s. 124.

²³ Detta är en central tankegång i både *Politische Theologie* och *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*.

²⁴ Detta är en central diskussionsfråga för *Römischer Katholizismus und politische Form* från 1923.

Som redan framgått menar Schmitt att Webers begrepp om karisma bara kan förstås genom rättshistorikern Rudolph Sohm.

I *Wirtschaft und Gesellschaft* skriver Weber att karisma är en typ av *Herrschaft* som tillskrivs en person beroende på heroisk dådkraft eller helighet, en legitimitet som bryter igenom vardagens normer och som genom sin personliga *individualitet* uppenbarar eller skapar en ledarskapsordning.²⁵ Den karismatiska legitimiteten är informell och direkt i sin ledarskapsstruktur och "genuint karismatisk *Herrschaft* känner därför inga abstrakta rättssatser eller reglemente och inga 'formella' rättskällor".²⁶ Weber anger explicit Kristus som ett exempel på en karismatisk ledare, men understryker också att detta bara är ett av många tänkbara exempel på ett i sig universellt fenomen.²⁷ På annat ställe skriver han att karisma också kan återfinnas hos en "genial pirat".²⁸ Den "värderingsfria sociologin" bör enligt Weber behandla karismans uttryck lika, oavsett om de återfinns hos stora hjältar och profeter eller hos "demagoger", schamaner och "bärsärkar".²⁹ Schmitts påstående om Sohms betydelse för Webers förståelse av karisman bekräftas åtminstone delvis av Webers öppna hänvisning till Sohms arbete. I *Wirtschaft und Gesellschaft* skriver Weber att Sohm i sin studie av den tidiga kristna kyrkan förtjänstfullt har blottlagt den karismatiska maktstrukturens sociologiska egenart, även om det skett genom en historisk undersökning som resulterat i en ensidig analys.³⁰ Detta omnämnande är värt att notera, inte minst på grund av att Weber sällan öppet erkände specifika influenser eller nämnde andra forskare.³¹

Webers övertagande av Sohms begrepp skulle kunna beskrivas i termer av en "avförtrollning" eller en "psykologisering", kanske till och med en *demokratisering* av karismatisk auktoritet då det förskjuter karisman från att vara en gåva från Gud till att beteckna en kvalitet projicerad på en ledare av dennes följare och undersåtar.³² Webers anammande av Sohms begrepp utgör en

²⁵ Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, s. 124.

²⁶ "Die genuin charismatisch Herrschaft kennt daher keine abstrakten Rechtssätze und Reglements und keine ‚formale‘ Rechtsfindung." Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, s. 756.

²⁷ Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, s. 251, 755.

²⁸ Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, s. 754.

²⁹ Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, s. 140.

³⁰ Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, s. 753 f.

³¹ Hans G. Kippenberg, "Max Weber im Kreise von Religionswissenschaftlern", *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 45:4, 1993, s. 355.

³² David Norman Smith, "Faith, Reason, and Charisma: Rudolf Sohm, Max Weber, and the Theology of Grace" s. 51, Peter Haley, "Rudolf Sohm on Charisma", s. 196.

generalisering utifrån och en universalisering av en särskild kristen föreställning om andens karaktär och dess verkningar, en specifik konceptualisering av en transcendent närvaro i den immanenta världen. I schmittianska termer måste weberiansk karisma därför betraktas som ett *sekulariserat teologiskt begrepp inom statsläran*. Detta vore i sig skäl nog att titta närmare på det teologiska sammanhang Weber förhåller sig till, men skälet förstärks än mer genom Schmitts direkta hänvisning till begreppsbildningens teologiska bakgrundshistoria. Specifikt handlar det om en debatt som ägde rum kring sekelskiftet 1900 och vars främsta kontrahenter var teologen Adolf von Harnack (1851-1930) och rättshistorikern Rudolph Sohm. Ämnet för debatten var hur den katolska kyrkans ”väsen” skulle definieras.

I centrum för debatten mellan Harnack och Sohm stod frågan om Den helige andes roll i kyrkan, det vill säga frågan om *den karismatiska auktoriteten*.³³ Debatten ägde rum inom ramarna för den teologiska diskussion som dominerades av 1800-talets liberalteologi och visar därför stor likhet med Ernst Troeltschs framställning av kristendomens historia. Särskilt gäller det föreställningen om en struktur där kristendomens idé i skiftande historiska omständigheter tvingas till kulturella synteser. Enligt Troeltsch var det, som påpekats, på detta som den unga kristna kyrkan kom att närma sig stoisk naturrätt och grekisk filosofi i sin andliga utveckling under senantiken. Troeltsch hoppades på en likartad modern syntes mellan en liberal politisk kultur och den kristendom han kallade ”nyprotestantisk”.

1800-talets liberala protestantiska teologi hade genom sin historiekritiska inriktning tvingats konfrontera frågan om katolicismens uppkomst, som från en protestantisk utgångspunkt framstod som ett förfall i förhållande till ett ursprungligt budskap, ett budskap man menade Luther hade bidragit till att återuppliva. Grundfrågan i debatten om katolicismens väsen gällde hur kristendomen hade utvecklats från små och förföljda, till synes informella och jämlika församlingar till en massiv frälsningsbyråkratisk och hierarkisk organisation. Var den katolska kyrkan, vars traditionsbundenhet och reglerade dogmatik protestantiska teologer betraktade som konstlad och förstelnad, ett resultat av ett kvardröjande judiskt inflytande, eller berodde urkyrkans gradvisa förstelning på inflytande från hellensk kultur?³⁴ De olika uttolkningarna av processen utvecklades i takt med historievetenskapliga

³³ James Luther Adams, ”Rudolf Sohm’s theology of law and the spirit”, i Walter Leibrcht (red.), *Religion and Culture: Essays in Honor of Paul Tillich*, Harper, New York, 1959, s. 220.

³⁴ Hermann-Josef Schmitz, *Frühkatholizismus bei Adolf von Harnack, Rudolph Sohm und Ernst Käsemann*, Patmos Verlag, Düsseldorf, 1977, s. 41.

metoder och upptäckter, fram till Troeltschs universalisering av den tidiga kristendomens utveckling till ett allmänt sociologiskt problem, vilket kan betraktas som utvecklingens logiska slutpunkt.³⁵ Om Troeltsch såväl teoretiskt som biografiskt rörde sig i en sekulär riktning, från teologi till sociologi och filosofi, kan man säga att Sohm gjorde den motsatta rörelsen, från sekulär rättsvetenskap – han var från början särskilt inriktad på romersk rättstradition och dess tyska reception – till kyrkorättsliga frågeställningar av teologisk karaktär. Mellan Troeltsch och Sohm står Harnack, den wilhelmska liberalteologins starke man.

För Harnack var frågan om katolicismens uppkomst av central betydelse för förståelsen av urkyrkan. Att evangeliernas budskap hade utvecklats till katolicismens ”riks- och statskyrka” utgjorde enligt honom en punkt på vilken hela kyrkans antika historia kunde föras tillbaka.³⁶ Enligt Harnack var övergången en följd av kristendomens *hellenisering*. Särskilt viktig kulturell påverkan utgjorde den grekiska religionsfilosofin, vars begrepp kom att lånas i syfte att systematisera kristendomens dogmer.³⁷ Detta ledde till uppkomsten av en tradition som uppfattades som helig i sig själv, en process av *Vergöttlichung der Tradition*. Genom detta kom traditionen att stelna och betraktas som gudomligt instiftad.³⁸ Harnack betraktade samtidigt katolicismens ”förgudligande av traditionen” som en konsekvens av en ”förvärldsligande” tendens han identifierat i kristendomen i dess helhet. Han menade att evangeliet inte förespråkar världsförnekelse, utan snarare ett aktivt världsligt engagemang. Liksom Troeltsch ansåg han att kristendomen måste kompromissa med olika världsliga kulturella uttryck. Däremot tog sig kompromissen med världen enligt honom en olycklig form i katolicismen, då dess ”förgudligande av traditionen” låste evangeliets budskap vid en specifik värld, nämligen den hellenska senantiken.³⁹ Evangeliet kan bindas till allt som inte är synd, men det måste därför också kunna frigöra sig från allt det som inte är evangelium.⁴⁰ Kristendomens hellenisering inom katolicismen är alltså i sig ett uttryck för religionens karaktär, men låsningen vid hellenistiska former utgör ytterst sett en otillbörlig begränsning av evangeliet för Harnack. Han beskriver förloppet

³⁵ Schmitz, *Frühkatholizismus*, s. 43. Det bör tilläggas att denna historieskrivning inom kyrkohistoria och teologi idag uppfattas som förenklande och passé.

³⁶ Schmitz, *Frühkatholizismus*, s. 47.

³⁷ Schmitz, *Frühkatholizismus*, s. 51, 68 f.

³⁸ Schmitz, *Frühkatholizismus*, s. 53.

³⁹ Schmitz, *Frühkatholizismus*, s. 54.

⁴⁰ Schmitz, *Frühkatholizismus*, s. 55.

kring katolicismens uppkomst som en process där ”den ursprungliga entusiasmen, i ordets fulla bemärkelse, strömmar ut och lagarnas och formernas religion omgående framträder”.⁴¹ I linje med denna tankegång hade det etablerats en protestantisk förståelse av förhållandena inom kyrkan som avhängiga en dualism mellan ”spontan ande och reglementerande rätt”,⁴² alltså mellan en rörlig entusiasm och förstelnade rättsliga strukturer. Utifrån sina idéer om evangeliets förhållande till världen utvecklade Harnack en teori om vad han kallade en ”dubbel organisation”. Hans tanke är att kyrkan i sin förening av två tendenser – evangeliets budskap och en världslig gemenskap – förenar två grenar: en andlig lärarauktoritet och en administrativ, byråkratisk apparat.⁴³

Sohm var radikalare än Harnack i sitt avståndstagande från katolicismen. Enligt honom var katolicismens väsen möjligt att bestämma mer precist än vad Harnacks ”hellenisering” i sina allmänna ordalag gav uttryck för. Sohm hade börjat utveckla sina tankar i det första bandet av *Kirchenrecht* som publicerades 1892. Han fortsatte sin polemik mot Harnack i den mindre skrften *Wesen und Ursprung des Katholizismus* som utkom i två utgåvor, 1909 respektive 1912. Då Sohm avled 1917 hade han inte hunnit färdigställa sitt arbete med det andra bandet av *Kirchenrecht*, men det material han samlat gavs postumt ut som *Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians* (1918) och *Kirchenrecht II* (1923). Under arbetet kom Sohm att ändra vissa uttryck något, men den grundläggande tesen bestod – en tes som kom att ha en framskjutet plats i den teologiska diskussionen under en stor del av 1900-talet.⁴⁴

Katolicismens väsen var för Sohm *rättsligt* och dess ursprung kunde identifieras som instiftandet av rättsliga institutionella former i den tidiga kyrkan – kort sagt: det formaliserade prästämbetet och katolicismen hänger samman. Sohms grundläggande tes var enkel och han återkom till den gång

⁴¹ ”der ursprüngliche Enthusiasmus, im großen Sinne des Worts, strömt aus, und alsbald entsteht die Religion des Gesetzes und der Formen”, Adolf von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1977 [1900], s. 120. Emfas i original.

⁴² Uttrycket hämtat från Barbara Nichtweiß, ”Geist und Recht: Wie konstituiert sich die Kirche? Anstöße aus der Theologie Erik Petersons”, i densamma (red.), *Vom Ende der Zeit. Geschichtstheologie und Eschatologie bei Erik Peterson*, LIT Verlag, Münster, 2001, s. 164.

⁴³ Schmitz, *Frühkatholizismus*, s. 102.

⁴⁴ Se Schmitz, *Frühkatholizismus*, s. 112, 94, 97. Ang. den tidiga receptionen av Sohm bland katolska kritiker, se Antonio M. Rouco-Varela, ”Die katholische Reaktion auf das ‚Kirchenrecht I‘ Rudolph Sohms. Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen theologischen Grundlegung des Kirchenrechts”, i Audomar Scheuermann och Georg May (red.), *Ius Sacrum. Klaus Mörsdorf zum 60. Geburtstag*, Verlag Ferdinand Schöningh, München, 1969. Barbara Nichtweiß menar att den tidiga receptionen var liten, men att Sohms teser utvecklades till ”en tagg” i den katolska teologins ”kött”. Se Nichtweiß, ”Geist und Recht: Wie konstituiert sich die Kirche?”, s. 168.

på gång: den sanna kristna tron står i motsatsställning till lagen och därmed står kyrkorätten i motsats till kyrkans väsen.⁴⁵ Sohm arbetade till skillnad från sina teologiska trätobröder inte utifrån historiska och sociologiska utgångspunkter, utan med ett teologiskt begrepp om den kristna kyrkan, *ekkesian*.⁴⁶ Utgående från paulinska formuleringar kallar Sohm beskrivningen av urkyrkans befälsstruktur i Första Korinthierbrevets 12:e kapitel, från vers 28 och framåt, för ”[d]en klassiska skildringen av den urkristna kyrkoförfattningen”.⁴⁷ I detta sammanhang grundar Sohm sina teser om urförsamlingen som en *karismatisk organisation*. I Pauli brev beskrivs *charismata* som nådegåvor, vilka fördelas ojämnt inom församlingen och som gav deras bärare olika typer av auktoritet.⁴⁸ Sohms position kan sammanfattas med att den ursprungliga kristna församlingen, *die Urgemeinde*, inte var rättsligt organiserad, utan utgjordes av en utomvärldslig ordning där dessa *charismata* avgjorde hierarkin bland församlingens medlemmar. För Sohm innebar detta att den karismatiska organisationen styrdes med Guds nåd i direkt mening. Genom sina *charismata* gjorde Gud sin närvaro känd kontinuerligt, i linje med Kristi ord i Matteus 18:20 om att ”där två eller tre är samlade i mitt namn är jag mitt ibland dem”.⁴⁹

Sohm betraktade sig som en strikt anhängare av Luthers lära om de två regementena och motsatte sig i kraft av sin tolkning av denna starkt varje tendens till sammanblandning av Kristi rike med världens riken. Det är viktigt att understryka i sammanhanget, för det förklarar varför Sohm, i egenskap av jurist och rättshistoriker, menade att den världsliga lagen var något gott och ett nödvändigt verktyg för social ordning och mänskligt liv.⁵⁰ Sohms förkastande av kyrkorätten ska inte blandas samman med generella antinomiska tendenser, även om han kallar den karismatiska organisationen för en ”pneumatisk anarki”.⁵¹ Snarare hänger det samman med hans protestantiska

⁴⁵ Rudolph Sohm, *Kirchenrecht I*, Duncker & Humblot, Berlin, 1970 [1892], s. 1 och 700.

⁴⁶ Schmitz, *Frühkatholizismus*, s. 103.

⁴⁷ ”Die klassische Schilderung der urchristlichen Kirchenverfassung”, Rudolph Sohm, *Kirchenrecht II*, Duncker & Humblot, Berlin, 1970 [1923], s. 171, n. 3. Se också Sohm, *Kirchenrecht I*, s. 26 för en beskrivning av kyrkan som ”kroppslig” enhet utifrån paulinska resonemang.

⁴⁸ Se Romarbrevet (12, 6-8) och Första Korinthierbrevet (12:8-11) för listor på nådegåvorna i den kristna församlingen. 1 Kor. 28 ff. innehåller en gradering av förmågorna där profeterande och lärogåvan nämns som högre än tungomålstalande.

⁴⁹ See Sohm, *Kirchenrecht I*, s. 20.

⁵⁰ James Luther Adams, ”Rudolph Sohm’s Theology of Law and the Spirit”, s. 223, Nichtweiß, ”Geist und Recht: Wie konstituiert sich die Kirche?”, s. 165.

⁵¹ Rudolph Sohm, *Wesen und Ursprung des Katholizismus*, Teubner, Berlin, 1912, s. 54.

vision om kristen tro som en frivillig handling, medan den världsliga rätten på ett legitimt vis kan tvinga fram åtydning av sina påbud.⁵²

Det är på grund av detta som den kristna karismatiska teokratin, ”pneumatokratin” som Sohm kallar den, inte har en rättslig form. Den kristna *ekklesian*, Nya Testamentets utvalda folk, är inte ett världsligt eller med Sohms ord ”kroppsligt” folk, som Gamla Testamentets judar. *Ekklesian* är ett ”andligt”, ett *geistliches* folk.⁵³ Urkyrkan är en enhetlig kropp *bara i Gud*. På grund av den heliga andes kontinuerliga närvaro i församlingarna finns det inga val eller beslut hos någon enskild eller specifik församling som kan binda Guds närvaro i en specifik form. Av den anledningen förnekar Sohm *ekklesian* såväl suveränitet som demokrati. Enligt honom var urkyrkan sant *teokratisk* i den mening att den styrdes direkt genom Guds ande.⁵⁴ Alla val skedde där genom Gud.⁵⁵ Därför utövar den andligt begåvade karismatikern ingen rättslig auktoritet, utan en *andlig* auktoritet.⁵⁶ ”Den karismatisk-pneumatiska organisationen” är enligt Sohm ”motsatsen till varje rättslig författning”.⁵⁷ Organisationen kräver dock fortsatt lydning, även om denna lydning förväntas ges frivilligt. Det är en lydning född ur trosövertygelsen, följande på ”fritt erkännande” av karisman, ”ett erkännande som bara kan födas ur kärlek”.⁵⁸

Denna karismatiska organisation kom dock inte att vara särskilt länge. Sohm menar att den kristna kyrkans väg mot en formering som rättslig enhet började redan mot slutet av det första århundradet av vår tideräkning.⁵⁹ Organisationen inom urförsamlingen förvandlades genom bindandet av Kristi församling vid något yttre, *etwas Äußereres*, något synligt, *etwas Sichtbares*. Även denna aspekt av Sohms karisma har gjort avtryck i Webers teori. Den senare skriver att karisma kommer ”inifrån” och inte genom ”yttre ordningar”.⁶⁰ Det var denna utveckling av en kristen exterioritet som ledde till katolicismens uppkomst enligt Sohm. Men det är viktigt att notera att hans förklaring till denna uppkomst bryter mot den etablerade liberalteologiska

⁵² Adams, ”Rudolph Sohm’s Theology of Law and the Spirit”, s. 224.

⁵³ Sohm, *Wesen und Ursprung*, p. VII, Sohm, *Kirchenrecht II*, s. 180.

⁵⁴ Sohm, *Kirchenrecht II*, s. 180.

⁵⁵ Sohm, *Kirchenrecht I*, s. 31.

⁵⁶ Sohm, *Kirchenrecht II*, s. 178.

⁵⁷ ”Die charismatisch-pneumatische Organisation [...] das *Gegenteil* jeder rechtlichen Verfassung”, Sohm, *Wesen und Ursprung*, s. IX, n. 4. Emfas i original.

⁵⁸ ”eine Anerkennung, welche nur aus Liebe geboren werden kann” Sohm, *Kirchenrecht I*, s. 27.

⁵⁹ Sohm, *Wesen und Ursprung*, s. XXXII.

⁶⁰ Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, s. 754.

diskussionen om denna uppkomst genom att lägga till en avgörande detalj: impulsen till en yttre form kom *inifrån* den kristna urförsamlingen själv. Den härrör ytterst sett alltså vare sig från judisk ”lagiskhet” eller från kulturella intryck från hellenismen.⁶¹

Mot Harnacks åsikt om att de rättsliga elementen inom tidig kristendom hade hämtats från den romerska staten hävdade Sohm att de grundläggande idéerna inte härstammade från imperiet, utan endast från kyrkan. Den romerska rättens inflytande på kyrkans författning var alltså enligt Sohm ett sekundärt fenomen i förhållande till kyrkans villighet att influeras och dess möjlighet att ta sig rättsliga former. Viljan till en rättslig författning var redan på plats. På samma sätt förnekar Sohm judendomens grundläggande betydelse, liksom hellensk moralisk och intellektuell kulturs betydelse för katolicismens uppkomst. Istället bygger förändringen på praktiska problem i institutionen.⁶² Avgörande för övergången från *Urgemeinde* till katolicism var det så kallade *Clemensbrevet* från omkring år 100, i vilket biskopen av Rom ingrep i en konflikt inom församlingen i Korinth. Brevet slår fast att eukaristin enbart kan förrättas av en vald biskop, vilket Sohm menar innebär inrättandet av en formell, rättslig befogenhet.⁶³ Dessutom innebar *Clemensbrevet* ett utlåtande från Roms biskop som antyder en formell överhöghet för just dennes lärauktoritet gentemot övriga församlingar.

Katolicismens uppkomst följde på en framväxt av reglerade ämbeten, prästerskapet, och karismatikernas tillbakaträde.⁶⁴ Prästerskapets och katolicismens uppkomst var en följd av den tidiga kyrkans oförmåga att skilja kristenheten i en religiös mening, riktad mot inre fromhet och osynlig närvaro, från kristenheten som empirisk storhet, med ”yttre” framträdelse.⁶⁵ Sohm skriver: ”Den tidiga kristendomen likställer den utåt synliga kristendomen med kristendomen i religiös mening. Det är gåtans lösning.”⁶⁶ Enligt Sohm är katolicismens väsen ett uttryck för ”ett brinnande begär i människosjälens”. Den katolska kyrkans djupa rötter i den breda massan medförde en

⁶¹ Sohm, *Wesen und Ursprung*, s. 2.

⁶² Sohm, *Wesen und Ursprung*, s. 5.

⁶³ Sohm, *Kirchenrecht I*, s. 159.

⁶⁴ Sohm, *Wesen und Ursprung*, s. 34, 37 f.

⁶⁵ Sohm, *Wesen und Ursprung*, s. 24.

⁶⁶ ”Das Urchristentum setzt die äußerlich sichtbare Christenheit mit der Kirche im religiösen Sinne, der Kirche Christi gleich. Das ist die Lösung des Rätsels.” Sohm, *Wesen und Ursprung*, s. 56.

längtan efter ”det osynligas synlighet”.⁶⁷ Massan kräver svar utan utrymme för tvivel i trosfrågorna, ”massans religiösa liv kräver auktoritärt styre”.⁶⁸ Sådant auktoritärt styre förstör enligt Sohm allt egentligt kristet liv och överlämnar det till en enskild kristen: påven. Bara han tillåts ett direkt, ickemedierat förhållande till Gud, något som med Sohms ord förvandlar alla andra till kristna av andra klass.⁶⁹ Vad Luther och reformationen lämnat efter sig är en insikt om att kyrkans egentliga väsen är *osynligt* och att den kristna tron till sin sanna karaktär är orienterad mot *innerlighet*. Det *synliga* och *yttre* är inte en del av kyrkans egentliga väsen och riskerar att förråda det.

Som Norbert Bolz har påpekat är den weberianska karisman, i Sohms efterföljd, inte auktoritär, utan snarare medryckande och hänförande. Hos Weber återfinns den demokratiska karismatiska förbindelsen snarare hos partierna än hos staten och i det religiösa livet bland sekterna snarare än i den katolska kyrkans institutioner och dess ämbetsliga ”charisma veritatis”, läran om en till ämbetet särskilt knuten ”sanningsgåva”.⁷⁰ Man kan tillägga att Sohm understryker att *ekklesian* under den karismatiska organisationen vare sig är *demokratisk* eller *suverän*. Den är *teokratisk* och *underlydande*, en passivt konstituerad mottagare av nådegåvor. Detta skiljer Sohm från Weber, men det påminner delvis om Schmitt.⁷¹ När Schmitt diskuterar *ekklesian* som politisk institution i *Verfassungslehre* menar han dock på sätt och vis motsatsen – det är *ekklesian* som är demokratins sanna uttryck, och i den demokratiska staten är *ekklesian* en viktig beståndsdel av suveräniteten.⁷² Samtidigt utgör den demokratiska församlingen inte statens suverän fullt i enlighet med definitionerna i *Politische Theologie*. *Ekklesian* är förvisso underordnad, men aktiv och i kraft av sin entusiasm en garant för demokratins folkrepresentation. Schmitts författningsteori bygger alltså på en komplex sammansättning av element som delvis speglar frågeställningar härrörande ur debatten om urkyrkans och katolicismens väsen. Schmitts tänkande kontras-

⁶⁷ ”dem brennenden Verlangen der Menschenseele”, ”Sichtbarkeit des Unsichtbaren”, Sohm, *Wesen und Ursprung*, s. 21.

⁶⁸ ”das religiöse Leben der Masse will autoritär regiert sein.” Sohm, *Wesen und Ursprung*, s. 21.

⁶⁹ Sohm, *Wesen und Ursprung*, s. 22.

⁷⁰ Bolz, ”Charisma und Souveränität”, s. 252.

⁷¹ Denna förbindelse understryks av David Norman Smith, se ”Charisma and Critique”, s. 45.

⁷² I det här sammanhanget nämner Schmitt bara *ekklesian* som institution i den grekiska stadsstaten, inte som kyrklig företeelse. Se Carl Schmitt, *Verfassungslehre*, Duncker & Humblot, Berlin, 2003, s. 243.

terar här mot Sohms, något som visar att det inte är egalt vilka teologiska former det politiska tänkandet reproducerar, ”sekulariserat” eller ej.⁷³

Det har knappt uppmärksammats i receptionen av Schmitt, men i *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen* tar han upp och förhåller sig till debatten mellan Harnack och Sohm. Han tar deras diskussion som ett betydande exempel på det filosofiska problemet med en idéns realisering i den konkreta, empiriska verkligheten. Schmitts genomgående diskussion i detta verk gäller, som bekant från kapitel I, hur rätten och makten ska medieras genom staten som rättssubjekt. Harnack hade – i arbetet *Urchristentum und Katholizismus* från 1910, ett svar på Sohms *Wesen und Ursprung des Katholizismus* – invänt mot Sohm att enbart den katolska kyrkorätten, och inte kyrkorätt som sådan, stod i motsättning till kyrkans väsen. Schmitt ställer sig dock frågande till om en sådan manöver är möjlig utan att i grunden ifrågasätta Sohms begrepp om kyrkans väsen. Schmitt menade att för Harnack gällde frågan hur en idé framträder i världen – enligt Harnack måste den rena idén alltid inträda i det tidliga för att förverkligas. Den katolska kyrkorätten måste förkastas därför att den försöker reglera ”allt andligt” i rättsliga termer, medan man kan tänka sig en kyrkorätt som ”bara” behandlar kyrkans yttre former. Men enligt Schmitt gäller Sohms frågeställning möjligheten av yttre former överhuvudtaget. Schmitt går dock längre än att ifrågasätta Harnacks invändning mot Sohm. Han tar också tillfället i akt att indirekt vända frågeställningen mot Sohm själv: idén som ska förverkligas kan, om den helt tillhör en annan värld, inte ange vilka lagar och regler som ska förverkliga den, då sådana regler enligt Sohm helt och hållet tillhör den tidlighet som idén per definition ska vara främmande inför. Det skulle enligt Schmitt betyda att man inte kan säga något alls om idéförverkligandets regler – idén skulle därmed alltså inte kunna säga något alls om sitt förverkligande.⁷⁴ Sohms tes skulle således på sina egna premisser vara omöjlig att leda i bevis.⁷⁵

Här finns en förbindelse till en annan text av Schmitt som berör Sohms kyrkorättsliga arbete, essän ”Die Sichtbarkeit der Kirche” från 1917. I detta ”skolastiska övervägande” nämner Schmitt inte Sohm vid namn, men essäns uppvärderande av kyrkans synlighet tillsammans med dess omhuldande av

⁷³ Vilket tycks förbigå David Norman Smith i hans reduktion – för att inte säga *neutralisering* – av teologiska skillnader, se ”Charisma and Critique”, s. 45.

⁷⁴ Schmitt, *Der Wert des Staates*, s. 76, n. 4.

⁷⁵ Det är i den här meningen, som ”synliggörande”, som Villas Bôas Castelo Branco, *Die unvollendete Säkularisierung*, förstår Schmitts sekulariseringsbegrepp. Att Schmitts sekulariseringsbegrepp dock betecknar mer än så bör klarlagts vid det här laget.

det kyrkliga ämbetet är talande. Schmitt skriver att "liksom Kristus hade en kropp måste också kyrkan ha en kropp".⁷⁶ Det osynliga förmedlas genom det synliga och man kan enligt Schmitt inte ansluta sig till tron att Gud blivit människa utan tron på en synlig kyrka som måste bestå så länge världen består. Kyrkans väsen är därmed att förstå som "förmedlingens".⁷⁷ Genom sitt förmedlande mellan synligt och osynligt förmår kyrkan upprätthålla Guds närvaro i världen. På så vis, menar Schmitt, utgör kyrkan en modell för upprätthållandet av en förbindelse mellan makt och rätt, vilket gör det möjligt att upprätta en skillnad mellan rätt och intresse, liksom mellan det "väsentliga" och "det accidentella".⁷⁸ Han skriver att "[d]en synliga kyrkan är alltid den officiella, vilket innebär att för den är det väsentligt att omforma de andliga gåvorna och funktionerna till ämbeten, att åtskilja ämbetet från den tillfälliga person som uppstår ämbetet".⁷⁹ Så kan Schmitts tankar om den synliga kyrkans väsen som egentligen *förmedlande* utgöra en god illustration till tankegången bakom kritiken mot Harnack och Sohm i *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, vilken i sin tur pekar mot tanken om staten som ett förmedlande subjekt, förenande rätt med makt, i samma verk. Schmitt skriver i "Die Sichtbarkeit der Kirche" utifrån en liknelse med äktenskapet att som kärleksrelationen där övergår i en rättslig relation, ett "fastare aggregationstillstånd", så följer "inskränkandet av det pneumatiska till det juridiska" samma "rytm" som det synligas framträdande ur den osynliga Guden.⁸⁰

Schmitts utläggning i *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen* gäller som sagt specifikt staten, även om denna till sin form utsätts för en jämförelse med den katolska kyrkan i vilken den kommer till korta. Användandet av den ovan diskuterade debatten som ett exempel på det filosofiska problemet med idéns förverkligande utgör dock inte minst ytterligare en tydlig politisk-teologisk analogi i Schmitts statslära. Samma sak låter sig tveklöst sägas om "Die Sichtbarkeit der Kirche". Båda visar också på Schmitts

⁷⁶ "wie Christus ein Leib hatte, so muß auch die Kirche einen Leib haben", Schmitt, "Die Sichtbarkeit der Kirche", s. 448.

⁷⁷ Schmitt, "Die Sichtbarkeit der Kirche", s. 448.

⁷⁸ Schmitt, "Die Sichtbarkeit der Kirche", s. 449.

⁷⁹ "Die Sichtbare Kirche ist immer die offizielle, das heißt, ihr ist die Umformung der geistlichen Gaben und Funktionen in Ämter, die Trennung des Amtes von der zufälligen Person, die das Amt wahrnimmt, wesentlich." Schmitt, "Die Sichtbarkeit der Kirche", s. 449.

⁸⁰ "den festern Aggregationszustand", "die Einengung des Pneumatischen ins Juridische", "Rhythmus", Schmitt, "Die Sichtbarkeit der Kirche", s. 451.

engagemang med Sohms arbete och på hans katolska kritik av den sohmska politiska teologin. Genom en närmare blick på Schmitts senare försök att formulera en författningsteori för demokratiska stater kommer jag visa hur denna politisk-teologiska analogi berör centrala frågeställningar i Schmitts *Verfassungslehre* och till den relaterad politisk analys.

3. Schmitts författningsteori för den demokratiska staten: folkstyre som folklig närvaro

Webers universalisering av Sohms karismabegrepp gjorde det brukbart för sociologiska studier utanför dess ursprungliga ecklesiologiska sammanhang. Weber använde själv begreppet i samband med samtida politiska förhållanden, bland annat Kurt Eisners (1867-1919) korta styre i den bayerska rådsrepubliken efter första världskriget 1919.⁸¹ Schmitt, som frekventerade Webers docentseminarium i München under tiden för Eisners korta maktinnehav, kom att dra slutsatsen att Eisner till och med utgjorde modell för begreppet om den karismatiska legitimiteten.⁸² David Norman Smith kopplar Webers kritik av Eisner till kritiken av så kallad övertygelseetik, *Gesinnungsethik*, i föredraget *Politik als Beruf*.⁸³ Det är inte svårt att förstå Webers motvilja mot viss karismatisk legitimitet givet det hot den riskerar att utgöra mot ansvarsetiken. Även om Weber förutspått ansvarsetikens seger över övertygelseetiken blir hans ambivalens inför sina egna teser tydlig i denna motvilja. Webers ambivalens är dock inte huvudfrågan här, utan snarare hur Schmitt förhåller sig till Webers tankar. Karismabegreppets status som sekulariserat teologiskt begrepp kan tjäna som en illustration över hur en politisk-teologisk analys förmår blottlägga vissa dimensioner i den moderna statsläran, eller, kanske mer precist i Webers fall, den politiska sociologin.

Mönstret tydliggörs i Schmitts demokratiteori, som delvis indirekt anknyter till samma diskussion som Weber gör via sin referens till Sohm. I sig räcker det med att blottlägga kopplingarna för att visa att ecklesiologiska resonemang inte är märkliga givet kontexten de formulerats i, men en närmare blick på nämnda demokratiteori kan ge en bättre bild av hur dessa resonemang fungerar och hänger samman. Givet den centrala roll Schmitt ger

⁸¹ Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, s. 140.

⁸² Schmitts utfästelse från ett brev till Hansjörg Viesel 31/7 1973, se Hansjörg Viesel, *Jawohl, der Schmitt. Zehn Briefe aus Plettenberg*, Gabler & Lutz, Berlin, 1988, s. 20.

⁸³ David Norman Smith, "Charisma and Critique", s. 35. Föredraget hölls just 1919, i München.

Weber inom den tyska liberala intelligentian återfinns Webers tankar om demokratin föga förvånande i skottlinjen för Schmitts angrepp på liberalism och parlamentarism.

Inledningsvis måste några ord sägas om Schmitts förhållande till demokratin. Den auktoritära reaktionären Schmitt framställs ofta som antidemokrat, något som förmodligen är rimligt utifrån många med oss samtida definitioner av begreppet demokrati. Samtidigt riskerar klassifikationen att förvilla i och med att Schmitt inte förhåller sig antagonistiskt till själva begreppet demokrati. Snarare försöker han definiera ett funktionellt demokratibegrepp för vilket han sedan kan utveckla en författningslära. Hur utövar folket det inflytande som impliceras i begreppet *demo-kрати*? Är det ett resultat av rättsligt garanterade regler eller är det i kraft av något annat, kanske dess massa, sitt varande eller blivande just *kratos*?

1800-talets politiska historia kan enligt Schmitt beskrivas med ett enkelt slagord: demokratin segertåg.⁸⁴ I *Politische Theologie* beskrev han denna utveckling som en del i modernitetens rörelse mot immanensföreställningar. Demokratin, en "immanensföreställning", bygger enligt Schmitt på två principer – en identitetsprincip, vilken består i en delad identitet av styrande och styrda, samt en "homogenitetsprincip", vilken består i att det styrande folket kan förenas i någon sorts "likhet", en *Gleichheit*, implicerad av en demokratisk jämlikhetsprincip.⁸⁵ Båda dessa principer utgår från legitimitetsföreställningar grundade i immanens – styrande och styrda är lika delar av samma folk, inte differentierade via börd eller andra vertikala skillnader. Schmitt menar att alla demokratiska argument i själva verket är avhängiga en rad identifikationer: identitet mellan styrande och styrda, mellan den statliga auktoritetens subjekt och objekt, mellan folket och dess parlamentariska representation, mellan staten och det röstberättigade folket, mellan stat och lag samt mellan "kvantitet", alltså den numerära majoriteten, och "kvalitet", lagens giltighet.⁸⁶ Han menar också att demokratin kärna består i ett "hävdande av en identitet mellan lag och folkvilja".⁸⁷

För Schmitt är demokratin utveckling liktydig med den ökade betydelsen för nationalismens nationsprincip. Sedan 1800-talet förknippas demokratin

⁸⁴ Carl Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Duncker & Humblot, Berlin, 1996 [1926], s. 30.

⁸⁵ Schmitt, *Politische Theologie*, s. 53, även Carl Schmitt, *Verfassungslehre*, s. 235, 237.

⁸⁶ Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage*, s. 35.

⁸⁷ "die Behauptung einer Identität von Gesetz und Volkswillen" Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage*, s. 35.

enligt Schmitt främst av tillhörigheten till en nation och med den nationella homogeniteten.⁸⁸ Schmitt följer Donoso Cortés slutsats om att 1800-talets politiska utveckling har inneburit den dynastiska legitimitetens nedgång och fall. Han tillägger att samma period inneburit den demokratiska legitimitetens uppgång.⁸⁹ Den dynastiska legitimiteten är avhängig monarkens auktoritet, vars funktionssätt Schmitt beskriver som bundet till den kungliga familjen och tronföljden. Den demokratiska legitimiteten utgår i kontrast mot detta från tanken att staten inte är förbunden med en särskild familj, utan att en stat istället utgör ett *folks* "politiska status". Den demokratiska legitimitetens princip utgår från att det är "folkets fria vilja" som bestämmer statens typ och form av existens.⁹⁰

Som framkommit i framställningen av argumenten från *Politische Theologie* är detta segertåg och denna utveckling mot "demokratisk legitimitet" inte problemfri. Liksom i *Politische Theologie* menar Schmitt i utformandet av sin demokratiteori, främst i verk som *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* (1923, andra utgåvan 1926) och *Verfassungslehre* (1928), att liberalismen bidrar till problemet genom en inadekvat förståelse av formerna för det politiska, särskilt med sin tro på det han kallar "en evig diskussion". Själva begreppet "parlament" härleder han ur föreställningen om ett "parlamentarande", ett utbyte av idéer i fri och öppen diskussion. Schmitt gör själv genomgående en klar distinktion mellan liberalism eller parlamentarism å ena sidan och demokrati å den andra. Liberalismen handlar för honom om en politisk hållning som strävar efter att garantera en uppsättning rättigheter centrerade kring individen, demokrati är mer av ett historiskt faktum, en legitimitetsform som efterträder monarkin. Det finns för Schmitt ingen given och självklar koppling mellan demokrati och parlamentarism. I själva verket, menar Schmitt, finns det tydliga motsättningar mellan liberalindividualistisk parlamentarism och demokratiskt "majoritetsvälde".⁹¹

Parlamentet hade enligt Schmitt av en tidigare generation tyska liberaler, till vilka han räknar Weber, betraktats som ett forum vilket skulle producera en fungerande politisk elit, från vilket ett gott ledarurval skulle vara möjligt. Schmitt invänder giftigt att parlamentarisk politik i själva verket snarare

⁸⁸ Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage*, s. 14.

⁸⁹ Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage*, s. 39.

⁹⁰ Schmitt, *Verfassungslehre*, s. 90.

⁹¹ Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage*, s. 13.

blivit en ”tämligen föraktad affär för en tämligen föraktad klass av människor”.⁹² Som nämnts tidigare hade Weber även föreställt sig att den politiska apparaten av partimaskiner skulle kunna fungera utan karismatiskt ledarskap, men att den möjligen skulle kunna finna en ”ventil” för sådant i ett möjligt direktval till rikspresidentämbetet.⁹³ Men med sina iakttagelser av den statliga byråkratins och de framväxande partimaskinernas utveckling hade Weber också blottlagt det som Schmitt såg som ett oöverstigligt hot mot parlamentarismen – den moderna massdemokratins utveckling.

Om parlamentarismens grundideal utgår från en princip om offentlig diskussion med ömsesidigt utbyte av idéer i syfte att övertyga och frambringa ett rationellt beslutsfattande så hade det förlorat förmågan att övertyga, menade Schmitt. Liberalernas föreställning om att en genom diskussion och parlamentarerande upprätthållen balans skulle skapa förutsättningar för en rättens seger över makten hade grusats.⁹⁴ Parlamentarismens kris består enligt Schmitt i att den moderna massdemokratins utveckling har gjort den offentliga diskussionen till en tom formalitet.⁹⁵ Som en följd av den moderna massdemokratins genombrott agerar inte längre de parlamentariska partierna som företrädare för olika åsikter och politiska ideal, utan som företrädare för olika sociala eller ekonomiska maktgrupperingar i konflikt med varandra. Det handlar inte längre om ett rationellt meningsutbyte, utan om ett institutionaliserat inbördeskrig där målsättningen inte är att övertyga om ett arguments riktighet, utan att vinna majoritet och härska genom den.⁹⁶ Schmitt menar att detta inneburit ett avtagande för den offentliga auktoriteten: ”Parlamentet självt framstår idag snarare som ett enormt förmak framför osynliga makthavares osynliga byråer eller utskott.”⁹⁷ Den liberala bilden av parlamentets funktion dominerar dock fortfarande den politiska diskursen och skapar en grogrund för missuppfattningar som driver utvecklingen vidare åt fel håll. Schmitt menar att begreppen liberalism och demokrati måste skiljas åt, ”så att den heterogent sammansatta konstruktion som den

⁹² ”ziemlich verachteten Geschäft einer ziemlich verachteten Klasse von Menschen”, Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage*, s. 8.

⁹³ Se Weber, *Politik als Beruf*, s. 225.

⁹⁴ Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage*, s. 61.

⁹⁵ Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage*, s. 10, 63.

⁹⁶ Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage*, s. 11.

⁹⁷ ”Heute erscheint das Parlament eher selbst als eine riesige Antichambre vor den Bureaus oder Ausschüssen unsichtbarer Machthaber.” Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage*, s. 12.

moderna massdemokratin utgör kan identifieras”.⁹⁸ Det kan enligt Schmitt finnas en demokrati utan modern parlamentarism, liksom det kan finnas en parlamentarism utan demokrati. Det offentliga meningsutbytet har i sig inget med demokrati att göra enligt Schmitt.⁹⁹

Parlamentarismens samtida kris kan inte övervinnas genom undertryckande av icke-liberala, enligt Schmitt av liberaler utan egentligt fog kallade ”icke-demokratiska”, partier och rörelser som ”bolsjevism” och ”fascism”, då den inte har uppstått som en följd av de två senare ideologierna. I själva verket, menar Schmitt, ger krisen uttryck för en med hans ord ”djupast sett oöverstiglig motsättning mellan liberalt individmedvetande och demokratisk homogenitet”.¹⁰⁰ Schmitt skriver att bolsjevism och fascism är icke-liberala, antiparlamentariska ideologier, liksom den diktatur han förespråkade i *Politische Theologie* är motsatsen till parlamentarisk diskussion – men inget av dem är med nödvändighet odemokratiska fenomen enligt hans definitioner.¹⁰¹ Snarare är det så att vissa former av liberal parlamentarism, med sina garanterade rättigheter, sin oavbrutna offentliga diskussion och sin balanserande maktfördelning står för en begränsning av demokratin i Schmitts mening. Demokratin är enligt honom ”något annat [...] än ett registersystem av hemliga omröstningar”.¹⁰² Han menar att ”[d]en enhälliga åsikten hos 100 miljoner privatpersoner är vare sig folkets vilja eller den allmänna åsikten”.¹⁰³ Folkets vilja kan enligt Schmitt yttras minst lika demokratiskt genom ”bifall”, ”genom självklar, oemotsagd närvaro”, som genom den ”statistiska apparat” som parlamentarismens ”konstlade maskin” utvecklats till.¹⁰⁴ Schmitts begrepp för detta enligt hans mening mer autentiskt demokratiska viljeuttryck är i *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* ”acklamation”, där uttryckt i sin latinska form *acclamatio*.¹⁰⁵ I *Verfassungslehre* utvecklar Schmitt detta begrepp ytterligare, men det är i den lilla *Volksentscheid*

⁹⁸ ”damit das heterogen zusammengesetzte Gebilde erkannt wird, das die moderne Massendemokratie ausmacht”, Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage*, s. 13.

⁹⁹ Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage*, s. 41, 43.

¹⁰⁰ ”in seiner Tiefe unüberwindliche Gegensatz von liberalem Einzelmensch-Bewußtsein und demokratischer Homogenität”. Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage*, s. 23.

¹⁰¹ Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage*, s. 22.

¹⁰² ”etwas anderes [...] als ein Registriersystem geheimer Abstimmungen”, Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage* s. 22.

¹⁰³ ”Die einstimmige Meinung von 100 Millionen Privatleuten ist weder Wille des Volkes, noch öffentliche Meinung”, Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage*, s. 22.

¹⁰⁴ ”durch selbstverständliches, unwidersprochenes Dasein”, Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage*, s. 22.

¹⁰⁵ Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage*, s. 22 f.

und Volksbegehren (1927) som han redogör för dess teologiska resonansboten i och med en hänvisning till Erik Petersons kyrkohistoriska arbete. Jag kommer strax att återvända till detta sammanhang, men för att dess statsrättsliga betydelse ska kunna klargöras måste Schmitts demokrati- och folkbegrepp först utredas vidare.

För att förstå Schmitts begrepp om folk och demokrati är det nödvändigt att förstå det sammanhang inom vilka de definieras. De tar form i en statsrättslig kontext där syftet är att bidra till en författningslära, inte minst i Schmitts *Verfassungslehre*. Problemet med demokratin som statsskick – för det är vad Schmitt arbetar med, inte med någon filosofisk eller etisk diskussion om demokratin mening eller väsen – är att folket inom dess ram föreställs fungera som både konstituerande och konstituerad makt.¹⁰⁶ Folket utgör å ena sidan den instans som äger den yttersta makten över författningen, det är folket som bestämmer över formerna för beslutsfattande och representation i sin stat. Men redan där framträder en paradox, eftersom detta yttersta beslut också ska dra upp de gränser som samma folk har att förhålla sig till i relationen till sin politiska representation. Här framkommer ännu en problemdimension av de moderna immanensföreställningar som Schmitt angripit i *Politische Theologie*: i sitt självkonstituerande skapar folket sina egna förutsättningar att agera som politiskt konstituerad enhet – samtidigt som det implicit besitter möjligheten att i varje givet ögonblick riva upp och omskapa dessa yttersta förutsättningar.

Begreppet ”folk” är i någon mån både odefinierat och överbestämt i Schmitts verk. Han tar dess betydelse för given, samtidigt som folket som politisk substans och subjekt spelar en framträdande roll i hans politiska tänkande. Det förefaller som att Schmitts begrepp om folket betecknar en etnisk gemenskap, men samtidigt är hans tankar om nationalitet inte särskilt utvecklade och det saknar uppenbara beröringspunkter med biologiska rasföreställningar. Schmitts beryktade antisemitism tar sig till exempel mig veterligen aldrig den typen av uttryck. Snarare tycks Schmitts folkbegrepp öppna för en befriande bredd i förståelsen av hur ett folk uppnår ”politisk status”. För Schmitt är folket ett politiskt kollektiv, en politisk enhet formulerad som negativt bestämd i relation till sina ledare eller sin ”magistrat”, som ”de styrda” i relation till ”de styrande”.¹⁰⁷ ”Nation” blir i detta sammanhang ett särskilt

¹⁰⁶ Schmitt, *Verfassungslehre*, s. 236.

¹⁰⁷ Carl Schmitt, *Volksentscheid und Volksbegehren. Ein Beitrag zur Auslegung der Weimarer Verfassung und zur Kehre von der unmittelbaren Demokratie*, Walter de Gruyter & Co., Berlin och Leipzig, 1927, s. 33, *Verfassungslehre*, s. 83.

sätt att tänka sig en folklig institutionalisering i statsform, alltså ett sätt bland andra att *institutionalisera* en relation mellan *styrande* och *styrda*.¹⁰⁸ I denna distinktion klarläggs tydligt hur långt Schmitts demokratiteori befinner sig från republikanska ideal om aktiv medborgerlig frihet. Folket agerar hos Schmitt uteslutande som ett subalternt kollektiv, rent definitionsmässigt aldrig som självstyrande individuella medborgare.

I den nationalstatliga demokratin konstitueras alltså relationen mellan styrande och styrda som en relation mellan likar i betydelsen "lika", som delande identitet. Schmitt förnekar att frihet skulle utgöra en demokratisk princip och menar att enbart *homogenitet* är att betrakta som en demokratisk grundprincip.¹⁰⁹ Homogeniteten är enligt honom så avgörande att den följs av ett behov av att i nödfall utesluta eller till och med "förinta" det heterogena:

En demokratis politiska kraft visar sig däri att den vet att avlägsna eller värja sig mot det främmande och olika som hotar homogeniteten. I frågan om likhet handlar det nämligen inte om abstrakta, logisk-aritmetiska lekar, utan snarare om *likhetens substans*.¹¹⁰

Schmitt menar att demokratin, som ett *politiskt* begrepp, är beroende av möjligheten till ett åtskiljande.¹¹¹ Likheten inom den politiska enheten åtföljs av olikheten utåt. I *Verfassungslehre* beskriver Schmitt folkets politiska medvetande som förmågan att skilja vän från fiende, hans klassiska definition av begreppet politisk.¹¹²

Ingenstans uttrycker Schmitt några tankar om att denna homogenitet skulle vara problematisk eller på något sätt tala mot demokratin som politisk ordning. Inte heller lyfter han fram det som något önskvärt. Snarare antar identitetens och homogenitetens principer karaktären av någon sorts förgivettaget grundförhållande i hans texter från perioden, som vore det inte bara självklarheter för den politiska gemenskapen. Vi sentida läsare kan möjligen förskräckas och tänka på Kristallnatten och Auschwitz som givna exempel på "förintandet av det heterogena", men vi bör hålla i åtanke att idéer om

¹⁰⁸ Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage*, s. 20.

¹⁰⁹ Schmitt, *Verfassungslehre*, s. 224.

¹¹⁰ "Die politische kraft einer Demokratie zeigt sich darin, daß sie das Fremde und Ungleiche, die Homogenität Bedrohende zu beseitigen oder Fernzuhalten weiß. Bei der Frage der Gleichheit handelt es sich nämlich nicht um abstrakte, logischarithmetische Spielereien, sondern um die *Substanz der Gleichheit*." Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage*, s. 14. Emfas i orig. Schmitt talar på samma sida om "Ausscheidung" och "Vernichtung" av heterogenitet.

¹¹¹ Schmitt, *Verfassungslehre*, s. 227.

¹¹² Schmitt, *Verfassungslehre*, s. 247.

språkkrav för tilldelande av medborgarskap och liknande åtminstone tangerar tankar om ett behov av att ”värja sig mot det olika”.¹¹³

Enligt Schmitt är nationen en etablerad form för gemenskap, som kan institutionaliseras demokratiskt och den form som demokratin kommit att ta där den har institutionaliserats. För Schmitt är detta som sagt inte en garanti för någon bestämd form av författning som institutionaliserar några absoluta rättigheter. Demokrati är något annat:

Den *demokratiske legitimiteten* [...] baseras på idén om att staten är ett *folks* politiska enhet. Subjekt för varje definition av staten är folket, staten är ett folks politiska status. Den statliga existensens typ och form bestäms enligt principen om demokratisk legitimitet genom folkets fria vilja.¹¹⁴

För att utveckla kan man därmed konstatera att en demokratisk stat *kan* konstitueras med författningssgaranterade, liberala rättigheter och allmänna och fria val baserade på individualiserat röstningsförfarande. Inget av detta följer dock med nödvändighet av begreppet ”demokrati” enligt Schmitt: ”På detta vis kan alltså de mest olikartade författningar tilldelas karaktären av demokratisk legitimitet, genom att man grundar dem på den ständigt förhandenvarande, om än stillatigande, författningssgivande makten hos folket.”¹¹⁵ Det är dock tydligt för Schmitt att vad vi kanske skulle kalla ”den demokratiska diskursen” bär med sig en förvirrande uppsättning begrepp om vad ett folk är. Flertydigheten måste redas ut och begreppets specifika mening måste klargöras.

I Weimarförfattningen är det enligt Schmitt till exempel tydligt att det folk som enligt dess inledande ord har givit sig självt denna författning är en författningssgivande instans, *verfassungsgebende Gewalt*, en *pouvoir constituant*, medan det folk som inom ramen för författningens föreskrivna former utövar

¹¹³ Se Julia Nordblad, *Jämlikhetens villkor. Demos, imperium och pedagogik i Bretagne, Tunisien, Tornedalen och Lappmarken, 1880-1925*, Institutionen för litteratur, idéhistoria och religion, Göteborgs universitet, 2013, för en belysande diskussion om den bestående spänningen mellan likhet och jämlikhet inom demokratins ram.

¹¹⁴ ”Die *demokratische Legitimität* [...] beruht auf dem Gedanken, daß der Staat die politische Einheit eines Volkes ist. Subjekt jeder Definition des Staates ist das Volk, Staat ist der politische Status eines Volkes. Art und Form der staatlichen Existenz werden nach dem Prinzip der demokratischen Legitimität durch den freien Willen des Volkes bestimmt.” Schmitt, *Verfassungslehre*, s. 90. Emfas i original.

¹¹⁵ ”Auf diese Weise kann also den verschiedenartigsten Verfassungen der Charakter demokratischer Legitimität zugesprochen werden, indem man sie auf die immer vorhandene, sei es auch nur stillschweigend betätigte verfassungsgebende Gewalt des Volkes gründet.” Schmitt, *Verfassungslehre*, s. 91.

vissa befogenheter, såsom val till rikspresident och riksdag, är en konstituerad makt, en *pouvoir constitué*.¹¹⁶ På det sättet kan "folket" alltså vara de röstberättigade i ett sådant val eller de som deltar i en folkomröstning. Men Schmitt understryker att begreppet får ytterligare en förskjutning då det formuleras i samband med ett "folkinitiativ", ett förlopp som bara kräver en minoritets tillstyrkande för att inledas.¹¹⁷

Den egentliga, samlande betydelsen hos begreppet folk ligger, som påpekats ovan, enligt Schmitt i dess motsats till regering eller "magistratsform": "Folk är precis de som inte har *några* myndighetsfunktioner, som *inte* regerar".¹¹⁸ Schmitt härleder denna distinktion mellan "magistrat" och folk till den romerska statsrätten, från vilken själva begreppet magistrat hämtats. Även om motsättningen inte helt enkelt kan överföras på den moderna demokratins statsrätt så menar Schmitt att den ännu kan och bör beaktas. Dessutom påpekar han att: "Vilka som är folket i denna mening kan ingen författning entydigt fastslå. Folk kan här vara varje mängd, som oemotsagd uppträder som folk och därmed själv avgör vem som handlar som folk *in concreto* d.v.s. i den politiska och sociala verkligheten."¹¹⁹ Det här tjänar till att understryka iakttagelsen om att ett folk kan, men inte nödvändigtvis måste, statligt institutionalisera sig i nationens form.

Schmitt menar att ett folk som uppträder som en "församlad gemenskap" betraktat sociologiskt och politiskt är "en utan vidare igenkännbar storhet; det har en gemensam vilja och yttrar denna på annat vis än det folk, vars vilja yttrar sig utan församling som en addition av hemliga enmansröster".¹²⁰ Det är här som Schmitts demokratibegrepp formar förutsättningarna för hans idé om acklamationens politiska betydelse. Ett på detta vis "församlat folk" har vissa "specifika möjligheter" som går om intet i det individuella röstningsförfarandet.¹²¹ Han skriver att "[s]om närvarande, verkligt *församlat* folk är [folket] i

¹¹⁶ Schmitt, *Volksentscheid und Volksbegehren*, s. 32.

¹¹⁷ Schmitt, *Volksentscheid und Volksbegehren*, s. 33.

¹¹⁸ "Volk sind eben diejenigen, die *keine* behördlichen Funktionen haben, die *nicht* regieren" Schmitt, *Volksentscheid und Volksbegehren*, s. 33.

¹¹⁹ "Wer im diesem Sinne das Volk ist, kann keine Verfassung eindeutig festlegen. Volk kann hier jede Menge sein, die unwidersprochen als Volk auftritt und damit selbst darüber entscheidet, wer in concreto d.h. in der politischen und sozialen Wirklichkeit als Volk handelt." Schmitt, *Volksentscheid und Volksbegehren*, s. 50. Min emfas.

¹²⁰ "als versammelte Gemeinde"; "eine ohne weiteres erkennbare Größe; es hat einen Gesamtwillen und äußert ihn anders als das Volk, dessen Wille ohne Versammlung als Ergebnis einer Addierung geheimer Einzelabstimmung geäußert wird." Schmitt, *Volksentscheid und Volksbegehren*, s. 33.

¹²¹ Schmitt, *Volksentscheid und Volksbegehren*, s. 34.

den rena demokratin för handen i ett maximum av identitet”.¹²² Demokratins ”urfenomen”, folkets egentliga förmåga och ”varje folklig yttrings kärna” är inget annat än *acklamationen*.¹²³ Schmitt beskriver acklamationen som ”ett folks omedelbara viljeyttring”.¹²⁴ Den är ”den församlade mängdens tillstyrkande eller avstyrkande utrop”.¹²⁵ Schmitt menar att ”[f]örst det verkliga församlade folket är ett folk och bara det verkligt församlade folket kan göra det som specifikt tillhör detta folks aktivitet: det kan *acklamera*, d.v.s. uttrycka sitt tillstyrkande eller avstyrkande genom enkelt utrop”.¹²⁶

I *Verfassungslehre* tar sig Schmitt an acklamationen först i samband med den ovan diskuterade frågan om den författningsgivande eller konstituerande makten. Han menar att den författningsgivande makten inte kan underkastas ett reglerat förfarande.¹²⁷ Folket som författningsgivande makt utgör ett egenartat rättssubjekt med särskilda frågor och svårigheter när det gäller att uttrycka en ”omedelbar gemensam vilja, riktad mot beslut om typ och form av den politiska enhetens existens”.¹²⁸ Folket är inte någon fast, organiserad instans. Det skiljer sig per definition från myndigheter och förvaltning, och då även på det sättet att det inte kan sammanfattas i någon form av normerande skrivningar. Men i en demokrati måste folket enligt Schmitt vara förmöget till politiska beslut och handlingar. Folket är i lika hög grad som den statliga suveräniteten ett metarättsligt, politiskt fenomen som blir till ett olösligt problem inom rättspositivismens begränsade ramar.

”Folkets vilja att ge sig självt en författning kan bara bevisas i handling och inte genom beaktandet av ett normativt reglerat förfarande”¹²⁹ skriver Schmitt, som vore det direkt riktat mot Hans Kelsen. Folkets vilja låter sig enligt honom

¹²² ”Als anwesende, wirklich *versammeltes* Volk ist es in der reinen Demokratie mit dem Höchstmaß von Identität vorhanden” Schmitt, *Verfassungslehre*, s. 243.

¹²³ ”der Kern jeder volkhaften Äußerung”. Schmitt, *Volksentscheid und Volksbegehren*, s. 34.

¹²⁴ ”der unmittelbare Willensäußerung eines Volkes”, Schmitt, *Verfassungslehre*, s. 83.

¹²⁵ ”der zustimmende oder ablehnende Zuruf der versammelten Menge”, Schmitt, *Verfassungslehre*, s. 83.

¹²⁶ ”Erst das wirklich versammelte Volk ist Volk, und nur das wirklich versammelte Volk kann das tun, was spezifisch zur Tätigkeit dieses Volk gehört: es kann *akklamieren*, d.h. durch einfachen Zuruf seine Zustimmung oder Ablehnung ausdrücken” Schmitt, *Verfassungslehre*, s. 243.

¹²⁷ Schmitt, *Verfassungslehre*, s. 82.

¹²⁸ ”unmittelbaren Gesamtwillens, der auf eine Entscheidung über Art und Form der Existenz der politischen Einheit gerichtet ist” Schmitt, *Verfassungslehre*, s. 82.

¹²⁹ ”Der Wille des Volkes, sich eine Verfassung zu geben, kann nur durch die Tat bewiesen werden und nicht durch Beobachtung eines normativ geregelten Verfahrens.” Schmitt, *Verfassungslehre*, s. 83.

heller inte bedömas utifrån tidigare författningsregleringar. Kort sagt är folkets författninggivande vilja en omedelbar vilja – och i direkt mening en *viljehandling*, ovan och utanför etablerat författningsrättsligt förfarande.¹³⁰ Det är alltså frågan om en handling av rättslig betydelse, men utanför den etablerade rättsordningen. Författninggivandet är en handling som inte kan regleras inom den normala rätten, det är *außerordentlich*, ”exceptionell”.¹³¹ Släktskapet med Schmitts sätt att tänka undantagstillståndets suveräna beslut i *Politische Theologie* är tydligt. Till detta kan läggas att Schmitt hävdar att folkets viljeakt i vissa lägen kan förstås som suverän, även utanför själva konstitueringsmomentet: ”En med stor eller till och med överväldigande majoritet tillkommen lag som funnit folkets acklamation och som kommit i vägen för folkomröstningsförfarandet, kan utgöra en äkta suveränitetsakt och genom kraften hos det politiska bryta genom den rättsstatliga normeringens ramar.”¹³² Kanske kan detta konstaterande tjäna till att förklara varför Schmitt ser politisk-teologisk relevans i detta förfarande liknande frågan om undantagstillståndet. Det är i detta sammanhang som acklamationen gör sig gällande: ”Den naturliga formen för ett folks omedelbara viljeyttring är det tillstyrkande eller avstyrkande utropet från en församlad mängd, *acklamationen*.”¹³³

Begreppet *acklamation* spelar alltså en central roll i Schmitts demokrati-teori. Han menar till och med, i ett tillspetsat resonemang, att det inte kan finnas någon stat utan acklamation.¹³⁴ Det gäller då ”acklamation” i en särskild, utsträckt mening, men det pekar ändå mot vilken avgörande betydelse det acklamatoriska momentet utgör för Schmitt – inte bara för demokratibegreppet, utan för *statsbegreppet*. Han härleder till och med betydande element av sitt särskiljande mellan folkstyresprincipen och rättsstatens liberala principer till behovet av en delad offentlighet för folkets politiska vara. I acklamationen framträder folket som en samlad, viljande enhet – bara i acklamationens viljeyttring kan folket ytterst betraktat *närvarande* som sådant, som en enhet. Det liberala röstningsförfarandet framställs hos Schmitt som en matematisk

¹³⁰ Schmitt, *Volksentscheid und Volksbegehren*, s. 84.

¹³¹ Schmitt, *Volksentscheid und Volksbegehren*, s. 10.

¹³² ”Ein mit großer oder gar überwältigender Mehrheit im Wege des Volksgesetzgebungsverfahrens zustande gekommenes Gesetz hat die Akklamation des Volkes gefunden, kann einen echten Souveränitätsakt darstellen und aus der Kraft des Politischen heraus den Rahmen der rechtstaatlichen Normierung durchbrechen.” Schmitt, *Verfassungslehre*, s. 260.

¹³³ ”Die natürliche Form der unmittelbaren Willensäußerung eines Volkes ist der zustimmende oder ablehnende Zuruf der versammelten Menge, die *Akklamation*.” Schmitt, *Verfassungslehre*, s. 83.

¹³⁴ Schmitt, *Verfassungslehre*, s. 247.

formalitet, ett sätt att mäta summan av enskilda uppfattningar genom enkel addition. Denna röstningsform är inte demokratisk, utan ”snarare ett uttryck av den liberala individualismen”.¹³⁵

”Den offentliga meningen”, folkets vilja, kan inte göras synlig som sådan genom den typen av processer. Schmitt slår fast att ”[f]olk är ett begrepp ur den *offentliga* rätten. Folk existerar bara i den *offentliga* sfären.”¹³⁶ Man kan därmed förstå varför Schmitt såg det som en nödvändighet för staten att tillskansa sig kontroll över de snabbt framväxande nya plattformar som medieutvecklingen erbjöd, inte minst över radio och film. Som han senare skulle skriva menade han att staten måste kontrollera de nya tekniska medlen för att inte ”[l]ämna över nyhetsförmedling, masspåverkan, massuggestion och bildandet av en ’offentlig’, eller snarare: kollektiv mening åt någon annan”.¹³⁷ I det fallet handlar det visserligen uttryckligen om *staten*, inte om folket, men ändå om det *offentliga* meningsbildandet (och enligt Schmitt är ju staten ett *folks* politiska enhet).

Tankelinen från essän om kyrkans synlighet går igen. För Schmitt handlar det inte om att binda folket vid en fascinerande individ eller ett parti med ett medryckande budskap, utan om att upprätta en personlig relation mellan styrande och styrda i en offentlig sfär där entusiasm och rätt förmedlas genom offentliga, synliga organ så att staten inte gör sig beroende av enskildas nycker. Hur han tänker sig denna förmedlande förening blir tydligare i presentationen av författningens representativa element, vilken jag återvänder till nedan. Men först ska jag återknyta till en av Schmitts teologiska kontexter.

I *Verfassungslehre* resonerar Schmitt kring acklamationsbegreppet utan egentlig djupare idé- eller begreppshistorisk (eller för den delen ”begrepps-sociologisk”) undersökning, men i en mindre text från samma år (och mig veterligen aldrig senare återutgiven), rörande en besläktad problematik – *Volksentscheid und Volksbegehren* – reflekterar han över en avgörande bakgrund till acklamationsbegreppet för den moderna politiska teorin. Han finner den hos sin teologvän, Erik Peterson, i dennes *Heis Theos* som givits ut året innan,

¹³⁵ ”sondern ein Ausdruck des liberalen Individualismus”, Schmitt, *Verfassungslehre*, s. 244.

¹³⁶ ”Volk ist ein Begriff des *öffentlichen* Rechts. Volk existiert nur in der Sphäre der *Publizität*.” Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage*, s. 22. Emfas i orig. Se även Schmitt, *Verfassungslehre*, s. 243.

¹³⁷ ”Nachrichtenübermittlung, Massenbeeinflussung, Massensuggestion und Bildung einer ‚öffentlichen‘, genauer: kollektiven Meinung einem andern zu überlassen”, Carl Schmitt, ”Weiterentwicklung des totalen Staats in Deutschland”, i densamme, *Verfassungsrechtliche Aufsätze*, 2003 [1933], s. 360.

1926. Schmitt skriver att Petersons arbete är ”en grundläggande undersökning, av vetenskaplig betydelse långt utanför sitt specialområde”.¹³⁸

Schmitt går inte vidare med sin referens och gör alltså i *Verfassungslehre* ingen större poäng av den teologiska bakgrund han tidigare åberopat för begreppet. Än mer iögonenfallande är att han i *Verfassungslehre* inte räknar in den kristna kyrkans församling – det egentliga studieobjektet för Peterson i *Heis Theos* – bland de historiska former för acklamationen han ändå exemplifierar. Den grekiska stadsstatens *ekklesia* nämns, men inte den kristna *ekklesian*.¹³⁹ Sammanfattningsvis kan man säga att Schmitts kritik av den borgerliga demokratin, liberalismen och den med honom samtida parlamentarismen handlar om deras oförmåga att inkorporera det icke-reglerade element som folkets faktiska och direkta politiska aktivitet innebär, *entusiasmen* om man så vill, i det politisk-rättsliga systemet. Precis som rättspositivismen inte kan hantera suveräniteten och det rättsliga beslutet på grund av sin fixering vid normen så kan inte parlamentarismen hantera acklamationen och den folkliga aktiva närvaron på grund av omöjligheten att fullständigt reglera och normera dem. Hur detta anknyter till Webers tänkande är uppenbart, men på vilket sätt det också utgör en kritik av Sohm återstår att visa i mer direkta termer. Erik Petersons av Schmitt åberopade arbeten illustrerar väl den teologiska dimensionen av detta politisk-teologiska arbete och kan därmed visa på hur demokratiteorin i *Verfassungslehre* till avgörande beståndsdelar är eller åtminstone förhåller sig nära till politisk teologi.

4. Erik Peterson: acklamation, *ekklesia* och rätt

Vid tiden för Schmitts utvecklande av en demokratisk författningsteori var Erik Peterson verksam som professor i evangelisk teologi vid universitetet i Bonn (närmare bestämt åren 1924-1929). *Heis Theos*, ”En Gud”, var hans *Habilitationsschrift* och publicerades 1926. Den utgjordes av en teknisk, utförlig likväl som omfattande och tämligen torr utredning av användningen av formeln ”En Gud” i den hellenska kulturen kring tiden för kristendomens tillblivelse. Till saken hör att Schmitt och Peterson stod i nära personlig kontakt under åren i Bonn och det är inte svårt att se en såväl tematisk som begreppslig likhet mellan deras respektive verk.¹⁴⁰ Det kan tyckas ironiskt att

¹³⁸ ”Eine grundlegende, in ihrer wissenschaftlichen Bedeutung weit über den Rahmen ihres Sonderfaches hinausgehende Untersuchung”, Schmitt, *Volksentscheid und Volksbegehren*, s. 34.

¹³⁹ Schmitt, *Verfassungslehre*, s. 243.

¹⁴⁰ Se Mehring, *Carl Schmitt*, 182 ff., Nichtweiß, *Erik Peterson*, kapitel XI, särskilt s. 739-742.

kontakten skulle minska, avta och till och med ta en vändning mot djup oenighet efter Petersons konversion till katolicismen 1930, men det är onekligt så att Petersons mest kända text har kommit att bli en stridsskrift mot all kristen politisk teologi – en skrift som avslutas med en markering mot Schmitt, som sägs ha fört in begreppet ”politisk teologi” i litteraturen.¹⁴¹ Denna text, *Der Monotheismus als politisches Problem* publicerades 1935 och relationen mellan Schmitt och Peterson har framförallt kommit att läsas ur den konflikt som därmed kom till uttryck. Detta är ett tema Schmitt själv uppehåller sig vid i sin *Politische Theologie II* från 1970 och som kommer att spela en större roll i kapitel IV av denna avhandling då det uppehåller sig vid detta sena schmittska verk och dess teologiska referenspunkter.

Konflikten mellan Schmitt och Peterson har i viss utsträckning fått över-skugga den ömsesidiga relation och inspiration som utmärkte förhållandet mellan dem under åren i Bonn 1925-1928, en tid då avgörande delar av deras respektive intellektuella gärningar formulerades. Schmitt skriver under dessa år inte bara sin *Verfassungslehre*, han publicerar även en första version av *Der Begriff des Politischen* 1927. Några av hans tidigare verk kommer dessutom i uppdaterade utgåvor med nya förord, som *Politische Romantik* och *Die geistes-geschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*. Peterson låter huvudsakligen publicera kortare texter vid sidan av *Heis Theos*, men han håller å andra sidan flera betydelsefulla föreläsningsserier som först under senare år har sammanställts för publicering bland hans *Ausgewählte Schriften*. En av dessa är föreläsningarna om kyrkobegreppet betitlade *Ekklesia. Studien zum altkristlichen Kirchenbegriff* från åren 1926 och -27.¹⁴² Tillsammans med det 1928 utgivna föredraget *Die Kirche* var dessa avsedda att utgöra underlag för en större bok på temat, ett verk som dock aldrig kom till stånd.¹⁴³ De för Peterson så formativa åren i Bonn kom att leda honom mot det problemfält som fått hans främsta levnadstecknare Barbara Nichtweiß att vid tillfälle kalla honom ”en teologins jurist”.¹⁴⁴ Inte utan fog hävdar hon att det nära umgänget med Schmitt – som själv kallade sig för en ”jurisprudensens teolog”¹⁴⁵ – förmodli-

¹⁴¹ Se Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem*, s. 81, n. 168.

¹⁴² Utgivna i en särskild volym till 120-årsdagen av Petersons födelse 2010, se Erik Peterson, *Ekklesia. Studien zum altchristlichen Kirchenbegriff. Ausgewählte Schriften: Sonderband*, Echter Verlag, Würzburg, 2010.

¹⁴³ Se Erik Peterson, ”Die Kirche”, i densamme, *Ekklesia*, s. 103.

¹⁴⁴ Se Barbara Nichtweiß, ”Apokalyptische Verfassungslehren. Carl Schmitt im Horizont der Theologie Erik Petersons”, i Bernd Wacker (red.), *Die eigentlich katholische Verschärfung...*, 1994, s. 38.

¹⁴⁵ Schmitt, *Glossarium*, s. 23.

gen starkt bidrog till Petersons upptagenhet med kyrkans interna rättsliga förhållanden.¹⁴⁶ Samtidigt finns här väsentliga drag av uppgörelse med den föregående generationens liberalteologiska och religionssociologiska tendenser, drag som pekar bortom inspirationen från Schmitt. I ett i brev till Karl Barth skrev Peterson angående sin stridsskrift *Was ist Theologie* att han tänkte på denne och på Harnack när han höll detta föredrag.¹⁴⁷ Medan den dialektiska teologin vände sig mot idéer om möjligheten av en modern kulturprotestantistisk syntes och försöken att försona skapare och skapelse i en humanistisk morallära kom Petersons projekt, som beskrivits ovan, att orienteras mot historiska frågeställningar rörande kristendomens uppkomst och tidiga organisering. Därmed närmade sig Peterson också den ”avgörande punkt” kring vilken Sohms stora arbete med kyrkorättens historia rör sig: den inneboende motsättningen mellan kyrklig och rättslig organisation, eller mellan *kristen karisma* och *katolsk kyrkorätt*.¹⁴⁸ Petersons värdering av denna relation var dock mycket olika Sohms.

Poängen med min följande framställning är inte att hävda någon sorts konsensus mellan Schmitt och Peterson under åren i Bonn. Poängen är inte heller att förhållandet mellan deras respektive arbeten skulle vara värt undersökning på grund av deras nära personliga kontakt.¹⁴⁹ Snarare är min här påtagna uppgift att närma mig delar av Petersons verk med utgångspunkt i Schmitts referens till begreppet acklamation. Som snart kommer att bli tydligt finns det en koppling mellan acklamationen och urkyrkans form hos Peterson, vilken resonerar med Schmitts tankar om kyrkan som en modell för politisk form. Kanske kan man säga att det finns en strukturell, i det närmaste paradigmatiske likhet mellan församlingsacklamationens roll i förhållande till *ekklesians* form hos Peterson och den folkliga acklamationens roll i förhållande till den demokratiska statsbildningens form hos Schmitt i *Verfassungsslehre*. Begreppet *ekklesia* dyker upp i båda fallen, både implicit och explicit hos Schmitt. I någon mån kan ingången här beskrivas som helt i linje med Schmitts ord om förhållandet mellan statslära och teologi från *Politische*

¹⁴⁶ Nichtweiß, *Erik Peterson*, s. 742.

¹⁴⁷ Citerat av Barbara Nichtweiß i ”Zur Einführung”, i Erik Peterson, *Theologische Traktate*, 1994, s. XIV.

¹⁴⁸ Formuleringen om en ”avgörande punkt” hämtas från Carl Schmitt, ”Andreas Bühler, *Kirche und Staat bei Rudolph Sohm*”, s. 306. Se även Nichtweiß, ”Zur Einführung”, s. XV.

¹⁴⁹ Även om sådana undersökningar är väl motiverade och dessutom med fördel skulle kunna utsträckas till att situera dem båda i den krets Bonn-teologer de umgicks flitigt med vid denna tid, kanske särskilt Karl Eschweiler och Hans Barion, men även Theodor Haecker (1879-1945).

Theologie: inte bara en historisk härstamning, utan även en systematisk, strukturell likhet. Hur framställer då Peterson acklamationen, och hur betraktar han dess funktion? Och hur förhåller sig acklamationen, i egenskap av rättslig form, till kyrkans egentliga konstitution?

Med acklamation bör man enligt Peterson förstå någonting i linje med vad som återberättas i Apostlagärningarna, kapitel 19, verserna 28-34. Där avhandlas Pauli vistelse i Efesos och hur en upploppsstämning spreds bland stadens silversmeder inför det hot de upplevde mot sina inkomster från handeln vid ortens artemistempel. Stadens befolkning ska ha samlats i teatern och skanderat ”stor är den efesiska Artemis!”. Oroligheterna upphörde först då stadens skrivare talat till folket och upplyst om de korrekta rättsliga formerna för en anklagelseakt samt varnat för risken att staden skulle komma att anklagas för uppror på grund av den oordnade sammankomsten.¹⁵⁰ Peterson sammanfattar kärnfullt: ”Acklamationerna är utrop från en stor mängd, vilka kan yttra sig vid vitt skilda tillfällen.”¹⁵¹ Dessa rop kunde användas för att hälsa kejsaren eller en högt uppsatt tjänsteman, men också för att i större samlingar då det gällde att fatta beslut eller genomtvinga vissa fordringar. Peterson exemplifierar med likartade förfaranden på teatern eller under rättegångar.¹⁵² Han skriver att ”[d]essa utrop betraktades ingalunda som något likgiltigt, utan hade under vissa omständigheter rättslig betydelse, varför man inte sällan nedtecknade dem.”¹⁵³ Acklamationen kunde på det viset ersätta en ofta tidskrävande rösträkning.

Peterson understryker acklamationsförfarandets blandade ursprung och skildrar en mångfacetterad förhistoria som pekar på stor spridning i den helenska världen. Acklamationer förekom förutom vid rättsliga processer även i de hedniska kulterna (i vilken mening nu dessa två förfaranden på ett meningsfullt sätt kan skiljas åt), vilket ju den i Apostlagärningarna återberättade episoden från Efesos illustrerar.¹⁵⁴ Till saken hör att vid tiden för den kristna kyrkans uppkomst var *ekkesian*, som framkommit ovan ursprungligen namnet på den

¹⁵⁰ Se Erik Peterson, *Heis Theos. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen zur antiken 'Ein-Gott' Akklamation. Ausgewählte Schriften Band 8*, Echter Verlag, Würzburg, 2012 [1926], s. 141.

¹⁵¹ ”Die Akklamationen sind die Rufe einer großen Menge, die sich bei den verschiedensten Gelegenheiten äußern konnten.” Peterson, *Heis Theos*, s. 141.

¹⁵² Peterson, *Heis Theos*, s. 141.

¹⁵³ ”Diese Rufen wurde keineswegs als etwas Gleichgültiges angesehen, sondern hatten unter Umständen rechtliche Bedeutung, weswegen man sie nicht selten aufzeichnete.” Peterson, *Heis Theos*, s. 141.

¹⁵⁴ Peterson, *Heis Theos*, s. 144.

beslutande folkförsamlingen i den klassiska grekiska *pólisen*, namnet på den i förhållande till rättsliga avgöranden acklamerande församlingen i romerska städer.¹⁵⁵ Peterson skriver:

Bruket av acklamationer övergick sedan i de kristna församlingarna [...]. Det har haft ett inte ringa inflytande på liturgins språk och sed, men dessa frågor har ännu i ringa utsträckning behandlats av vetenskapen. Det visar sig också vid koncilieacklamationerna, i vilka profana och kultiska uttryck blandar sig på ett förunderligt vis.¹⁵⁶

På annan plats, i en exegetisk föreläsning om Första Korinthierbrevet, beskriver Peterson ett acklamatoriskt rättsförfarande:

Mönstret för detta kyrkorättsliga tänkande är väldigt enkelt. Närvaron av överordnade instanser som apostlar och biskopar förutsätts. Hos dessa ligger den egentliga makten. De handlar dock inte diktatoriskt, utan snarare i samförstånd med folket. För rättsförfarandets giltighet krävs ett *consensus populi*. Folkets *consensus* kommer till uttryck i acklamationerna vilka utropas som kultisk *ekklesia* i en giltig rättsförsamling.¹⁵⁷

Peterson gör i *Heis Theos* en betydelsefull iakttagelse, att betrakta som ett tema av avgörande vikt för att få syn på acklamationens politisk-teologiska relevans för Schmitts demokratianalys. Peterson beskriver acklamationen som ett ”*sammanhang av entusiasm och rätt*”.¹⁵⁸ Ett konkret uttryck för detta var att ”[v]id konciliesförhandlingarna trodde man också i vissa fall under förhandlingarna att man måste tänka sig ett omedelbart ingripande av den gudomliga anden.”¹⁵⁹

¹⁵⁵ Erik Peterson, ”EKKLESIA. Studien zum altchristlichen Kirchenbegriff”, i densamme, *Ekklesia*, s. 15.

¹⁵⁶ ”Der Gebrauch von Akklamationen ist dann in die christlichen Versammlungen übergegangen [...]. Er hat auf die Sprache und Sitte der Liturgie einen nicht geringen Einfluß gehabt, aber diese Fragen sind erst in geringem Umfang wissenschaftlich behandelt worden. Er zeigt sich dann auch in den Konzils-Akklamationen, in denen sich profane und kultische Ausdrücke wunderbar mischen.”, Peterson, *Heis Theos*, s. 142.

¹⁵⁷ ”Das Schema dieses kirchenrechtlichen Denkens ist ganz einfach. Vorausgesetzt ist das Vorhandensein von übergeordneten Instanzen wie Aposteln und Bischöfen. Bei diesen liegt die eigentliche Gewalt. Sie handeln aber nicht diktatorisch, sondern im Einverständnis mit dem Volk. Die *consensus populi* ist nötig für die Gültigkeit der Rechtsgeschäfte. Der *consensus* des Volkes kommt in den Akklamationen zum Ausdruck, die es in der rechtsgültigen Versammlung einer kultischen Ekklesia ruft.”, Erik Peterson, *Der Erste Brief an Die Korinther und Paulus-Studien. Ausgewählte Schriften: Band 7*, Echter Verlag, Würzburg, 2006, s. 168.

¹⁵⁸ ”Zusammenhang von Enthusiasmus und Recht”, Peterson, *Heis Theos*, s. 145. Min emfas.

¹⁵⁹ ”Bei Konzilsverhandlungen glaubte man auch bei den Verhandlungen in gewissen Fällen an ein unmittelbares Eingreifen des göttlichen Geistes denken zu müssen”. Peterson, *Heis Theos*, s. 145.

Peterson exemplifierar med en episod ur Eusebios *Kyrkohistoria*, där det berättas om hur det gick till då Fabianus valdes till biskop av Rom genom acklamation år 236. Det sägs att han var helt opålitlig för ämbetet, men att en duva sänkte sig ned över hans huvud, något som påminde om en episod ur Matteusevangeliet och ”det var som när Anden sänkte sig ned över Fräl-saren likt en duva” (Matt. 3:16); ”Då var det som om folket drevs av samma gudomliga ande och alla ropade ivrigt att han var värdig. De tog genast och satte honom på biskopsstolen.”¹⁶⁰ Peterson kommenterar: ”Denna formulering är mycket intressant, för den visar hur folkets acklamation å ena sidan kan föras tillbaka på en sorts inspiration och å den andra sidan trots det ha den kyrkorättsliga betydelsen av ett val.”¹⁶¹ Detta exempel, tillsammans med några andra, används av Peterson för beläggandet av tesen om att detta visar hur ett sammankopplande av entusiasm och rätt kommer till uttryck i acklamationen.

Just denna *förening* av entusiasm och rätt är något som kontrasterar Petersons arbete med *ekkesian* från Sohms. Kyrkan är behäftad med en viss tvetydighet, menar Peterson. Den är ingen ”entydig religionspolitisk konstruktion likt judarnas messianska rike. Men den är heller inte någon rent andlig konstruktion, i vilken begrepp som politik och auktoritet överhuvudtaget inte skulle få förekomma”.¹⁶² Det hade förvisso inte Sohm heller hävdad – hans ståndpunkt var snarare att den politik och auktoritet som förekom inom kyrkan var av *pneumatisk*, anarkisk art och en ren teokrati utan rättslig form. Peterson motsätter sig dock även den ”rent” pneumatiska förståelsen. Kyrkans teologiska problem följer på och är nära knutet till vad Peterson i Harnacks efterföljd kallar kristendomens hellenisering. Den berodde i sin tur på att det judiska folket inte lät sig omvändas till den kristna tron, vilket tvingade den ursprungliga församlingen, de tolv apostlarna, att föra kallelsen vidare till hedningarna, till hellenerna.¹⁶³ Den kristna kyrkan hade inte kunnat uppstå utan detta beslut från ”de tolv”, utan bara möjligen vad Peterson kall-

¹⁶⁰ Eusebios, *Kyrkohistoria*, Artos & Norma, Skellefteå, 2007, övers. Olof Andrén, s. 213. Se Peterson, *Heis Theos*, s. 145.

¹⁶¹ ”Diese Formulierung ist sehr interessant, denn sie zeigt, wie die Akklamation des Volkes auf der einen Seite auf eine Art Inspiration zurückgeführt werden konnte und auf der andern Seite dann doch die kirchenrechtliche Bedeutung einer Wahl hatte.” Peterson, *Heis Theos*, s. 145.

¹⁶² ”eindeutiges religionspolitisches Gebilde wie das messianische Reich der Juden. Sie ist aber auch kein rein spirituelles Gebilde, in dem solche Begriffe wie Politik und Herrschaft überhaupt nicht vorkommen dürften”, Peterson, ”Die Kirche”, s. 102 f.

¹⁶³ Peterson, ”Die Kirche”, s. 94.

lar ”en hednakristen sekt, för vilken, liksom för Marcion, Paulus och Jesus flutit samman till en oigenkännlig enhet”.¹⁶⁴

Kyrkan uppkommer alltså genom att apostlarna, uppfyllda av Den helige ande, beslutar sig för att föra budskapet vidare till hedningarna.¹⁶⁵ Med denna övergång följer också en vändning bort från judendomens begrepp om ”riket” och en vändning till antikens *pólis*-begrepp. Detta förklarar det ”egendomliga språkbruk” som det innebär att kalla ”kyrkan” för *ekklesia*.¹⁶⁶ Peterson menar att det vore felvisande att översätta *ekklesia* som församling, *Gemeinde*, eftersom det inte är vilken församling som helst, utan den rättsligt avgörande institutionen hos en ”församling”, närmare bestämt en *pólis*.¹⁶⁷ Liksom *pólis*en samlar sina fullvärdiga medborgare till en rättsskipande och lagstiftande församling i sin *ekklesia*, samlar den kristna *ekklesian* enligt Peterson himmelsstadens fullvärdiga medborgare för att utföra kulthandlingar.¹⁶⁸ Detta har betydelse för synen på *ekklesians* rättslighet och författning. Peterson understryker den offentliga dimensionen i den kristna kulten, en egenskap som särskiljer den från samtida mysteriekultur – ”I den kristna gudstjänstens offentligt-rättsliga karaktär speglas åter att kyrkan står mycket närmare politiska konstruktioner som rike och *πόλις* [*pólis*, min anm.] än frivilligförbund och föreningar.”¹⁶⁹ Det sista påpekandet riktar sig mot en tanke härstammande från den engelske teologen Edwin Hatch (1835-1889), som lanserade en teori om att kristendomens administrativa struktur hade uppkommit ur organiserandet av välgörenhetsverksamhet. Denna teori plockades upp av Harnack som en förutsättning för tesen om en ”dubbel organisation”. Hatch och Harnack kunde på det här viset förlägga kyrkans administrativa funktioner helt utanför det karismatiska, direkta trossammanhanget och därmed uppnå en avpolitisering av kyrkans väsen och dessutom göra kyrkorättsliga former yttre och irrelevanta för evangeliets kärna. Petersons ståndpunkt motsäger detta.

För Peterson var alltså vare sig rättsligheten eller inrättandet av formaliserade ämbeten i kyrkan något som kom ”utifrån”, utan något som växte fram

¹⁶⁴ ”eine heidenchristliche Sekte, für die, wie etwa für Markion, Paulus und Jesus zu einer unerkennbaren Einheit zusammengefloßen wären.”, Peterson, ”Die Kirche”, s. 99.

¹⁶⁵ Peterson, ”Die Kirche”, s. 97 f.

¹⁶⁶ Peterson, ”Die Kirche”, s. 101.

¹⁶⁷ Peterson, ”EKKLESIA. Studien zum altchristlichen Kirchenbegriff”, s. 14 f.

¹⁶⁸ Peterson, ”Die Kirche”, s. 102.

¹⁶⁹ ”In dem öffentlich-rechtlichen Charakter des christlichen Gottesdienst spiegelt sich wider, dass die Kirche politischen Gebilde wie Reich und *πόλις* weit näher steht als den Freiwilligkeitsverbänden und Vereinen.” Peterson, ”Die Kirche”, s. 102.

genom kyrkans praxis. På den punkten är han alltså nära Sohm. Han står dock i stark kontrast mot Sohm i det att han avfärdar idén om kyrkans rättsliga författning som ett avfall. Liksom Harnack ansluter Peterson till en sorts helleniseringsstes, även om han likt Sohm avfärdar idén om att dogmatiken och juridiken i den kristna kulten skulle ha kommit till utifrån. I själva verket, menar han, finns båda dragen med från början i grundläggandet av den kristna kyrkan, vilken av Peterson dateras till pingstdagen.¹⁷⁰ Utifrån denna händelse och de tolv apostlarnas beslut att föra Guds kallelse till hedningarna grundläggs också kyrkorätten. Skillnaden mellan Peterson och Sohm är på denna punkt mycket tydlig. Sohms framställning av urkyrkans organisation förlitar sig i stor utsträckning på Paulus.¹⁷¹ Petersons värdering av Pauli betydelse för kyrkan är väldigt annorlunda. Kyrkan är enligt honom baserad på ”de tolv” och inte på Paulus, vilket Peterson menar är en vida spridd men felaktig uppfattning i protestantiska kretsar.¹⁷² Det finns ingen biskoplig succession utgående från Paulus – ”då Paulus saknade legitimitet kunde han själv inte heller legitimera”.¹⁷³

Genom ”de tolv” finns en förbindelse med Jesu ”jordiska liv” vilket, tillsammans med överföringen av Gamla testamentet visar på behovet av något mer än bara ”en blott pneumatisk Kristus”.¹⁷⁴ ”Sann” kyrka finns enligt Peterson bara där dessa två saker förenas: *legitimiteten* av att befinna sig i en ”rättsuccession”, en *Rechtsnachfolge*, som kan härledas omedelbart ”från herren”, *vom Herrn*, och *den tro* som gjorde det möjligt för ”de tolv apostlarna” att på den heliga andes grund fatta självständiga beslut: ”Inget av dessa båda kännetecken får saknas, vare sig den rättsliga legitimiteten eller den pneumatiska friheten.”¹⁷⁵

Peterson skriver: ”Sohms teori var berättigad i så måtto att han som protestant inte krävde någon absolut slutenhet i den kyrkorättsliga ordningen, utan snarare krävde möjligheten av ett karismatiskt genombrott – den var felaktig i

¹⁷⁰ Peterson, ”Die Kirche”, s. 97.

¹⁷¹ Schmitz, *Frühkatholizismus*, s. 142.

¹⁷² Peterson, ”Die Kirche”, s. 98.

¹⁷³ ”da Paulus die Legitimität fehlt, vermag er auch nicht zu legitimieren”, Peterson, ”Die Kirche”, s. 99.

¹⁷⁴ ”irdischen Leben”; ”einem bloß pneumatischen Christus”, Peterson, ”Die Kirche”, s. 100.

¹⁷⁵ ”Keines dieser beiden Merkmale darf fehlen, weder die rechtliche Legitimität noch die pneumatische Freiheit.”, Peterson, ”Die Kirche”, s. 100.

så måtto att han ville bygga en ordning på undantaget.¹⁷⁶ Därefter formulerar Peterson en kärnfull sammanfattning av teologin bakom sin kyrkorättsliga position: ”Det primära är ordningen, det sekundära är genombrottet genom ordningen, det primära är de tolv, det sekundära är Paulus.”¹⁷⁷ De båda hänger alltså samman: rätten och den pneumatiska entusiasmen. I detta uttrycker Peterson starkt ståndpunkten att kyrkan måste betraktas som en fortsättning på inkarnationen. Av den anledning ”[ä]r inte den osynliga kyrkan trons objekt, utan snarare den synliga kyrkan, den som likt de tolv apostlarna ännu till denna dag – på den helige andes grund – måste fatta beslut och kräva tro gentemot dessa beslut”.¹⁷⁸ Den ordning Sohm kallar karismatisk – Peterson väljer att kalla den ”helig rätt” för att markera dess hemmahörande i rättens register – utesluter inte kyrkorätten, utan *förutsätter* den.¹⁷⁹

Formellt sett närmar sig Peterson Sohms position genom att hävda att dogmatiken och inte kyrkorätten utgör teologins centrala disciplin. Frågan om kyrkans ursprung måste besvaras dogmatiskt, inte rättsvetenskapligt, eftersom det inte finns några kyrkorättsliga begrepp som inte har dogmatiska begrepp som sin yttersta förutsättning.¹⁸⁰ Samtidigt vrider Peterson på frågeställningen. Även om han likt Sohm positionerar sig gentemot ”historikerna” och hävdar dogmatikens primat så positionerar sig Peterson gentemot ”kyrkorättslärd”, *die Kirchenrechtler*, till vilka Sohm i sammanhanget paradoxalt nog bör räknas, genom konstaterandet att frågan om kyrkans ursprung ytterst sett är ett ”historiskt konstitueringsproblem”, inte ett ”organisatoriskt institutionsproblem”.¹⁸¹ Peterson menar att kyrkan är en eskatologisk instans i världen och kyrkohistorien är därmed en frälsningshistoria. Kyrkan är *i den här världen, men inte av den här världen* – och pekar därmed också utöver, *ut ur* den. Sohms rättshistoriska förklaring till

¹⁷⁶ ”Sohms Theorie war berechtigt, insofern er als Protestant keine absolute Geschlossenheit der kirchenrechtlichen Ordnung forderte, sondern die Möglichkeit einer charismatischen Durchbrechung – sie war falsch, insofern er auf die Ausnahme eine Ordnung aufbauen wollte.”, Peterson, ”EKKLESIA. Studien zum altchristlichen Kirchenbegriff”, s. 83.

¹⁷⁷ ”Das primäre ist die Ordnung, das Sekundäre die Durchbrechung der Ordnung, das Primäre sind die Zwölf, das Sekundäre ist Paulus.” Peterson, ”Die Kirche”, s. 100.

¹⁷⁸ ”Nicht die unsichtbare Kirche ist ein Gegenstand des Glaubens, sondern die Sichtbare Kirche, sie, die gezwungen ist, wie die zwölf Apostel, auch heute noch – auf Grund Heiligen Geistes – Entscheidungen zu fallen und Glauben gegenüber diesen Entscheidungen zu fordern.”, Peterson, ”Die Kirche”, s. 100.

¹⁷⁹ Peterson, ”EKKLESIA. Studien zum altchristlichen Kirchenbegriff”, s. 64.

¹⁸⁰ Erik Peterson, ”Zur Konstituierung der Kirche”, i densamme, *Ekklesia*, s. 89.

¹⁸¹ Peterson, ”Zur Konstituierung der Kirche”, s. 89.

kyrkans uppkomst hävdade rättens världslighet och kunde därmed döma ut kyrkorätten som världslig. Men Sohms begrepp om rättshistoria var alltför bestämt av en världslig historieförståelse. Peterson menar att historikern inte heller kan avstå från dogmatiken eftersom den senare gör sig ett begrepp även om historien. Då ”kyrkans konstitueringsform väsentligen bestäms genom en specifik uppenbarelse(frälsnings-)historia” blir därmed också kyrkans rättsliga former, kyrkorätt lika väl som ”helig rätt” i förening, en del av frälsningshistorien.¹⁸²

Petersons kyrka är, som Mårten Björk skriver, en konstituerad ”mottid” och ”motvärld” – den utgör ett uttåg ur den världsliga politiken.¹⁸³ Betraktad ur Schmitts politisk-teologiska strukturperspektiv innebär denna konstitution som mottid/motvärld en förening av immanens och transcendens. Dess rent rättsliga förening av en historiskt grundad, rättsligt förmedlad legitimitet med det pneumatiskt grundade dogmatiska fria beslutet uttrycker denna struktur på ett för en politisk-teologiskt orienterad hermeneutisk förståelse av Schmitts statslära mycket användbart sätt. Korrelationen mellan rättsvetenskapliga och teologiska begrepp påminner även om Schmitts sekulariserings-tes, även om denna tes snarare bygger på en idé om en korrelation mellan metafysiska och organisatoriska föreställningar där ingen sida egentligen ges absolut prioritet.¹⁸⁴

En central politisk-teologisk frågeställning av vikt för förhållandet Sohm-Schmitt-Peterson kommer också till uttryck i behandlingen av Paulus. Hans-Ulrich Weidemann påpekar i sin inledning till Petersons exeges av Första Korinthierbrevet att Paulus hos Peterson visserligen exemplifierar en dialektisk tankefigur av ”regel och undantag”, men att denna framträder som annorlunda konstituerad än hos Schmitt. Weidemann avser härmed Petersons konsekventa understrykande av den legitima auktoriteten hos de tolv apostlarna.¹⁸⁵ Barbara Nichtweiß framhåller också hon att Pauli apostolat för Peterson inte har någon konstituerande betydelse för normalfallet, som helt utgår från de tolv apostlarna.¹⁸⁶ Samtidigt står Paulus hos Peterson

¹⁸² ”Die Konstituierungsform der Kirche ist wesentlich durch das Dasein einer spezifischen Offenbarungs(Heils-) Geschichte bestimmt”, Peterson, ”Zur Konstituierung der Kirche”, s. 90. Emfas i original, borttagen här.

¹⁸³ Mårten Björk, ”Att älska sin fiende. Erik Peterson och Carl Schmitt om *hostis* och *inimicus*”, i Jon Wittrock och Hjalmar Falk (red.), *Vän eller fiende? En antologi om Carl Schmitts politiska tänkande*, Göteborg, Daidalos, 2012, s. 158, 156.

¹⁸⁴ Se Schmitt, *Politische Theologie*, s. 50 f.

¹⁸⁵ Hans-Ulrich Weidemann, ”Zur Einführung”, i Peterson, *Der Erste Brief an die Korinther*, s. XXVII.

¹⁸⁶ Nichtweiß, *Erik Peterson*. s. 759.

lika konsekvent som en figur för även *undantagets legitimitet*, så till vida att han står för den heliga rätt vilken kan bryta genom kyrkorätten som ett korrektiv till densamma. Dessutom är det av vikt att notera Petersons påpekanden om Pauli mänskliga person som oviktig för bedömningen av hans gärning då den utförs av en *apostel* onekligen ligger i linje med Schmitts antiindividualistiska juridiska ämbetsteori, utgående från dogmen om påvlig ofelbarhet.¹⁸⁷

Med det sagt finns det all anledning att ta Petersons uttolkare på orden och inte söka efter alltför stora likheter mellan denne och Schmitt. Snart nog kom den förre att ta avstånd från den senare. Viktigare i detta sammanhang är dock den förenande problembilden och den gemensamma fronten mot Sohm. Att undantaget spelar en något annan roll hos Schmitt än hos Peterson är riktigt (även om det som påpekats tidigare finns skäl att nyansera bilden av Schmitt som decisionist), men hos dem båda framträder det som ett *rättsligt* fenomen. Pauli apostolat är för Peterson ett undantag, men ett undantag *inom* kyrkans rättsliga struktur, en del av dess konstitution. Det är något helt annat än vad ”undantaget från regeln” betyder för det ej rättsreglerade pneumatiska ledarskapet inom Sohms inre, osynliga kärlekskyrka. Som framkommit pekar alltså Schmitts referens till Petersons arbete om acklamationen mot en teologisk referenspunkt som utgjort ett avgörande inflytande på Schmitts rättslig-politiska tänkande. Referenserna till Sohm och återopandet av Petersons auktoritet hänger ihop och relaterar till en underliggande struktur i Schmitts författningsteoretiskt politisk-teologiska resonemang. I detta kapitel återstående två avdelningar ska jag nu visa hur de ecklesiologiska resonemang som diskuterats ovan kan bidra till en bättre förståelse av de politisk-teoretiska implikationerna i Schmitts försök att med hjälp av den romersk-katolska kyrkan beskriva något han kallar ”politisk form”.

5. Representationens princip och *ekkesians* institution

I Schmitts referens till Petersons undersökning av acklamationen återfinns konturerna till vad som skulle kunna kallas en ecklesiologisk institutionalism. Liksom Sohms arbete med urkyrkans författning bidrog till mönstret för hur Weber konceptualiserade karismatisk legitimitet som normbrytande och strukturlös, kan Petersons diskussion av kyrkans förenande av rätt och entusiasm bidra till att belysa Schmitts alternativa auktoritetsstruktur – ett alternativ som i väsentliga delar kan kallas katolskt, om än med särskilda förbehåll.

¹⁸⁷ Se Peterson, *Der Erste Brief an die Korinther*, s. 127.

För det första är Petersons arbete under 1920-talet ännu inte katolskt, även om det förmodligen bidrog till och är i linje med skälen för hans senare konversion. För det andra är det viktigt att inte missta Schmitts katolicism för ett enkelt uttryck av personlig tro, eller för den delen som något som förhåller sig till officiell katolsk dogm. Snarare bör den romersk-katolska institutionalism som kan utläsas ur Schmitts verk betraktas som ett medvetet och i stora drag egenartat teoretiskt arbete. Det är klart artikulert i relation till Sohm, dock i enlighet med Schmitts övriga teori alltför interventionistiskt formulerat för att framträda i systematiserad form. Inte desto mindre finns det interventionistiska texter som tar sig an frågan om den katolska kyrkans väsen och som kan visas föregripa vissa teman från det författningsteoretiska arbetet. Särskilt gäller detta *Römischer Katholizismus und politische Form*, som jag här läser mot författningsläran i ett försök att sammanfatta hur Schmitts politisk-teologisk formulerade auktoritetsstruktur ser ut.

Schmitt skriver, uttryckligen riktat mot Sohm, att den katolska kyrkans ”stora förräderi” mot kristendomen ofta föreställs bero på att den inte accepterar tron som en privatsak och ”ren innerlighet”, utan gestaltat den som en *synlig institution*.¹⁸⁸ I sammanhanget är Schmitt noggrann med att anknyta till Sohms specifika tes om katolicismens avfall som avhängigt dess juridiska form. Svaret på Sohms kritik av katolicismen är alltså inte att leverera en apologi för den romersk-katolska kyrkan eller ett försök att formulera ett annat begrepp om det katolska – snarare rör det sig hos Schmitt om något liknande ett tillägnande med accentförskjutning av Sohms begrepp om det katolska. Det rör sig enkelt uttryckt om *en affirmation av det juridiska*. Men detta är bara en del av Schmitts uttalat katolska politiska teologi.

I *Römischer Katholizismus und politische Form* lyfts en central aspekt av kyrkan fram som mönsterbild för dess relevans när det gäller diskussionen av ”politisk form” – dess ”formella egenart” är enligt Schmitt avhängig ”ett strikt genomförande av representationens princip”.¹⁸⁹ Föga förvånande är denna ”representationens princip” av central betydelse även för ett verk som Schmitts *Verfassungslehre*. Faktum är att representationens princip i *Verfassungslehre* kallas för en av två grundläggande principer för politisk form. Den andra är identitetens princip. Jag återkommer nedan till förhållandet mellan dessa båda principer och vad deras förhållande betyder för författningsläran,

¹⁸⁸ Schmitt, *Römischer Katholizismus*, s. 53 f.

¹⁸⁹ ”formale Eigenart”; ”der strengen Durchführung des Prinzips der Repräsentation”, Schmitt, *Römischer Katholizismus*, s. 14.

acklamationen och den politiska formen. Schmitt är noggrann med att distansera sig från samtida, liberal förståelse av begreppet representation, vilken han menar har skapat förvirring kring fenomenet genom att i för stor utsträckning ha satt ett likhetstecken mellan representativsystem och parlamentarism. Han utvecklar tankegången:

Representationens begrepp har en djup och ännu ej till allmän kännedom kommen problematik. För föreliggande arbetes intresse räcker det att här enbart tala om parlamentarism och kort beröra det äkta *representations*begreppets specifika särart: det hör väsentligen till den *offentliga* sfären (till skillnad från ställföreträdande, uppdrag, mandat o.s.v. som ursprungligen är av privaträttslig natur) och förutsätter en personlig värdighet hos såväl de representerade som bland representanterna liksom också hos dem gentemot vilka det representeras (till skillnad från intresseföreträdande, förvaltning o.s.v.).¹⁹⁰

Här återfinns några bekanta begrepp ur Schmitts politiska teori: såväl personalism som offentlighet, dessutom sammanlänkade. Just offentligheten har också den en tydlig udd riktad mot Sohm och därigenom mot Weber – representation handlar om den yttre formen och synligheten samt det formella hos auktoriteten, inte dess innerlighet och informella karaktär. Man påminns om Schmitts utfästelse om ämbetets betydelse för rättslig kompetens och personlighet inom det politiska, en tankegång som återkommer även i *Römischer Katholizismus und politische Form*, där beskriven som katolicismens ”stora bedrift”.¹⁹¹ Schmitts institutionalism syftar till att formulera en politisk-juridisk teori om auktoritet som förmår att inkorporera det extraordinära och se entusiasmens bindning till det rättsliga systemet. Teorin om ”juridisk kollektiv frihet” kan inte låta auktoritet och legitimitet försvinna ut i vare sig rationalistisk-legalistiska, karismatiska eller traditionalistiska typer. Den behöver ett begrepp om ordning där ämbetets *charisma veritatis*, idén om att biskopen bär en ”gåva av sanning”, kan nå erkännande och där det ”pneumatiska” kan inlemmas i den levande ämbetsstrukturen.

¹⁹⁰ ”Der Begriff des Repräsentation hat eine tiefe, noch keineswegs allgemein bewußt gewordene Problematik. Für das Interesse der vorliegenden Abhandlung genügt es, hier nur von Parlamentarismus zu sprechen und die spezifische Besonderheit des echten Begriffes der *Repräsentation* kurz anzudeuten: sie gehört wesentlich in die Sphäre der *Publizität* (zum Unterschied von Stellvertretung, Auftrag, Mandat usw., die ursprünglich privatrechtlicher Natur sind) und setzt sowohl bei dem Repräsentierten wie bei de Repräsentanten wie auch bei demjenigen, *vor* dem repräsentiert wird, eine personale Würde voraus (zum Unterschied von Interessenvertretung, Geschäftsführung usw.)” Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage*, s. 44.

¹⁹¹ Schmitt, *Römischer Katholizismus*, s. 23 f. Se även *Der Wert des Staates*, s. 102, och *Politische Theologie*, s. 38 f.

Både representationens princip och fallenheten för juridisk form har alltså betydelse för Schmitts politiska förståelse av katolicismen och båda aspekterna har udden riktad mot Sohm. Förhållandet kan i det närmaste beskrivas som ett kritiskt övertagande av Sohms begrepp om det katolska. Detta arv från Sohm rymmer en ytterligare dimension av vikt för förståelsen av Schmitts tänkande. Det har förekommit åtskilliga försök att reducera Schmitts romersk-katolska hållning på dess första led. Vurmandet för det katolska arvet har ofta ansetts dölja en förkärlek för det romerska arvet och dess imperiella, maktfullkomliga implikationer.¹⁹² Givet den tyska rättsvetenskapens minst sagt öppna intresse för romersk rätt under 1800-talet tycks det märkligt att förutsätta att katolicismen överhuvudtaget skulle behövas som täckmantel för sådana uppfattningar. Distinktionen mellan det romerska och det romersk-katolska arvet ligger förvisso inte i helt öppna dagar hos Schmitt och kräver därför en något vidare utredning. Som jag visat ovan är en avgörande avsikt med Sohms kyrkorättsliga arbete att markera mot såväl idéer om katolicismen som ett resultat av ett kvardröjande judiskt arv, som mot föreställningar liknande Harnacks om katolicismen som följd av en kristendomens *hellenisering*. Avgörande för Sohms kyrkorättsliga arbete är övertygelsen om att kyrkans övergång till katolicismen måste förstås som en immanent process inom den själv, som en renodling av en uppkommen formalism kring en uppsättning sakrament och som följd av en ökad klenroghet bland församlingarna, sammanhängande med avtagande förekomst av inspirerade ”karismatiker” och pneumatisk avmattning.

Det är sant att Schmitt på några ställen i *Römischer Katholizismus und politische Form* åberopar sig på ett specifikt romerskt arv inom katolicismen, ett arv som ska göra kyrkan till ”bärrinna av juridisk ande och den romerska jurisprudentens sanna arvtagerska”.¹⁹³ Max Webers fastslående av ett fortlevande av ”romersk rationalitet” i kyrkan refereras som stöd för hävdandet av en institutionalistisk, juridisk rationalism inom katolicismen.¹⁹⁴ Även om den romerska staten och jurisprudenten knappast var profan i modern mening kan denna weberianska iakttagelse förstås i linje med exempelvis Harnacks idéer om katolicismens som helleniserad kristendom, som en anpassning till ”världslig” filosofi och juridik. I sammanhanget kan även Troeltschs beskrivning av

¹⁹² Se t.ex. Faber, *Lateinischer Faschismus* och *Die Verkündigung Vergils*.

¹⁹³ ”die Trägerin juristischen Geistes und die wahre Erbin der römischen Jurisprudenz”, Schmitt, *Römischer Katholizismus*, s. 31.

¹⁹⁴ Schmitt, *Römischer Katholizismus*, s. 23.

utvecklingen av en kristen ”enhetskultur” nämnas. Förenandet av det kristna evangeliet med element av aristotelianism och stoicism inom den medeltida enhetskulturen, med dess särskilt ”juridiska struktur” var som jag visat i föregående kapitel en viktig historisk händelse för Schmitt.

Det är dock tydligt att Schmitt inte följer den linjen, utan snarare håller sig till Sohms framställning, även om Schmitt förhåller sig affirmerande till förrättsligandet av kyrkan. Han erkänner visserligen nära släktskap mellan den romerska katolicismen och den världsliga jurisprudence, inte minst i de bådas anpassningsbarhet till varierande maktförhållanden. Men han skriver också att ”[t]rots alla dessa släktskap i det formella går katolicismen längre och detta just på grund av att det representerar något annat och mer än den världsliga jurisprudence gör, nämligen inte bara rättfärdighetens idé, utan även personen Kristus.”¹⁹⁵ Det kan också tilläggas att Schmitts specifika referens för en historisk epok med särskild förmåga att skapa representativa figurer inte är romarriket, utan den katolska medeltiden.¹⁹⁶ Schmitts föreställning om denna tids förmåga till representation bör förmodligen kopplas samman med hans påstående om att denna epoks tänkande som varande juridiskt till sin struktur i *Politische Theologie*.¹⁹⁷ Sammantaget kan detta alltså läsas som stöd för iakttagelsen att Schmitts åberopande av det romerska arvet har en distinkt *katolsk* prägel. Förbindelsen till Sohm visar hur detta arv kan förstås som på en gång juridiskt och teologiskt.

Den romersk-katolska kyrkan har enligt dem båda sin grund i det offentliga, dess juridiska väsen är publikt, *publizistisch*, till sin yttre form och enligt Schmitt utmärker det dess motsatsförhållande till liberalismen, grundad i det privata som den senare är.¹⁹⁸ Detta är tankegångar som också utgör stommen i Schmitts essä om den synliga kyrkan från 1917. Schmitt menar att det är just detta som gör det möjligt för katolicismen att förstå det religiösa i juridiska termer, alltså det drag hos den katolska kyrkan som satte den i motsättning till Sohms begrepp om ursprunglig kristendom.¹⁹⁹ Detta ger uttryck för en avgörande dimension i Schmitts politiska tänkande som återfinns såväl i centrum

¹⁹⁵ ”Trotz aller dieser Verwandtschaften im Formalen geht der Katholizismus weiter und zwar deshalb, weil er etwas anderes und mehr repräsentiert als die weltliche Jurisprudenz, nämlich nicht nur die Idee der Gerechtigkeit, sondern auch die person Christi.” Schmitt, *Römischer Katholizismus*, s. 50.

¹⁹⁶ Schmitt, *Römischer Katholizismus*, s. 32.

¹⁹⁷ Schmitt, *Politische Theologie*, s. 55.

¹⁹⁸ Schmitt, *Römischer Katholizismus*, s. 49.

¹⁹⁹ Schmitt, *Römischer Katholizismus*, s. 49.

av hans demokratiteori som i hans begrepp om det politiska självt. Man kan jämföra med understrykandet av att fienden ska förstås som en offentlig, gemensam fiende och inte förväxlas med den private ”fienden” (han är *hostis*, inte *inimicus*) i *Der Begriff des Politischen*.²⁰⁰ Att Kristus inte förstås som en ”privatman” och kristendomen inte kan betraktas som en ”innerlig privatsak” utgör för Sohm katolicismens stora synd, enligt Schmitt.²⁰¹

Vad är då kärnan i det Schmitt kallar ”representationens princip”. Kristi offentliga karaktär och den personliga kedjan tillbaka till hans person och uppdrag har belysts ovan. ”Påven”, skriver Schmitt, ”är inte en profet, utan Kristi ställföreträdare”.²⁰² Han utvecklar:

Genom att ämbetet görs oavhängigt karisman erhåller prästen en värdighet som tycks helt abstraherad från hans konkreta person. Trots det är han inte det republikanska tänkandets funktionär och kommissarie och hans värdighet är inte opersonlig som den hos den moderne tjänstemannen, utan snarare går hans ämbete tillbaka på Kristi person och personliga uppdrag i en obruten kedja.²⁰³

Kyrkan är alltså ”en konkret, personlig representation av konkret personlighet”.²⁰⁴ Att Schmitt i förbigående talar om påven som Kristi ställföreträdare – liksom han året innan gjort i *Die Diktatur* i syfte att analogiskt beskriva kommissariatsdiktaturens form²⁰⁵ – är en bisak i förhållande till hur han i övrigt konsekvent framställer representationsbegreppet i bland annat *Verfassungslehre* och *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*. Som påpekats menar Schmitt att påven bara är ofelbar i egenskap av sitt ämbete, inte genom någon individuell egenskap – tvärtom är denna katolska princip enligt honom att betrakta som i allra högsta grad antiindividualistisk.²⁰⁶

²⁰⁰ Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, s. 29.

²⁰¹ Schmitt, *Römischer Katholizismus*, s. 53.

²⁰² ”Der Papst ist nicht der Prophet, sondern der Stellvertreter Christi” Schmitt, *Römischer Katholizismus*, s. 23 f.

²⁰³ ”Dadurch, daß das Amt vom Charisma unabhängig gemacht ist, erhält der Priester eine Würde, die von seiner konkreten Person ganz zu abstrahieren scheint. Trotzdem ist er nicht der Funktionär und Kommissar des republikanischen Denkens und seine Würde nicht unpersönlich wie die des modernen Beamten, sondern sein Amt geht, in ununterbrochener Kette, auf den persönlichen Auftrag und die Person Christi zurück.” Schmitt, *Römischer Katholizismus*, s. 24.

²⁰⁴ ”eine konkrete, persönliche Repräsentation konkreter Persönlichkeit” Schmitt, *Römischer Katholizismus*, s. 31.

²⁰⁵ Carl Schmitt, *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, Duncker & Humblot, Berlin, 2006, [1921], s. 46 f.

²⁰⁶ Se Schmitt, *Über die drei Arten*, s. 22, och *Der Wert des Staates*, s. 102.

Detta återspeglas även i Schmitts författningslära. För Schmitt gäller där nämligen representationen i linje med detta den politiska enheten som helhet, vilket för med sig att något i denna helhet går utöver varje enskild del och funktion. Den representativa regeringen skiljer sig från förvaltningen och myndigheterna genom att den framställer och konkretiserar den politiska existensens andliga princip, dess *geistiges Prinzip*.²⁰⁷ Medan påven representerar Kristus och är dennes personlige ställföreträdare representerar en stats regering sitt folks politiska enhet, något som Schmitt menar skiljer sig från en idé om folket som ett ”naturligt förhandenvara”.²⁰⁸ En politisk enhet kan alltså inte föreställas som naturligt förekommande, utan som resultatet av ett beslut. Schmitt beskriver den politiska representationens princip så här: ”Representationens idé är avhängig att ett som *politisk enhet* existerande folk har en högre och mer andlig, intensivare typ av vara gentemot en på ett eller annat sätt sammanlevande människogrupper naturliga tillvaro.”²⁰⁹ Ett folk finner sina representativa former genom sitt beslut att konstituera sig som politisk enhet, det vill säga grundlägga eller omforma en stat, något som höjer det över dess blott ”naturliga” umgängesformer. I denna rörelse mot offentlig gemensam existens, bortom privata umgänges- och intresseformer återfinns här också drag av det fasthållande vid förmedlingens och transcendentens politiska betydelse som präglar *Politische Theologie*. Representation består i något överskridande av enkla, blott givna sakförhållanden. Schmitt skriver att ”[r]epresentation är inget normativt förehavande, inget förfarande och ingen procedur, utan istället något *existentiellt*. Att representera innebär att synliggöra och åskådliggöra ett osynligt vara genom ett offentligt närvarande vara.”²¹⁰ Genom representationen, menar han, kommer ”en högre typ av vara till konkret uttryck”.²¹¹ På detta vis utgör representationen för Schmitt ett konkret förlopp av transcendent närvaro i den immanenta ordningen. Han skriver: ”Begreppets dialektik ligger däri, att det osynliga förutsätts vara

²⁰⁷ Schmitt, *Verfassungslehre*, s. 212.

²⁰⁸ Schmitt, *Verfassungslehre*, s. 212.

²⁰⁹ ”Die Idee der Repräsentation beruht darauf, daß ein als *politische Einheit* existierendes Volk gegenüber dem natürlichen Dasein einer irgendwie zusammenlebenden Menschengruppe eine höhere und gesteigerte, intensivere Art Sein hat.” Schmitt, *Verfassungslehre*, s. 210.

²¹⁰ ”Repräsentation ist kein normativer Vorgang, kein Verfahren und keine Prozedur, sondern etwas *Existentielles*. Repräsentieren heißt, ein unsichtbares Sein durch ein öffentlich anwesendes Sein sichtbar machen und vergegenwärtigen.” Schmitt, *Verfassungslehre*, s. 209.

²¹¹ ”eine höhere Art des Seins zur konkreten Erscheinung.” Schmitt, *Verfassungslehre*, s. 210.

frånvarande och ändå samtidigt görs närvarande.”²¹² Kopplingen till Sohms diskussion av förhållandet mellan det osynliga och det synliga är tydlig, liksom till tanken om ett ”inskränkande” av det pneumatiskas till det juridiska i Schmitts essä ”Die Sichtbarkeit der Kirche”.²¹³

I sammanhanget kan något kort sägas om förhållandet mellan representationen och det Schmitt kallar den politiska formens andra princip – identiteten. Representation och identitet beskrivs av Schmitt som två ”fullkomligt motsatta *Gestaltungsprinzipien*”, från vilkas förverkligande varje politisk enhet erhåller sin konkreta form.²¹⁴ Men även om principerna är motsatta utesluter de inte varandra, utan kan på olika sätt utgöra orienteringspunkter för varje enskild stats konstitution. Identitet handlar om direkt närvaro, representation inträder där folket – för Schmitt talar i sammanhanget uteslutande om folket som den relevanta politiska enheten (grunden för staten) – inte kan närvara i sin ”reala identitet”. Schmitt har, som framkommer ovan i diskussionen av hans författninglära för den demokratiska staten, bestämt identitet som en avgörande princip för det demokratiska statsskicket vid sidan av homogenitetsprincipen. I förhållande till detta beskriver han den absoluta monarken som en ”absolut representant”.²¹⁵ Motsatsen till den absoluta monarkin blir därmed direktdemokrati, där istället identiteten blir absolut.

Schmitt menar dock att en sådan absolut identitet i realiteten är en omöjlighet eftersom varje försök att förverkliga direktdemokrati stöter på en gräns – inget folk förmår uppbåda fullkomlig och absolut självidentitet. Identiteten är som mest närvarande i ögonblick liknande de som Schmitt beskrivit i sin definition av acklamationen, då folket kan tillstyrka eller avstyrka ett konkret förslag med att besvara det med ”ja” eller ”nej”.²¹⁶ Förhållandet mellan representation och acklamation i Schmitts författningsteori blir därmed tydlig. Båda fångar upp ett överflöd av politisk entusiasm, eller pneumatisk gestaltningskraft, i författningen utan att försöka kodifiera dem på ett reifierande och begränsande sätt. De framstår inte heller som krafter i konflikt med varandra. I själva verket sammanstrålar de, trots motsättningar. Enligt Schmitt finns det ingen stat utan representation, men inte

²¹² ”Die Dialektik des Begriffes liegt darin, daß das Unsichtbare als abwesend vorausgesetzt und doch gleichzeitig anwesend gemacht wird.” Schmitt, *Verfassungslehre*, s. 209 f.

²¹³ Schmitt, ”Die Sichtbarkeit der Kirche”, s. 451.

²¹⁴ Schmitt, *Verfassungslehre*, s. 204.

²¹⁵ Schmitt, *Verfassungslehre*, s. 205.

²¹⁶ Schmitt, *Verfassungslehre*, s. 207.

heller någon representation utan identitet då folket skapar den offentlighet som möjliggör representation.²¹⁷

Både identiteten och representationen kan därmed i Schmitts tappning sägas utgöra fenomen som den borgerliga moderniteten, såväl i form av liberal parlamentarism som i rättspositivistiskt influerad författningslära, har svårt att göra reda för. Identitet och representation är dock inte antagonistiskt inställda, om än motsatta i sin artikulation som principer. Den teologiska modellen från Petersons beskrivning av fornkyrkans auktoritetsstruktur visar hur de båda kan rymmas inom en författning. Representationens idé är enligt Schmitt tätt förknippad med föreställningen om en personlig relation mellan representant och representerad, en relation som inte kan förtingligas. Representation kräver en person med auktoritet, eller en idé som kan *personifieras*. Bland idéer som kan representeras räknar Schmitt Gud, demokratins folk som ideologiskt objekt, abstrakta idéer som frihet och jämlikhet, men han avfärdar produktion och konsumtion som möjliga alternativ.²¹⁸ Maskiner kan inte heller representera eller representeras, något som får Schmitt att slå fast att en stat som blivit ”till Leviathan” försvunnit ur ”representationens värld”²¹⁹ – en tankegång han senare skulle få anledning att återkomma till och omformulera i sitt senare arbete med Hobbes *Leviathan*, vilket utgör tema för nästa kapitel i mitt arbete. Men just tanken om att upprätthålla en förbindelse mellan identitetens entusiasm och representationens rättslighet, motsatta men inte uteslutande ”gestaltungsprinciper” vilka indikerar olika aspekter av ”pneumatisk” närvaro inom ramen för en författning kan utvecklas ytterligare. Föreställningen om möjligheten av den här typen av förenande förmedling mellan motsatser är nämligen hos Schmitt tätt förknippad med hans begrepp om det katolska.

6. Romersk katolicism som politisk form – *complexio oppositorum*

Schmitts försvar för den romersk-katolska kyrkan är på en och samma gång ett försvar för dess juridiska formalism och en modern civilisationskritik, den senare riktad mot vad han beskriver som en makthungrig teknicitet under falskt neutral flagg. Schmitt skriver att ”[i]nget politiskt system kan överleva ens en generation blott med hjälp av maktanspråkets teknik. Till det

²¹⁷ Schmitt, *Verfassungslehre*, s. 206, 208.

²¹⁸ Schmitt, *Römischer Katholizismus*, s. 36.

²¹⁹ Schmitt, *Römischer Katholizismus*, s. 36.

politiska hör idén, eftersom det inte finns någon politik utan auktoritet och ingen auktoritet utan ett övertygelsens etos.²²⁰ Övertygelsens etos, auktoriteten, idén: en treledad formel som ringar in sambanden i Schmitts framställning av katolicismens politiska form som institutionaliserande en juridisk-formell rationalitet, för vilken människans symbolistiska tänkande lägger grunden och som förmår greppa bildandet av auktoriteter och övertygelser.

Närheten till analysen i *Politische Theologie* är uppenbar. Det ekonomisk-tekniska, naturvetenskapligt formade tänkandet, immanenstänkandet, kan etablera makten på en ekonomiskt rationell grund, men den kommer ändå bedriva politik i detta, vilket fortsatt kräver någon typ av ”giltighet och auktoritet”, *Geltung und Autorität*.²²¹ ”Ingen stor social motsättning låter sig lösas ekonomiskt”, skriver Schmitt och konstaterar att striden mellan arbetare och kapitalister ytterst sett inte gäller en ekonomisk fråga, utan utgår från rättslig eller moralisk övertygelse om ”vem som föder vem”.²²² Kyrkans överlägsenhet gentemot den ekonomiska tidsåldern återfinns i dess representativa karaktär menar Schmitt och hävdar att dess exempel så tillvida är unikt i moderniteten att den till sin yttre form i det närmaste måste sägas representera *representationen* själv.²²³ Detta säger något om intentionen bakom texten, som alltså vid sidan av att utgöra en kontemplation över den romersk-katolska kyrkan bör läsas som en politisk essä med betydande begrepps-sociologiska ambitioner.

Om det begrepps-sociologiska spåret i *Römischer Katholizismus und politische Form* handlar om att, kontra Sohm och Weber, formulera ett katolskt representationsbegrepp utifrån de avtecknade konturerna av en ecklesiologi så består den politiska slagsidan (eftersom den typen av epistemologiska och metafysiska frågeställningar hos Schmitt alltid kommer med en politisk slagsida inbegripen, alternativt betraktat som alltid redan inbegripna i politiska positioneringar) av ett angrepp på den borgerliga protestantiska moderniteten. Utan omsvep accepterar Schmitt Webers tes om förbindelsen mellan protestantism och kapitalism, men liksom i fallet Sohm vänder han på premisserna för frågeställningen. Istället för att acceptera grundidén om att den protestantiska sekulariseringen

²²⁰ ”Kein politisches System kann mit bloßer Technik der Machtbehauptung auch nur eine Generation überdauern. Zum Politischen gehört die Idee, weil es keine Politik gibt ohne Autorität und keine Autorität ohne ein Ethos der Überzeugung.” Schmitt, *Römischer Katholizismus*, s. 28.

²²¹ Schmitt, *Römischer Katholizismus*, s. 29.

²²² ”Kein großer sozialer Gegensatz läßt sich ökonomisch Lösen”, Schmitt, *Römischer Katholizismus*, s. 30.

²²³ Schmitt, *Römischer Katholizismus*, s. 32.

skulle utgöras av en absolut rationaliseringsprocess relativiserar Schmitt rationalitetsbegreppet och ställer ekonomiskt tänkande mot den typ av symboliskt tänkande han i *Römischer Katholizismus und politische Form* kallar särskilt politiskt: representationstänkandet.

För det ekonomiska tänkandet, arvet från protestantismen, är det politiska tänkandet något ”osakligt”, menar Schmitt. Den ekonomisk-tekniska rationaliteten kan bara tänka i ekonomiska värden, vilka den tillskriver en objektiv, saklig karaktär. Men detta är en saklighet som injagar skräck i en from katolik, för denna ”saklighet” tjänar vilken efterfrågan som helst. Den efterfrågar sidenblusar lika gärna som giftgas.²²⁴ Katolikens skräck inför denna saklighet är en skräck utgående från just rationalitet, då den katolska rationaliteten utgår från andra grundvalar än den moderna ekonomismen. Katolsk rationalitet förhåller sig enligt Schmitt moraliskt till människans psykologiska och sociologiska natur, inte till ”materiens nyttogörande”. Den besitter, med Schmitts ord, en särskild ”humanitet” då den ”förblir i det mänskligt-andliga: utan att slita den mänskliga själens irrationella mörker ut i ljuset ger den det en riktning”.²²⁵ Den katolska tanken om representationen är i linje med detta ”i sin personalism human i djupaste bemärkelse”.²²⁶

Schmitt utvecklar: ”Ur den stora representationen uppkommer av sig själv gestaltning, figur och synlig symbol”.²²⁷ Den moderna tidens svårigheter med representation visar sig enligt honom även i att den tvingas hämta sina symboler från en annan tid. Schmitt exemplifierar med den sovjetiska hammaren och skäran, en symbol för en stat som säger sig representera industriproletariatet, men vars bildspråk snarare pekar mot en uråldrig teknik. Schmitt tillägger dock: ”Men trots allt, denna primitiva symbolik har något som den främsta maskinteknik saknar, något humant, nämligen ett språk”.²²⁸ Medan Weber förutspådde en stat i allt högre grad styrd av rationaliserad byråkrati modellerad efter stora företag och av ”partimaskiner” hävdar Schmitt en annan social, politisk logik. Han konstaterar att ”maskinen är

²²⁴ Schmitt, *Römischer Katholizismus*, s. 25.

²²⁵ ”Sie bleibt im Menschlich-Geistigen; ohne das irrationale Dunkel der menschlichen Seele ans Licht zu zerrén, gibt sie ihm eine Richtung.” Schmitt, *Römischer Katholizismus*, s. 24.

²²⁶ ”in seinem Personalismus human im tiefsten Sinne” Schmitt, *Römischer Katholizismus*, s. 56.

²²⁷ ”Aus der großen Repräsentation ergeben sich von selbst Gestaltung, Figur und sichtbares Symbol.” Schmitt, *Römischer Katholizismus*, s. 37.

²²⁸ ”Aber trotzdem, diese primitive Symbolik hat etwas, das der höchsten Maschinenteknik fehlt, etwas humanes, nämlich eine Sprache.” Schmitt, *Römischer Katholizismus*, s. 37.

traditionslös” och att politik kommer att föras ändå.²²⁹ Trots försöken att överskrida det politiska kommer det samhälleliga livet fortsatt att kräva auktoritet.²³⁰

Webers partimaskiner och den liberala parlamentarismen förlitar sig på ett felaktigt och inadekvat rationalitetsbegrepp, vilket saknar förmågan att greppa det symboliska register i vilket avgörande politiska processer utspelar sig. Därför är de, liksom sin nära släkting rättspositivismen, i Schmitts ögon oförmögna att förstå djupet i den rådande samhälleliga krisen. I *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, där Schmitt försöker klarlägga hur massdemokratins uppkomst hotar liberalismens ideologiska grundvalar och dess politiska herravälde, slår han fast att det han kallar den borgerliga relativistiska rationalismen, det balanssökande parlamentarerandet och ”det eviga samtalet” hos ”den diskuterande klassen”, har förlorat sin relevans.²³¹ 1900-talet innebär helt andra villkor för samhällets politiska liv än vad 1800-talets borgerskap hade föreställt sig:

Massorna vinnns över med hjälp av en propagandaapparat vars största verkningar beror på en appell till kortsiktiga intressen och lidelser. Argumentet i egentlig mening, som är karaktäristiskt för den äkta diskussionen, försvinner. I dess ställe inträder i partiernas förhandlingar de målmedvetna intresseberäkningarna och möjligheterna till makt; i bearbetningen av massorna den plakatmässigt påträngande suggestionen eller [...] ’symbolen’.²³²

Schmitt föreställer sig alltså att hans samtid rör sig mot en allt större betydelse för symboliska strukturer och representation, medan samtidens *tänkande* rör sig bort från förståelsen av sådana processer och tenderar att reducera dem till utslag för irrationella processer. Hans svar är dock inte passivt skeptiskt, åtminstone inte under 1920- och -30-talen. Snarare försöker han under denna period aktivt formulera ett tänkande som ska kunna bemöta såväl omständigheterna som den politiska teorins tillkortakommanden. I nästa kapitel kommer jag att diskutera hur Schmitts aktiva arbete med George Sorels myt teori,

²²⁹ Schmitt, *Römischer Katholizismus*, s. 46.

²³⁰ Schmitt, *Römischer Katholizismus*, s. 29.

²³¹ Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage*, s. 13, 43, och *Politische Theologie*, s. 59, 63 f.

²³² ”Die Massen werden durch einen Propagandaapparat gewonnen, dessen größte Wirkungen auf einen Appell an nächstliegende Interessen und Leidenschaften beruhen. Das Argument im eigentlichen Sinne, das für die echte Diskussion charakteristisch ist, verschwindet. An seine Stelle tritt in den Verhandlungen der Parteien die zielbewußte Berechnung der Interessen und Machtchancen; in der Behandlung der Massen die plakatmäßige eindringliche Suggestion oder [...] das ‚Symbol’.” Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage*, s. 11.

hans reception av begreppet om den totala staten och hans läsning av Thomas Hobbes politiska teologi bygger på och utvecklar begreppen om representation och symbolism i relation till den katolska juridiska rationaliteten. Denna "occidentala rationalism", som Schmitt kallar den, står i ett problematiskt förhållande till den protestantisk-moderna kapitalistiska rationalismen av Webers modell.

För detta kapitel avrundning återstår dock att försöka summera Schmitts position gentemot Sohm och ställa frågan om vad som är "katolskt" i Schmitts katolsk-juridiska tänkande. En avgörande sak som framkommit ovan i både kapitel I och II är Schmitts idé om att människans medvetande är bestämt av mytologi och metafysik. Den moderna människan må göra sig föreställningar av världen i teknicitetens termer, om universum som en "kosmisk maskin" och ersätta Gud med bilder av en stor motor, men det är fortfarande inte ett tänkande som befinner sig på teknikens nivå.²³³ Den saklighet som eftersträvas och som föreställs som redan eller snart uppnådd infinner sig inte. Den personliga auktoriteten och beslutets ögonblick av svindlande frihet dröjer kvar. Här finns dock en skarp kontrast mellan Schmitt och Sohm, som väl kan bidra till förståelsen av Schmitts teoretiska konception av katolicismen. När Sohm betraktar de juridiska strukturerna och den själsliga friheten, om man så vill förhållandet mellan den ämbetsstrukturerade synliga kyrkan och den pneumatiska inspirationens rent teokratiska ordning, ser han en stark motsättning, en absolut dualism. Det är denna dualism mellan immanent och transcendent som i receptionen emellanåt appliceras också på Schmitts verk. I jämförelsen med Sohm framkommer dock nyanser som kräver hänsyn.

I *Römischer Katholizismus und politische Form* gör Schmitt en jämförelse mellan protestantiska och katolska folk. Han konstaterar att de förra emigrerar och med stor lätthet slagit sig ned på nya platser som koloniserare, medan de senare utmärks av en mycket högre grad av bindning till jorden, av hemlängtan som följd av sin *terrisme*.²³⁴ Detta tas som intäkt för en katolsk livshållning enligt vilken naturen inte står i motsättning till kultur. För katolicismen är "natur och ratio ett", en förening med vingården som sin "vackraste symbol".²³⁵

²³³ Schmitt, *Römischer Katholizismus*, s. 21. Se även Schmitt, "Das Zeitalter", s. 94, Schmitt, *Politische Romantik*, s. 18, och kapitel I, avsnitt 4, i detta arbete.

²³⁴ Schmitt, *Römischer Katholizismus*, 17 f. Franska hos Schmitt.

²³⁵ Schmitt, *Römischer Katholizismus*, s. 18.

Här blir det något komplicerat, men Schmitt menar att den katolska traditionen står i någon sorts motsättning till en protestantisk hållning. Han förklarar:

Lika lite som den tridentinska dogmen erkänner protestantismens ituslitande av natur och nåd, lika lite förstår den romerska katolicismen alla sådana dualismer, som mellan natur och ande, natur och förstånd, natur och konst, natur och maskin och deras växlande patos. Liksom motsatsen mellan tom form och gestaltlös materia förblir syntesen av sådana antiteser den fjärran, och den katolska kyrkan är förvisso något annat än ett (för övrigt alltid frånvarande) 'högre tredje' ur den tyska natur- och historiefilosofin. För den passar vare sig antitesernas förtvivlan eller deras syntesers illusionsrika högmod.²³⁶

En viss konceptuell snårighet uppstår alltså i förhållandet mellan en protestantisk dualism och det katolska alternativ som, för att verkligen kunna utgöra ett alternativ till dualismen, ska formuleras som något annat än protestantismens antites. Ändå är det en viktig och klar tankegång. Det här kan tyckas gå på tvärs mot insisterandet på beslutet som juridiskt formelement i *Politische Theologie* och det har inte heller gjort något större avtryck i receptionen av Schmitt, men det borde det tillåtas göra. I själva verket är det helt i linje med hans senare tankar om ett den konkreta ordningens institutions- och gestaltningstänkande. Katolicismen får enligt Schmitt på inga villkor låta sig gripas av den moderna dualistiska polaritet som vill inkludera den i sitt dialektiska spel och låta den utgöra en absolut motsats till modernitetens "själlöshet" av rationalism och mekanisering – "Om kyrkan här låter sig bli till inget mer än själlöshetens själsligt uppfyllda polaritet har den glömt sig själv".²³⁷ Kyrkan har som sagt sin egen rationalitet: en *alterrationalitet* som inte är en *irrationalitet*.

Schmitt skriver att "[e]n radikal dualism härskar verkligen på den samtida epokens varje område" och han menar att "[d]ess allmänna fundament är ett naturbegrepp, som funnit sin realisering i dagens genom teknik och industri

²³⁶ "So wenig wie das tridentinische Dogma die protestantische Zerreiung von Natur und Gnade kennt, so wenig versteht der rmische Katholizismus alle jene Dualismen von Natur und Geist, Natur und Verstand, Natur und Kunst, Natur und Maschine und ihr wechselndes Pathos. Wie der Gegensatz von leerer Form und gestaltloser Materie, so bleibt ihm die Synthese solcher Antithesen fern, und die katholische Kirche ist beileibe etwas anderes als jener (brigens immer abwesende) »höhere Dritte« der deutschen Natur- und Geschichtsphilosophie. Zu ihr paßt weder die Verzeiung der Antithesen noch der illusionsreiche Hochmut ihrer Synthese." Schmitt, *Römischer Katholizismus*, s. 18 f.

²³⁷ "Ließe die Kirche sich herbei, nicht mehr als die seelenvolle Polarität der Seelenlosigkeit zu sein, so hätte sie sich selbst vergessen." Schmitt, *Römischer Katholizismus*, s. 19.

förändrade jord”.²³⁸ Schmitt vill alltså överskrida den moderna dualism han identifierat som protestantisk genom ett annat begrepp om en natur förenad med förnuftet, för vilken han lyfter fram vingården som symbol. Men det är inte bara en metafysisk tes – det är också en politisk tes, riktad mot den samtida ekonomismen, en ekonomism vars rationalitet inte Schmitt själv, utan Max Weber läst ut ur en protestantisk etik. Det protestantisk-ekonomiska tänkandet och dess konsekvenser, tekniciteten och liberalism likväl som socialism, är måltavlan för den alterpolitiska hållning Schmitt företräder i *Römischer Katholizismus und politische Form* – en alterpolitisk hållning som 1923 föregriper grunderna för det han först under 1930-talet ska börja kalla ett konkret ordningstänkande. Detta proto-ordningstänkande är förstås inte oproblemiskt. Schmitt har som sagt genomgående och huvudsakligen lästs som decisionist och extrem dualist, men jag menar att det till viss del handlar om att missta problemställning för lösningsförslag.

I en essä från 1916 om vännen Theodor Däublers (1876-1934) monumentala diktverk *Nordlicht* (1910) skriver Schmitt att ”den som anar sin tids moraliska betydelse och samtidigt förstår sig som ett barn av sin tid kan bara bli dualist”.²³⁹ Han följer upp med att nämna att ”en klok samtidskritiker”, troligen avses Walther Rathenau (1867-1922), författare till *Zur Kritik der Zeit* (1912) och *Zur Mechanik des Geistes* (1913),²⁴⁰ funnit att motsättningen mellan mekanik och själ utgjorde samtidens grundläggande dualism, samt att denne ”kloke samtidskritiker” förklarat människosjälen hjälplös inför maskinen. Schmitt menar att bara en sak återstår i det läget – att med gnostikern Marcion se världen som ett djävulens verk i vilket själlösheten för alltid triumferar.²⁴¹ Betraktar Schmitt därmed sig själv som gnostiker, som ”marcionit”? Han har utan tvekan lästs så.²⁴² I *Politische Theologie* åberopar han sig dessutom på ett

²³⁸ ”Ein radikaler Dualismus herrscht wirklich auf jedem Gebiet der gegenwärtigen Epoche”; ”Seine allgemeine Grundlage ist ein Naturbegriff, der in der heutigen, durch Technik und Industrie veränderten Erde seine Realisierung gefunden hat.” Schmitt, *Römischer Katholizismus*, s. 16.

²³⁹ ”Wer die moralische bedeutung der Zeit ahnte und gleichzeitig sich als Kind der Zeit wußte, konnte nur Dualist werden.” Carl Schmitt, *Theodor Däublers 'Nordlicht'. Drei Studien über die Elemente, den Geist und die Aktualität des Werkes*, Duncker & Humblot, Berlin, 1991, s. 63.

²⁴⁰ Schmitt recenserade Rathenaus *Kritik der Zeit* i mycket skeptiska ordalag redan 1912, se Carl Schmitt, *Kritik der Zeit*, i *Die Rheinlande*, Band XXII, s. 323-324. Rathenau var en tysk intellektuell, industrialist och politiker, avskydd av Weimarepublikens extremhöger och mördad i ett attentat.

²⁴¹ Schmitt, *Theodor Däublers „Nordlicht“*, s. 63.

²⁴² Se t.ex. Groh, *Arbeit an der Heillosigkeit der Welt*, s. 235, Manemann, *Carl Schmitt und die politische Theologie*.

skarpt ”antingen/eller” som han själv vid andra tillfällen har kallat marcionistiskt. Dock: liksom den Däubler han utlägger i sin studie av *Nordlicht* förblir inte Schmitt i dualismen.²⁴³

Motsättningen mellan världen och anden, naturen och nåden och så vidare, är som påpekats i sig självt enligt Schmitt en produkt av mekaniseringen och tekniciteten, vilka i längden kan härledas ur protestantismen.²⁴⁴ I ”Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen” tar Schmitt upp det som ett påtagligt problem att den tekniska tidsåldern driver fram en bild av själslig död och själlös teknik. Det är, menar han, fel att försöka lösa ett politiskt problem med antiteser som mekaniskt och organiskt, död och liv.²⁴⁵ Motsatsen mellan organiskt och mekaniskt är i sig själv något ytterst betraktat mekaniskt. Livet kämpar inte mot döden och anden inte mot andlig död, utan ”[a]nde kämpar mot ande, liv mot liv”.²⁴⁶ I sina postkrigsdagböcker slår Schmitt fast att Sohm bör betraktas som marcionit.²⁴⁷ Men i *Römischer Katholizismus und politische Form* skriver Schmitt att Marcions ”antingen/eller” i kyrkan teologiskt besvaras med ett ”både-och”, liksom den judiska monoteismens absoluta transcendens tillfogas så många element av immanens genom läran om treenigheten att ”vissa förmedlingar blir tänkbara”.²⁴⁸ Tankegången ligger onekligen nära Schmitts framställning av den synliga kyrkans förmedlande väsen i ”Die Sichtbarkeit der Kirche”.

Förenandet av dessa motsatser möjliggörs av den romersk-katolska kyrkans karaktär av *complexio oppositorum*, ”komplex av motsättningar”, en beteckning tilldelad kyrkan av Harnack som använde det för att i kritiskt syfte karaktärisera katolicismens i hans ögon motsägelsefulla väsen.²⁴⁹ Schmitt väl-

²⁴³ Schmitt, *Theodor Däublers „Nordlicht“*, s. 70.

²⁴⁴ Detta har även observerats av Rust, ”Political Theologies of the *Corpus Mysticum*”, s. 110. Att Rust utsträcker Schmitts analys till att gälla protestantismen generellt är dock problematiskt. Schmitt erkänner t.ex. ett ordningstänkande inom lutherdomen, se Schmitt, *Über die drei Arten*, s. 35. Den protestantism Schmitt vänder sig mot är snarare vad Ernst Troeltsch kallar ”nyprotestantism”. Dessutom, som Schmitt påpekar, härstammar Sohms fäbless för ”rena distinktioner” inte från lutherdomen, utan från den tyska idealismen. Se Schmitt, *Glossarium*, s. 198.

²⁴⁵ Schmitt, ”Das Zeitalter”, s. 94 f.

²⁴⁶ ”Geist kämpft gegen Geist, Leben gegen Leben”, Schmitt, ”Das Zeitalter”, s. 95.

²⁴⁷ Se Schmitt, *Glossarium*, s. 118. Schmitt hänvisar där till en anteckning han ska ha gjort 1913. Dagboksanteckningen från angivet datum visar att Schmitt läste Harnacks *Dogmengeschichte* den dagen, specifikt om gnosticismen. Sohm nämns dock inte. Se Carl Schmitt, *Carl Schmitt. Tagebücher Oktober 1912 bis Februar 1915*, Akademie Verlag, Berlin, 2005, s. 127.

²⁴⁸ Schmitt, *Römischer Katholizismus*, s. 12.

²⁴⁹ Se Harnack, *Das Wesen des Christentums*, s. 153. Schmitt själv tar inte upp detta faktum till diskussion.

jer att omfamna det och göra begreppet till sitt. Den romersk-katolska kyrkan är ett *complexio oppositorum* och ur detta kommer dess politiska kraft och storhet. Detta katolska *complexio* motsätter sig dialektiska antipoder, vilket gör det till bärare av en egenartad universalism.²⁵⁰ Schmitts katolska *complexio* är inte en innehållslös ”formernas form”, inte heller är det en dialektisk syntes. Inom detta komplex tillåts motsatserna upprätthålla tillräckligt mycket motstånd för att spänningen mellan dem ska bestå.²⁵¹ *Complexio oppositorum* fungerar politisk-teologiskt i Schmitts mening – och det kan betraktas som specifikt riktat mot Sohms antikatolicism och för den delen såväl Harnacks som Webers protestantism för att det *politiska* i begreppet ska bli tydligt. Det finner ett praktiskt-politiskt, om man så vill *organisatoriskt* uttryck i Schmitts författningsteori. Den katolska föreningen av förnuft och natur kan liknas vid förenandet av representation och identitet i ett ”författningskomplex”, liksom vid förenandet av det pneumatiskt uppfyllda ämbetet och den acklamatoriska entusiasmen.

I slutändan handlar Schmitts juridisk-katolska, politisk-teologiska ecklesiologi om att erbjuda ett kritiskt politisk-teoretiskt alternativ till den moderna protestantismens skarpa dualism mellan entusiasm och rätt. Här finner Schmitts teoretiska arbete ett för honom ovanligt *positivt* uttryck, skiljt från den negerande hållning som utmärker hans ofta skarpa kritik. Harnack beskrev katolicismen som uppkommen ur en process där ”den *ursprungliga entusiasmen*, i ordets fulla bemärkelse, *strömmar ut* och lagarnas och formernas religion omgående framträder”.²⁵² Den formlösa, ej rättsligt reglerade gemenskapen som här impliceras som kyrkans ursprungliga följer egentligen samma grundmönster som kan skönjas i Webers definition av sin karismatiska legitimitetstyp och i Sohms radikalt protestantiska karismatiska organisation. Det är en organisationsform som skiljer regeln från undantaget, förnuftet från tron, naturen från nåden och avpolitiserar dem båda med ett alexanderhugg som klyver rätt från entusiasm. Protestantismen gör rätten till en formalitet och privatiserar entusiasmen. Det är detta som gör det möjligt för Harnack och Hatch att avskärma evangeliet från bestämda organisationsformer. Det gör det också möjligt för Weber att skilja (rationell) *legalitet* från (karismatisk) *legitimitet*. Vad Schmitt försöker formulera är inte denna

²⁵⁰ Schmitt, *Römischer Katholizismus*, s. 9.

²⁵¹ Se diskussion hos Marder, *Groundless Existence*, s. 149.

²⁵² ”der ursprüngliche Enthusiasmus, im großen Sinne des Worts, *strömt aus*, und alsbald entsteht die Religion des Gesetzes und der Formen”, Harnack, *Das Wesen des Christentums*, s. 120. Emfas i original.

typs antimoderna, katolska mytologiska motsats, utan en alternativmodern statslära, utgående från den katolska principen om representativ ämbetsordning, ett icke-subsumerande förenande av motsättningar, synlighet och inte minst en levande form. Kort sagt: en lära om entusiasmens förenande med rätten.

Schmitts författningslära bygger på dessa, med hans egna ord, *katolska* premisser. Katolicismens *complexio oppositorum* återspeglas såväl i Schmitts tankar om statens dubbelkonstitution av reglerad norm och suveränt undantag som i den demokratiska författningens *status mixtus* med utrymme för både folklig närvaro och representation. Till och med juridiken själv utgör i likhet med den romersk-katolska kyrkan en förening av motsättningar mellan motstridiga intressen och tendenser, en fallenhet för såväl traditionalistisk konservatism och naturrättsligt-revolutionärt motstånd, med Schmitts ord.²⁵³ I en text författad under tiden i amerikanskt fångläger efter kriget placerar Schmitt juristens verksamhet mellan teologi och teknik, vilket gör denne till en figur som i sin komplexitet förenar element av både uppenbarad sanning och mänsklig manipulation.²⁵⁴ Denna juristkomplexitet spelar stor roll för diskussionen i mitt nästa kapitel. I *Römischer Katholizismus und politische Form* skriver Schmitt att jurisprudence, liksom katolicismen, låter sig anpassas till många olika maktkomplex, så länge de förmår upprätta en ordning: ”Så fort den nya situationen låter uppvisa en auktoritet erbjuder den underlag för en jurisprudence, den konkreta grundvalen för en substantiell form.”²⁵⁵

Som den ovan utlagda kritiken av parlamentarismen och författningsläran visar hade Schmitt påbörjat ett arbete för en ny auktoritetssituation redan innan nazisternas maktövertagande, men när hitlerregimen väl installerade sig var han inte sen att beredvilligt försöka tillämpa sina tankar på den. I detta arbete aktualiserades de ansatser till tänkande kring symbolism och mytologi som gjort sig gällande i anslutning till Schmitts formulering av representationsbegreppet. Schmitt hade redan 1923 konstaterat att mytteoriens psykologiska och historiska betydelse inte kunde förnekas och han skrev att ”[t]eorin om myten är det starkaste uttrycket för att det parlamentariska tänkandets

²⁵³ Schmitt, *Römischer Katholizismus*, s. 49.

²⁵⁴ Se Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, s. 72 ff.

²⁵⁵ ”Sobald die neue Situation eine Autorität erkennen läßt, bietet sie den Boden für eine Jurisprudence, die konkrete Grundlage für eine substantielle Form.” Schmitt, *Römischer Katholizismus*, s. 50.

relativa rationalism förlorat sin evidenskraft”.²⁵⁶ Schmitts kanske mest systematiska konfrontation med den politiska mytologins symbolvärld och dess funktionssätt återfinns i hans undersökning av Thomas Hobbes *Leviathan* från 1938, en bok som också låter sig läsas som en esoterisk uppgörelse med nazismens totala stat. Det är åt detta arbete och dess inneboende politisk-teologiska dimension som nästa kapitel ägnas.

²⁵⁶ ”Die Theorie vom Mythos ist der stärkste Ausdruck dafür, daß der relative Rationalismus des parlamentarischen Denkens seine Evidenz verloren hat.” Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage*, s. 89. Se även a.a., s. 87.

Kapitel III – Hobbes och den politiska myten mellan teologi och teknik

1. Inledning: Thomas Hobbes, Carl Schmitt och den totala staten

Det finns en episod från hitlerregimens år som på ett makabert vis skulle kunna tjäna som illustration av Schmitts acklamationsmodell för en icke-liberal, postparlamentarisk ”demokrati”. Det tredje riket skildrades förstås av sina propagandister genomgående på ett sätt som minner om Schmitts acklamering av folkmassor, men en händelse står ut på ett särskilt sätt. Jag syftar på Joseph Goebbels så kallade ”sportpalatstal” från februari 1943, efter nederlaget vid Stalingrad. Goebbels frågade sin publik om den ville ”det totala kriget” och talet avslutades med en uppmaning till det tyska folket att resa sig och låta en storm bryta ut. Den församlade åskådarmassan svarade i jakande entusiasm, uppgående i en mytisk bild av ett enat folk bakom en stark stat.

Så pass nära det tyska krigsnederlaget befann sig Schmitt en bit från makens centrum. Hans engagerade entusiasm under hitlerregimens första år, ändad av angreppet från SS 1936, hade gått över i en mer analytisk vetenskaplighet liknande den från 1920-talet. Hans skrifter från efterkrigstiden, inte minst dagboksanteckningarna från *Glossarium*, tyder på en svårighet att se den egna medskyldigheten till hitlertidens förbrytelser. Schmitts ord om att ”Führern” i och med mordet i samband med den så kallade ”långa knivarnas natt” 1934 skulle ha genomfört en extralegal åtgärd i syfte att ”skydda rätten” ger en antydning om graden av medskyldighet.¹ Försvaret för 1935 års Nürnberglagar – under titeln ”Die Verfassung der Freiheit”, ”frihetens författning” – som bland annat uteslöt judar från tyskt medborgarskap bekräftar dess vidd. Schmitts antisemitism kom också till uttryck i hans rättsvetenskapliga arbete i samband med en konferens betitlad ”Das Judentum in der Rechtswissenschaft”, arrangerad av Schmitt 1936. I sin skriftliga kommentar till konferenshandlingarna utvecklar Schmitt sin positivismkritik till ett misstänkliggörande av ”judiskt” inflytande på tyskt tänkande.² Oavsett Schmitts motiv för denna

¹ Se Carl Schmitt, ”Der Führer schützt das Recht”, i densamme, *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles 1923-1939*, Duncker & Humblot, Berlin, 1994 [1934].

² Se Mehring, *Carl Schmitt*, kap. III.1-4 för en genomgång av Schmitts delaktighet i maktkonsolideringen 1933-36.

delaktighet så kvarstår hans skuld.³ Det gör dock inte uppgiften att undersöka hans politiska teori mindre relevant eller intressant.

Ett av Schmitts mest suggestiva verk, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, publicerades 1938, två år efter angreppen från SS. Boken väver samman en mängd olika kontexter, men intresset för leviatansymbolens mytiska innebörd dominerar. I bakgrunden finns en europeisk diskussion om Hobbes påverkan på de totalitära statsläror som vuxit fram till en så framträdande position på kontinenten. I denna diskussion spelade Hobbes mekanistiska metafysik en större roll än den irrationella mytiska kraft som ofta kopplas till totalitära ideologier, men Schmitt finner det uppenbart att just sammankopplandet av Hobbes med totalitarismen har att göra med leviatanfigurens starka mytiska verkan.⁴ Även om *Der Leviathan* syftar till att kritisera och ifrågasätta bärande element i Hobbes statslära är Schmitt noggrann med att samtidigt nyansera denna statsläras ansvar för de totalitära rörelsernas tillträde till makten. Snarare än de auktoritära dragen, menar Schmitt, är det Hobbes *liberala* tendenser som förbinder honom med den moderna totalitarismen.

En förklaring av det sammanhanget kräver en utredning av Schmitts teori om den totala staten och hans bild av Hobbes. Men detta sammanhang har också bäring på hur Schmitt föreställer sig den sekulära statens framväxt, den politiska teologins moderna sammanhang och hur sekularitetens historia ska förstås. Schmitts arbete med Hobbes blottlägger inte bara hans intellektuella arbete med den totala staten och totalitarismen, utan i lika hög grad – och av större intresse för denna avhandling – hur han konkret föreställer sig sambandet mellan politik, metafysik och myt. Under 1950- och 60-talen utvecklade Schmitt sin läsning av Hobbes och kontexten kring denne på ett sätt som blottlade hans förståelse av modernitetens mytiska strukturer och politisk-teologiska historia. Om kapitel I och II ovan i huvudsak berört den systematisk-strukturella aspekten av Schmitts sekulariseringstes så är syftet för detta kapitel III att beskriva dess historiska aspekt. De politisk-teologiska förutsättningarna för den politiska ordningen är dock en del av detta och därför är en diskussion av hur Schmitt såg på fenomen som den totala staten och totalitarismen relevanta för förståelsen av hans intentioner med hobbesarbetet.

³ Mehring, *Carl Schmitt*, s. 311 f., listar inte mindre än 42 möjliga motivbilder som ensamma eller i kombination skulle kunna användas för att förklara Schmitts ställningstagande 1933. Spekulationen i möjliga motiv är förvisso intressanta, men i huvudsak ointressanta i förhållande till faktiskt skuld: Schmitt hade som intention att bidra till och bidrog också aktivt till jedeförföljelserna under Hitler.

⁴ Carl Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2003 [1938], s. 6, 9, 130.

Vad Schmitt ville åstadkomma var ett försvar för en viss typ av totalitär stat. I februari 1937, sex år innan Goebbels tal i sportpalatset höll Schmitt ett anförande betitlat ”Totaler Feind, totaler Krieg, totaler Staat” och band samman titeln tre fenomen. Schmitt beskrev det totala kriget som den värsta katastrof som skulle kunna drabba Europa, men underströk att den statsform som borde associeras med det totala kriget inte var den tyska, utan snarare kunde härledas ur en engelsk tradition. Det är ur det *engelska sjökriget* som det totala krigets form härstammar, med dess frånvaro av respekt för landkrigets traditionellt upprätthållna begränsningar vad det gäller ekonomi och försörjning. Blockaden mot Tyskland under första världskriget visar på sjökrigets hänsynslöshet, menade Schmitt.⁵ Men medan den ”preussisk-tyska soldaten” i Europa allmänt betraktas som något reaktionärt och som ett hot mot freden slipper den engelske borgaren och dennes samhällsideal undan kritik. I motsatsställningen mellan borgare och soldat hittade Schmitt en förklaring till den tyska politiska oron: genom försöken att implementera en engelsk ordning på tysk mark hade den tysk-preussiska soldatstatens institutioner avskilts från vissa avgörande politiska funktioner. Den nazistiska nydaningen hade inneburit ett övervinnande av detta tillstånd och en enhetlighet under ”soldatkraft”.⁶

Begreppet om den totala staten hade kommit in i tyskan under 1920-talet. Det kom att associeras med Schmitt och hans studenter, men betraktades med skepsis av tongivande nazister, även om begreppet om ”det totala kriget” bet sig fast. Mussolini och hans italienska fascister kallade dock sig själva för just ”totalitära” och beskrev sitt styre som en ”regime totalitario”.⁷ Den totala staten och den totalitarism med vilket begreppet snabbt kom att

⁵ Carl Schmitt, ”Totaler Feind, totaler Krieg, totaler Staat”, i densamme, *Frieden oder Pazifismus? Arbeiten zum Völkerrecht und zur internationalen Politik 1924-1978*, Duncker & Humblot, Berlin, 2005 [1937], s. 484.

⁶ Schmitt, ”Totaler Feind, totaler Krieg, totaler Staat”, s. 485. Argumentet om motsättningen mellan borgare och soldater återfinns utarbetat genom en historisk diskussion i Carl Schmitt, *Staatsgefüge und Zusammenbruch des zweiten Reiches. Der Sieg des Bürgers über den Soldaten*, Duncker & Humblot, Berlin, 2011 [1934].

⁷ Se uppslagsord ”Totalitarismus” i *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, bd. 10, s. 1296. Schmitts vän Hans Barion, till vars arbete jag återkommer i slutet av det här kapitlet, lyfte t.ex. särskilt fram Schmitt som en företrädare för en lära om den totala staten. Se Hans Barion ”Kirche oder Partei? Der Katholizismus im neuen Reich”, i densamme, *Kirche und Kirchenrecht. Gesammelte Aufsätze, Ferdinand Schönigh, Paderborn, 1984 [1933]*, s. 454. Begreppet ”totalitarism” förefaller ha introducerats i Tyskland av Schmitts student och sedermera kritiker Waldemar Gurian (1902-1954). Schmitts doktorand Ernst Forsthoff (1902-1974, son till Heinrich Forsthoff som diskuterades i kapitel I) skrev ett försvar för den totala staten där han använde Schmitts vän-/fiendedistinktion för att försvara utnämmandet av judar till Tysklands fiender, se *Der Totale Staat. Zweite Auflage*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg, 1934, s. 43.

associeras antog en särskild betydelse som delvis fördunklar vår förståelse av dess historia. Idag är det få ens i politiskt extrema kretsar som öppet skulle argumentera för en totalitär stat, men exempelvis marxisten Antonio Gramsci kallade sig själv för ”totalitär” långt in på 1930-talet.⁸ ”Schmittskolans” begrepp om den totala staten skilde sig från den ”totalitarism” som diskuteras idag. Snarare än att förespråka någon sorts ideologiskt motiverad totalitarism var Schmitts ursprungliga avsikt att beskriva en starkt auktoritär stat med konservativt syfte att värna samhällsordningen från politisering – alltså i något förenklad mening en ”anti-totalitarism”.

Schmitt utvecklade sina tankar om den totala staten redan under Weimarrepublikens senare år. Med stigande oro såg han hur ny teknik och radikaliserade politiska rörelser utmanade statens politikmonopol.⁹ Frågan var enligt Schmitt inte om en total politisk ordning var önskvärd eller ej, frågan var om den skulle bli ”total av styrka” eller ”total av svaghet”. Varje *äkta* stat var en *total* stat: en särskilt stark stat är total i termer av *kvalitet* och *energi*. Den totala staten i denna mening kan skilja vän från fiende och därmed värja sig politiskt samt upprätthålla sin suveränitet.¹⁰ Dessvärre, skrev Schmitt, var den tyska staten inte en total stat i denna betydelse. Under Weimarrepubliken hade staten istället blivit total i termer av *kvantitet* och *volym*. ”Partistaten” kände inte längre några statsfria sfärer. Den förmådde inte upprätthålla den urskiljning som det politiska kräver.¹¹ Denna statliga expansion var alltså inte ett uttryck för styrka, utan för svaghet.¹² Istället för en *total stat* hade Tyskland alltså ett flertal *totala partier*, vilka ville styra landet i enlighet med sina medlemmars intressen och som använde staten som en apparat för sina syften.¹³ Vid återgivningningen av essän ”Weiterentwicklung des totalen Staats in Deutschland” i en antologi 1958 kommenterade Schmitt den under 50-talet växande totalitarismdiskussionen med att hans inlägg om den totala staten ännu var av vikt. Skillnaden mellan en kvalitativ och en kvantitativ totalitet förtjänade beaktande för ett tydliggörande av

⁸ Martin Jay, *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, University of California Press, Berkeley, 1984, s. 153.

⁹ Se Schmitt, ”Weiterentwicklung des totalen Staats in Deutschland”, s. 360 f. och Carl Schmitt, ”Starker Staat und gesunde Wirtschaft”, i densamme, *Staat, Großraum, Nomos, 1995 [1932]*, s. 74.

¹⁰ Schmitt, ”Weiterentwicklung des totalen Staats in Deutschland”, s. 361, ”Starker Staat und gesunde Wirtschaft”, s. 74.

¹¹ Schmitt, ”Weiterentwicklung des totalen Staats in Deutschland”, s. 361, ”Starker Staat und gesunde Wirtschaft”, s. 74 f.

¹² Schmitt ”Weiterentwicklung des totalen Staats in Deutschland”, s. 362, ”Starker Staat und gesunde Wirtschaft”, s. 75.

¹³ Schmitt, ”Weiterentwicklung des totalen Staats in Deutschland”, s. 362.

totalitarismens egentliga problem. Den kvantitativa totaliteten representeras av totalitära partier, som vid maktövertagande upphöjer sig själva, en enskild del, till den politiska ordningens helhet.¹⁴

1958 existerade det enligt Schmitt därför egentligen inga totala stater, bara totala partier, om än i vissa fall med kontroll över statsapparater. Hans efterkrigsanalys av nazismen går i samma riktning. I sin dagbok *Glossarium* skrev Schmitt 1948 att den totala staten var ”en likväl ofrånkomlig som rationaliserbar sak; problemet är det totalitära partiet”.¹⁵ Jag menar att element av detta även kan spåras i *Der Leviathan* 1938. Dessvärre för Schmitt var han själv alltför villig att under sitt samarbete med naziregimen låna sig till just ett totalitärt parti i dess vilja att upphöja sin ”del” till ”helhet”. Beskrivningen av totala partier från 1958 låter sig läsas som en omvärdering av Schmitts försök till en författningsteoretisk apologi för NSDAP, *Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei*, i skriften *Staat, Bewegung, Volk* från 1935. Schmitts beskrivning av förutsättningarna för den nya regimens författning rapporteras visserligen sakligt och med en korrekt vetenskaplig ton, men effekten var tveklöst legitimerande. Det är knappast någon slump att bland Schmitts verk tillhör *Staat, Bewegung, Volk* de som inte har getts ut på nytt efter kriget. Den ”rörelse”, *die Bewegung*, Schmitt betraktade som ett framträdande element i nazitysklands politiska konstitution 1935 var helt uppenbart något han 1958 kallade för ett totalt parti och därmed ett uttryck för en kvantitetens och svaghetens totalitet.

Den typ av rörelse som med apologetisk avsikt analyseras i *Staat, Bewegung, Volk* framstår dock återigen, om än mellan raderna, som ett problem i boken om Hobbes från 1938. Förhållandet mellan staten och andra maktcentra, det som Schmitt med Hobbes kallar för ”potestas indirecta”, ”indirekta makter”, utgör en avgörande frågeställning för Schmitt. Vare sig det handlar om suveränitet och undantagstillstånd som i *Politische Theologie*, om folkets politiska homogenitet i verk som *Verfassungslehre* eller om problemet med den kvantitativa politiska totaliteten i texterna från 1930-talet återkommer frågan om var det yttersta beslutsmonopolet förläggs.

I en återutgåva av *Der Begriff des Politischen* från 1963 presenterade Schmitt ett femuddigt diagram (bild och diskussion av diagrammet följer nedan) och kallade det för en ”hobbeskristall”. Dess syfte var att åskådliggöra just den teori om stat och politisk ordning som Schmitt sysselsatt sig med att utforma genom

¹⁴ Se Schmitt, ”Weiterentwicklung des totalen Staats in Deutschland”, s. 366.

¹⁵ ”eine ebenso unvermeidliche wie rationalisierbare Sache; das Problem ist die totalitäre Partei”, Schmitt, *Glossarium*, s. 78.

sin gärning inom den offentliga rätten. I sin konstruktion sammanfattar hobbeskristallen problemet ovan och dess förbindelse med de problem rörande suveränitet och konstitution som jag avhandlat i kapitel I och II. Vad som blir tydligt i anknytning till Hobbes är på vilket sätt de politisk-teologiska dimensionerna av Schmitts tänkande återfinns i själva hjärtat av hans politiska teori. Dessutom visar det varför Schmitts brottning med Hobbes blir ett nödvändigt tema i försöket att greppa Schmitts politisk-teologiska tänkande. Detta kapitel tar till sin uppgift att genom Schmitts arbete med Hobbes i ljuset av erfarenheterna från totalitarismen skildra hur Schmitts politisk-teologiska modernitetsanalys, med tillhörande sekulariseringstes, utvecklas under perioden från 1933 till 1965.

2. Schmitts hobbeskristall: ett politisk-teologiskt problem

Sociologen Helmut Schelsky utnämnde 1980 Carl Schmitt till ”en tysk Hobbes för det tjugonde århundradet”.¹⁶ Jämförelsen är på sätt och vis träffande, inte bara på grund av att de båda två uppnådde en närmast biblisk livslängd. De genomlevde båda turbulenta, omstörtande tider, märkta av ideologiska strider i vilka de båda tog aktiv ställning och del – och båda har haft att kämpa med ett skamfilat rykte, delvis på grund av sina ställningstaganden (även om Schmitts ställningstaganden av goda skäl kan betraktas som mer graverande). Schmittredaktören Günther Maschke beskriver relationen mellan Hobbes och Schmitt som att ”den förste grundlade teorin om den nya staten, den andre ställde ut dess dödsattest”.¹⁷ Tydligt är också att Schmitt höll Hobbes verk mycket högt.¹⁸

Jag menar att Hobbes framträder som en paradigmatiske figur i Schmitts författarskap, en sorts modernitetens portalgestalt, vars problem gradvis, särskilt från 30-talet och framåt, kommer att förstås som nära förbundna med Schmitts egna.¹⁹ Schmitt hade antagligen uppskattat att bli jämförd med

¹⁶ Helmut Schelsky, *Thomas Hobbes – Eine politische Lehre*, Duncker & Humblot, Berlin, 1981 [1941], s. 5.

¹⁷ Günther Maschke, ”Zum Leviathan von Carl Schmitt”, i Schmitt, *Der Leviathan*, 2003, s. 180 f.

¹⁸ Schelsky, *Thomas Hobbes*, s. 5.

¹⁹ Schmitt själv använder inte begreppet paradigm. Här menar jag att Hobbes och Leviatan för Schmitt framstår som namnet på både en teori om staten och en etablerad tankestruktur inom moderniteten. Hobbes blir därmed namnet på en politisk-metafysisk problematik, på en gång fråga, svar och en horisont av nya utmaningar. Paradigmet blir så både ett brott med det som varit och en frågeställning för det som kommer. Lösningen på ett problem blir ett nytt problem, men samtidigt ett nytt sätt att ställa problem. Både problemet och problemställningens begrepp förändras. Ang. Hobbes som en portalfigur för den nya tiden, se Schmitt, *Der Leviathan*, s. 130.

Hobbes, en tänkare som enligt honom inte bara utgör en epoks början, utan även en med honom själv besläktad ande.²⁰ Schmitts *Der Leviathan* är en svanesång över den förgångna statsepoken, en studie i dess metafysiska föreställningar och förutsättningar, men som sådan markerar boken också en övergångsfas i Schmitts tänkande bort från aktiv politik, författningsfrågor och statens inre angelägenheter till dess yttre rum, folkrättens förutsättningar och successivt, efter andra världskriget, mot en mer distanserad, betraktande historiefilosofisk position.

Därmed inte sagt att Hobbes någonsin får en enkel eller entydig plats i Schmitts författarskap. Att redogöra för de skiftande bedömningarna är en del av den här företagna uppgiften. Det här kapitlet är däremot inte en kritisk granskning av giltigheten hos Schmitts läsning av Hobbes. Sådana läsningar saknas inte.²¹ Vad jag avser är istället att undersöka vad *Schmitt gör med Hobbes*. I linje med avhandlingens grundläggande metodologiska ansats kan denna fråga formuleras som: vilket *problem* är det Schmitt ser hos Hobbes? Hur svarar detta problem mot den vidare problematik som Schmitt tidigare formulerat, bland annat (och särskilt) i *Politische Theologie*?

De problematiska omständigheterna kring Schmitts bok från 1938 har beskrivits ovan. Problematiska aspekter framträder också i själva boken. I inget annat av sina avgörande och mest lästa verk är Schmitt så explicit antisemitisk. Som viktiga länkar i en kedja från Hobbes till det samtida politiska kristillståndet nämner han särskilt tre judiska tänkare – Spinoza (1632-1677), Moses Mendelssohn (1729-1786) och Friedrich Julius Stahl-Jolson (1802-1861).²² De utgör, med Schmitts ord, ”en judisk front”, i vilken Stahl-Jolson uttryckligen sägs befinna sig ”i sitt folks samlade linje”.²³ Detta skrivs alltså samma år som Kristallnatten äger rum och mot bakgrund av en allt mer accelererande judeförföljelse. Schmitts antisemitism är dock inte av det slag som huvudsakligen propagerades av nazisterna. I *Der Leviathan* framträder inte judar som en biologisk, ”raslig” gemenskap, utan som just ett ”folk”, en *politisk* gemenskap (i Schmitts mening)

²⁰ Se Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, s. 62 f., 66 f.

²¹ Se t.ex. bidragen i Johan Tralau, John Dunn och Roberto Farneti (red.), *Thomas Hobbes and Carl Schmitt. The Politics of Order and Myth*, Routledge, London, 2010 och Rüdiger Voigt (red.), *Der Hobbes-Kristall: Carl Schmitts Hobbes-Interpretation in der Diskussion*, F. Steiner, Stuttgart, 2009. Inte heller intresserar jag mig här för hur Schmitts förståelse av Hobbes antropologi mottagits av och/eller inspirerat annan politisk antropologi. Detta behandlas bl.a. av Carl-Göran Heidegren, *Antropologi, samhällsteori och politik. Radikalkonservatism och kritisk teori. Gehlen-Schelsky-Honneth-Joas*, Daidalos, Göteborg, 2002.

²² Den sistnämnde tysk-judisk rättsfilosof, jurist och politiker, känd under efternamnet Stahl enbart.

²³ “[...] in der Gesamtlinie seines Volkes” Schmitt, *Der Leviathan*, s. 109.

med mål och motiv i konflikt med de som omfattas av andra politiska grupperingar, såsom kristna européer eller för den delen hedniska folk i det antika Mellanöstern. I Schmitts arbete med Leviatan som mytisk figur och symbol spelar självklart Bibelns historier en avgörande roll och kanske kan man här finna spår av kristen antisemitism. Schmitt konstaterar en dödlig, politisk fiendskap mellan kristna européer och det judiska folket. Genom sin egenart och med sina särintressen hotar de enligt honom den europeiska statsformen som sådan. Oavsett budskapets huvudsakliga accent, avsikten hos avsändaren och "tidsandan" så förblir dessa formuleringar antisemitiska och har med rätta påverkat bilden av Schmitt och hans gärning.²⁴

Det är dock inte bara judarna som enligt Schmitt utgör ett hot mot den europeiska statsformen. Det andra tema som kan urskiljas ur *Der Leviathan* är vad som i det närmaste kan betecknas som en esoterisk nazismkritik. Utan att i allt för hög grad föregripa en mer detaljerad diskussion av Schmitts argumentation så är det tydligt att följderna av Hobbes "misslyckande", rubrikens *Fehlschlag*, är en ohämmad tillväxt av "indirekta makter" – främst beskrivna som frimurare, radikala sekter och puritaner, men även "moderna partier" nämns i sammanhanget.²⁵ Hobbes politisk-filosofiska arbete motiveras främst av rädslan för naturtillståndet, enligt Schmitt en metaforisk bild av England under inbördeskriget, och *Leviathans* centrala idé är att skydd och lydnad måste förenas och följas åt.

Principen "skydd mot lydnad" är tydligt riktad mot alla former av sekter och kyrkor, puritaner såväl som katoliker. De utgör "indirekta makter" som kräver lydnad, men inte förmår beskydda. Den parlamentariska demokratin tyngdes enligt Schmitt ned av liknande indirekta makter och detta beredde vägen för det nazistiska maktövertagandet. I förlängningen framträder alltså en bild av åtminstone element inom NSDAP som statsfientliga "puritaner", vilka sätter rörelsens sanning över statens stabilitet och löser upp förbindelsen mellan skydd och lydnad. Men hur kan det komma sig att Hobbes stats-

²⁴ Även om det är viktigt att notera att Schmitt, även om han var antisemit, inte bygger sin lära på antisemitism per se. Det senare har antytts av bland annat Groh, *Arbeit an der Heillosigkeit der Welt* och Rafael Gross, *Carl Schmitt und die Juden: eine deutsche Rechtslehre*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000. Givet lärans faktiska praktiska uttryck kan man säkert strida om vad som är höna och ägg i Schmitts antisemitiska tankar och politiska idé om homogenitet, men klart är att hans förklaringsanspråk utgår från det statsbildande folkets homogenitet i abstrakt bemärkelse, inte från någon konkret "tyskhet" eller specifik rastillhörighet. Heterogenitet, inte judiskhet är Schmitts övergripande teoretiska måltavla, men judiskhet framträder som konkret, praktiskt exempel på heterogenitetsproblemet hos Schmitt.

²⁵ Schmitt, *Der Leviathan*, s. 116.

konstruktion, så starkt inriktad på att hålla samman skydd och lydnad, kunde lägga grunden för denna situation? Svaret ligger i distinktionen mellan kvalitativ och kvantitativ totalitet, mellan den totala staten och det totala partiet. Men kopplat till denna fråga är för Schmitt en fråga om vad som förmår göra en totalitet ”meningsfull”, alltså i förlängningen folkligt acceptabel som just *totalitet*. I en modern demokrati är detta en pressande fråga, eftersom de totala partierna alla erbjuder lidelsefulla världsbilder. Frågan är om en förenande statlig totalitet skulle vara möjlig och hur den i så fall skulle konstitueras. Här börjar frågeställningen på allvar tangeras det politisk-teologiska fältet. Hur förhåller sig företällningarna kring olika totalitetsanspråk till det metafysiska och det mytiska?

I en artikel om Hobbes och dennes mekanistiska statskonstruktion från 1937 skrev Schmitt med en referens till Erik Peterson:

En mekanism är inte kapabel till någon totalitet. Lika lite kan den rena densidigheten hos det individuellt fysiska varat uppnå en meningsfull totalitet. Om ordet och begreppet totalitet ska förbli pregnant och inte degraderas till ett missledande slagord, måste en särskilt filosofisk förbindelse ligga till grund för totaliteten [---] Vilka andra filosofiska system som möjliggör begreppet totalitet kan här förbli en öppen fråga; därför lämnar jag också en av E. Peterson yttrad mening därhän, enligt vilken den nya tidens ’totala’ begrepp inte är menade som begrepp, utan snarare som myter och att totalisering alltså skulle betyda mytisering [...].²⁶

Här sätts begreppen myt och totalitet i förhållande till det Schmitt ser som det avgörande problemet för modern rationalitet: dess radikala immanenstänkande. Vid närmare granskning visar sig Schmitt under sin bana växla position i förhållande till Hobbes inställning rörande immanens och transcendens. Analysen av modernitetens totala begrepp som egentligen varande myter tangerar Schmitts resonemang i *Die geistesgeschichtliche Lage*

²⁶ ”Ein Mechanismus ist keiner Totalität fähig. Ebensovienig kann die reine Diesseitigkeit des individuellen physischen Daseins zu einer sinnvollen Totalität gelangen. Wenn Wort und Begriff der Totalität prägnant bleiben und nicht zu einem irreführenden Schlagwort herabsinken sollen, muss der Totalität eine spezifische philosophische Beziehung zugrunde liegen. [---] Welche anderen philosophischen Systeme den Begriff von Totalität ermöglichen, kann hier offen bleiben; daher lasse ich auch eine von E. Peterson geäußerte Ansicht beiseite, nach der die ’totalen’ Begriffe der Neuzeit, überhaupt nicht als Begriffe, sondern als Mythen gemeint sind, Totalisierung also Mythisierung bedeutet [...]” Carl Schmitt, ”Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes”, i densamme, *Staat, Großraum, Nomos*, 1995 [1937], s. 146. Emfas i orig., borttagen av mig. Petersons levnads-tecknare Barbara Nichtweiß kan inte lokalisera denna tanke om den nya tidens begrepp som myter i Petersons skrifter, vare sig publicerade eller efterlämnade och utgår från att tanken uttryckts i personlig kommunikation mellan Peterson och Schmitt, se Nichtweiß, *Erik Peterson*, s. 740.

des heutigen Parlamentarismus och diskussionen kring myttänkande som med viss frekvens kommer till uttryck i författarskapet. Relationen till Hobbes verk utgör alltså en strategisk punkt i Schmitts produktion, där flera olika teman sammanstrålar på ett illustrativt sätt. Exakt hur blir tydligt i det ovan nämnda femuddiga diagram som dyker upp bland kommentarerna i en nyutgåva av *Der Begriff des Politischen* från 1963, hobbeskristallen. Schmitt beskriver det som ”frukten av ett livslångt arbete med det stora temat i allmänhet och Thomas Hobbes verk i synnerhet”.²⁷ Schmitt skriver att:

Thomas Hobbes vitt beundrade system lämnar en dörr öppen för transcendens. Sanningen, att Jesus är Kristus, vilken Hobbes uttryckt som sin tro och sin bekännelse så ofta och med sådant eftertryck, är en sanning för den offentliga tron, för *public reason* och den offentliga kult i vilken statsmedborgaren deltar.²⁸

Detta kan jämföras med några ord ur *Römischer Katholizismus und politische Form* där det konstateras att ”då staten blivit till Leviatan har den försvunnit ur det representativas värld”.²⁹ Den romersk-katolska kyrkans föredömliga sätt att organisera representationens politiska form hävdas i detta verk stå i motsättning till leviatanstaten. För den unge Schmitt var Hobbes främst att betrakta som en föregångsfigur till rättspositivism och modern immanensfilosofi. När Schmitt skrev om hobbeskristallen 1963 kan man dock känna igen just de drag som han 1923 menade utmärkte den katolska kyrkans representationsprincip på ett föredömligt sätt: det konsekventa sättet att representera *ovanifrån* och den öppenhet mot transcendens som medieras genom påven och kyrkans ämbeten. Hobbeskristallens struktur utgör helt enkelt en abstrakt bild av den förbindande strukturen Schmitt menar sig identifiera mellan katolska kyrkans representationsmodell och den demokratiska författningen som jag diskuterade i kapitel II.

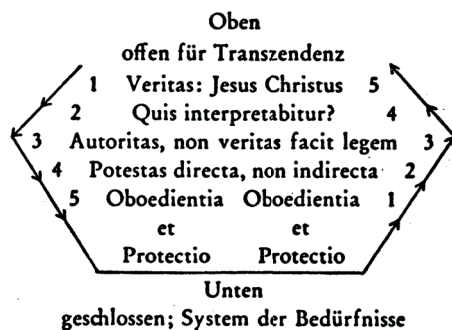
Jämförelsen mellan *Römischer Katholizismus und politische Form* och utsagan om diagrammet från *Der Begriff des Politischen* blottlägger effektivt skillnaden mellan Schmitts förståelse av Hobbes 1923 och hans bild av författaren

²⁷ ”die Frucht einer lebenslangen Arbeit an dem großen Thema in ganzen und dem Werk des Thomas Hobbes in besonderen”, Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, s. 122.

²⁸ ”Das vielbewunderte System des Thomas Hobbes läßt eine Tür zu Transzendenz offen. Die Wahrheit, daß Jesus der Christus ist, die Hobbes so oft und so nachdrücklich als seinen Glauben und sein Bekenntnis ausgesprochen hat, ist eine Wahrheit des öffentliche Glaubens, der public reason und des öffentlichen Kultes, an dem der Staatsbürger teilnimmt.” Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, s. 121, min emfas.

²⁹ ”wenn der Staat zum Leviathan geworden ist, so ist er aus der Welt des Repräsentativen verschwunden”, Schmitt, *Römischer Katholizismus*, s. 36.

till *Leviathan* 40 år senare. Men den för också fram ett intressant perspektiv på Schmitts sekularitet: är inte leviatanstaten fortfarande en sekulär skapelse? Vad innebär det att Hobbes statslära plötsligt betraktas som så närallgande den romersk-katolska kyrkans strukturer? Det utgör detta kapitel huvuduppgift att utreda detta.



Bilden av hobbeskristallen som Schmitt framställer den i efterordet till nyutgåvan *Der Begriff des Politischen* från 1963.³⁰

Läst från ovan visar den hobbesinspirerade "systemkristallen" (som Schmitt omväxlande kallar hobbeskristallen) en öppenhet för transcendens, under vilken en sanning, *veritas*, slås fast: *Jesus is the Christ*. Därefter ställs frågan om *quis interpretabitur?*, alltså vem som tolkar. Frågan besvaras med konstaterandet att *autoritas, non veritas facit legem*, det vill säga att det är auktoriteten och inte sanningen som stiftar lagar. Denna auktoritet bestäms därefter som tillhörande *potestas directa, non indirecta*, den direkta och inte den "indirekta" makten. Gentemot den direkta maktens överhöghet har de underställda att utbyta *lydnad* mot *skydd*, kombinerade i formeln *oboedientia et protectio*. Läst nedanifrån kan systemet enligt Schmitt förstås som ett svar på den enskildes materiella behov av beskydd och i förlängning även ordningens behov av en stabil och säker öppning mot transcendens.

Det gäller att inte förvilla sig här. Vad Schmitt diskuterar är hur ett problem och sättet att besvara det gestaltar sig hos Hobbes. Huruvida Schmitt själv vill hävda detta problemkomplex från en utgångspunkt bestämd av kristen tro är oklart. Det är förstås en fullt rimlig tolkning, men den är inte nödvändigtvis uttömmande. *Quis judicabit*, "den stora Thomas Hobbes-frågan" om vem som

³⁰ Se Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, s. 122.

beslutar,³¹ genomsyrar enligt Schmitt större problemkomplex än rena trosfrågor och tillämpas i *Politische Theologie* i en diskussion av den världslige suveränens yttersta beslutsmonopol. Att det här är en politisk-teologisk fråga innebär inte att den låter sig avgränsas till gällande en uteslutande teologisk sanning – och i egenskap av sådan är den för övrigt knappast att betrakta som uteslutande en fråga om tro. Som Schmitt uttrycker det i *Politische Theologie II* handlar ”Thomas Hobbes-frågan” om vem som ”in concreto” beslutar över i vilket register auktoritetsfrågan hör hemma – världsligt eller andligt.³²

Den politisk-teologiska frågan som reses av Hobbes konstaterande om att *Jesus is the Christ* bör också kunna betraktas genom sin historisk-systematiska sekularisering. Det som framträder då är en struktur bekant från kapitel I och II i denna avhandling, en ”hierarki av förmedling” där element av ”representation” och ”identifikation” skapar en levande totalitet, där ”folket” förenas under en robust suveränitet. Nyckelfrågan gäller förmodligen begreppet transcendens och hur detta ska förstås i sammanhanget, om inte i direkt kristna, ej sekulariserade termer. Den här frågan fångar också in hur relationen mellan definitionerna av representationens betydelse i *Römischer Katholizismus und politische Form* och *Verfassungslehre* som diskuterades i föregående kapitel ska förstås. Det följande kapitlets struktur börjar med att kronologiskt följa Schmitts bägge hobbesläsningar, först som protopositivist, därefter som politisk teolog. Därefter undersöker jag Schmitts myttänkande och visar hur det förhåller sig till analysen av Hobbes och till Schmitts framställning av den politiska teologins struktur och historia. Myten och några mytiska figurer visar sig ha stor betydelse för hur Schmitt föreställer sig modernitetens gestaltning. Själva historien har en politisk-teologisk struktur för Schmitt. Slutligen följer en kapitelavslutande studie i Schmitts bearbetning av en samtida teologisk diskussion kring Hobbes verk. Denna avslutande diskussion visar hur Schmitts politiska teologi skiljs ut från en ensidigt teologisk förståelse.

3. Hobbes som positivist

Hobbes utgjorde alltså en referenspunkt för Schmitt redan i verk från tiden kring 1920. Bilden av den engelske filosofen är där visserligen inte fullkomligt entydig, men har en stark slagsida åt att klassificera honom som en föregångare till den positivistiska statsläran. Som påpekats slår Schmitt i *Römischer*

³¹ Schmitt, *Politische Theologie II*, s. 84.

³² Schmitt, *Politische Theologie II*, s. 84.

Katholizismus und politische Form fast att den stat som blivit till en Leviatan har försvunnit ur representationens värld.³³ Även om Hobbes beskrivs som personalist och decisionist i *Politische Theologie* betraktar Schmitt detta som något ”slående” hos ”en av de mest konsekventa företrädarna för 1600-talets abstrakta naturvetenskaplighet”.³⁴ Den hobbeska statsläran förutsätts alltså vara orienterad mot en förståelse av staten som maskinell, en teknisk produkt. Faktum är att det är i samband med en diskussion av ”den politiska absolutismens rationella teknik” som Schmitt för in det så betydelsefulla begreppet *teknicitet* i sin terminologi.³⁵ Föreställningen om staten som ett konstgjort människoverk framstår som ett avgörande steg för den utveckling som beskrivits i föredraget ”Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitiserungen”.³⁶ Den technicistiska världsbild som Schmitt såg som dominerande västerländskt tänkande under 1900-talet skulle alltså ha gjort sig synlig eller åtminstone funnits förberedd i vissa diskurser kring statsläran långt innan den gjordes till central tankelinje i europeisk intellektuell kultur.

I artikeln ”Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes” från 1937 (med vilken Schmitt inledde ett fördjupat engagemang med Hobbes statslära), står den här frågan i förgrunden. Här försökte Schmitt närmare undersöka framväxten av den rationalistiska filosofins mekanistiska världsbild och diskutera dess betydelse för modernitetens utveckling. I jämförelsen mellan Descartes och Hobbes är det tydligt att den förstnämnde i huvudsak framställer staten som en arkitektoniskt uppförd byggnad, enligt Schmitt en mer renässansartad bild än Hobbes användande av mekaniska metaforer som maskin, apparat och klockverk. Hos Descartes förekommer dock bilden av människokroppen som en maskin, i förhållande till vilket bilden av staten som mekanisk är sekundär och mindre omedelbar. Hos Hobbes, däremot, är den mekaniska bilden av staten att betrakta som en uppförstorad spegelbild av Descartes mekanistiska människokropp.³⁷ Det finns förvisso fler dimensioner i Hobbes tänkande om staten enligt Schmitt, men kärnan i hans statslära utgörs ändå av dess projektion av Descartes bild av

³³ Schmitt, *Römischer Katholizismus*, s. 36.

³⁴ ”einer der konsequentesten Vertreter der abstrakten Naturwissenschaftlichkeit des 17. Jahrhunderts” Schmitt, *Politische Theologie*, s. 39.

³⁵ ”die rationale Technik des politischen Absolutismus”, Schmitt, *Die Diktatur*, s. 9, 8.

³⁶ Se även Schmitt, *Die Diktatur*, s. 8.

³⁷ Schmitt, ”Der Staat als Mechanismus”, s. 139.

”en mekanism med en själ” på ”den ’stora människan’, staten, som han gör till en av den suverän-representativa personen besjälad maskin”.³⁸

Detta pekar på att Schmitt 1937 ännu betraktade Hobbes som en i huvudsak naturvetenskapligt och ”teknicistiskt” orienterad tänkare. Det är maskinstaten, inte monstret Leviatan som intresserar. När Hobbes använder sig av monsterbilder gör han det ”utan respekt” enligt Schmitt, trots att han bevisligen var kunnig inom demonologins områden.³⁹ Ett ensidigt fokus på det fysiska livets härsides säkerhet sägs utmärka Hobbes. Hans hos individer grundade statsfördrag upprättar förvisso just en ”suverän-representativ person” som transcenderar summan av deras viljor, men med Schmitts ord enbart i juridisk, inte i metafysisk mening. Den hobbesianska ”nya guden” är ett uttryck för 1600-talets barocka representationsidé och absolutismen, inte för någon modern ”Totalismus”.⁴⁰

Frågan om den statliga totaliteten är avgörande för Schmitts bedömning av Hobbes 1937. Han menar att de som försöker göra Hobbes till totalitarismens föregångare missförstår vad som krävs för att skapa en ”meningsfull” totalitet. Att Hobbes försöker använda andra metaforer för sin statskonstruktion förändrar inte det faktum att hans atomistiska kontraktsmodell gör staten till ett människoverk, en konstprodukt. Den förblir därför i sin dennasidiga brist på högre mening. Dessutom förmår vare sig bilden av Leviatan eller den suverän-representativa personen som den stora statskroppens själ övervinna det maskinella i Hobbes lära. Enligt Schmitt var en mekanism inte kapabel att upprätthålla någon totalitet. Som visats ovan hävdade Schmitt att vare sig mekanismen eller ”det individuella fysiska varat” kunde överskrida ”den rena dennasidigheten” och ”uppnå en meningsfull totalitet”.⁴¹ Det var mot denna individualistiska, mekanistiska statskonception hos Hobbes som Schmitt ställde sin vän Petersons tanke om moderna, ”totala” begrepp som egentligen menade som myter. Modern ”totalisering” skulle i ett sådant sammanhang alltså egentligen snarare betyda ”mytisering”.⁴² Det är tydligt att Schmitt ser diskussionen om den totala staten som nära knuten till sina tidigare ansatser till reflektioner över mytens betydelse för modern politisk teori. Den totala

³⁸ ”den ’großen Menschen’, den Staat, den er zu einer von der souverän-repräsentativen Person beseelten Maschine macht”, Schmitt, ”Der Staat als Mechanismus”, s. 141.

³⁹ Schmitt, ”Der Staat als Mechanismus”, s. 142.

⁴⁰ Schmitt, ”Der Staat als Mechanismus”, s. 144.

⁴¹ ”individuellen physischen Daseins”, ”die reine Diesseitigkeit”, ”einer sinnvollen Totalität gelangen”, Schmitt, ”Der Staat als Mechanismus”, s. 146.

⁴² Schmitt, ”Der Staat als Mechanismus”, s. 146.

staten behöver en mytisk förstärkning för att vara meningsfull – och Hobbes begreppsliga verktyg var inte lämpade för detta.

Indirekt kopplar Schmitt därmed också myten till transcendens och det hinsides. Problemet med den positivistiska statsläran är dess rena dennasidighet. Den kan uttrycka sig som hos Hobbes i dennes nästan uteslutande upptagenhet med enskilda individers fysiska säkerhet. Men den kommer också till uttryck i Kelsens statslära, där staten betraktas som ett legalt funktionsmodus utan ”utsida”, suveräniteten som helt underkastad sin egen lag. Båda typerna av tekniskt tänkande, Hobbes 1600-talsmekanistiska rationalism och Kelsens 1900-talspositivism, innebär inskränkningar av den tillgängliga meningshorizonten. Som Schmitt skrev i *Politische Theologie* menar han att ”upplysningens rationalism” förkastar undantaget ”i varje form”, alltså både teologins mirakel och statsrättens undantagstillstånd.⁴³ Som rationalist och delvis upplysningens förelöpare träffas Hobbes av den kritiken, något Schmitt uppenbarligen byggde vidare på 1937. Samtidigt beskrivs Hobbes i *Politische Theologie* som en ”slående” personalistiskt orienterad tänkare, trots att han var en konsekvent företrädare för 1600-talets ”abstrakta naturvetenskaplighet”.⁴⁴

Bilden av Hobbes och hans statsläras konsekvenser är därmed att betrakta som kluven i det tidiga författarskapet. Som jag visar nedan kommer Schmitt senare se denna kluvenhet hos Hobbes själv och ur detta utvinna en rikare bild av författarskapet. Ännu 1937 är dock Schmitt alltså mest av allt skeptisk inställd till den Hobbes vars statsfilosofi han kallar ”banbrytande” för ”den teknisk-industriella revolutionen”.⁴⁵ Hobbes maskinstat är avgörande för förändringen av alla begrepp om lag och rätt. Rätten blir till positiv lag, lagen till legalitet och ”legalitet till det statliga maskineriets positivistiska funktionsmodus”.⁴⁶ Modernitetens problematiska förhållande till begreppet *legimitet*, som genom uppkomsten av legalitetstänkandet spaltats av från lagen och bildat en egen rättskategori, tas inte upp i sammanhanget, men utgör en viktig aspekt av samma problem för Schmitt. Det Schmitt beskrivit som avgörande för det moderna rättstänkandets förfall – jämför kapitel I ovan – kan alltså skönjas redan hos Hobbes. Åtminstone om man får tro Carl Schmitt 1937. Redan två år senare har perspektivet kommit att skifta något.

⁴³ Schmitt, *Politische Theologie*, s. 43.

⁴⁴ ”auffallend”, ”abstrakten Naturwissenschaftlichkeit”, Schmitt, *Politische Theologie*, s. 39.

⁴⁵ Schmitt, ”Der Staat als Mechanismus”, s. 145.

⁴⁶ ”Legalität der positivistische Funktionsmodus der staatlichen Maschinerie” Schmitt, ”Der Staat als Mechanismus”, s. 145.

I *Der Leviathan* – vars undertitel trots allt lyder *Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, ”en politisk symbols mening och misslyckande” – ges leviatansymbolen betydligt större uppmärksamhet. Som framkommit i kapitelinledningen ovan kan det finnas biografiska och kontextuella skäl för det förskjutna perspektivet och intresset. Det bör förvisso understrykas att bilden av Hobbes inte heller nu förändras i grunden. Fortfarande menar Schmitt att *Leviathans* huvudsakliga verkan kom att bli framväxten av positivism, liberalism och teknicitet. Hobbes Leviatan är ytterst sett för Schmitt enbart maskineri, enbart avsedd och i tjänst för att säkra den härsides fysiska existensen hos de människor den behärskar och beskyddar.⁴⁷ Vad som skiljer sig från perspektivet i den tidigare uppsatsen är ett fördjupat intresse för Hobbes avsikter. I *Der Leviathan* är den engelske filosofen inte längre den tekniskvetenskaplige rationalist som projicerade Descartes människobild på den stora statskroppen i syfte att mekanisera den. Här framträder Hobbes som en ”också i sina misslyckanden [...] ojämförlig politisk läromästare”.⁴⁸

Avgörande för denna värdering är att bilden av Hobbes historiska villkor förändrats. Förvisso påpekade Schmitt redan i ”Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes” att viss skillnad mellan de båda undersökta rationalisterna stod att finna i det faktum att Hobbes skrev mot bakgrund av det engelska inbördeskriget, medan Descartes tankar föddes inom ramen för en redan i stora drag färdig statsbildning.⁴⁹ I *Der Leviathan* framhålls dock inte bara Hobbes pessimistiska antropologi. Hans kristna utgångspunkter görs också tydligare. Däremot blir det inte helt glasklart hur Schmitt värderar Hobbes andliga hemvist. Teologen Erastus (1524-1583) och juristen Bodin, vilka båda anförs som jämförelsepunkter, beskrivs som ”ännu troende kristen” respektive ”kabbalistiskt influerad” (Bodin författade bland annat ett verk om demonologi och häxeri). Punkten som ska särskilja dem från Hobbes tänkande är den senares ”filosofisk-systematiska statslära”, vilken sägs göra honom ”till en banbrytare för modern naturvetenskaplighet och den till denna hörande idealet om teknisk neutralisering”.⁵⁰

Hobbes är alltså enligt Schmitt fortfarande skyldig till det för mekaniseringen av människobild och världsbild – med Schmitts ord ”metafysik” – så avgörande

⁴⁷ Schmitt, *Der Leviathan*, s. 54.

⁴⁸ ”auch in seinen Fehlschlägen [...] unvergleichlicher politischer Lehrer”, Schmitt, *Der Leviathan*, s. 131.

⁴⁹ Schmitt, ”Der Staat als Mechanismus”, s. 139.

⁵⁰ ”zu einem Bahnbrecher moderner Naturwissenschaftlichkeit und des ihr zugehörigen Ideals technischer Neutralisierung”, Schmitt, *Der Leviathan*, s. 66.

steget att mekanisera sin föreställning av statskroppen, men Schmitt understryker att en "mekanism" betydde något annat för en 1600-talsfilosof än för en tänkare på 1800- eller 1900-talet.⁵¹ I Hobbes bild av maskinen dröjer ännu något mytiskt kvar. Det tycks finnas en underförstådd distinktion mellan exempelvis den troende kristne Erastus och den "filosofisk-systematiska" Hobbes, men den senare framstår inte som lika fullt mycket av en positivist som han gjort i uppsatsen från två år tidigare. Schmitt tycks snarare fundera i banor av en hobbesk skepticism och agnosticism än i scientism och ateism.⁵²

Mekaniseringen och tekniciteten härstammar alltså inte uteslutande eller för den delen ens direkt från Hobbes själv, men de är delvis en effekt av den verkan hans statslära haft.⁵³ I Schmitts historieskrivning om den europeiska neutraliseringsprocessen under moderniteten placerar sig Hobbes i början, vid steget från teologi till metafysik (på vilket hela flyktlinjen över moral och ekonomi till tekniken kom att följa). *Leviathans* statslära, denna "nya politiska vetenskap", skapad av en person som ville betraktas som "politikens Galilei",⁵⁴ utgör i sig ett försök att lämna de brutala trosstrider som hemsökte 1600-talets Europa. För Hobbes fanns det inte längre några svar i de nedärvda strukturer som definierats av teologi och klassisk humanism. Den nya vetenskapen var den nödvändiga nya början som skulle kunna skapa en politisk gemenskap ur en situation där de traditionella diskurserna blivit gemenskapens värsta fiender. Det är inte svårt att förstå, menar Schmitt, att hundra år av teologiska stridigheter kan leda till ett sökande efter ny, neutral mark.⁵⁵

Det här får förstås flera följder. Schmitt skriver att Hobbes slutar skilja de traditionella maktbegreppen *auctoritas* och *potestas* åt. *Summa potestas* blir hos honom till *summa auctoritas*.⁵⁶ Det här är viktigt för att förstå vilket auktoritetsbegrepp som ligger till grund för den hobbeska sentens Schmitt gjort till riktmärke för sitt eget suveränitetsbegrepp i *Politische Theologie: Auctoritas, non veritas facit legem* – det är auktoritet och inte sanning som skapar lagar. Den auktoritet som åberopas är den världslige suveränens, som hos Hobbes har givits överhöghet även i den andliga sfär där kyrkan under medeltiden kunde hävda sin *auctoritas* gentemot de världsliga furstarnas *potestas*, även

⁵¹ Schmitt, *Der Leviathan*, s. 59 ff.

⁵² Schmitt, *Der Leviathan*, s. 67.

⁵³ Schmitt, *Der Leviathan*, s. 62.

⁵⁴ Schmitt, "Die vollendete Reformation", s. 162.

⁵⁵ Schmitt, *Der Leviathan*, s. 64.

⁵⁶ Schmitt, *Der Leviathan*, s. 68.

om Schmitt understryker att de båda ska betraktas som åtskilda ”ordningsled”, *Ordnungsreihe*, inom en och samma enhet.⁵⁷ Distinktionen mellan *auctoritas* och *potestas* låter sig spåras till den romerska republikens dagar, då senatens makt benämndes *auctoritas*, vilken utgående från arv och tradition värderades tyngre än magistraters och militärers mer direkta *potestas*. Utslag givna med *auctoritas* betecknades i dignitet som ”mer än ett rådslag och mindre än en order”.⁵⁸

När kyrkan övertar begreppet för att beskriva sitt sätt att vägleda världsliga suveräner blir det ett uttryck för en hierarki där *auctoritas* förses med en transcendent kvalitet. Schmitt skriver att formeln om *auctoritas* snarare än *veritas* som skapare av lagar i modern tid blivit till uttryck för ett sanningsneutralt, värdeneutralt, ”positivistisk-tekniskt” tänkande.⁵⁹ Det förefaller som en märklig utsaga, givet hans eget användande av meningen och det utgör inte Schmitts sista ord i frågan. I förbigående beskriver Schmitt också 1800-talets restaureerade monarki som den dynastiska legitimitetens reträtt från *potestas* in i *auctoritas*.⁶⁰ Givet att han betraktar den politisk-teoretiska och juridiska utvecklingen under 1800-talet som en fördjupning av immanenstänkandets problem kan detta förstås som ytterligare ett uttryck för legalitetens teknisk-rationalistiska herravälde och den tilltagande irrelevansen för *auctoritas* och transcendens i den moderna människans föreställningsvärld.

Idén om att *auctoritas* låter sig inordnas i *potestas* kan med fördel kopplas till den hobbeska dennasidighet som Schmitt fäster sig vid även när det gäller frågan om Leviatans symboliska värde. Under den period som närmast föregick Hobbes hade dock denna myt mildrats och dess demoniska och mytologiska verkningskraft hade i allmänhet minskat till att bli en fråga om retorik och litterär framställning. Schmitt visar genom en kort konsthistorisk exkurs på skillnaden mellan Hieronymous Boschs målningar från 1500

⁵⁷ Schmitt, *Der Nomos der Erde*, s. 30; Schmitt påpekar att växlande politiska förutsättningar kunde skapa situationer där påven åberopade sig på *potestas* och kejsaren på *auctoritas*, så motsättningen var aldrig absolut. Han understryker också att förhållandet mellan Kirche och Reich var något annat än det mellan Kirche och Staat, där det senare ger uttryck för en mer uteslutande distinktion än det förra. Jag återkommer till denna fråga i kapitel IV nedan.

⁵⁸ Theodor Mommsen, citerad i Giorgio Agamben, *Undantagstillståndet*, s. 114. Enligt Jesús Fuego har betydelsen av distinktionen mellan *auctoritas* och *potestas* i allt väsentligt gått förlorad för modern politisk rationalitet, varför vi inte kan förstå den politisk-juridiska vikten hos *auctoritas*. Se Jesús Fuego, ”Die Idee der ‚auctoritas‘: Genesis und Entwicklung”, i Hans Barion, Ernst-Wolfgang Böckenförde, Ernst Forsthoff och Werner Weber (red.), *Epirrhosis. Festgabe für Carl Schmitt. 2. Auflage*, Duncker & Humblot, Berlin, 2002, s. 219.

⁵⁹ Schmitt, *Der Leviathan*, s. 69.

⁶⁰ Schmitt, *Der Leviathan*, s. 100.

och "Helvetes-Brueghels" från omkring 1600. En "dennasidig realistik" sägs ha brutit igenom mellan de båda målarnas respektive tidevarv, en tendens som enligt Schmitt exempelvis också är synlig i den engelska dramatiken, hos Marlowe och Shakespeare. Den senare använde sig av Leviatan som en beteckning av ett sjömonster, men enligt Schmitt utan vare sig demoniska eller "politisk-mytiska" förtecken.⁶¹ Denna tendens har helt slagit igenom i den engelska litteraturen, bortsett från hos några "fanatiska bibelciterare", vid tiden för Hobbes *Leviathan*.⁶² För den inför symboler och emblem svaga barocken, menar Schmitt, var Leviatan "inget särskilt passande tema".⁶³

Detta bör alltså hållas i åtanke vid läsningen av Hobbes, liksom det faktum att han, åtminstone enligt Schmitt, använde Leviatan som ett litterärt grepp och "mytiskt oriktigt"⁶⁴ – han ignorerade Leviatans identitet som sjöväsen och använde Behemot, det korresponderande landmonstret, som en symbol för inbördeskriget utan att ange sina skäl för detta – trots att hans insikter i demonologi borde ha givit honom helt andra möjligheter. För Bodin var Leviatans demoniska karaktär fortfarande en realitet och han behandlade varelsen i en avhandling om trolldom och häxeri, *De Magorum Daemonomania*. Detta är för Schmitt i förlängningen det yttersta beviset för Hobbes radikalitet och epokgörande betydelse. Genom att använda Leviatan till synes utan de demoniska konnotationerna blir hans inomvärldsliga, dennasidiga avsikter så mycket tydligare.

Den tekniska, positivistiska inriktningen hos modernt politiskt tänkande är dock bara *en* aspekt av det problem som Hobbes lämnar efter sig. En annan, lika viktig, är hans individualism. Schmitt ser nämligen en grundläggande konflikt växa fram ur Hobbes sätt att reglera relationen mellan individ och kollektiv, eller snarare mellan individ och auktoritet. Enligt Hobbes har suveränen i kraft av att vara den yttersta auktoriteten all rätt att bestämma den offentliga meningen, att kräva undersåtarnas lydnad och deras *bekännelse*. Vad suveränen inte kan göra är att kräva undersåtarnas *tro*. Schmitt menar att det finns en historisk bakgrund till Hobbes ställningstaganden i den här frågan. Obeaktat Hobbes egen, personliga tro så levde han i en tid då tron på mirakel var föremål för het politisk strid. Den kung som han själv under exilen bland annat undervisat i matematik, Charles II, menade sig kunna hela genom handpåläggning, en förmåga som enligt traditionen

⁶¹ Schmitt, *Der Leviathan*, s. 40.

⁶² Schmitt, *Der Leviathan*, s. 41.

⁶³ Schmitt, *Der Leviathan*, s. 36.

⁶⁴ Schmitt, *Der Leviathan*, s. 119.

åtföljde det konungsliga ämbetet.⁶⁵ I kampen mot påvedömets makt utvecklades detta till ett ideologiskt vapen. Det kunde anses utgöra ett bevis för kungens sakrala karaktär och därmed fanns här också stöd att få för Hobbes idé om förenandet av världslig och andlig makt hos suveränen. Schmitt understryker dock att det för Hobbes handlar om att suveränen utgör ”Guds högsta ställföreträdare på jorden” – ”[d]en dödlige Guden har makt även över under och bekännelse”.⁶⁶

Detta fixerande av undret och beslutsmonopolet hos suveränen påminner om Schmitts definition av suveräniteten från *Politische Theologie*, komplett med den politisk-metafysiska analogin mellan teologins under och jurisprudencens undantagstillstånd. Schmitt menar att Hobbes bekämpade vad han upplevde som ett judisk-kristet åtskiljande av religion från politik. Medan hedniska folk betraktade religionen som en del av politiken föreställde sig judarna politiken som en del av religionen. Det här tolkas emellanåt som att Schmitt med Hobbes attackerar judendomen och till och med det judiska folket i syfte att ”repaganisera” det kristna arvet.⁶⁷ Givet några mycket obehagliga antisemitiska formuleringar i *Der Leviathan* – vilka jag återvänder till nedan – är det lätt att förstå hur den läsningen låter sig göras. Schmitt är dock tydlig med att det Hobbes bekämpar inte är judendomen, utan varianter på kristendomen där själva *åtskillnaden* mellan andlig och världslig makt låter sig göras – specifikt, med Schmitts ord ”den romerska påvekyrkan” och ”härsklystna presbyterianska kyrkor och sekter”.⁶⁸ Schmitt menar att Hobbes politiska teori ytterst syftade till att återställa den ”ursprungliga och naturliga enheten av religion och politik” som hedendomen inneburit.⁶⁹ Ingenting i texten antyder dock att Schmitt skulle föreställa sig att en sådan enhet skulle innebära en återgång till hedendom. Senare tankegångar – som de som kommer till uttryck i ”Die vollendete Reformation” och i det han kallar ”hobbeskristallen” – tyder snarare på en föreställning om en sådan enhet i kristen skepnad.

Det är alltså frågan om ett beslutsmonopol inom en kristen kontext. Det system som ”hobbeskristallen” senare skulle komma att illustrera sätter som

⁶⁵ Schmitt, *Der Leviathan*, s. 81.

⁶⁶ ”Gottes höchstes Stellvertreter auf Erden” – ”Der sterbliche Gott hat Macht auch über Wunder und Bekenntnis.” Schmitt, *Der Leviathan*, s. 84.

⁶⁷ Se t.ex. Jürgen Moltmann, ”Covenant oder Leviathan? Politische Theologie am Beginn der Neuzeit”, i *Gott im Projekt der modernen Welt. Beiträge zur öffentlichen Relevanz der Theologie*, Chr. Kaiser, Gütersloh, 1997, s. 43 ff. och Faber, *Die Verkündigung Vergils*.

⁶⁸ ”herrsüchtige presbyterianische Kirchen und Sekten”, Schmitt, *Der Leviathan*, s. 21.

⁶⁹ ”ursprüngliche und natürliche Einheit von Religion und Politik”, Schmitt, *Der Leviathan*, s. 21.

en sanning, som den högst upp mot transcendensens öppning fastslagna *veritas* att *Jesus* är *Kristus*. Hobbes kritik av det judisk-kristna arvets *verkningar* – och jag tror att just det behöver understrykas – förstås alltså inte av Schmitt, ens 1938, som ett förkastande av den kristna uppenbarelsens sanning. Frågan handlar om vilken makt i världen som ska vara bärare av uttolkningsmandatets *auctoritas* rörande denna sanning. Skillnaden är viktig. För Schmitts Hobbes är det här en nödvändig förbindelselänk som håller samman statssystemet, ända ned till figurens botten och fastsländet av att undersåten byter sin lydnad mot ett löfte om beskydd.

Schmitt återkommer på flera ställen till förbindelsen mellan Hobbes och den i Westfaliska freden överenskomna formeln *cujus regio, ejus religio* (vilken kan sägas sammanfatta ”hobbeskristallens” mening rörande uttolkandets auktoritet). Den konflikt mellan världslig och andlig makt som präglat det medeltida Europa och blossat upp under religionskrigen överskrids till förmån för en i grunden annan ordning. Den ”suverän-representativa” makten, eller den ”suverän-representativa personen” för att använda Schmitts fulla formulering, samlar världslig och andlig makt, svärd och biskopskräkla under ett befäl.⁷⁰ Det problem Hobbes behandlar kan alltså betraktas som en nedärvd, gammal fråga som kom i uttryck i investiturstriden och som egentligen bara radikaliserades av reformationen.

Samtidigt är det viktigt att se hur den gamla frågan besvaras genom en *ny ordning*. Den absoluta statsmaktens system för suverän representation eliminerar det medeltida samhällets pluralistiska uppbyggnad av indirekta makter, bryter med feodal motståndsrätt och – vad som är än mer fundamentalt avgörande – förändrar synen på suveränens roll i förhållandet till den politiska gemenskapen. Där monarkens uppdrag tidigare definierats genom den plats suveränen hade i en naturlig hierarki, given av Gud, så blir den hobbeske suveränens uppdrag att bringa ordning och hierarki ur det kaotiska naturtillståndet. Suveränen är hos Hobbes inte längre en *defensor pacis* med ett uppdrag stipulerat av ett gudomligt och givet kontrakt, inskrivet i själva naturen, utan en *creator pacis*.⁷¹ Samhällskontraktet är alltså inte längre av gudomligt ursprung, utan en inomvärldslig konstruktion och ett resultat av mänskligt förnuft.

Hobbes måste för övrigt betraktas som en uttalad motståndare till vidskepelse inom ramen för *Leviathan*, men i det här fallet dominerar hans decisionism

⁷⁰ Schmitt, *Der Leviathan*, s. 49.

⁷¹ Schmitt, *Der Leviathan*, s. 50.

över hans skepticism. Som den från *Politische Theologie* bekanta frasen lyder: *autoritas, non veritas facit legem*, av Schmitt för sammanhanget uttolkat som ”ingenting är här sant, allt är här befallning”.⁷² Schmitt skriver att Hobbes landar i slutsatsen ”att varje suverän beslutar slutgiltigt för sin stat vad som är ett under”.⁷³ Vad som ska *betraktas* som ett under ligger alltså under statens auktoritet och ingår i vad Schmitt kallar ”offentligt förnuft”, efter Hobbes ”public reason”, i motsats till det ”private reason” som tillkommer undersåtarna i deras avskildhet.⁷⁴ Här är det värt att åter dra sig till minnes Schmitts ord om den analoga förbindelsen mellan teologins under och jurisprudensens undantagstillstånd i *Politische Theologie*.⁷⁵ Schmitts närhet till Hobbes blir därmed tydlig, men det blir samtidigt också det som skiljer dem åt.

Det är nämligen här, paradoxalt nog där suveränens makt över föreningen av religion och politik når sin ”höjdpunkt”, som Leviatan visar sig som mest sårbar: ”På detta ställe träder nämligen åtskillnaden mellan inre tro och yttre bekännelse in i Leviatans politiska system.”⁷⁶ Schmitt menar att därmed är ”[d]e åtskiljanden av privat från offentligt, tro från bekännelse, *fides* från *confessio*, *faith* från *confession*, ur vilka under loppet av de följande århundradena den liberala rätts- och författningsstaten kom att uppstå, [...] införda”.⁷⁷ Då detta knyts samman med den tidigare belysta rörelsen mot teknisk neutralitet så uppstår den verkligt prekära tendens och process som leder till fallet för Hobbes Leviatan. Redan efter några få år kunde ”den första liberala juden” – som Schmitt kallar Spinoza – utnyttja denna separation av inre tro från yttre bekännelse för att hävda en allmän tankefrihet.⁷⁸ Här finns enligt Schmitt en spricka i Hobbes konstruktion och dess fiender var inte sena att utnyttja den.

Man kan förstås ställa frågan huruvida Schmitt föreställer sig en möjlighet för den hobbeske suveränen att kontrollera något annat än just undersåtens *confessio*. Hur ska man gå till väga för att säkerställa att sann *fides* föreligger? Jag skulle dock säga att den typen av frågor missar poängen.

⁷² ”Nichts ist hier wahr, alles ist hier Befehl.” Schmitt, *Der Leviathan*, s. 82.

⁷³ ”daß jeder Souverän für seinen Staat endgültig entscheidet, was ein Wunder ist” Schmitt, *Der Leviathan*, s. 83.

⁷⁴ Schmitt, *Der Leviathan*, s. 84.

⁷⁵ Se Schmitt, *Politische Theologie*, s. 43.

⁷⁶ ”An dieser Stelle nämlich tritt die Unterscheidung von innerem Glauben und äusserem Bekenntnis in das politische System des Leviathan ein.”, Schmitt, *Der Leviathan*, s. 85.

⁷⁷ ”Die Unterscheidungen von privat und öffentlich, Glaube und Bekenntnis, *fides* und *confessio*, *faith* und *confession*, sind damit in einer Weise eingeführt, dass sich daraus im Laufe des folgenden Jahrhunderts bis zum liberalen Rechts- und Verfassungsstaat alles weitere folgerichtig ergeben hat.”, Schmitt, *Der Leviathan*, s. 85

⁷⁸ Schmitt, *Der Leviathan*, s. 87.

Hobbes har ur Schmitts synvinkel redan brutit upp den politiska enheten i atomära beståndsdelar genom sitt från enskilda individer utgående samhällsfördrag. Denna fragmentering kan inte annat än förstärkas ytterligare av att den enskilde dessutom tillerkänns en yttersta samvetsfrihet, om än förborgad i det egna bröstet.

Medan den absoluta statens furstliga suveränitet formulerades enligt principen *cujus regio, ejus religio* kom alltså denna principens starkaste ideologiska uttryck, Hobbes *Leviathan*, att öppna för ett underminerat av den samma. Schmitt uttrycker det med elegant kärnfullhet: ”*Cujus regio ejus religio* förverkligas, men *religio* har under tiden vandrat iväg till ett nytt område, nämligen till den fritt tänkande, fritt kännande och i sitt samvete absolut fria individens frihetssfär.”⁷⁹ Schmitt menar att det inte bara är judar – med sin särskilda religiösa och politiska identitet som kanske främsta motivation – som är pådrivande i denna process. De förenas med frimurare och andra ”sektarister” med upplysning eller tros- och tankefrihet som mål, indirekta makter i opposition mot en ursprungligen rationalistisk statskonception som ”förlorat alla krafter av ett förnufts-mythos”.⁸⁰ Ordvalet är talande: konstruktionen ”förnufts-mythos” avslöjar något om Schmitts syn på rationaliteten i modernt politiskt tänkande. Detta låter sig jämföras med den ”matematiska mytologi” som sägs utmärka Hans Kelsens moderna rättspositivism i *Politische Theologie*.⁸¹

Vad som hos Hobbes alltså inte var mer än ett ironiskt och symboliskt ”infall” – leviatanbilden – kom att tolkas som mer betydelsefullt än statsteoriens själva innehåll: ”Alla mytiska krafter hos bilden av Leviatan slår nu tillbaka på den av Hobbes så symboliserade staten.”⁸² Den absoluta staten betraktas av sina motståndare som just ett monstrum och myten om Leviatan fungerar därför utmärkt som en symbol i den kampen. Av Hobbes utgångspunkter blir det inte mycket kvar. Att hans avsikt var att finna en väg ut ur och värna mot inbördeskriget genom att föra samman principerna för skydd och lydnad i en rationell enhet och ett förutsägbart fungerande rättssystem, i konflikt med en mångfald indirekta makter, glöms bort. Det Schmitt ser som

⁷⁹ ”Das *cujus regio ejus religio* ist verwirklicht, aber die *religio* ist inzwischen unter den Hand in einen ganz anderen, unerwartet neuen Bereich abgewandert, nämlich in die private Freiheitssphäre des frei denkenden, frei fühlenden und in seiner Gesinnung absoluten freien Individuums.” Schmitt, *Der Leviathan*, s. 92.

⁸⁰ “[...] die Alle Kräfte eines Vernunft-Mythos verloren hatte” Schmitt, *Der Leviathan*, s. 97.

⁸¹ Schmitt, *Politische Theologie*, s. 28.

⁸² ”Alle mythischen Kräfte des Bildes vom Leviathan schlagen jetzt auf den so symbolisierten Staat des Hobbes zurück.” Schmitt, *Der Leviathan*, s. 96.

viktigt och nödvändigt hos Hobbes är alltså hans hävdande av sammanhanget mellan skydd och lydnad samt hans misstro och kamp mot alla indirekta makter. Denna kamp upplevs av Schmitt som högst samtida. Det är förstås öppet för tolkning hur pass mycket NSDAP var måltavla för kritiken, men det är tydligt att Schmitt, trots sina försök att ackommodera nazirörelsen inom en reviderad författningsteori i *Staat, Bewegung, Volk* från 1934, här avser att ”rädda staten från partiet”.⁸³ Att formeln om ”skydd i utbyte mot lydnad” kan tolkas som såväl ett stöd för som en potentiell kritik mot nazistaten förefaller troligt. Kanske bör den betraktas som en esoterisk spekulativ kring de omständigheter som undersåten i en totalitär ordning befinner sig i. Klart är att Schmitts relation till nazismen knappast låter sig slutgiltigt fastslås genom dunkla formuleringar kring Hobbes.⁸⁴ Där kan dock helt andra aspekter av tänkandet skönjas.

Det är uppenbart att Schmitt ser två tendenser hos Hobbes – en neutraliserande och en politisk. Hos Hobbes ryms både grunden till en teknisk metafysik och en medveten politisk lära i enlighet med Schmitts definition av en sådan från *Der Begriff des Politischen*. Den rationella kalkyl som utmärker *Leviathan* utgår från ett utbyte av skydd mot lydnad. Hobbes strävar efter att utifrån en pessimistisk antropologisk insikt förskjuta fiendskap från statens insida till dess utsida. Han vill formulera en konsekvent teori om ett absolut beslutsmonopol. Tillsammans skapar detta formeln som utgör ”botten” för den schmittska ”hobbeskristallen”, *oboedientia et protectio* – lydnad och beskydd – och båda dessa saker framstår som önskvärda från Schmitts perspektiv. Schmitt kan dock inte acceptera de termer på vilkas grund Hobbes vill åstadkomma detta. För Schmitt innebär den rena dennasidigheten,

⁸³ ”Rädda staten från partiet” – en uppmaning som Schmitt enligt sin självmytologisering ska ha fått av Benito Mussolini vid deras enda möte under påsken 1936. För en analys av Schmitts skiftande hågkomster av detta möte, men fasthållande vid denna maxim, se Mehring, *Carl Schmitt*, s. 370.

⁸⁴ Detta tema har redan behandlats i min inledning, men hållningen kan kort representeras här. Min övertygelse är att Schmitts gradvisa distansering från en nazistisk agenda hade mer med skiftande maktförhållanden inom den nazistiska eliten än med etiska eller intellektuella förbehåll hos Schmitt själv att göra. Jämför Armin Mohlers ord: ”om inte SS blockerat vägen för honom hade C.S. deltagit ända till slutet” (i ett brev till Peter Gente den 30 juni 1986, i *Jacob Taubes – Carl Schmitt. Briefwechsel mit Materialien*, s. 203). Denna värdering har dock föga med min avhandlings fokus att göra. Allt för mycket spekulativ energi ytterst sett tjänar syftet att utdefiniera fascistiskt tänkande från seriösa intellektuell verksamhet och den politiska teorins kanon. Jag föreslår att ett mer produktivt, om än mindre bekvämt förhållningssätt vore att utgå från att Schmitt åtminstone under en längre period av sin gärning var övertygad fascist på alla sätt som borde räknas. Det taget för sig gör dock inte hans tänkande mindre aktuellt eller för den delen utmanande för oss – dessvärre: det visar snarare hur pass nära fascismen i sina frågeställningar är vår kanon.

”immanenstänkandet”, med dess ensidiga fokus på fysisk säkerhet och dess öppnande av ett utrymme för erkännande av privat tvivel, tillsammans med föreställningen om en rent teknisk statsapparat att vägen mot rättspositivism och liberalism låg öppen. Hos Hobbes återfinns förutsättningarna för det skiljande av legalitet från legitimitet som Schmitt betraktar som så förödande för modernt rättstänkande.⁸⁵

Hobbes ”ironiska” och lättsamma bruk av mytologiska föreställningar kom att bidra till nedgången för de ”goda” bidrag hans statskonstruktion kunde erbjuda, medan de drev på de ”dåliga”. Schmitts slutord lyder *non jam frustra doces, Thomas Hobbes!* – ”du undervisar ej längre förgäves, Thomas Hobbes!” – och syftar på ett citat enligt vilket Hobbes beklagat sig över en oro att hans insats varit förgäves.⁸⁶ Erfarenheten av den liberala, parlamentariska demokratins sammanbrott och totalitarismens uppkomst gjorde vissa element i läran från *Leviathan* högaktuella för Schmitt. Det skulle dock visa sig att slutsatserna från 1938 inte var de slutgiltiga för honom.

5. Hobbes som politisk teolog

När Schmitt återvände till Hobbes i en essä från 1965 – formellt i avsikt att behandla ”nyare hobbeslitteratur” – var det tydligt att hans perspektiv på ämnet förändrats. Schmitt menade att boken från 1938 hade ”en lucka”.⁸⁷ Genom kanonisten Hans Barion hade Schmitt uppmärksammats på förekomsten av referens till leviathanfiguren i medeltida hierokratisk statslära.⁸⁸ Detta, menade Schmitt, gav en bild av Hobbes som en kristen författare som varit mycket medveten om vad han gjorde då han åkallade bilden av Leviatan. I essän ”Die vollendete Reformation” är det därför inte huvudsakligen protopositivisten Hobbes som blir synlig. Istället framträder här en fullfjädrad politisk teolog, vilket Schmitt medger att han tidigare inte kunnat urskilja.

Det förefaller förvisso som att Schmitt håller fast vid bilden av Hobbes som en föregångare till liberalism och positivism. Han citerar C.B. MacPhersons tes om Hobbes som en grundläggare av den så kallade ”possessiva

⁸⁵ Schmitt, *Der Leviathan*, s. 101, 102 f.

⁸⁶ Schmitt, *Der Leviathan*, s. 132.

⁸⁷ Schmitt, ”Die vollendete Reformation”, s. 145, 177.

⁸⁸ ”Hierokrati” betyder ”prästvælde” och syftar här på den politiska teori som under medeltiden förespråkade kyrklig och påvlig överhöghet inom den västliga kristendomen. Barion gör detta i Hans Barion, ”Rezenion: Saggi storico intorno al Papato dei Professori della Facoltà di Storia Ecclesiastica (Roma, 1959)”, i densamme, *Kirche und Kirchenrecht*, 1984 [1959]. Jag redogör mer ingående för Barions argumentation i den avslutande diskussionen för detta kapitel nedan.

individualism”, vilken Locke kom att utveckla till den moderna liberalismens teori om rättigheter.⁸⁹ Schmitt upprepar också sin tes om att Hobbes inte är att betrakta som någon totalitär tänkare, utan snarare någon som varit fullt upptagen med frågor om hur den enskildes friheter skulle kunna säkras och skyddas.⁹⁰ Spekulationer kring huruvida denna karaktäristik av Hobbes också är tänkt att gälla Schmitt själv kan här lämnas därhän. Noteras kan att detta drag hos Hobbes denna gång lämnas utan kritisk kommentar från Schmitt.⁹¹

I omvärderingen av Hobbes gärning, från i huvudsak protopositivist till politisk teolog, är bilden av Leviatan viktig. Schmitt skriver att bilden av Leviatan bär på ett uråldrigt och starkt politiskt *mythos* som ännu 1965 för hobbesreceptionen bort från dess ”sakliga tema” och förvandlar Hobbes till ”en mytisk figur”.⁹² Mytologiseringen av Hobbes har gått i två steg – först upphöjdes han till ”kyrkofader” i Comtes positivistiska religion, därefter kallades han för en anfader till totalitarismen.⁹³ Åtminstone det första steget påverkade Schmitts tidigare förståelse av Hobbes. Nu lyfter Schmitt tydligare fram två historiska kontexter som vid sidan av inbördeskriget enligt honom ska kunna bidra till en betydligt bättre förståelse av Hobbes. Båda hade egentligen nämnts redan 1938, men nu tycks Schmitt ha ändrat uppfattning om hur Hobbes förbindelse till dem bör uppfattas. Det rör sig dels om den estetiska kontexten, nu med större emfas på manierism än på barocken, dels om teologen Erastus och den lutherska erastianismen. Manierismens estetik och erastianismens politiska teologi förmår tillsammans ge en bättre förståelse för de historiska förhållanden under vilka Hobbes verkade, menar Schmitt.⁹⁴

⁸⁹ Schmitt, ”Die vollendete Reformation”, s. 157, 158.

⁹⁰ Schmitt, ”Die vollendete Reformation”, s. 171, n.

⁹¹ I ett föredrag hållet för en grupp industrialister 1932 förespråkade Schmitt en stark stat som den främste beskyddaren av ett fritt och ”depolitiserat” näringsliv. Se Schmitt, ”Starker Staat und gesunde Wirtschaft”, s. 81. För en undersökning av det här potentiellt ”auktoritärt liberala” draget i Schmitts tänkande, se Renato Cristi, *Carl Schmitt and Authoritarian Liberalism. Strong State, Free Economy*, University of Wales Press, Cardiff, 1998. För en studie i förhållandet mellan Schmitts teori om den av styrka totala staten och det politisk-ekonomiska tänkande som styrde Weimarrepublikens sista, konservativa ministär, se Lutz-Arwed Bentin, *Johannes Popitz und Carl Schmitt. Zur wirtschaftlichen Theorie des totalen Staates in Deutschland*, C.H. Beck, München, 1970.

⁹² ”sachlichen Thema”; ”eine mythische Figur”, Schmitt ”Die vollendete Reformation”, s. 177.

⁹³ Schmitt, ”Die vollendete Reformation”, s. 177 f.

⁹⁴ Schmitt, ”Die vollendete Reformation”, s. 157.

Schmitt slår redan tidigt i essän fast att ”Thomas Hobbes statslära är en del av hans politiska teologi”.⁹⁵ I Hobbes statskonstruktion är suveränen kristen – ”inte av en tillfällighet och inte på något annat vis än han inom reformationen i allmänhet, t.ex. hos *Melancthon* eller *Erastus* förutsätts vara kristen”.⁹⁶ Just Erastus hade Schmitt nämnt redan i *Der Leviathan*, men 1965 värderar han alltså den kontexten annorlunda än han gjort 1938. Thomas Erastus (1524-1583) var en schweizisk protestantisk teolog som argumenterade för att kristna syndare skulle straffas av staten, inte genom att kyrkans företrädare undanhöll dem sakrament. Dessa teser, vilka fann en särskild stark reception i England och inom den anglikanska kyrkan, tolkades som ett generellt argument för statlig överhöghet i trosfrågor, något Erastus själv aldrig skrev om i allmänhet. Detta generella argument har dock kommit att bära hans namn och kallas erastianism.

Schmitt understryker att det visserligen föreligger en skillnad mellan Hobbes och erastianerna på så sätt att den förre trots allt utvecklat en systematisk-vetenskaplig grund för sin statslära, men påpekar att vetenskapligheten hos Hobbes fyllde en särskild funktion: ”vetenskapligheten förser bara Hobbes med de övertygande bevis som gått hopplöst förlorade i teologernas strid”.⁹⁷ Det Schmitt nu ser förena Hobbes med Erastus är frågan om var den yttersta auktoriteten över rätten till exkommunikation ligger – hos den andliga gemenskapen eller den världsliga överheten? För Erastus var det ”ett absurdum” att föreställa sig en överhet som något annat än en odelbar enhet.⁹⁸ Erastus stod därmed för en särskilt radikal uttolkning av lutherdomen, en uttolkning som banade vägen för en omfattande reception av teserna från *Leviathan*. Schmitt citerar Ernst Troeltsch ur *Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*: ”I motsats till kalvinisterna visste anglikaner och lutheraner ’att plocka druvor från hobbismens törnen’”.⁹⁹ Till och med hos en sentida arvtagare till Luther och Erastus som Rudolph Sohm kan man ännu se spår av hobbiesianska tankelinjer, menar Schmitt och nämner som exempel Sohms oro över hur statens suveränitet utmanas av det

⁹⁵ ”Die Staatslehre Thomas Hobbes ist ein Stück seiner Politischen Theologie.” Schmitt, ”Die vollendete Reformation”, s. 139.

⁹⁶ ”nicht zufällig und nicht anders, wie er in der Reformation überhaupt, z.B. bei *Melancthon* oder *Erastus*, als Christ vorausgesetzt ist.” Schmitt, ”Die vollendete Reformation”, s. 139. Emfas i orig.

⁹⁷ ”die Wissenschaftlichkeit liefert für Hobbes ja nur die überzeugende Evidenz, die im Streit der Theologen hoffnungslos verlorengegangen war.” Schmitt, ”Die vollendete Reformation”, s. 155.

⁹⁸ Schmitt, ”Die vollendete Reformation”, s. 154.

⁹⁹ ”Im Gegensatz zu den Calvinisten haben Anglikaner und Lutheraner ‚von den Dornen des Hobbismus Trauben zu pflücken gewußt‘.” Schmitt, ”Die vollendete Reformation”, s. 155.

borgerliga marknadssamhället.¹⁰⁰ Exemplet Sohm indikerar att Schmitt inte helt omfamnar Hobbes, men det pekar också på till vilken grad omvärderingen gått på djupet. Vad det handlar om är ytterst betraktat det suveräna beslutsmonopolet. Vi står fortfarande inför ”den stora Thomas Hobbes-frågan”,¹⁰¹ men dess politisk-teologiska förankring framträder som så mycket tydligare 1965. Schmitt slår än en gång fast, men i en mer klargjord politisk-teologisk form, att ”Thomas Hobbes epokala betydelse består däri att ha förstått den rent politiska betydelsen av det andliga beslutsanspråket begreppsligt klart”.¹⁰²

Schmitt återvänder också till leviatanfigurens eventuella betydelse och Hobbes syften med den. Även denna dimension av författarskapet vill han nu omvärdera. Schmitt teoretiserar om Hobbes som manieristisk barockfilosof. Till denna manieristiska estetik hör ett avancerat arbete med maskering och ironi.¹⁰³ Tidigare hade Schmitt varit av övertygelsen att Leviatan haft en rent litterär betydelse för Hobbes.¹⁰⁴ Nu ställer han sig dock mer frågande till detta. Hobbes kan förvisso betraktas som influerad av barock och manierism, men:

Trots all skämtsamhet tränger namnets mytiska kraft ständigt fram på nytt och Hobbes visste vad ord och namn betydde. För honom som nominalist är hela världen av mänskliga föreställningar och mänskligt tänkande inte något givet, utan något som skapats först genom ordets och språkets *Fiat*.¹⁰⁵

En klok man som Hobbes borde ha förstått vilken verkan hans bild skulle kunna få hos hans bibelläsande publik, menar Schmitt. Han diskuterar *Leviathans* berömda framsida och konstaterar att förutom de uppenbara allegoriska figurerna så rymmer bilden också ett förhänge, något som i linje med en manieristisk estetik antyder att här finns något förborgat.¹⁰⁶

Insikterna i betydelsen av erastianism och manierism för Hobbes tänkande påverkar Schmitts analys av Hobbes ställning i förhållande till sekulariserings-

¹⁰⁰ Schmitt, ”Die vollendete Reformation” s. 156.

¹⁰¹ Schmitt, *Politische Theologie II*, s. 84.

¹⁰² ”Die epochale Bedeutung des Thomas Hobbes besteht darin, den rein politischen Sinn des geistlichen Entscheidungsanspruchs begrifflich klar erkannt zu haben.” Schmitt, ”Die vollendete Reformation”, s. 167.

¹⁰³ Schmitt, ”Die vollendete Reformation”, s. 150 f.

¹⁰⁴ Schmitt, ”Die vollendete Reformation”, s. 142.

¹⁰⁵ ”Trotz aller Scherze setzt sich die mythische Kraft des Namens immer von neuem durch, und Hobbes wußte, was Worte und Namen bedeuten. Für ihn als Nominalisten ist die ganze Welt menschlichen Vorstellens und Denkens nicht etwa gegeben, sondern durch das *Fiat* des Wortes und der Sprache überhaupt erst geschaffen.”, Schmitt, ”Die vollendete Reformation”, s. 142 f.

¹⁰⁶ Schmitt, ”Die vollendete Reformation”, s. 150.

processen, ”det fortskridande avkristnandet och avförgudligandet av det offentliga livet” som han kallar den i detta sammanhang.¹⁰⁷ Här understryker Schmitt alltså sekulariseringen som *ett brott*, till skillnad från den relativa *kontinuitet* som ändå framhålls i exempelvis *Politische Theologie* och på andra ställen. Schmitt återknyter här till sin framställning i ”Das Zeitalter des Neutralisierungen und Entpolitisierungen” och kallar sekulariseringen för ”en process av stegvisa neutraliseringar vilka slutligen nådde sin ändpunkt i den metodologiska ateismen och vetenskapens ’värdefrihet’ och förde med sig en vetenskaplig-teknisk-industriell civilisations tidsålder”.¹⁰⁸

Om Hobbes ställning i denna process var den av en tragiskt motvillig, men pådrivande föregångare i *Der Leviathan* är Schmitts bedömning nu annorlunda. Han kallar nu Hobbes position för ”en rakt igenom egendomlig ställning”.¹⁰⁹ Hobbes är ingen ”neutraliserare” eller en anhängare av den skenbara neutraliteten hos det tekniska tänkandet. Han kan framstå som en sådan genom sin önskan att grundlägga stat och kyrka vetenskapligt med hjälp av matematik och geometri. Hans idé om att bli den politiska vetenskapens Galilei kan tyckas peka därhän.¹¹⁰ Även Hobbes ord om att *Jesus is the Christ* kan tolkas som ett försök att neutralisera kristendomen och förena alla kristna kyrkor, ”Rom och Genève” som Schmitt uttrycker det, under en och samma trossats. Det är dock inte avsikten. Genom att förlägga beslutet hos den världslige suveränen bevarar Hobbes istället de enskilda kristna kyrkornas religiösa särskildhet. *Cujus regio, ejus religio* är ingen neutralisering enligt Schmitt, snarare den raka motsatsen.¹¹¹

Den typ av neutralisering av religiösa positioner som kan tyckas bli synlig i Hobbes förskjutande av stridigheter utanför staten återfinns enligt Schmitt snarare i ett exempel som i Gotthold Ephraim Lessings (1729-1781) pjäs *Nathan den vise* (1779). Där genomförs enligt Schmitt i toleransens namn en ”neutralisering” i enlighet med vilken *Jesus is the Christ* kan betraktas som likvärdigt med *Allahu akbar*, alla teistiska religioner tolkas då som någon

¹⁰⁷ ”der fortschreitenden Entchristlichung und Entgöttlichung des öffentlichen Lebens”, Schmitt, ”Die vollendete Reformation”, s. 161.

¹⁰⁸ ”Es war ein Prozeß stufenweiser Neutralisierungen, die schließlich bei dem methodischen Atheismus und der „Wertfreiheit“ der Wissenschaft endeten und das Zeitalter einer wissenschaftlich-technisch-industriellen Zivilisation herbeiführten.”, Schmitt, ”Die vollendete Reformation”, s. 161.

¹⁰⁹ ”eine durchaus eigentümliche Stellung”, Schmitt, ”Die vollendete Reformation”, s. 161.

¹¹⁰ Schmitt, ”Die vollendete Reformation”, s. 161 f.

¹¹¹ Schmitt, ”Die vollendete Reformation”, s. 162.

sorts exempel på "allmän gudstro".¹¹² Därmed görs innehållet till ett litet stycke utbytbar "värdefilosofi".¹¹³ Hobbes tänkande ser annorlunda ut: "Hans utsaga om att *Jesus är Kristus* träffar kärnan i den apostoliska förkunnelsen och fixerar såväl det historiska som det kerygmatiska temat i hela Nya testamentet."¹¹⁴ För Schmitt 1965 är Hobbes en djupt kristen tänkare.

Men Hobbes är som framkommit genom diskussionen av Schmitts tidigare alster ingen teolog. Han lämnar den teologiska diskursens "heta golv" och tar ett steg in i den nya vetenskaplighetens sammanhang.¹¹⁵ Detta steg är en del i den allmänna neutraliseringssträvan som Schmitt ser utmärka europeiskt och västerländskt tänkande sedan reformationen och framåt. Steget ut ur reformationens trosstrider innebär inträdet längs en flyktlinje mot tilltagande avpolitisering. Schmitts nyläsning av Hobbes rymmer dock en nyantering av den här framställningen. Han skriver inte fram det, men en indirekt konsekvens av resonemangen kring Hobbes är att samma steg som skapar neutraliseringens avpolitisering också är det steg som öppnar för Schmitts begrepp om det politiska. Det är onekligen helt i linje med framställningen i "Die vollendete Reformation" att konstatera att det suveräna statliga beslutsmonopol Schmitt spenderat större delen av sitt yrkesaktiva liv med att försvara är en produkt av den process han uttalat en förkastelsedom mot i sitt föredrag från 1929.

Det här är allt annat än perifert och oviktigt. Omvärderingen av Hobbes politiska tänkande skapar en mycket mer komplex bild av den sekularitet som ryms i Schmitts tänkande. När Hobbes inte längre är en scientistisk positivist, utan snarare framträder som en politisk teolog i rättspositivistisk klädnad påverkas också bilden av hur Schmitt föreställer sig förutsättningarna för sin egen politiska teologi. Med Hobbes menar Schmitt att det är omöjligt att klargöra några givna gränser i förhållandet mellan "andligt-kyrkliga" och "världsligt-politiska" kompetensområden. Inga skarpa distinktioner låter sig göras mellan "andligt", *Geistlich*, "världsligt", *Weltlich*, och "blandat", *Gemischt*, i det

¹¹² Schmitt, "Die vollendete Reformation", s. 163 f.

¹¹³ Schmitt, "Die vollendete Reformation", s. 164. För en vidare diskussion om värdefilosofins problem hos Schmitt, se kapitel IV nedan.

¹¹⁴ "Sein Satz, daß *Jesus der Christus* ist, trifft den Kern der apostolischen Verkündigung und fixiert sowohl das historische wie das kerygmatische Thema des ganzen Neuen Testaments.", Schmitt, "Die vollendete Reformation", s. 164. *Kerygma*, grekiska, ungefär "utropat budskap". Används i teologin för att beteckna evangeliets budskap om Kristus som Guds son, särskilt hans död och uppståndelse.

¹¹⁵ Jacob Taubes kallar Schmitt för en jurist som beträtt det "heta golv" teologerna lämnat. Se Taubes, *Ad Carl Schmitt*, s. 7. Taubes hade nog inte misstycat till att relatera denna metafor även till Hobbes.

som utgör den kristna världens *res mixtae* innan ”den formella frågan: *Quis iudicabit?*” har besvarats.¹¹⁶ Alltså: vem beslutar, vem avgör? Detta är, med Schmitts ord, ”förvisso en *juridisk* fråga”.¹¹⁷ Det här förhållandet mellan kristendom och juridik kommer till tydligt uttryck i en essä Schmitt författade i amerikansk fångenskap efter andra världskriget. I essän ”*Ex Captivitate Salus*” beskriver Schmitt passionerat sin personliga relation till Jean Bodin och Thomas Hobbes, skaparna av den rättstradition vars ”siste” medvetne företrädare Schmitt anser sig själv vara.¹¹⁸ Bodin och Hobbes deltog i förmedlandet av den *occidentala rationalismen* från det teologiska sammanhang med kanonisk rätt, där den först uppstått, till den sekulära statens *jus publicum europaeum*. Det tidiga juristståndet betraktade sig själva som innehavare av en särskild intellektuell auktoritet – *geistigen wenn nicht geistlichen*, med Schmitts översättbara tyska formulering.¹¹⁹

”Deras auktoritet var sekulariserad, men inte på långa vägar profanerad” skriver Schmitt i en av sitt författarskaps kanske mest underskattade nyckelmeningar.¹²⁰ En auktoritet som sekulariserats, *men ej profanerats* skapar en mer komplex bild av de politisk-teologiska sammanhang på vilka han åberopar sig. Statsrättens domän utsträcker sig i en tvetydig region, ett område om vilket – med Schmitts ord angående Hobbes *quis iudicabit?* – inget *materiellt*, utan bara något *formellt* låter sig sägas.¹²¹ Schmitt kallar det utrymme som *jus publicum europaeum* upptog för ett ”mellanläge”, ett *Zwischenlage*.¹²² Detta mellanläge kunde uppfyllas och upprätthållas fram till ankomsten av den rent tekniska eran och teknicitetens herravälde. Med den följde vad Schmitt beskriver som en fullständig profanering. Juristerna valde att stiga in i teknicitetens ”nya saklighet” och övergav den position deras föregångare etablerat ”mellan teologi och teknik”.¹²³

Detta *Zwischenlage* mellan teologi och teknik framstår som själva definitionen av Schmitts sekularitet. Det förklarar både formen för hans analogitänkande och de fronter han drar upp mot både positivism och teologi. Schmitt

¹¹⁶ ”der formalen Frage: *Quis iudicabit?*”, Schmitt, ”Die vollendete Reformation”, s. 166.

¹¹⁷ ”zwar eine *juristische* Frage”, Schmitt, ”Die vollendete Reformation”, s. 169.

¹¹⁸ Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, s. 75.

¹¹⁹ Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, s. 72. *Geistig* kan ungefär översättas med ”intellektuell”, men närheten till ”andlig”, *geistlich*, ger också ordet en särskild prägel. Schmitt spelar uppenbarligen på likheten här.

¹²⁰ ”Ihre Autorität war säkularisiert, aber bei weitem nicht profaniert”, Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, s. 72.

¹²¹ Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, s. 170.

¹²² Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, s. 72.

¹²³ Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, s. 74.

är, liksom hans Hobbes från "Die vollendete Reformation", både kristen och jurist. Detta särskilda förhållande, detta *Zwischenlage*, kräver vidare utforskande. När Schmitt skriver att Hobbes utfästelse om att *Jesus är Kristus* inte bara ska förstås som en subjektiv bekännelse, utan som "en axel i hans politiska teologis begreppsliga tanke-system" står vi också i någon mån inför en bekännelse från Schmitt själv.¹²⁴ Det som förenar de båda kommer till tydligt uttryck i Schmitts hobbeskristall. Detta diagram kan sägas beskriva vad som i Schmitts ögon skulle utgöra en stark total stat, med klar avgränsning mot den samhällsliga bas på vilken den vilar och som den skyddar. Men om detta utgör grunden för en särskild form av kristet sekulär förståelse av en stark stat, hur förhåller sig denna totalitet till det mytiska? När Schmitt relaterade till de båda i uppsatsen om staten som mekanism från 1937 så var hans huvudsakliga invändning där att en myt för en statlig totalitet inte kunde upprättas med hjälp av mekanistiska, rationalistiska föreställningar. Hur formulerar då Schmitt mytens politiska problem? Liksom den politiska teologins sekulariseringstanke har Schmitts bild av politisk mytologi både en struktur och en historia.

6. Om myter och mytstrukturens historia: Hamlet och Hobbes i mariologisk belysning

I förordet till *Der Leviathan* skrev Schmitt att namnet Leviatan kastar en lång skugga: "den träffade Thomas Hobbes verk och kommer väl också att falla på detta lilla häfte".¹²⁵ Som redan framkommit ovan betraktade Schmitt 1938 Hobbes bruk av leviatanfiguren som obetänksam ironi och lätt oförståndigt, förutom mytologiskt oriktigt. Den mytiska kraften i det bibliska sjöodjurets namn drabbade Hobbes statskonstruktion och kom av motståndare att användas som ett effektivt vapen mot den. Schmitt förklarar:

När en författare betjänar sig av en bild som den av Leviatan, träder han in på ett område inom vilket ord och språk inte är blotta räknepengar, vars kurs och köpkraft lätt låter sig beräknas. I denna sfär "gäller" inte rena "värden": här verkar och styr krafter och makter, troner och herravälden.¹²⁶

¹²⁴ "eine Achse des begrifflichen Denksystems seiner politischen Theologie", Schmitt, "Die vollendete Reformation", s. 139.

¹²⁵ "er hat das Werk des Thomas Hobbes getroffen und wird wohl auch auf dieses kleine Büchlein fallen.", Schmitt, *Der Leviathan*, s. 6. Schmitts "Büchlein" eller "häfte" var på över 100 sidor.

¹²⁶ "Wenn ein Autor sich eines Bildes wie des Leviathan bedient, tritt er in einen Bereich, in dem Wort und Sprache nicht bloße Rechenpfennige sind, deren Kurs und Kaufkraft sich leicht berechnen ließe. In dieser Sphäre „gelten“ nicht bloße „Werte“; hier wirken und walten Kräfte und Mächte, Throne und Herrschaften." Schmitt, *Der Leviathan*, s. 122 f.

Själv tycks dock inte Schmitt rädas att beträda detta område. I ett senare verk, *Land und Meer* från 1942, begagnar sig Schmitt själv av denna tankefigur. Han låter här Leviatan beteckna världshistoriens sjömakter, de politiska krafter vars kamp mot landmakter – betecknade av Behemot – sägs formera vår världshistoria.¹²⁷ Schmitt kanske finner sig mer tillfreds med de båda varelserna i relation till deras ”rätta element”, till skillnad från hur de presenteras av Hobbes.

Det är dock tydligt att Schmitts arbete med Hobbes också driver honom att utveckla sitt tänkande kring myter, mytologiska gestalter och deras historiska verkan. Ett verk som *Land und Meer* utgör, med Schmitts egna ord, något av ett ”steg utöver det mytologiska, in i det mytiska”.¹²⁸ Just det verket låter sig läsas som en reflektion över Tysklands förestående förlust i andra världskriget och den ofrånkomliga nygestaltning av världen som måste följa på detta nederlag. Boken antyder också en ton av öppen defaitism i förhållande till teknik och technicitet som inte riktigt låtit sig anas tidigare i författarskapet. Medan tidigare formuleringar i verk som *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens* och *Römischer Katholizismus und politische Form* tillsammans med *Politische Theologie* givit sken av möjligheten till en annan modernitet, ger *Land und Meer* en bild av ett ofrånkomligt steg in i teknikens tidsålder, en tidsålder då de gamla världsordningarnas sätt att förhålla sig till jord och vatten, land och hav som grundläggande element måste kompletteras med helt nya sätt att leva i förhållande till luft och eld. Flyg, massförstörelsevapen och ny kommunikationsteknik skapar förutsättningarna för vad Schmitt kallar en ny *rumsordning*, något som omöjliga kan undflys.¹²⁹

Schmitts arbete med myten tangerar alltså frågeställningar som lett honom till teoretiserande kring den totala staten. Samtidigt sträcker sig detta intresse utöver totalitarismen. Det ger uttryck för något mer än bara den mytiserande reaktion mot liberalismens och upplysningens rationalism som nazismen i mer idealistiska läsningar emellanåt reduceras till. Citatet ovan om det område som en författare träder in på genom bruket av leviatanfiguren pekar ju mot de sfärer mot vilka Schmitt orienterat sitt tänkande ända från början. Onekligen är det i dessa sfärer som undantagstillståndets under kan lokaliseras. Och hur skulle man kunna föreställa sig den katolska kyrkans

¹²⁷ Carl Schmitt, *Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2008 [1942], s. 13.

¹²⁸ ”ein Schritt über das Mythologische hinaus ins Mythische”, Schmitt, *Glossarium*, s. 141.

¹²⁹ Se även del IV, ”Die Frage eines Neuen Nomos der Erde” i Schmitt, *Der Nomos der Erde*.

konsekventa ovanifrånrepresentation utan att nudda vid ”krafter och makter, troner och herravälden”?

Somliga bedömare har velat betrakta Schmitt politiska teologi som rakt igenom en mytologi knuten till den totala staten.¹³⁰ Jag vill här konfrontera den läsningen genom att reversera den och betrakta Schmitts arbete med myter genom hans politiska teologi. Det är inte Schmitts teologi som konstituerar en mytologi, utan hans mytologiska reflektioner som har en särskild teologisk struktur. Jag illustrerar det här nedan med hänvisning till en kort essä av Schmitt publicerad 1950 under titeln ”Drei Stufen historischer Sinngebung”.¹³¹ I denna essä beskriver Schmitt i knappa, korta ordalag något han i diktaren Konrad Weiß efterföljd kallar för en ”mariansk historiebild”.¹³² Jag menar att denna historiesyns mariologiska struktur genomgående kan kännas igen i Schmitts tänkande om politiska myter. Samma mariologiska struktur kan också kännas igen i Schmitts begreppsbyggande av det grekiska ordet *nomos*, ett ord han började begagna sig av för att beskriva konkret ordning från och med *Der Nomos der Erde* 1950 och vars berörelsepunkter med myttänkandet gör det lämpligt att diskutera nedan. Den mariologiska strukturen kan också knytas till en vidare tendens i Schmitts författarskap, vilket jag återvänder till senare.

Schmitts värdering av myt och mytologi skulle givetvis inte förbli identiskt densamma under de tre decennierna från 1920- till 50-talet. Eftersom Schmitt själv aldrig konfronterar frågeställningen explicit och systematiskt är det förstås riskabelt att dra för stora slutsatser av ett tunt och utspritt material. Å andra sidan finns det också kontinuiteter i hans tänkande som är värda att utforskas. Jag vill därför understryka vikten av att särskilt uppmärksamma skillnaden mellan teori och tänkande här – jag betvivlar att Schmitt någonsin kom att formulera, ens för sig själv, en konsekvent och systematisk *teori* om myten. Däremot visar hans *tänkande* i denna fråga upp en påtaglig kontinuitet värdig en undersökning.

Men varför föra samman en marianskt influerad historieteoretisk reflektion med några schmittska ansatser till att beskriva mytens politiska struktur?

¹³⁰ Detta kan sägas utgöra ett centralt argument i bl.a. Groh, *Arbeit am Heillosigkeit der Welt*, Faber, *Die Verkündigung Vergils*, och Motschenbacher, *Katechon oder Großinquisitor?*.

¹³¹ Schmitts egen, ursprungliga titel var ”Drei Möglichkeiten eines christlichen Geschichtsbildes”, men byttes av oklara anledningar ut av tidskriften *Universitas* redaktör. Den ursprungliga titeln passar essäns teman och syfte betydligt bättre, men eftersom jag här refererar ur *Universitas* använder jag genomgående redaktörens titel.

¹³² Schmitt, ”Drei Stufen historischer Sinngebung”, s. 930.

Svaret återfinns i den analoga struktur Schmitt formulerat i sin sekulariseringsstes. Trots att Schmitt aldrig på något systematiskt sätt utvecklar hur han betraktar förhållandet mellan den politiska teologin och politiska mytologier finns här en påtaglig strukturlikhet som skulle kunna fungera som medlare mellan teologi och mytologi i Schmitts verk. Passande nog kommer denna strukturlikhet till ett av sina tydligaste teologiska uttryck i en essä som landar i en betydelsefull medierande figur ur kristen tradition: jungfru Maria.

Schmitt menar att kristendomens historiefilosofiska särart som bäst kommer till uttryck i just denna figur, eller mer specifikt genom ”inkarnationen i jungfrun”. Han skriver att:

Kristendomen är i kärnan av sitt väsen ingen moral och ingen doktrin, ingen botpredikan och ingen religion i den jämförande religionsvetenskapens mening, utan snarare en historisk begivenhet av oändlig, oförfogbar engångskaraktär [*Einmaligkeit*], omöjlig att besätta.¹³³

Schmitt säger sig vilja tala om en historia som varken är ett ”det förflutnas arkiv”, en ”humanistisk självbespeglning” eller en del av ett naturligt kretslopp. Utifrån den kristna historiesynens perspektiv är historien ett ”i stora vittnesmål stormande, i starka *Kreaturierungen* växande inlemmande av det eviga i tidevarvens förlopp”.¹³⁴ Neologismen *Kreaturierungen*, som Schmitt hämtat från sin vän poeten Konrad Weiß (mer om denne nedan), låter sig svårigen översättas och kan behöva förklaras. Begreppet syftar på hur delar av den fallna skapelsen äger eller tilldelas en särskilt upphöjd karaktär.

Den kristna historiestruktur Schmitt identifierar som mariansk, utgående från ”den oändliga engångskaraktären hos det historiskt verkliga”,¹³⁵ utgår förstås från en specifik historisk händelse – Guds inkarnation i Jesus Kristus. Att Schmitt formulerar denna händelse i mariologiska termer, utgående från jungfrufödseln, är förstås inte utan betydelse. Något spekulativt kan det betraktas som ett tal om det transcenderande inifrån skapelsens immanens. Mig veterligen är detta den enda publicerade text där Schmitt explicit använder sig av marianska resonemang, men modellen som framträder känns ändå igen från andra sammanhang. Maria som medierande instans

¹³³ ”Die Christenheit ist in ihrem Wesenskern keine Moral und keine Doktrin, keine Bußpredigt und keine Religion im Sinne der vergleichenden Religionswissenschaft, sondern ein geschichtliches Ereignis von unendlicher, unbesitzbarer, unokkupierbarer Einmaligkeit.” Schmitt, ”Drei Stufen”, s. 930.

¹³⁴ ”in großen Zeugnissen stürmende, in starken Kreaturierungen wachsende Einstückung des Ewigen in den Ablauf der Zeiten”, Schmitt, ”Drei Stufen”, s. 931.

¹³⁵ ”die unendliche Einmaligkeit des geschichtlich Wirklichen”, Schmitt, ”Drei Stufen”, s. 930.

mellan människa och Gud står utanför treenigheten, helt på människans och skapelsens sida. Som denna medierande instans påminner hon också om den form Schmitt tilldelar kyrkan i ”Die Sichtbarkeit der Kirche” eller i *Römischer Katholizismus und politische Form* – eller för den delen de av det acklamerande folket bejakade institutionerna i *Verfassungslehre*. Liksom hobbeskristallens system bär med sig en öppning mot det transcendenta representerar mariafiguren ett stycke kreaturlig skapelse som upplåter sig för uppfyllelse av ett högre vara.

Jämförelsen med det acklamerande folket från *Verfassungslehre* visar att den marianska historiebilden hos Schmitt också kan läsas mot en mer allmän tankeform, som även kommer till uttryck i en analogt strukturerad historiebild utan den direkta kopplingen till jungfrufödelseln under. Liksom kyrkan sägs kunna representera ”representationen själv” kan ”den oändliga engångskaraktären” hos ”inkarnationen i jungfrun” som historisk händelse tillåtas stå för varje verkligt historisk händelses engångskaraktär.¹³⁶ Förbindelsen mellan den singulära historiska händelsen och myters uppkomsthistoria är tydlig hos Schmitt. Detta syns inte minst i *Politische Romantik* där Schmitt hävdar att ”skapandet av en politisk eller historisk myt uppkommer ur politisk aktivitet och den väv av belägg som inte heller den kan avstå från är en emanation av politisk energi”.¹³⁷ Schmitts teori om myten relaterar den till tillstånd av yttersta allvar – inkarnationens under, suveränens utropande av ett undantagstillstånd, den konstituerande folkförsamlingens instiftande av en ny författning och så vidare.

Själva den struktur för en mariansk historiebild som Schmitt föreslår i ”Drei Stufen historischer Sinngebung” återfinns i sekulär gestalt i Schmitts essä om Hamlet från 1956, *Hamlet oder Hekuba? Der Einbruch der Zeit in das Spiel*.¹³⁸ Studien av hamletgestaltens mytiska verkan utgör Schmitts kanske främsta försök att beskriva sin syn på förhållandet mellan historiska förlopp och mytiseringsprocesser. I sin inledning skriver Schmitt om Hamlets historiska verkan

¹³⁶ Schmitt, *Römischer Katholizismus*, s. 32, ”Drei Stufen”, s. 930.

¹³⁷ ”die Schöpfung eines politischen oder historischen Mythos entspringt politischer Aktivität, und das Gewebe von Beweisgründen, auf welches auch er nicht verzichten kann, ist Emanation einer politischen Energie” Schmitt, *Politische Romantik*, s. 166.

¹³⁸ På senare tid har den här hamletläsningen ådragit sig växande internationell uppmärksamhet, se t.ex. specialnumret om *Hamlet oder Hekuba?* av tidskriften *Telos*, 153, 2010, samt inledning och efterord i den engelska utgåvan av Carl Schmitt, *Hamlet or Hecuba? The Intrusion of the Time into the Play*, Telos Press Publishing, New York, 2009. Se även Victoria Kahn, *The Future of Illusion. Political Theology and Early Modern Texts*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 2014, särskilt kapitel 1.

att: ”Denna figurs symbolkraft har frambringat en äkta myt”.¹³⁹ Hamletfigurens mytiska symbolkraft sträcker sig utöver den litterära estetiken, något som tydliggörs i Schmitts uttydande av pjäsens historiska villkor och verkningar. Av särskilt intresse här är naturligtvis i vilken utsträckning och på vilket sätt en litterär gestalt kan anta mytisk-symboliska kvaliteter inte bara på teaterns, utan även på historiens scen. Hamlet kunde till och med överskrida individualpsykologin och läsas som en bild av hela länder, som Ferdinand Freiligrath (1810-1876) gjorde i sin dikt ”Hamlet” från 1844. Den inleds med fastsläendet att ”Deutschland ist Hamlet!”, vilket enligt Schmitt skildrar den obeslutsamma sinnesstämningen i Tyskland åren strax innan revolten 1848.¹⁴⁰ I *Land und Meer*, 1942, hade Schmitt själv karakteriserat Tysklands hållning under 15- och 1600-talens religionskrig som tvekande, obeslutsam och i förlängningen därför, även om han inte använder själva uttrycket, hamletliknande.¹⁴¹ För Schmitt är just den bakgrunden, religionsstriderna kring reformationen, den bakgrund som förmått göra Hamlet så kraftfull och verksam som mytisk gestalt.¹⁴²

Schmitt menar att handlingen i pjäsen *Hamlet* utmärks av två gåtfulla inslag som inte besvaras inom dess ramar. Dels gäller det huruvida drottningen, Hamlets mor, varit medbrottsling vid mordet på Hamlets far, eller om även hon är ett ovetande offer. Dels gäller det Hamlets egen svårförklarliga oförmåga att handla.¹⁴³ Grundtesen för Schmitts essä är att dessa inslag pekar mot en identifikation mellan karaktären Hamlet och den blivande kung Jakob I. Den här tesen hämtar Schmitt från en bok författad av litteraturhistorikern Lilian Winstanley, *Hamlet and the Scottish Succession*, som hans dotter Anima översatte till tyska 1952 (ursprungligen publicerades boken 1921) och som Schmitt själv skrivit förordet till. Det tyska valet av

¹³⁹ ”Die Symbolkraft dieser Figur hat einen echten Mythos hervorgebracht”, Carl Schmitt, *Hamlet oder Hekuba? Der Einbruch der Zeit in das Spiel*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2008 [1956], s. 9.

¹⁴⁰ Schmitt, *Hamlet oder Hekuba?*, s. 11.

¹⁴¹ Schmitt, *Land und Meer*, s. 81.

¹⁴² Schmitts läsning av Hamlet hör hemma i en längre tysk tradition av shakespearetolkning. Goethe hade beskrivit prinsen som en bräcklig renässansfurste i en barbarisk tid, en situation idealisk för den romantiska generationen att identifiera sig med. Freiligrath vände på den bilden till något av en anklagelseakt och krävde handling. Se Manfred Pfister, ”Germany is Hamlet: The History of a Political Interpretation”, i *New Comparison*, 2, 1986. Under nazitiden var Hamlet en populär figur och omtolkades från vanmäktig grubblare till en heroisk idealist. Se Wilhelm Hortmann, *Shakespeare on the German Stage: The Twentieth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, s. 157. Schmitts diskussion av Hamlet som en kraftfull politisk myt har alltså mycket mer direkta implikationer än vad som kanske först är uppenbart för en nutida läsare.

¹⁴³ Schmitt, *Hamlet oder Hekuba?*, s. 46.

titel, *Hamlet, Sohn der Maria Stuart*, pekar kanske mer explicit ut förbindelsen mellan pjäsens huvudperson och den utnämnde tronarvingen. Enligt Schmitt är det ingen tvekan om att den engelska teaterpubliken skulle ha känt igen sin blivande monark i den svartklädde, tvekande teologistudenten på scenen – särskilt då det var en allmänt accepterad sanning att Maria Stuart varit delaktig i en mordkomplott mot sin make, Jakobs far, och därefter gift om sig med en av mördarna.¹⁴⁴ Att visa denna allmänt accepterade sanning på scen vore förstås att anklaga tronpretendentens mor för mord, en omöjlighet även om hon avrättats för högförräderi 1587.

På ett liknande sätt blir Hamlets tvekan, hans introverta reflektioner och behov av kommunikation med faderns ande – vilken han i sin tur måste reflektera över – en märklig kontrast mot det raka hämnddrama som Shakespeare byggt sin saga på, den nordiska sagan om prins Amleth.¹⁴⁵ Till skillnad från den beslutsamme ”bärsärken” – Schmitt kallar honom så – prins Amleth var Jakob en lärd furste. En intressant detalj som speglar handlingen i *Hamlet* är att Jakob i en demonologisk traktat diskuterade andars framträdanden och utsagor.¹⁴⁶ Han låg också bakom beställningen av det som kommit att bli den kanske mest berömda engelskspråkiga bibelöversättningen, *King James Bible*. Dessutom författade han verk om kungamaktens politisk-teologiska förutsättningar. Intressant att notera är att Jakob befann sig i en kontrovers rörande kungaämbetets gudomliga rättigheter med ingen mindre än kardinal Bellarmino (1542-1621).¹⁴⁷ Denne kardinal skulle komma att utgöra en av Hobbess huvudsakliga måltavlor i *Leviathan* 50 år senare. Det tragiska skeende som utgör bakgrunden till Hamlets mytologisering tangerar alltså även Hobbess öden. I sina läsaransvinningar till den tyska översättningen av Winstanley skriver Schmitt explicit om den förbindelse han ser mellan Shakespeare och Hobbess. Han nämner Englands seger över den spanska armadan som en avgörande historisk händelse, signalerande Englands övergång till en ”maritim existens” och början på dess uppstigande till världsmakt. Den engelska revolution som Hobbess *Leviathan* var en reaktion på utsträcks av Schmitt till en längre period, med början 1588.¹⁴⁸

¹⁴⁴ Se Carl Schmitt, ”Vorwort”, i Lilian Winstanley, *Hamlet, Sohn der Maria Stuart*, Verlag Günther Neske, Pfullingen, 1952, s. 7.

¹⁴⁵ Schmitt, *Hamlet oder Hekuba?*, s. 25.

¹⁴⁶ Schmitt, *Hamlet oder Hekuba?*, s. 30.

¹⁴⁷ Kontroversen handlade konkret om en trohetsed Jakob tvingade katolska undersåtar att svära, enligt vilken de fränsvor påven rätt och makt att avsätta den engelske kungen.

¹⁴⁸ Carl Schmitt, ”Hinweis für den deutschen Leser”, i Lilian Winstanley, *Hamlet, Sohn der Maria Stuart*, 1952, s. 165.

I kung Jakob, en "filosofierande och teologiserande" gestalt enligt Schmitt, förkroppsligar sig en historisk epoks klyvnad. För Schmitt är Jakob/Hamlet därför förkroppsligandet av de europeiska religionskrigen och – i förlängningen – den kristna enhetskulturens upplösning samt krisen för den sakrala politiska substansen, knuten till kungamakten.¹⁴⁹ Ätten Stuart slets i stycken i politiska intriger kring dessa stridigheter och ger därför uttryck för ett europeiskt ödesdrama. "Hamletiseringen" av vad som skulle kunna vara ett enkelt hämnddrama finner enligt Schmitt sin "adekvata förklaring" först i denna dimension: "Här träder sammanhanget av tidshistorisk samtid och tragedi i dagen."¹⁵⁰ I sin inledning till Winstanleys bok är Schmitt än mer explicit med vad han anser just *Hamlet* är avsedd att göra: "Shakespeares *Hamlet* är en enda, till Jakob I riktad bön om att inte förbruka kungars gudomliga rätt i reflektioner och diskussioner."¹⁵¹ Jakob var en av sin tids ivrigaste försvarare av kungamaktens gudomliga rätt, men han omsatte den i teologiska disputationer istället för att försvara den genom faktiskt historiskt agerande.¹⁵² För Shakespeare, menar Schmitt, stod rätten inför risken att "talas sönder". *Hamlet* är "den dramatiserade verklighet, i vilken en kung, som tänker och talar sönder sitt kungarikes sakrala substans, åtminstone på scenen dör som en kung".¹⁵³ Det här är även Hobbess problem, även om läget för honom skärpts efter att Shakespeares farhågor besannats. I *Der Leviathan* skriver Schmitt om det "världsvida" avstånd som skiljer den moderna, rationalistiska statskonstruktionens befälsmekanism från medeltida kungars sakrala personer och deras gudomliga rätt.¹⁵⁴ Hobbess befinner sig på den rationalistiska statskonstruktionens sida, men som "Die vollendete Reformation" visar var han fullt medveten om den teologiska kris som utlöste den konflikt han tagit sig för att lösa. I efterkrigstidens *Glossarium* noterar Schmitt en skillnad mellan Hobbess och Erasmus som också gäller Shakespeare, vars verk dock tycks Schmitt varsla om det som komma skulle: "Hobbess har bakom sig de erfarenheter och verifikationer som Erasmus ännu hade

¹⁴⁹ Schmitt, *Hamlet oder Hekuba?*, s. 28.

¹⁵⁰ "Hier tritt der Zusammenhang von zeitgeschichtlicher Gegenwart und Tragödie zu Tage." Schmitt, *Hamlet oder Hekuba*, s. 29.

¹⁵¹ "Shakespeares *Hamlet* ist eine einzige, and Jakob I. gerichtete Beschwörung, das göttliche Recht der Könige nicht in Reflexionen und Diskussionen zu verbrauchen." Schmitt, "Vorwort", s. 17. Min emfas.

¹⁵² Schmitt, "Vorwort", s. 17.

¹⁵³ "die dramatisierte Wirklichkeit eines Königs, der die sakrale Substanz seines Königtums zerdenkt und zerredet, aber wenigstens auf der Bühne doch noch wie ein König stirbt" Schmitt, "Vorwort", s. 17.

¹⁵⁴ Schmitt, *Der Leviathan*, s. 70.

framför sig; Erasmus visste inget om bartolomeinätter, krutkonspirationer och *amity lines*.¹⁵⁵

Schmitt understryker dock att han inte vill hävda att Hamlet skulle vara en ”kopia” av Jakob.¹⁵⁶ Istället vill han särskilja vad han kallar för äkta inbrytningar av samtidens pressande frågor i konsten, *Einbrüche*, från ”flyktiga anspelningar” och ”sanna speglingar”.¹⁵⁷ I ett äkta *Einbruch* blir en historisk verklighet till en konkret erfarenhet, förmedlad genom stor konst. Det är tidsliga inbrytanden, *Einbrüche*, av den typ som låter oss se Jakob genom Hamlet som ger verket dess karaktär av stor tragedi och därmed höjer det över ett enklare sorgespel, enligt Schmitt. *Tragedi* är för honom något som uppträder utanför det spelbaras gräns, det historiska allvarets inträde i ett estetiskt förlopp.¹⁵⁸ Det är ett sådant *Einbruch* som gör Hamlet till en mytisk gestalt, till en figur som kan beteckna större förlopp än vad en enkel hämnare hade kunnat göra. Detta är ett utslag för ett ”mervärde” hos ”den äkta tragedin”, ett mervärde som rymms i det tragiska skeendets ”objektiva verklighet”, ett ”icke-relativiserbart allvar”.¹⁵⁹ För Schmitt förmedlar alltså pjäsen *Hamlet* en historisk-politisk erfarenhets fulla allvar och djupa tragik. Ur detta ska därmed vår fascination för hamletgestalten och dess mytiska verkan på oss kunna förklaras.

Huruvida detta är en god förståelse av pjäsens historiska förutsättningar, dess estetiska verkan och dess kanoniska kraft kan lämnas därhän. Vad som är intressant här är hur Schmitt föreställer sig förbindelsen mellan historiskt skeende och uppkomsten av en mytisk figur. Det är i sådana här *Einbrüche* som Schmitts myttänkande uppvisar sin analoga struktur med den marianska historiebilden från ”Drei Stufen historischer Sinnggebung”. Som tiden bryter in i spelet, träder evigheten in i tiden. Ur dessa inbrott och inträden växer kraften av äkta myter och ”starka *Kreaturierungen*”. Hamletmyten är alltså en produkt av ett äkta *Einbruch* och på det viset illustrerar den en struktur i Schmitts

¹⁵⁵ ”Hobbes hat die Erfahrungen und Verifikation hinter sich, die Erasmus noch vor sich hatte; Erasmus wußte noch nicht von Bartholomäus-Nächten, Pulververschwörungen und *amity lines*.” Schmitt, *Glossarium*, s. 224. Min emfas. Schmitt nämner två viktiga händelser ur reformationsstridernas historia – massakern på franska hugenotter under Bartolomeinatten 1572 och Guy Fawkes attentatsförsök mot det engelska parlamentet 1605. *Amity lines* är beteckningen för de linjer innanför vilka den tidigmoderna europeiska folkrätten började gälla. För området utanför dem, där kolonialismen började breda ut sig, gällde inga sådana regler. Se Schmitt, *Der Nomos der Erde*, s. 60-62.

¹⁵⁶ Schmitt, *Hamlet oder Hekuba?*, s. 25.

¹⁵⁷ ”flüchtige Anspielungen” och ”wahren Spiegelungen”, Schmitt, *Hamlet oder Hekuba?*, s. 28.

¹⁵⁸ Schmitt, *Hamlet oder Hekuba?*, s. 42.

¹⁵⁹ Schmitt, *Hamlet oder Hekuba?*, s. 46 f.

tänkande. Men det är samtidigt en produkt av ett specifikt historiskt förlopp som i sig utgör en viktig del av förståelsen av Schmitts sekulariseringstanke. Det handlar om upplösningen av den mytiska sakrala substans som enhetskulturen bar upp.

I avslutningen till *Hamlet oder Hekuba?* plockar Schmitt upp en tanke han annonserat i sin inledning, nämligen en idé om att den europeiska anden skulle ha "avmytiserat och avmytologiserat sig" sedan renässansen.¹⁶⁰ Det är ett märkligt påstående, givet vad han tidigare skrivit om Hobbes eller för den delen om den mytologiskt orienterade politiska teori om "omedelbar maktutövning" som han i *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* 1923 menade höll på att efterträda liberalismens deliberativa, relativistiska rationalism. Dessutom hade han återkommande kallat tekniciteten för en "teknisk mytologi" och påpekat den "matematisk-mytologiska" karaktären hos exempelvis Hans Kelsens rättspositivism. I *Römischer Katholizismus und politische Form* skriver Schmitt också att den moderna människan inte tycks ha några problem att projicera sina tekniska och industriella föreställningar på det kosmiska eller det metafysiska och därigenom till exempel göra sig bilder av världen som en jättelik maskin.¹⁶¹ Schmitt reflekterar inom ramen för det verket kring frågan om huruvida maskinens olika former och representationen är förenliga.

Sammantaget tycks han mena att människans förmåga till mytiska föreställningar och representationstänkande inte försvinner eller kan övervinnas, men att denna förmåga inte tillerkänns något värde av teknicitetstänkande. I *Land und Meer* visar Schmitt skillnaden mellan världsbilder öppna för det mytologiska och den vetenskapliga inställningen genom en diskussion av hur elementen framstår i ljuset av dem. Schmitts land och hav, jord och vatten, framstår som symbolbärande storheter vilka berättar en historia i sig. Det naturvetenskapliga förhållningssättet upplöser däremot elementen i "kemiska ämnen" – "d.v.s. i ett historiskt intet" med Schmitts ord.¹⁶² Han tillägger: "Nu är dock människan ett väsen som inte går upp i sin omvärld. Hon har kraften att erövra sin tillvaro och sitt medvetande historiskt."¹⁶³ Att den moderna människan har ont om lämpligt material att arbeta med i sina försök att göra världen mytiskt begriplig och representationsvärdig hindrar henne inte från att

¹⁶⁰ "entmythisiert und entmythologisiert", Schmitt, *Hamlet oder Hekuba?*, s. 12, 54.

¹⁶¹ Schmitt, *Römischer Katholizismus*, s. 21 f.

¹⁶² "d.h. in ein geschichtliches Nicht", Schmitt, *Land und Meer*, s. 13.

¹⁶³ "Nun ist aber der Mensch ein Wesen, das nicht in seiner Umwelt aufgeht. Er hat die Kraft, sein Dasein und Bewußtsein geschichtlich zu erobern." Schmitt, *Land und Meer*, s. 14.

mytisera sin tillvaro. I denna mening skulle båda utsagorna om myten kunna vara sanna: människan är fortfarande en mytiserande, i representationer tänkande varelse, men den moderna ”europeiska anden” har försökt lämna en särskild form för mytisering och representation bakom sig. Medan denna ”ande” rör sig vidare mot teknicitet och neutralisering uppstår helt nya myter och mytologier. För teknicitetens ”naiva mekanistiska och matematiska mytologi” kan världen framstå som ”en jättelik dynamomaskin”.¹⁶⁴ Schmitt har inga problem med att referera till teknicitetens företrädare som ”maskintroende profeter”, samtidigt som han understryker deras oförmåga att formulera en mytbeständig politik.¹⁶⁵

I *Hamlet oder Hekuba?* reflekterar Schmitt kring förhållandet mellan tragedi och myt ur historisk synvinkel. Det antika Greklands tragöder tog sin utgångspunkt i etablerade myter för att finna stoff som kunde utgöra underlag för tragisk handling. Deras publik hade tillgång till en gemensamt delad mytisk världsbild. Den moderna publiken, redan den tidigmoderna publik som Shakespeare förhöll sig till, levde under helt andra villkor för tragedins bärkraft och livaktigheten hos det mytiska. ”Fallet Hamlet” är vad Schmitt kallar ett exempel på den ”sällsynta, men typiskt moderna framgång” för en diktare som lyckas ”stifta en myt” ur den verklighet som ”han oförmedlat upptäcker”.¹⁶⁶ Där antikens tragöder byggde sin framgång på en nyskapande omtolkning av redan existerande myter producerar den moderne diktaren – om än i undantagsfall – sina myter genom en sorts förmedling av historisk erfarenhet. Denna utveckling bidrar på avgörande vis till fördjupad förståelse även av Schmitts tolkning av Hobbes och leviatanmyten, men också av Schmitts förståelse av modernitet och sekularisering i stort. I sin historisering av Hobbes, hans förutsättningar och verkan behandlar Schmitt både den politiska teologins historia och dess struktur, samt dess struktur-historia och historiska struktur, allt sammanflätat.

Själva leviatanfiguren är som emblem bärare av flera stadier av mytisering. Enligt Schmitt är dess bibliska ursprung märkt av det judiska folkets kamp mot hedniska grannfolk och kringliggande riken. Leviatan och Behemot skulle därför ytterst beteckna riken såsom exempelvis de babyloniska,

¹⁶⁴ ”naive mechanistische und mathematische Mythologie”, ”einer risiegen Dynamomaschine”, Schmitt, *Römischer Katholizismus*, s. 22.

¹⁶⁵ Schmitt, *Land und Meer*, s. 103.

¹⁶⁶ ”seltene, aber typisch moderne Erfolg”; ”einen Mythos stiftet”; ”die er unmittelbar vorfindet”, Schmitt, *Hamlet oder Hekuba?*, s. 51.

assyrisk och egyptisk.¹⁶⁷ Sedan finns den medeltida kristna och judisk-kabbalistiska tolkningen som går i demonologisk riktning. Schmitt nämner även den tolkning som låter Leviatan förbli ett monstruöst sjödjur. Därefter finns Hobbes själv och hans försök att framställa Leviatan som en fyrfaldig skapelse av maskin, människa, gedom och djur. Slutligen finns arvet efter Hobbes och hans kritiker, för vilka leviatanstaten framstår som ”det kallaste av odjur”.¹⁶⁸

Med sitt försök till en mytisk framställning av de för världshistorien formativa elementarkrafterna bidrar Schmitt själv till mytologin kring Leviatan genom att låta sjömonstret beteckna västerländska sjömakter och beskriva hur det förvandlar sig från fisk till ”en stor maskin” och att dess rike ej ”tycks ha någon ände”.¹⁶⁹ Här vänder förvisso Schmitt på Hobbes ”mytiskt oriktiga” bild av Leviatan och återför figuren till dess ”rätta element” så att säga. Samtidigt motsäger han sin tidigare utsaga om Leviatans olämplighet som symbol i en mekanisk-teknisk tidsålder.¹⁷⁰ Schmitt tycks här falla tillbaka på den tidigare förståelse av ”Leviatan-staten”, som skisserades i *Römischer Katholizismus und politische Form*. Bilden av monstret blir alltså inte entydig ens hos Schmitt, men att vissa mytiska motiv uttolkas på varierande vis förändrar inte den grundstruktur som utmärker hans myttänkande. Snarare tvärtom: det är den historiska situationen som fyller myten med mening, även om gammal mytisk mening tycks kunna utöva en svårförklarlig makt utöver enskilda avsändares avsikter. Under loppet av sitt författarskap utvecklar Schmitt sin bild av den politiska mytologins historia, men hans bild av dess struktur förblir relativt likartad. Denna struktur får dock en mer begriplig form då den inordnas i ett historiskt förlopp och blir politisk-teologiskt gripbar. Men hur föreställer sig Schmitt myten politiska problem i en modern tid, under teknicitetens inflytande och efter upplösandet av den medeltida kristna enhetskulturens mytiska substans?

7. *Mythos* och *nomos* – den politiska mytens mariologiska struktur

Ett tidigt försök – och faktiskt Schmitts enda mer sammanhållna – att konfrontera mytens politiska och sociala verkan direkt och systematiskt åter-

¹⁶⁷ Schmitt, *Der Leviathan*, s. 16.

¹⁶⁸ Schmitt, *Der Leviathan*, s. 10.

¹⁶⁹ Schmitt, *Land und Meer*, s. 98, 99.

¹⁷⁰ Schmitt, *Der Leviathan*, s. 124.

finns i uppsatsen "Die politische Theorie des Mythos" som publicerades 1923. Samma år infogades denna uppsats som det fjärde kapitlet i *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*. Där har dock samma text fått titeln "Irrationalistische Theorie unmittelbarer Gewaltwendung". De skiftande titlarna belyser två centrala aspekter i texten, aspekter som båda kan föras tillbaka på en och samma sak: den teori Schmitt diskuterar, nämligen Georges Sorels anarkosyndikalism. Denna teori är på en gång "en politisk teori om myten" och "en irrationalistisk teori om omedelbar maktutövning". Schmitts myttänkande har beskrivits som inte bara nära besläktat med, utan som faktiskt grundat på Sorels mytteori.¹⁷¹ Det är begripligt att den föreställningen har kunnat uppstå, men tolkningen pekar i fel riktning. I själva verket står Sorels mytteori i ett liknande förhållande till Schmitts politiska teologi som Webers rationaliserings- och karismateorier gör. Schmitt inspireras av och bygger vidare på Sorels teori, vilken han betraktar som ett uttryck för den moderna politikens former – liksom för formerna genom vilka denna politik kan tänkas. Det gör dock inte Schmitt till "sorelian". När Schmitt skriver att "[m]ytteorins stora psykologiska och historiska betydelsen ingalunda kan förnekas" är det visserligen uttryck för ett erkännande, men det markerar också en distans.¹⁷² Vad Schmitt ägnar sig åt är att beskriva ett politiskt tänkande han ser följa på den liberala parlamentarismen. Det handlar inte om ett enkelt omfamnande av det.

Utläggningen om Sorels mytteori i *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* följer på tre kapitel som skildrar den liberala parlamentarismens uppgång, kris och förestående nedgång, för att inte säga fall. Enligt Schmitt har liberalismens "relativistiska" rationalism, ytterst betraktat i sig en myt (en svag myt), förlorat sin trovärdighet och dess politik "genom diskussion" står inför svåröverstigliga utmaningar från fascism och bolsjevism. Ingen av de sistnämnda ideologierna bör enligt Schmitt betraktas som demokratiska. Snarare är det liberalismens grundteser som inte är förenliga med demokratins grundvillkor av likhet, *Gleichheit* (se kapitel II ovan). Den parlamentariska liberalismen utmanas av massdemokratin, vars förutsättningar Schmitt menar kommer till särskilt uttryck i Sorels teorier. Särskilt relevant blir Sorel, menar Schmitt, i ljuset av den ryska revolutionen och det fascistiska maktövertagandet i Italien.¹⁷³

¹⁷¹ Groh, *Arbeit and der Heillosigkeit der Welt*, s. 19, 104.

¹⁷² "Die große psychologische und geschichtliche Bedeutung der Mythentheorie kann gar nicht gezeugnet werden", Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage*, s. 87.

¹⁷³ Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage*, s. 79.

Sorel menar enligt Schmitt att all heroism och handlingsförmåga för politiska kollektiv ligger i kraften hos den myt, det *mythos*, som driver dem: ”Bara i myten finns kriteriet för om ett folk eller en annan social grupp har en historisk mission om dess historiska ögonblick har kommit.”¹⁷⁴ Det är ”[u]r djupet av äkta livsinstinkter, inte ur ett resonemang eller ett övervägande av ändamålsenlighet som den stora entusiasmen, det stora moraliska beslutet och den stora myten uppstår”.¹⁷⁵ Sorel menar enligt Schmitt att en ”omedelbar intuition” skapar en mytisk bild genom vilken en ”begeistrad massa” kan kanalisera sin kraft och sitt mod till att utöva sin egentliga makt. Bara på det viset blir ett politiskt kollektiv, ett folk eller en klass, till ”världshistoriens motor”.¹⁷⁶ Sorels teori formuleras i skarp motsättning till såväl rationalism som till diktatur, vilka för honom ytterst betraktat är samma sak: ”Diktaturen är inget annat än en ur rationalistisk anda född militär-byråkratisk-polisiär maskin”, till skillnad från den vilda och möjligen barbariska, men aldrig systematiskt grymma maktutövning som massorna utövar.¹⁷⁷

Sorel föreställde sig att industriproletariatets myt om massstrejken skulle visa sig vara överlägsen allt som borgerligheten var förmögen att formulera. Schmitt menar att man i ljuset av utvecklingen i inte bara Italien, utan även i Sovjetryssland efter revolutionen kan ifrågasätta detta. När Moskva gjordes till landets huvudstad var det enligt honom en indikation på att den nationalistiska myten dominerade även Sovjetstaten. Därmed visar det sig enligt Schmitt att den starkare myten ligger i det nationella, inte i klasskampen.¹⁷⁸ Anarkistiska författare hade i sina försök att bekämpa auktoritetsprinciper uppdagat en ny känsla för ordning och hierarki. Den teori om myten som Sorel frambringat var enligt Schmitt ”det starkaste uttrycket för att det parlamentariska tänkandets relativa rationalism förlorat sin evidens”.¹⁷⁹ Här tycks många läsare vilja se det som att Schmitt lämnar ett auktoritärt bifall till Sorel och rakt av bemäktigar sig dennes mytteori för sina egna, ytterst betraktat

¹⁷⁴ ”Nur im Mythos liegt das Kriterium dafür, ob ein Volk oder eine andere soziale Gruppe eine historische Mission hat und sein historischer Moment gekommen ist.” Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage*, s. 80.

¹⁷⁵ ”Aus den Tiefen echter Lebensinstinkte, nicht aus einem Räsonnement oder einer Zweckmäßigkeitserwägung, entspringt der große Enthusiasmus, die große moralische Deziision und der große Mythus.” Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage*, s. 80.

¹⁷⁶ Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage*, s. 80.

¹⁷⁷ ”Die Diktatur ist nichts als eine aus rationalistischen Geist geborene militärisch-bureaukratisch-polizeiliche Maschine”, Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage*, s. 84.

¹⁷⁸ Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage*, s. 88.

¹⁷⁹ ”der stärkste Ausdrück dafür, daß der relative Rationalismus des parlamentarischen Denkens seine Evidens verloren hat”, Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage*, s. 89.

fascistiska syften. Det hela är dock inte så enkelt. Schmitt utvecklar nämligen tankegången genom att understryka den ”ideella faran” med denna typ av ”irrationaliteter”.¹⁸⁰ Tiden för diskussion och parlamentering tycks honom hopplöst över, men de moderna myternas pluralistiska mångfald tycks honom också hotfull. Schmitt skriver i en mycket betydelsebärande mening: ”För den politiska teologin är detta polyteism [alltså myternas mångfald, min anm.], liksom varje myt är polyteistisk.”¹⁸¹

Det som tydligast skiljer Schmitt från Sorel är den senares omfattande av vad Schmitt betraktar som irrationalism. Varje noggrann läsare av *Römischer Katholizismus und politische Form* drar sig lätt till minnes hur Schmitt där drar upp en skiljelinje mellan katolicismen och den moderna – ytterst betraktat protestantiska, se kapitel II ovan – anda som vill se en irrationell motpol till teknisk-ekonomisk rationalism i kyrkan. Han skriver att om kyrkan själv skulle ha antagit denna bild av sig själv som ”en själfull polaritet” till den moderna världens ”själlöshet” så hade den ”förlorat sig själv”.¹⁸² Kyrkan kan helt enkelt inte acceptera den dualism den här ställs inför. Bland de som försökt ge katolicismen en karaktär av irrationell motpol till den moderna rationalismen nämns ingen mindre än Georges Sorel.¹⁸³

”En radikal dualism härskar verkligen på varje område under den rådande epoken”,¹⁸⁴ menar Schmitt – en tanke som onekligen drabbar Sorel, liksom den måste distansera Schmitt från det sorelska förkastandet av inte bara rationalism, utan även av diktaturen. Schmitt betecknar Sorels teori som ett ”betydande filosofiskt grundläggande” av tankar hämtade från Bakunin och Kropotkin.¹⁸⁵ Denna anarkistiska filosofi betraktar enligt Schmitt katolska kyrkans hierarki som en rationalistisk diktatur i kraft av sitt skiljande av det ”teologiska prästerskapet” från den av dem ledda gruppen lekmän. Den här beskrivningen ligger visserligen inte långt från Schmitts eget sätt att tänka kring hierarkier och auktoritet, men värderingsmässigt finns en avgörande distans mellan Sorel och Schmitt. Sorel framstår inte bara som en inspirationskälla för Schmitt, han framstår också som den typ av samtida anarkistisk

¹⁸⁰ Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage*, s. 89.

¹⁸¹ ”Für die politische Theologie ist das Polytheismus, wie jeder Mythos polytheistisch ist.” Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage*, s. 89.

¹⁸² Schmitt, *Römischer Katholizismus*, s. 19.

¹⁸³ Schmitt, *Römischer Katholizismus*, s. 20.

¹⁸⁴ ”Ein radikaler Dualismus herrscht wirklich auf jedem Gebiet der gegenwärtigen Epoche”, Schmitt, *Römischer Katholizismus*, s. 16.

¹⁸⁵ Schmitt, *Die Diktatur*, s. 144, n.

motpol Schmitt såg Donoso Cortés söka i Proudhon.¹⁸⁶ Mellan den auktoritära katolikens reaktionära statslära och den ateistiske anarkistens samhällsomstörtande tankar finns ingen medelväg och de båda tendenserna stärker varandra.

Schmitt återvände efter andra världskriget till sina tankar om de moderna politiska myterna i ett förord till en mindre samling av hans essäer om just Donoso Cortés, publicerad 1950. Här blir hans syn på förbindelsen mellan politisk teologi och mytisering under moderniteten ytterligare klargjord. Schmitt skriver att han med sitt begrepp om politisk teologi avsett ”överföringar av teologiska begrepp och föreställningar på det världsligt-politiska tänkandet”.¹⁸⁷ Han utvecklar: ”Det handlar om mytiserandet av stora massors drifter och önskebilder, vilka styrs av små grupper. I sitt första stadium arbetade detta mytiserande ännu med resterna av en sekulariserad teologi.”¹⁸⁸ Man kan här dra sig till minnes Schmitts exempel från *Verfassungslehre* med abbé Sieyès konstruerande av sina teorier om den konstituerande makten utifrån Spinoza.¹⁸⁹

Efter tänkare som Sieyès kommer dock en ny tid, där den moderna immansensfilosofi som följde på den tyska idealismen – Schmitt syftar på unghегelianerna – genererade nya drifter och önskebilder med sin historiefilosofiska ansats. Här frågades inte längre efter vare sig teologi eller moral. Schmitts främsta exempel är naturligtvis marxismen, vars historiefilosofi han menar vara av sådan styrka att varje beröring med den blir av historiefilosofisk art. Den typen av historiefilosofiska motsättningar har förlorat varje behov av att grundläggas med teologiska eller ens sekulariserade teologiska begrepp – ”[f]ör massorna har till större del en ren dennasidighet blivit fullkomligt självklar”.¹⁹⁰ De nya styrande eliterna använder historiefilosofiska tankegångar för att skapa mening kring sitt planerande. Schmitt skriver att ”[a]ll masspropaganda försöker bevisa sig genom bekräftelse av att vara på de kommande tingens sida”.¹⁹¹

¹⁸⁶ Schmitt, *Politische Theologie*, s. 62.

¹⁸⁷ ”Übertragungen theologischer Begriffe und Vorstellungen in das weltlich-politische Denken”, Schmitt, *Donoso Cortés*, s. 10.

¹⁸⁸ ”Es handelt sich um die Mythisierung der Antriebe und Wunschbilder großer Massen, die von kleinen Gruppen gelenkt werden. In ihrem ersten Stadium arbeitete diese Mythisierung noch mit den Resten einer säkularisierten Theologie.” Schmitt, *Donoso Cortés*, s. 10 f.

¹⁸⁹ Schmitt, *Verfassungslehre*, s. 79 f.

¹⁹⁰ ”Den Massen ist im weitem Maße eine reine Diesseitigkeit völlig selbstverständlich geworden.” Schmitt, *Donoso Cortés*, s. 11.

¹⁹¹ ”Jede Massenpropaganda sucht ihre Evidenz in dem Nachweis, daß sie auf der Seite der kommenden Dinge liegt.” Schmitt, *Donoso Cortés*, s. 12.

Dessa historiefilosofiska mytkonstruktioner framstår möjligen som helt irrationella och är förvisso det ur Schmitts perspektiv, men de formulerar sig rationalistiskt och vetenskapligt, med Schmitts ord i ”ekonomisk-teknicitiska” tankebanor.¹⁹² De fyller också en särskild funktion i förhållande till teknicitetens civilisation, i vilken de moderna naturvetenskaperna försett mänskligheten med tidigare oanade medel för massförintelsen:

[...] frågan om vilka människor dessa medel lämpligen kan användas mot är uppenbart ingen naturvetenskaplig fråga längre. Det är inte heller sedan länge någon moralisk eller juridisk fråga. Den ställs och besvaras idag enbart historiefilosofiskt.¹⁹³

Historiefilosofins mytiska funktion är alltså uppenbar och för diskussionen tillbaka till förhållandet mellan myt och rationalitet.

För Schmitt är det inte rationalitet per se som innebär en fara. I själva verket är han kritisk mot det form av mekanisk- eller ekonomisk-teknicitiska tänkande som betraktar sig självt som rationellt, men som förnekar och försöker tränga undan de fenomen som inte ryms i dess system. Den moderna världens ekonomistiska produktion och konsumtion kan förskräcka en from katolik, just *av* rationella skäl skriver Schmitt.¹⁹⁴ Vad Schmitt förordar är inte irrationalitet, utan *alter*-rationalitet, i linje med den katolska institutionalism som utlagts ovan i kapitel II. Den katolska kyrkans institutionella, juridiska rationalitet besitter ju en särskild ”humanitet” enligt Schmitt: ”Hon förblir i det mänskligt-andliga; utan att dra upp människosjälens irrationella mörker i ljuset ger hon det en riktning.”¹⁹⁵

I åtminstone den tidiga fasen av hans författarskap, fram till tiden för *Der Leviathan*, tycks Schmitt ha närt hoppet om att det skulle vara möjligt att grundlägga ett politiskt tänkande på denna ytterst betraktat katolska princip, ett *alter*-modernt politiskt tänkande. I ”Drei Stufen historischer Sinngebung” lyfts den kristna, marianska historiebilden fram som ett alternativt historiemedvetande till moderna ekonomisk-tekniska historiefilosofiska projekt. Framstegstron var enligt Schmitt ”inget annat” än sekulariserad judendom

¹⁹² Se Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage*, passim, men särskilt kapitel 3 och 4.

¹⁹³ ”die Frage, gegen welche Menschen diese Mittel sinnvollerweise angesetzt werden, ist offenbar keine naturwissenschaftliche Frage mehr. Sie ist längst auch keine moralische und juristische Frage mehr. Sie wird heute nur noch geschichtsphilosophisch gestellt und beantwortet.” Schmitt, *Donoso Cortés*, s. 12.

¹⁹⁴ Schmitt, *Römischer Katholizismus*, s. 25.

¹⁹⁵ ”Sie bleibt im Menschlich-Geistigen; ohne das irrationale Dunkel des menschlichen Seele ans Licht zu zerren, gibt sie ihm eine Richtung.” Schmitt, *Römischer Katholizismus*, s. 23.

och kristendom och dess eskatologiska föreställningar kan härledas ur dessa sammanhang.¹⁹⁶ Denna insikt tycks för honom öppna vägen för hävdande av ett kristet historiemedvetande, ett mer ursprungligt kristet förhållningssätt enligt vilket människan må spå, men Gud rå. Kristendomen är förvisso eskatologisk och inriktad på att invänta slutet, men i sin mer ursprungliga, äldre form handlar detta historiemedvetande om förströstan på Guds försyn snarare än ett aktivistiskt föregripande av denna.¹⁹⁷

Efter det misslyckade "äventyret" med nazismen verkar Schmitt dock ge upp hoppet om att aktivt kunna skapa en alternativ modernitet och hans attityd antar en defaitistisk prägel. Motståndet mot "de nya eliternas" planer och försök att styra världshistorien låter sig åtminstone läsas så. Det finns ett intressant skifte av figurer i författarskapet som kan illustrera skillnaden mellan den unge och den äldre Schmitt. I *Hamlet oder Hekuba?* skriver Schmitt att Shakespeares epok trots sitt omfattande avmytologiserande lyckats skapa tre livskraftiga dramatiska mytpersonligheter. Förutom Hamlet finner han här Faust och Don Quijote. Faust är för honom tysk protestant, Don Quijote är spansk katolik, Hamlet står utanför och obeslutsamt mellan de båda lägren.¹⁹⁸ Givet att Faust kommit att få gestalta den moderna människans strävan efter teknisk dominans av världen är det märkligt att Schmitt inte använder dennes protestantiska koppling i sin modernitetskritik. Don Quijote, däremot, diskuterar Schmitt redan i *Politische Romantik* och där utmålas "riddaren av den sorgliga skepnaden" som de politiska romantikernas motsats, en "romantisk politiker". Don Quijote framstår som en beslutssam karaktär som till skillnad från sina tyska romantiska beundrare inte söker efter någon "högre harmoni", utan istället sluter sig till vad som för honom framstår som rätt i kontrast mot det orätta.¹⁹⁹ Don Quijote tangerar enligt Schmitt förvisso emellanåt en occasionalism, en subjektiv och tillfällighetsstyrd impulsivitet, då han uttryckligen finner sin föreställning om Dulcinea vara viktigare än den verkliga Dulcinea, eftersom "att hon för honom förblir föremål för hans idealiserande och till stordåd inspirerande

¹⁹⁶ Schmitt, "Drei Stufen", s. 928.

¹⁹⁷ Schmitt, "Drei Stufen", s. 928.

¹⁹⁸ Schmitt, *Hamlet oder Hekuba?*, s. 54. Schmitts val av just de tre figurerna Hamlet, Faust och Don Quijote är förmodligen ingen slump. Heinrich Heine kallade i sin kritik av de tyska romantikerna Hamlet för en "veklings" och lyfte istället fram de båda andra gestalterna som något mer anpassade för "mogen" smak. Se Pfister, "Germany is Hamlet", s. 115.

¹⁹⁹ Schmitt, *Politische Romantik*, s. 153.

dyrkan”.²⁰⁰ Schmitt betraktar detta redan då, 1919, som en föraning om en ny tid hos Cervantes.

Strukturen hos Don Quijotes förhållande till sin Dulcinea känns även igen från Schmitts senare tänkande kring myten. Det är som hos Sorel, där allt av värde i det mänskliga livet uppkommer ur ”de stora mytiska bilder” som ”besjäl” kampen. Schmitt skriver att Sorel föreställer sig att proletariatet måste tro på myten om klasskampen, på sig självt som den verkliga infriaren av klasskampens stora löften.²⁰¹ I båda fallen, såväl när det gäller Don Quijote som Sorel, bör man dock ha klart för sig att Schmitt inte omfamnar denna position. Han erkänner den som uttryck för en ny tidsålder, där ett occasionalistiskt subjekt, frigjort från en kollektiv mytisk ram, tillägnar sig ett allt mer teknicitistiskt förhållningssätt till myten. Även den kan bli till en produktionsfaktor. I den moderna massdemokratin av år 1926 är det *de facto* så, enligt Schmitt, att massorna vinns och styrs med en propagandaapparat. De bearbetas med appeller, plakatmässig suggestion och symboler.

I den moderna demokratin, skriver Schmitt, gäller det inte att vinna över sin motståndare med rationella argument, utan att ”vinna majoriteten för att härska med den”.²⁰² Att den från 1800-talet nedärvda liberal-parlamentariska politiska kulturens relativiserande, parlamentärerande rationalism skulle kunna överleva i det klimatet var för honom inte troligt. Demokratin i sin massform tycktes medföra ett val mellan bolsjevism och fascism. Han citerar Mussolini, som i ordalag starkt påminnande om Don Quijote talar om nationen som en stor, men medvetet skapad myt, vilken man måste omsätta i verkligheten.²⁰³ Att den sene Schmitt närmar sig den vankelmodige Hamlet istället för att uppehålla sig vid den aktivistiske Don Quijote kan kanske i ljuset av detta ses som ett uttryck för någon form av livslärdom.

Schmitts tänkande kring myten rör sig mellan ett flertal olika figurer. Här finns alltså vid sidan av Leviatan och Behemot även Hamlet, Don Quijote, Faust och jungfru Maria representerade. Kanske är det ett utslag för själva formen på Schmitts politiska tänkande i stort. Till exempel definieras ju något så abstrakt som suveränitet genom en hänvisning till en suverän figur

²⁰⁰ ”daß sie für ihn Gegenstand seiner idealen, zu große Taten begeisternden Verehrung bleibe”, Schmitt, *Politische Romantik*, s. 153. I ett av sina tidigast publicerade alster skriver Schmitt om Don Quijote att denne är en rakt igenom god och ädel människa, vars relation till Dulcinea trots att situationen är löjeväckande framträder med ett gripande allvar. Se Carl Schmitt, ”Don Quijote und das Publicum”, *Die Rheinlande*, Band XXII, 1912, s. 350.

²⁰¹ Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage*, s. 83.

²⁰² ”die Mehrheit zu gewinnen, um mit ihr zu herrschen”, Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage*, s. 11.

²⁰³ Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage*, s. 89.

eller till och med person i *Politische Theologie* – ”suverän är *den* [figuraliserade instans eller person, min anm.] som beslutar över undantagstillståndet”. På så vis låter sig myttänkande, personalism och institutionell teori också förstås som nära knutna till varandra hos Schmitt. Som han uttrycker sin kritik mot rättspositivismen i *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens* är ett av dess stora problem att den inte kan föreställa sig ordningen som beroende av ”konkreta ordningsfigurer, utan snarare enbart abstrakta ’tillräknelsepunkter’”.²⁰⁴

Den här politisk-teologiska strukturen och dess förbindande av myttänkande, personalism och institutionell teori kommer till mer explicit uttryck i Schmitts begreppsliggörande av det grekiska ordet *nomos* inom ramen för sitt folkrättsliga författarskap. Tillägnandet av detta begrepp kan betraktas som ett sätt att applicera ett konkret ordningstänkande à la Schmitts författningsteori – som i *Über die drei Arten des Rechtswissenschaftlichen Denkens* från 1934 – på folkrättsliga frågor. Samtidigt är begreppet för sig i det närmaste ett kondensat av den sene Schmitts rättstänkande och illustrativt för den mariologiska struktur jag blottlagt ovan. Begreppet spelar också in i Schmitts beskrivning av den moderna immanensfilosofins problem med att hantera politiska realiteter och är därför relaterat till den politisk-teologiska problemställningen.

Nomos-begreppet introduceras i Schmitts folkrättsliga magnum opus *Der Nomos der Erde in jus publicum Europaeum* som publicerades 1950. Ungefär samtidigt lät Schmitt publicera två uppsatser diskuterande begreppet med lite olika fokus – ”Nehmen / Teilen / Weiden” (1953), behandlande hur *nomos* betecknar en konkret ordning som samhällelig helhet, och ”Nomos – Nahme – Name” (1957), behandlande *nomos*-begreppets betydelse för förståelsen av makt, inte minst frågan om maktens synlighet. I *Der Nomos der Erde* återkommer Schmitt genomgående till att *nomos* inte låter sig översättas med det tyska *Gesetz*. Det *nomos* betecknar är något mer grundläggande, bokstavligt talat: ”Det grekiska ordet för det första för alla följande måttstockar grundläggande måttet, för den första landerövringen [*Landnahme*] som den första rum-delningen och –indelningen, för ur-delningen och ur-fördelningen är: *nomos*.”²⁰⁵

²⁰⁴ ”konkrete Ordnungsfiguren, sondern bloß [...] abstrakte „Zurechnungspunkte“”, Schmitt, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, s. 19.

²⁰⁵ ”Das griechische Wort für die erste, alle folgenden Maßstäbe begründende Messung, für die erste Landnahme als die erste Raum-Teilung und –Einteilung, für die Ur-Teilung und Ur-Verteilung ist: Nomos.” Schmitt, *Der Nomos der Erde*, s. 36.

Begreppets förbindelse till rumslighet är genomgående, konsekvent och understryks noggrant av Schmitt. Särskilt påpekar han att den traditionella rätten är bunden vid jorden, vilken bär upp den offentliga ordningens synlighet genom sina fasta gränser.²⁰⁶ Den här rumsliga medvetenheten om rättens förening av ordning och lokalisering, *Ordnung* och *Ortung*, i termer av *nomos* gick enligt Schmitt dock förlorad redan hos sofisterna. Genom att ställa *nomos* mot *physis* blev det möjligt att reducera *nomos* till godtyckliga och konstgjorda regleringar.²⁰⁷ På samma sätt har den teologiska diskursen förvirrats av att *nomos* blev till den grekiska översättningen av Gamla Testamentets ”lag” och därmed ställts mot nåd.²⁰⁸ Schmitt menar dock att ordets ”ursprungliga” betydelse är av nytta för förståelse av hans samtids ”världsproblematik”, som skydd mot en positivistisk ”förvirring” härstammande ur 1800-talets inomstatliga rättsvetenskap.²⁰⁹

Vid sidan av erövrandet, tagandet i besittning av och uppdelandet av land, syftar det sammanhang ordet *nomos* härstammar från också på att ta en plats i anspråk för sitt boskaps betande. Schmitt menar att ”betandet” för ett mer sentida sammanhang betecknar det produktiva nyttjandet av en plats förutsättningar.²¹⁰ Schmitt skriver: ”*nomos* är därmed den omedelbara gestalt, i vilken ett folks politiska och sociala ordning blir rumsligt synlig.”²¹¹ Begreppet kan därför utgöra ett begrepp för varje samhällsordning. Schmitt menar att det grekiska *nomos* måste behållas och inte låter sig översättas med något annat begrepp som någon sorts korrektiv till det moderna legalitetstänkande som till exempel urskilt legitimitet från lag.²¹² I *nomos* bildar ”mått, ordning och gestalt [...] en rumsligt konkret enhet”.²¹³ Där förenas alltså den ursprungligt grundande handlingen med den efterföljande ordningen i dess rättsliga, ekonomiska och kulturella aspekter. Det är denna helhet och kontinuitet, förbindelsen mellan händelse och ordning, som enligt Schmitt gått förlorad genom 1800-talets ”förvirring”

²⁰⁶ Schmitt, *Der Nomos der Erde*, s. 13.

²⁰⁷ Carl Schmitt, ”Nomos – Nahme – Name”, i densamme, *Staat, Großraum, Nomos*, 1995 [1959], s. 578.

²⁰⁸ Schmitt, ”Nomos – Nahme – Name”, s. 579.

²⁰⁹ Schmitt, *Der Nomos der Erde*, s. 38.

²¹⁰ Carl Schmitt, ”Nehmen / Teilen / Weiden”, i densamme, *Verfassungsrechtliche Aufsätze*, 2003 [1953], s. 491 f.

²¹¹ ”Der Nomos ist demnach die unmittelbare Gestalt, in der die politische und soziale Ordnung eines Volkes raumhaft sichtbar wird” Schmitt, *Der Nomos der Erde*, s. 39.

²¹² Schmitt, *Der Nomos der Erde*, s. 41.

²¹³ ”Maß, Ordnung und Gestalt [...] eine raumhaft konkrete Einheit.” Schmitt, *Nomos der Erde*, s. 40.

och utmärker de moderna ideologierna. Samma mönster återkommer alltså här som kan skönjas i Schmitts polemik med Hans Kelsen i *Politische Theologie: Nomos-tänkandet* är ett försök att ge uttryck för en ordning där beslutsfattaren och beslutets grundlöshet inte står främmande inför ordningen, där miraklets händelse kan leva vidare – så att säga ”inlemmad” i ”starka *Kreaturierungen*” och ”stora vittnesmål”.

Schmitt menar att liberalismen och socialismen fokuserar på *nomos*-enhetens fördelningsaspekter, medan de ignorerar dess *delnings*-aspekter. Hos exempelvis Engels ser Schmitt en föreställning om att människors makt över människor ska försvinna och ”sakerna” förvalta sig själva. Detta betraktar han som ett uttryck för ”en husfaderlig totalitet utan en husfader”, där ingen makt, vare sig i form av *arkhé* eller *kratos* står att finna.²¹⁴ Schmitt skriver ut begreppen i de ändelseformer som gör sig bekanta i vårt vardagsspråk om makten, –*arki* eller –*krati*. *Arkhé* betecknar en makt i termer av ursprunglighet och arv, *kratos* syftar på makt i termer av styrka, aktivitet och tagande. Schmitt frågar retoriskt om den enade mänsklighet de båda ideologierna föreställer sig vid historiens slut slutgiltigt skulle dela jorden. Schmitt skriver att han i så fall vill ha svar på frågan: ”vem är denne ende store tagare [*Nehmer*], denne store uppdelare och fördelare av vår planet, den enhetliga världsprодукtionens styresman och planerare?”²¹⁵ Enligt Schmitts kan bara en Gud ge och tilldela utan att ta, men den moderna mänskligheten tror sig kunna finna sig till rätta i en av människor konstruerad värld, där människan skulle kunna ge utan att ta.²¹⁶

Detta är en av aspekterna hos de moderna historiefilosofiskt formulerade massideologier som Schmitt kritiserat i ”Drei Stufen historischer Sinngebung” och förordet till *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation*. Deras immanensorienterade sekularisering av kristen eskatologi försöker omformulera det historiska medvetandet till att passa in i det helt dennasidiga, men lyckas i sin omformulering inte ersätta de funktioner som immanensfilosofin inte förstår. En jämförelse med kritiken mot Kelsens ”Gott und Staat” i *Politische Theologie* är illustrativ – undanträngandet av erövrande och uppdelande ur det folkrättsliga medvetandet påminner om Kelsens försök att upplösa statens metarättsliga dimensioner i ren legalitet. För Schmitt är det frågan om två projekt dömda att misslyckas. Det rättsliga reglerandet av suveränen

²¹⁴ Schmitt, ”Nomos – Nahme – Name”, s. 577.

²¹⁵ ”wer ist der eine große Nehmer, dieser eine große Teiler und Verteiler unseres Planeten, der Lenker und Planer der einheitlichen Weltproduktion?” Schmitt, ”Nehmen / Teilen / Weiden”, s. 501.

²¹⁶ Schmitt, ”Nomos – Nahme – Name”, s. 581, s. 583.

kan inte avskaffa extremfallets utmaning mot rättsordningen som ordning. Det samma gäller uppdelningen associerad till erövrandet, *Landnahme*.

Frågan efter namnet på den store ”tagare”, *der Nehmer*, som skulle kunna betraktas som den rent dennasidiga människovärldens inrättare pekar på vad Schmitt betraktar som ett givet sammanhang i *nomos*-begreppets synlighets-sammang – frågan om *namngivandets* betydelse för inrättandet av ett *nomos* genom *Landnahme*.²¹⁷ Det finns ingen *–arki* och ingen *–krati* utan *nomos*, men ett mänskligt *nomos* kan inte heller bestå utan *–arki* och *–krati*. Den moderna makten vill härska ”i lagens namn”, men enligt Schmitt blir den här en ren abstraktion inför frågan om *Nahme* och ”namn”, vilka gör situationen högst konkret:

Vad är då lagens namn? Vad heter den egentligen? Heter den Jean Jacques eller Napoleon? Eller heter den kanske Louis Philippe eller de Gaulle? Lag är förvisso makt och tagande, men som ren lag är den bara rent tagande, så länge som dess upphovsman förblir anonym och de sanna makthavarna förblir fördolda i mörkret.²¹⁸

Nomos-dimensionerna av rätts- och samhällslivet kan inte försvinna så länge den mänskliga historien inte kommit till sin ände. Världshistoriska händelser och erfarenheter kommer att leda till återkommande nyinstiftanden av *nomos*.²¹⁹ Det är först genom denna konstituerande rättskraft, i sin ursprunglighet ej förmedlad genom lagar, som legaliteten hos den blotta lagen överhuvudtaget blir meningsfull.²²⁰ Frågan om ”lagens namn”, om den symboliska kraft som förmår förena ordning och beslut, driver Schmitts reflektioner kring begreppet *nomos*.

Jag menar mig nu ha visat hur Schmitts tankar om myten kan förstås som analoga med och inordnade i hans politisk-teologiska grundschema, vars struktur visar sig kunna svara även mot Schmitts *nomos*-begrepp. Både den politiska myten och ordningen som *nomos* blir sätt för Schmitt att beskriva politikens meningssammanhang, maktförhållandens synligblivande. I myt och *nomos* kan institutioner och de relationer de bygger på

²¹⁷ Schmitt, ”Nomos – Nahme – Name”, s. 584.

²¹⁸ ”Was ist denn der Name des Gesetzes? Wie heißt es denn eigentlich? Heißt es Jean Jacques oder Napoleon? Oder heißt es vielleicht Louis Philippe oder de Gaulle? Gesetz ist wohl Macht und Nahme, aber als reines Gesetz ist es nur reine Nahme, solange seine Urheber im Anonymen und die wahren Machthaber im Dunkeln verborgen bleiben.” Schmitt, ”Nomos – Nahme – Name”, s. 585.

²¹⁹ Schmitt, *Nomos der Erde*, s. 48.

²²⁰ Schmitt, *Nomos der Erde*, s. 42.

och bär upp figuraliseras, vilket i någon mening behövs för att de ska bli mänskligt gripbara. Den teknicitiska föreställningen om en ren förvaltning, en rätt utan maktens strålgans eller metafysisk förklaring är en chimär, i sig en begriplig myt, men otillräcklig. Modernitetens tendens till innerlighet, osynlighet, individualisering och uppsplittrande av det gemensamt offentliga, dess förlust av representation i traditionell mening, kort sagt dess *avpolitisering* skildras av Schmitt även genom dess oförmåga att greppa *nomos* som en enhet av makt och namngivande. Den upplösta substansens myter dröjer kvar, frigjorda från en politisk-teologisk begreppsmall och redo att fyllas med massornas spontana entusiasm. Bilden av Schmitts syn på mytologi och mytstrukturens moderna historia borde nu vara något klarare. Jag ska nu i vad som återstår av detta kapitel beskriva hur Schmitt försöker begreppsliggöra det han betraktar som politisk teologi gentemot teologins fält. Detta är också ett tema som dominerar nästa kapitel. Men innan jag börjar skissera detta schmittska avgränsningsförsök ska jag också introducera ett annat tema som spelar en roll i nästa kapitel. Det gäller hur Schmitt försöker placera sitt eget arbete i förhållande till sekularisering och avmytiserande substansförlust, samt sin kristet-sekulara statslära inför dess mytologiska förutsättningar. Närmare bestämt handlar det om den politisk-teologiska dimensionen hos två mytiska figurer från den sene Schmitts författarskap, båda hämtade ur kristen motivvärld – ”den kristne Epimetheus” och *katechon*.

8. Den kristne Epimetheus som *katechon* – den mytiska implikationen hos två marianska figurer

Vid avnazifieringen av tyska universitet 1945 mötte filosofen Eduard Spranger (1882-1963) Schmitt för ett förhör om hans förbindelser med den nyligen fallna regimen. Efter mötet kallade Spranger Schmitts karaktär för ”ogenomskinlig”. Reflekterande över den beskrivningen i amerikansk fångenskap skrev Schmitt:

Mitt väsen må väl vara inte helt genomskinligt; men mitt fall låter sig benämnas med hjälp av ett namn som en stor diktare funnit. Det är det usla, ovärdiga och ändå autentiska fallet av en *kristen Epimetheus*.²²¹

²²¹ ”Mein Wesen mag wohl nicht ganz durchsichtig sein; aber mein Fall läßt sich benennen, mit Hilfe eines Namens, den ein großer Dichter gefunden hat. Es ist der schlechte, unwürdige und doch authentische Fall eines *christlichen Epimetheus*.” Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, s. 12. Emfas i original.

Den store diktare som funnit ett lämpligt namn för ”fallet” Carl Schmitt var Konrad Weiß (1880-1940). Dennes komplexa, mångtydiga och obskyra tredelade essä med titeln *Der christlichen Epimetheus* utgör en förmodligen lika central som esoterisk ledtråd till Schmitts andliga och intellektuella referensramar. *Der christlichen Epimetheus* utkom i en liten utgåva 1933. Weiß – en personlig vän till Schmitt – var en katolsk poet och journalist, verksam i München. Hans poetiska bildspråk utmärktes generellt av en dunkel kristen mystik och essän om ”den kristne Epimetheus” utgör inget undantag.²²²

Titeln Epimetheus hämtas från den grekiska mytologin. Epimetheus var bror till titanen Prometheus. I deras namn återfinns det som skiljer dem från varandra: medan Prometheus är den förutseende är Epimetheus den efterkloke. Enligt myten är det Epimetheus som tar emot Pandora, som sänts av gudarna för att sprida elände bland människorna, detta som hämnd för att Prometheus stulit elden och gett den människorna till skänks. Här återfinns en distinktion som nog är minst lika viktig som tidsperspektivet för Weiß och Schmitt: Epimetheus lyder gudarna, medan Prometheus är upprorisk.²²³ Prometheusfiguren har återkommande fått gestalta den moderna människans strävande efter kontroll och självhävdelse gentemot både naturen och kulturella traditioner, kort sagt alla begränsningar. Det förefaller självklart att ”den kristne Epimetheus” hos Schmitt ska läsas som en alternativ position till denna gestalt.²²⁴

Katechon är en figur ur Nya Testamentet, närmare bestämt Andra Thessa-lonikerbrevet. Där heter det:

Och ni vet vad det är som nu hindrar honom så att han inte kan träda fram förrän hans stund är inne. Ty laglösheten är redan verksam, som en hemlighet; det som återstår är att han som ännu hindrar röjs ur vägen. (2 Thess. 2.6-7).

Katechon är det grekiska originalets ord för ”det som hindrar”, i den första meningen benämnt i form av neutrum, i den andra som personifierat i maskulinum. Vem eller vad *Katechon* ska stå för är omtvistat och en del av

²²² För en introduktion till Konrad Weiß liv och verk, se Timo Kölling, ”Selbstoffenbarung der Sprache im Zeitalter ihres Verfalls. Der Dichter Konrad Weiß (1880-1940)”, i Konrad Weiß, *Das unstillbare Herz. Ein Lesebuch*, Eisenhut Verlag, Hagen-Berchum, 2011.

²²³ Linjing Jiang, *Carl Schmitt als Literaturkritiker. Eine metakritische Untersuchung*, otryckt doktorsavhandling, Heidelberg, 2013, s. 137.

²²⁴ 1946 skriver Schmitt att han närmast sig Weiß då han fjärmast sig från Theodor Däubler efter första världskriget. Weiß kristna Epimetheus ligger den senare Schmitt närmare än den Däubler som Schmitt nu kan se låtit sig inspirerats inte bara av tysk mystik, utan även av ”prometeisk-atlantiska golfströmmar”. Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, s. 51.

Schmitts intresse för begreppet eller figuren består i just den frågan. Generellt sett har dock den laglöshet som hindras – i verserna före och efter nämnandet av *katechon* omnämnt i termer som ”laglöshetens människa”, ”motståndaren” och ”den laglöse” (se 2 Thess. 2.3,4 och 8) – associerats med Antikrist och Satan. Tron på en *katechon*-figur placerar den kristne i en paradoxal situation. Figuren håller alltså Antikrist tillbaka, men samtidigt är Antikrists ankomst en del av det förutspådda eskatologiska förloppet. Därmed håller *katechon* också tillbaka Kristi återkomst och den yttersta domen. Under medeltiden betraktades allmänt det kristna kejsardömet som en *katechon*, en tradition som av förklarliga skäl dog ut under reformationen. Under senare tid har nästan enbart specialiserade Paulus-exegeter visat intresse för det.²²⁵ I sin dagbok *Glossarium* skrev Schmitt den 19 december 1947: ”jag tror på *katechon*; det är för mig den enda möjligheten att som kristen förstå historia och uppleva den som meningsfull.”²²⁶

Vad som gör båda figurerna relevanta här är det faktum att Schmitt skriver in dem som emblem för sin ”marianska” historiebild och alltså använder dem som symboler gestaltande sin syn på historien i ”Drei Stufen historischer Sinngebung” från 1950. Den kristne Epimetheus och *katechon* är båda eskatologiska figurer, eller åtminstone hos Schmitt inskrivna i en eskatologisk historiebild. Epimetheus bakåtriktade blick söker förvisso underdånigt Herrens uppenbarelse bara först i dess efterverkningar och försöker inte förutspå hans återkomst – som Schmitt skriver i ”Drei Stufen historischer Sinngebung” så vore ”[e]n gudomlig försyn, som människan kan räkna med eller till och med beräkna ju också bara mänsklig planering”.²²⁷ Epimetheus har alltså inte ansiktet vänt mot slutet, men detta just av den anledning att han har förtröstan och gudsfruktan. Trots sin ”efterklokhets” och besinning är den kristne Epimetheus otvivelaktigt inskriven i en linjär historia, från skapelse, mot domedag. Till skillnad från sin tänkte broder, en kristen Prometheus, söker han inte profetisk kunskap om historiens förlopp, försöker inte förekomma eller skynda på Guds försyn, utan förblir i sin underkastelse under försynen och historiens etablerade omständigheter. Att ”förstå först i efterhand” kan på så vis upphöjas till ett etiskt ideal. Eller som Schmitt 1946

²²⁵ Felix Grossheutschi, *Carl Schmitt und die Lehre vom Katechon*, Dunker & Humblot, Berlin, 1996, s. 56 f.

²²⁶ ”ich glaube an den Katechon; er ist für mich die einzige Möglichkeit, als Christ Geschichte zu verstehen und sinnvoll zu finden.” Carl Schmitt, *Glossarium*, s. 63.

²²⁷ ”Eine göttliche Vorsehung, die der Mensch nachrechnen oder gar berechnen kann, [...] ja auch nur eine menschliche Planung”, Schmitt, ”Drei Stufen”, s. 928.

citerade Weiß angående den kristne Epimetheus som beskrivning av sin djupaste övertygelse: ”Fullborda vad du måste, det är redan / För alltid fullbordat och du ger bara svar.”²²⁸

Katechon fungerar enligt Schmitt som en kraft vars verksamhet håller historien igång. Bara den förklarar enligt honom överhuvudtaget möjligheten av ett kristet eskatologiskt historiemedvetande.²²⁹ Utan *katechon* skulle den kristne leva i en ständig eskatologisk förväntan och alla världsliga händelser skulle bli obegripliga, meningslösa. Den kristne skulle drabbas av historisk förflamning.²³⁰ Men i kraft av *katechons* existens hålls det laglösa, generellt uppfattat som det sataniska och Djävulens herravälde, tillbaka och med det även den yttersta domen. *Katechon*, den uppehållande och bevarande kraften, är därför paradoxalt nog också en drivande kraft, utan vilken historien som sådan skulle upphöra att existera. Samtidigt sätter *katechon* historien i kontakt med sin ände och förmedlar därmed ett eskatologiskt löfte. Av den anledningen är det också viktigt för Schmitt att skilja ”katechoner”, hans namn för vad man skulle kunna kalla bärare av ”katechonskap”, från reaktionära eller konservativa krafter i allmänhet. Vissa av Schmitts läsare har till och med velat tala om en ”katechontisk impuls” eller en ”katechontik” i hans verk.²³¹ Vad som därmed åsyftas är den struktur av ordningsupprätthållande och motrevolution som karaktäriserar Schmitts verk. I *katechon* tycks Schmitt ha funnit en politisk-teologisk figuralisering för denna grundläggande struktur.

Frågan är vilken roll *katechon* egentligen spelar för Schmitt. I *Glossarium* ger han intryck av att verkligen tro på denna instans eller figur och på en kristen apokalyptik i bokstavlig mening. Samtidigt har hans uppräknings av möjliga ”katechoner” ett drag av intellektuell lek. Dock skriver han frågande: ”Vem är idag κατέχων? [---] Platsen har aldrig varit obesatt, för då vore vi inte längre för handen.”²³² Men figuren är inte bara ett föremål för rent privata spekulationer och trosrelaterat grubbel, utan diskuteras även öppet i några av Schmitts akademiska texter, bland annat *Der Nomos der Erde*. Tyngdpunkten i användandet tycks dock ligga på 1940-talet. I en studie av Schmitts bruk av

²²⁸ ”Vollbringe, was du mußt, es ist schon / Immer vollbracht und du tust nur Antwort.” Ur Weiß, *Der christliche Epimetheus*, citerat i Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, s. 53.

²²⁹ Schmitt, ”Drei Stufen”, s. 929.

²³⁰ Schmitt, ”Drei Stufen”, s. 930.

²³¹ Se Taubes *Die Politische Theologie des Paulus*, s. 96 respektive Heimes, *Politik und Transzendenz*, kapitel 3.1.5.

²³² ”Wer ist heute der κατέχων? [---] Der Platz war niemals unbesetzt, sonst wären wir nicht mehr vorhanden.” Schmitt, *Glossarium*, s. 63.

figuren påpekar Felix Grossheutschi att den används på omväxlande och delvis motsägelsefulla sätt.²³³ Grossheutschi menar att Schmitts bruk kan ge intryck av infall och godtycke, men att begreppet ändå utgör en viktig nyckel till Schmitts tänkande då det så tydligt aktualiserar dess eskatologiska drag.²³⁴ Detta styrks av Schmitts konstaterande om att Donoso Cortés teologiska misslyckande förmodligen berodde på att han inte hade tillgång till *katechon*-begreppet.²³⁵ Alltså tycks Schmitt se stor potential i figuren.

En intressant parallell mellan den kristne Epimetheus och *katechon* är att de båda i någon mening utgör gestalter formade ur en kultursyntes som så mycket av den tyska protestantiska teologin under 1800-talet hade kommit att ifrågasätta. *Katechon*-figuren kan förvisso härledas från Paulus, men förutsatt att namnet ska syfta på det romerska riket innebär det ett knytande av kristendomens öde till en världslig instans – eller, i förlängningen, till en rad världsliga instanser och personer. En sak som inte tycks ha gjort något avtryck i diskussionen om Schmitts användande av begreppet är att Cicero och den stoiska traditionen översatte grekiskans *katechon* med *officium*, ett ord som betyder såväl korrekt uppförande, plikt känsla som ceremoni.²³⁶ I senare latin kan begreppet också beteckna tjänst eller ämbete, en betydelse som omöjligt kan ha varit obekant för Schmitt även om han aldrig för den på tal. Att *katechon*-figuren skulle kunna betraktas som en symbolisering av ämbetsstrukturen i allmänhet skulle passa väl med den unge Schmitts ordningstänkande som det kommer till uttryck i *Gesetz und Urteil* och *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, men då han själv inte gör den kopplingen explicit är det förmodligen ett sammanhang som inte klarnat för honom själv.²³⁷

I sin avhandling behandlande Schmitt som litteraturkritiker beskriver Linjing Jiang intresset för epimetheusfiguren som uttryck för ett fjärmande från kristendomen. Liksom Epimetheus inte bryr sig om ifall gudarnas gåvor är av godo eller ej, utan underkastar sig, betecknar den kristne Epimetheus en position av underkastelse under ödet, inte för att det är gott utan för att Gud befäller det. I förlängningen skulle detta leda till att Schmitt på ett icke-kristet

²³³ Grossheutschi, *Carl Schmitt und die Lehre vom Katechon*, s. 103.

²³⁴ Grossheutschi, *Carl Schmitt und die Lehre vom Katechon*, s. 103.

²³⁵ Schmitt, *Glossarium*, s. 63.

²³⁶ Se Andrew R. Dyck, *A Commentary on Cicero, De Officiis*, The University of Michigan Press, Ann Arbor, 1996, s. 7 f.

²³⁷ Dock är det talande att Felix Grossheutschi i sin studie av *katechon*-motivet hos Schmitt och dess förhållande till traditionen utslutande förhåller sig till öppet teologiska källor, som om ”enhetskulturen” och det stoiska arvet vore helt ointressanta för sammanhanget.

sätt närmar sig en maktens Gud och fjärmar sig från en kärlekens och nådens Gud.²³⁸ Varför detta i historisk jämförelse skulle vara att betrakta som en icke-kristen position per se är svårt att förstå. Samma tendens till ”fjärmande” och ”närmande” ifråga om ”makt” kontra ”kärlek” kan hur som helst i så fall betraktas när det gäller *katechon*.

Vad uttolkare som Jiang dock bortser från är att Schmitt betraktade den moderna misstron mot makten som ett allvarligt problem. I den för radio skrivna dialogen ”Gespräch über die Macht und den Zugang zum Machthaber” påpekar Schmitt att Paulus understrukt att all makt är av Gud. Ur detta härleder Schmitt ett likställande av Nietzsches ord om ”Guds död” med Burckhardts om att ”all makt är av ondo”. Ytterst betraktat betyder de enligt honom samma sak.²³⁹ Det moderna förkastande av makten som något ont är alltså i Schmitts ögon i hög grad ett fjärmande från kristendomen som någonsin idén om att hävdandet av en maktens Gud skulle innebära ett avståndstagande från en kärleksfull Gud. Just genom *katechon*-figuren upphöjs ju en världslig makt till något eskatologiskt-historiskt betydelsefullt och till ett värn mot ondskans makter.²⁴⁰

Den marianska historiebilden Schmitt härlett ur Weiß i ”Drei Stufen historischer Sinngebung” är påtagligt närvarande i diktverket *Der christliche Epimetheus*, inte minst i meningar som: ”Maria har verkligen fött det gudomliga barnet. Detta är förverkligandet i liknelsen som motsats till en enkel metafor”.²⁴¹ Den heliga jungfrun utgör modell för Weiß kristne Epimetheus, med orden från Lukas 1:38 – ”Jag är herrens tjänarinna” – som ledning till allt rättfärdigt tänkande.²⁴² Med Weiß ord: ”Så är livets katolska ordal: ju mer Maria, desto mer rättssinne och rättsinnerlighet.”²⁴³ Den marianska historiebilden utgör en ram för hur Schmitt förstår det epimeteiska och det katechontiska. Den bakåtblickande, gudsfruktige Epimetheus och den hindrande, upprätthållande *katechon* ger uttryck för var sin tendens i Schmitts tänkande.

²³⁸ Jiang, *Carl Schmitt als Literaturkritiker*, s. 153 f.

²³⁹ Schmitt, *Gespräch über die Macht und den Zugang zum Machthaber*, s. 34, 38.

²⁴⁰ Jiang förlitar sig för övrigt på Heinrich Meier som avgörande källa till sina analyser av Schmitts teologi.

²⁴¹ ”Maria hat das göttliche Kind wirklich geboren. Dies ist die Verwirklichung im Gleichnisse gegenüber einer bloßen Metapher”, Konrad Weiß, *Der christliche Epimetheus*, Edwin Runge, Berlin, 1933, s. 35.

²⁴² ”alles rechtenden Gedankens”, Weiß, *Der christliche Epimetheus*, s. 105. Referensen till Lukas 1:38 på s. 34.

²⁴³ ”So ist dieses katholische Ordal des Lebens: je mehr Maria, desto mehr Rechtssinnigkeit und Rechtsinnigkeit.” Weiß, *Der Christliche Epimetheus*, s. 106. *Ordal*, från medeltidslatinets *ordalium*, betyder gudsdom eller gudomlig prövning.

Epimetheus bakåtblickande och återhållsamhet speglar åtminstone den sene Schmitts motvilja mot aktivismens Prometheus. Man kan dra sig till minnes att just Prometheus framträder som en så central figur vid beskrivningar av den moderna människans hybris, han skulle också kunna gestalta de kristna apokalyptiska ”påskyndare” av gudsriket Schmitt polemiserar mot, exempelvis Dietrich Braun (se nedan). *Katechon* kan i sin tur förklara hur en sekularitet kan bära upp en kristen princip – när Hobbes överger teologin för statsläran är det för att hålla troskrigens apokalyptiska energier stängna.

Världens och ordningens bevarande kan alltså ha teologisk betydelse utanför en havererad teologisk ramar. I den marianska bilden av historien som lydig, tålmodig väntan kan Epimetheus och *katechon* förenas som motkraft mot modernitetens acceleration och försök till planering och föregripande av frälsningen. Epimetheus står mot Prometheus, *katechon* håller anarkin och laglösheten stängna. Att låta Schmitts eget arbete speglas i hans sätt att formulera Epimetheus och *katechon* frambringar bilden av en kristen Epimetheus agerande *katechon*. Man kan förmoda att detta var avsikten, ett sätt att mytiskt lokalisera det egna verket. *Katechon* och den kristne Epimetheus är därmed alltså två betydelsefulla figurer, nära relaterade till centrala moment i Schmitts politisk-teologiska tänkande. De bidrar till förståelsen av hur Schmitts historietänkande och därmed även hans sekulariseringsanalys gestaltar sig. Detta är ett centralt tema för mitt nästa kapitel, liksom frågan om Schmitts politiska teologi i sitt förhållande till politiska teman inom teologin. Innan jag tar mig an det skulle jag vilja illustrera hur Schmitts läsning av Hobbes bidrar till förståelsen av förhållandet mellan politisk teologi och teologi. Detta kan illustreras särskilt väl genom en jämförelse med två samtida teologers läsningar av Hobbes – Dietrich Braun och Hans Barion.

9. Hobbes mellan politisk teologi och teologisk politik

Som jag visat ovan innebar essän ”Der vollendete Reformation” en omformulering av Schmitts inställning till Hobbes. Istället för att utmålas som enbart en liberalismens, positivismens och teknicitetens föregångare och vägberedare framstår Schmitts Hobbes där som en kristen författare. Bekännelsen ”Jesus is the Christ” är inte bara tecken på personlig tro, utan även en axel i dennes ”begreppsliga tanke-system”.²⁴⁴ Med denna nya bild av Hobbes drar Schmitt slutsatsen att denne i själva verket var mycket medveten om

²⁴⁴ ”begrifflichen Denksystems” Schmitt, ”Der vollendete Reformation”, s. 139.

leviatanfigurens mytiska kraft.²⁴⁵ Kanske kan man säga att Schmitt därmed fört Hobbes närmare sig själv. Genom beskrivningen av Hobbes som en kristen sekulariserare som på allvar öppnade upp ett rum för den moderna statsläran, dess *Zwischenraum* mellan teologi och teknik, definierar Schmitt honom som en av sina föregångare. Men hur ska man då förstå formulerandet av en mariansk historiebild och beskrivningen av mytiska figurer som *katechon* och Epimetheus?

Vid en första anblick förefaller de vara uppenbara uttryck för kristen tro, för ett försök att förse historien och politiken med en upphöjd aura av helighet. Och det är de också, men frågan är *vilken* kristendom och upphöjd *hur*. Att Schmitt 1965 omvärderat de teologiska inslagen hos Hobbes är uppenbart, men vilka implikationer har det i förhållande till tankarna om juristen sekulariserade auktoritet från *Ex Captivitate Salus* och exempelvis analyserna av Shakespeare och avmytiserandet av det europeiska medvetandet? Frågan är alltså hur dessa till Hobbes relaterade teman kan sägas bidra till förståelsen av Schmitts begrepp om politisk teologi. Detta skall nu tydliggöras genom en närmare undersökning av Schmitts association till och dissociation från teologin i "Die vollendete Reformation".

"Die vollendete Reformation" bygger på en diskussion av tre mer eller mindre nypublicerade texter som behandlat Hobbes relation till teologin. Schmitt utvecklar sina argument om Hobbes politisk-teologiska relevans, alltså uppgörelsen med sin egen position från 1938, främst genom konfrontationen med teologen Dietrich Brauns doktorsavhandling *Der sterbliche Gott oder Leviathan gegen Behemoth* (publicerad 1963) och en längre recension författad av hans vän kanonisten Hans Barion (publicerad 1959). Båda dessa texter bidrar enligt Schmitt till att aktualisera temat Hobbes och teologins politiska implikationer.²⁴⁶ Båda texterna, bör tilläggas, refererar till och åberopar sig på Schmitt.

²⁴⁵ Schmitt, "Der vollendete Reformation", s. 142 f.

²⁴⁶ Den tredje text Schmitts essä behandlar är en bok av den brittiske historikern F.C. Hood, *The Divine Politics of Thomas Hobbes. An Interpretation of Leviathan*, publicerad 1964. Schmitts diskussion av Hood är inte särskilt ingående och mer utrymme ägnas åt att diskutera vad Hoods ansats hade kunnat åstadkomma med ett annat fokus. Hoods intresse för Hobbes teologiska argumentation beröms, men Schmitt ifrågasätter exempelvis utelämnandet av Hobbes fiendebegrepp och att leviatansymboliken lämnas därhän av Hood. Själva leviatanfiguren ger för övrigt Schmitt anledning att föra diskussionen vidare från Hood till Braun, i förhållande till vilken Schmitt får anledning att fördjupa diskussionen om figurens innebörd och implikationer.

Både Braun²⁴⁷ och Barion²⁴⁸ visar hur Hobbes står på en solid kristen grund och att hans operation i sekulariserandet av statsläran ryms inom en kristen förståelseram. Båda två är förstås mer eller mindre kritiska mot Hobbes på teologiska grunder, men deras grepp om *Leviathan* håller verket inom ramarna för en kristen teologisk förståelse. Det här är själva förutsättningen för Schmitts omformulering av sin hobbesförståelse, men det ger honom också anledning att vidareutveckla sin framställning av den politiska teologins historia. Hobbes avgörande bidrag till ”mellanrummet” mellan teologi och teknik blir begripligt genom Schmitts diskussion med Braun och Barion, en diskussion som också pekar vidare mot Schmitts sista utläggning av sitt begrepp om politisk teologi i *Politische Theologie II* 1970. I detta blir Hobbes, på en gång sekulariserare och kristen författare, en bild som Schmitt kan identifiera sig och sin politiska teologi med. Hobbes vid början, Schmitt vid slutet och mellan dem den politiska teologins moderna historia.

Brauns uttalade syfte i avhandlingen *Der sterbliche Gott* var att ställa budskapet om Kristi konungadöme mot Hobbes statskonstruktion, Leviatan. Avhandlingen består i en ingående ideologikritisk läsning av Hobbes

²⁴⁷ Schmitt och Braun (den senare född 1928) stod i kontakt brevlades under några år kring mitten av 1960-talet. Schmitt kallade Brauns bok för ”mycket betydande” i ett privat sammanhang. Se Mehring, *Carl Schmitt*, s. 718, n. 48. Det är från Braun Schmitt hämtar det uttryck, ”den fullbordade reformationen”, som han använder som titel på essän. Braun skulle senare författa en mycket kritisk text om Schmitt och Gogartens agerande 1933. se Dietrich Braun, ”Carl Schmitt und Friedrich Gogarten. Erwägungen zur ‚eigentlich katholischen Verschärfung‘ und ihrer protestantischen Entsprechung im Übergang von der Weimarer Republik zum Dritten Reich”, i Wacker, Bernd (red.), *Die eigentlich katholische Verschärfung*, 1994. Den antitotalitära hållningen han ger uttryck för där utmärker även hans teologiska kritik av Hobbes. Detta hindrar honom dock inte från att visa uttryck för en djup respekt för Schmitt, som han återkommande refererar till – vid ett tillfälle kallar han Schmitts *Der Leviathan*-bok för ”strålände” – se Dietrich Braun, *Der sterbliche Gott oder Leviathan gegen Behemoth. Erwägungen zu Ort, Bedeutung und Funktion der Lehre von der Königsherrschaft Christi in Thomas Hobbes' 'Leviathan'. I*, EVZ-Verlag, Zürich. 1963, s. 227, n. 41. Schmitt är noggrann med att påpeka det faktum att Braun studerat för Karl Barth, se Schmitt, ”Die vollendete Reformation”, s. 145. Diskussionen med Braun tangerar därmed den förvånansvärt uteblivna uppgörelsen med Barth i Schmitts verk. Braun själv beskriver diskussioner av grunden för rätten till motstånd i den dialektiska teologin som sitt verks ursprung – se Braun, *Der sterbliche Gott*, s. V.

²⁴⁸ Hans Barion (1899-1973), kanonist, präst och personlig vän till Schmitt sedan tiden i Bonn vid mitten av 1920-talet. Barion skötte begravningen av Schmitts hustru, Duška, och vigde Schmitts dotter, Anima. Se Marschler, *Kirchenrecht im Bannkreis Carl Schmitts*, s. 320. Dessutom var Barion redaktör för de båda festskrifterna som tillägnades Schmitt, 1958 resp. 1968. En kortare diskussion av Barions biografi och politik återfinns i kapitel IV nedan, där hans kritik av Schmitts politiska teologi avhandlas.

Leviathan.²⁴⁹ Dess grundvalar utreds genom noggranna diskussioner av metafysik och politik hos Hobbes. Braun menar att Hobbes politiska tänkande låter sig karaktäriseras som en ”absolutistisk-totalitär statsteori”.²⁵⁰ Utifrån Brauns ideologikritiska teologiska angreppssätt blottläggs hur detta hänger samman med Hobbes religiösa utgångspunkt: Hobbes är att betrakta som en kristen heretiker.²⁵¹ Det underförstådda konstruktiva teologiska argument som ligger till grund för kritiken är därför att en sann kristen teologi måste vara antitotalitär och i förlängningen också i opposition mot en auktoritär statsmakt. Braun menar att Hobbes statslära innebär ett återgående till ett hedniskt tänkande där religionen är en del av politiken istället för underordnad den kristna uppenbarelsens sanning.²⁵²

Hobbes ”immanentiserade” värld, hans förnekande av transcendens och hans mekanistiska världsbilds dennasidighet, tolkas av Braun i panteistiska termer.²⁵³ För Hobbes är föreställningar om det transcendenta och den osynliga guden något som hör ”mörkrets rike” till. Sann och förnuftig religion tar enligt Hobbes istället sin utgångspunkt i det synliga, det världsligt konkreta. Religion framstår därför främst som ett psykologiskt fenomen, som en intellektuell begränsning inneboende i människans natur.²⁵⁴ Hobbes vill dock inte avfärda mänsklig religiositet, utan, givet religionens naturlighet, formulera de vetenskapliga grundprinciperna för en ”sann” religion. En sådan kan bara förstås som en *förnuftets* religion, vilken måste hängas upp på och utgå från den synliga makt som utövas av en suverän representativ person.²⁵⁵ Kritiken av mörkrets rike hos Hobbes innebär alltså inte något egentligt övervinnande av det, utan snarare, med Brauns ord, att det tomrum som uppkommer efter det ”besätts på nytt”.²⁵⁶

²⁴⁹ Det kan tilläggas att den frågeställningen aldrig behandlas inom ramen för det första band av avhandlingen som mig veterligen publicerats. Istället är det Hobbes teologiska grundvalar som står i Brauns fokus där.

²⁵⁰ Braun, *Der sterbliche Gott*, s. 1.

²⁵¹ Braun, *Der sterbliche Gott*, s. 2.

²⁵² Braun, *Der sterbliche Gott*, s. 3. Även om Brauns teologisk-politiska utgångspunkter (och de är att betrakta som just *teologisk*-politiska, i kontrast mot Schmitts politisk-teologiska utgångspunkter – se diskussionen om Schmitt och Peterson i nästa kapitel för denna distinktion) placerar honom i direkt motsatsställning till Schmitt finns det ett släktskap mellan de metodologiska utgångspunkterna, det man skulle kunna kalla för en politisk-metafysisk analysmodell. Inte minst märks detta i Brauns syn på sambandet mellan monistisk metafysik och argumentation för absolut monarki. Se Braun, *Der sterbliche Gott*, s. 43, jämför även s. 51 och 63.

²⁵³ Braun, *Der sterbliche Gott*, s. 187.

²⁵⁴ Braun, *Der sterbliche Gott*, s. 172.

²⁵⁵ Braun, *Der sterbliche Gott*, s. 175 f.

²⁵⁶ ”die entstandene Leerstelle [wird] neu besetzt”, Braun, *Der sterbliche Gott*, s. 10.

Denna iakttagelse, markerad av själva ordvalet, är inte oviktigt, vilket kommer framgå i nästa kapitels diskussion av Hans Blumenbergs *Die Legitimität der Neuzeit*.²⁵⁷ Blumenbergs teori om den nya tidens inträde, modernitetens uppkomst, är att den kännetecknas av att vissa vakanta konceptuella positioner som övergivits av teologin *besätts på nytt* av vetenskap och naturfilosofi. I denna process av *Umbesetzung*, vilket är Blumenbergs begrepp för den, förändras själva de formella förutsättningarna för problemställningar och tänkandet. Trots olika värderingar av skiftets implikationer och önskvärdhet är likheten mellan Braun och Blumenberg – och, vilket kommer framgå än tydligare i nästa kapitel, mellan dem båda och Schmitt – påfallande. Braun och Schmitt är ense om att Hobbes statslära innebär en sorts *nybesättande*, där det som en gång var ”mörkrets rike” besätts av förnuftets makt.

Hos Hobbes blir, hävdar Braun, transcendent ersatt av immanent, det översinnliga av det sinnliga, uppenbarelsen av statsförnuftet. Hobbes innovation består i ersättandet av den kristna lärans ”övernaturliga sanning” med det egna systemets konception av en ”naturlig sanning”.²⁵⁸ Denna innovation utför Hobbes på reformationens botten, men samtidigt som en förelöpare för deism, rationalism och den begynnande engelska upplysningen.²⁵⁹ Braun menar att Hobbes motiv ytterst betraktat är cyniska. Hobbes var visserligen ingen ateist, men hans tänkande kretsade inte alls kring religiösa övertygelser, utan kring världslig politik. I *Leviathan* reduceras, genom Hobbes psykologisering av uppenbarelse och tro, teologin till ideologi.²⁶⁰ Så blir kristendomen till bara ännu en politisk myt, vilket kan anpassas efter politiska behov.²⁶¹ Hobbes kristendom är en mask. Braun beskriver det som att Hobbes döljer sin egen maskering i samma gest som han använder för att demaskera sina kristna motståndare, de puritanska revolutionärerna.²⁶²

Hobbes reducerar gudsriket till ett ”politiskt rike”, med Brauns uttryck, och framställer det som analogt med ”den här världens riken”.²⁶³ Detta upphöjande av den konstgjorda, ”dödliga guden”, alltså den statliga suveränen,

²⁵⁷ Verket, som utkom 1966, alltså tre år efter Brauns, utgör diskussionsunderlag för Schmitts efterord till *Politische Theologie II*. Det finns ingen anledning att anta att Blumenberg skulle ha läst Brauns verk. Likheten i argumentation är ändå relevant att jämföra, vilket kommer att bli tydligare genom diskussionen av Schmitts kritik av Blumenberg i IV.8 nedan.

²⁵⁸ Braun, *Der sterbliche Gott*, s. 10 f.

²⁵⁹ Braun, *Der sterbliche Gott*, s. 15.

²⁶⁰ Braun, *Der sterbliche Gott*, s. 18, 27.

²⁶¹ Braun, *Der sterbliche Gott*, s. 97.

²⁶² Braun, *Der sterbliche Gott*, s. 99.

²⁶³ Braun, *Der sterbliche Gott*, s. 112.

”statspersonen”, till religiös grundprincip, är grunden för Brauns karaktärisering av Hobbes som en totalitär tänkare. Hos Hobbes blir den totala staten ”sann religion”. Braun understryker att leviatanstaten inte tänks som en motvikt till religion, utan som framväxande *ur* religion.²⁶⁴ Det är i detta Hobbes ”hedendom” består för Braun: med sin statskonstruktion, med dess ”totala herravälde”, vill Hobbes återställa den antika hedendomens enhet mellan religion och politik, religiös och statlig kult.²⁶⁵

Schmitt menar att Braun med sin kritik ställer sig på upprorets sida.²⁶⁶ Hans teologiska argumentation bygger på samma premisser som de puritanska revolutionärernas: Guds herravälde på jorden har redan upprättats.²⁶⁷ Frågan om Hobbes kristendom är enligt Schmitt mer komplicerad än vad Braun vill ge sken av. Hos Braun tas en kalvinistisk teologisk utgångspunkt för självklar och tillåts stå för kristen teologi överlag. Men om Hobbes verkade i en annan kristen teologisk tradition blir argumentet om kätterska eller till och med hedniska syften och utgångspunkter mindre trovärdigt.²⁶⁸ Schmitts problematiserande och relativiserande av Brauns teologiska utgångspunkter tjänar till att förskjuta fokus från gudstro till teologi. Frågan är inte om och hur Hobbes själv tror, utan hur han relaterar teologiska och politiska positioner till varandra. Visserligen understryker Schmitt att Hobbes ”Jesus is the Christ” är ett uttryck för trosövertygelse, men han påpekar också att detta är en betydande ”axel” i Hobbes ”begreppsliga tankesystem”.²⁶⁹ Det är uppenbart att Brauns text verkade förlösande på Schmitts tänkande kring Hobbes. Trots den grundläggande kritiken – Braun och Schmitt representerade onekligen väldigt olika ståndpunkter – förefaller Schmitt imponerad av Brauns sätt att närma Hobbes och teologin till varandra. Schmitt menar dock att Hobbes egna teologiska kontext kan begripas bättre om man tar hänsyn till ett sammanhang som han vän kanonisten Hans Barion uppmärksammat i en egen recensionsessä några år tidigare.

Det ställe hos Barion som Schmitt tar fasta på är egentligen bara en iakttagelse i förbigående. Det är i en recension av en antologi med texter om påvedömetts historia som Barion noterar att figuren på *Leviathans* berömda frontespis med en smärre modifikation skulle kunna utgöra en illustration

²⁶⁴ Braun, *Der sterbliche Gott*, s. 180, 181.

²⁶⁵ ”totaler Herrschaft”, Braun, *Der sterbliche Gott*, s. 193.

²⁶⁶ Schmitt, ”Der vollendete Reformation”, s. 146.

²⁶⁷ Schmitt, ”Der vollendete Reformation”, s. 147.

²⁶⁸ Schmitt, ”Der vollendete Reformation”, s. 153 f.

²⁶⁹ Schmitt, ”Der vollendete Reformation”, s. 139.

även av medeltida ”hierokratiska” föreställningar om *societas christiana*, alltså ”det kristna samhället” i en något missvisande presentistisk översättning. Barion menar att den enda förändring som hade behövts vore att ”den stora människan” skulle behöva hålla biskopskräklan i höger och svärdet i vänster hand. *Societas christiana* skulle därmed framstå som en kropp, med Kristus som huvud, överordnad den andliga och den världsliga makten.²⁷⁰ Poängen är här att det andliga och det världsliga inte betraktas som två åtskilda sfärer, utan som delar i samma heliga helhet.

Barion skriver att det är en öppen fråga om Hobbes specifikt avsåg att vända på den medeltida bilden för att skapa en statlig motsvarighet, men han slår fast att för den medeltida kyrkliga intelligentsian var det tydligt att svärdsarmen var den sekundära. Den ansågs bara vara nödvändig så länge mänsklighetens tänkande ännu inte helt tagits i besittning av ”den gudomliga sanningen”. Barion konstaterar: ”För denna politiska teologi är alltså staten endast ett nödvändigt ont, vars hierokratiska begränsande till uppgiften att fungera som kyrkans världsliga arm [...] inte erbjuder någon plats för ett autonomt icke-andligt område.”²⁷¹ Detta är en effektiv beskrivning av hur Barion menar att högmedeltidens tänkande betraktade konungamakten sakrala substans, den substans som reformationens verkningar bröt upp och uttömde. Att på detta sätt göra Hobbes till en på en gång nyskapande, men också bevarande figur tilltalade av uppenbara skäl Schmitt. I sammanhanget nämner Barion en specifik möjlig referenspunkt inom ”den hierokratiska corpus-läran” för Hobbes – dennes landsman Johannes av Salisbury (född mellan 1115 och 1120, död 1180). Johannes bok *Policraticus*, en klassiker inom medeltida politisk teori, beskriver just en sådan samhällskropp, med prästerna som själ, soldaterna som beväpnad arm och bönderna som fötter. Mot denna samhällskropp står en annan, ond kropp. För att beskriva denna andra kropp hänvisar Johannes till Jobs bok och den framställning av Leviatan och Behemot som återfinns där (Job 41:5-7).²⁷² Det är denna medeltida leviatanreferens som Schmitt ej hade kännedom om när han skrev sin hobbesstudie 1938. Denna referens som Barion funnit visar enligt Schmitt att Hobbes troligen var mycket mer initierad och subtil i sin

²⁷⁰ Se Barion, ”Rezension”, s. 431.

²⁷¹ ”Für diese politische Theologie ist also der Staat nur ein notwendiges Übel, dessen hierokratische Beschränkung auf die Aufgabe, als weltlicher Arm der Kirche zu fungieren [...] keinen Platz für einen autonomen nicht-geistlichen Bereich läßt.” Barion, ”Rezension”, s. 431 f.

²⁷² Se Schmitt, ”Die vollendete Reformation”, s. 176 f. Se även John of Salisbury, *Policraticus*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, s. 108 (där anges dock referens till fel passage i Jobs bok).

leviatanmetaforik än vad som tidigare antagits.²⁷³ Men den visar också på hur Hobbes "nybesättande" av medeltida tankegods innebar en politisk-teoretisk innovation och hur Schmitt menar sig vara en arvtagare till en tradition upprättad därigenom.

En tolkning av *Leviathan* som vill göra Hobbes rättvisa måste ha klart för sig att Hobbes vände sig till vetenskaplig argumentation eftersom de uppslitande troskonflikterna omöjliggjort teologisk argumentation, menar Schmitt. Hans mål var inte vetenskapligt, utan *politiskt*: han ville återupprätta möjligheten till ett enhetligt kristet *Gemeinwesen*, "gemensamhetsväsen". Som undertiteln på *Leviathan* anger behandlar verket "Matter, Form and Power of a Commonwealth ecclesiastical and civil".²⁷⁴ Det är här som Schmitt menar att Barions iakttagelse blir så viktig i förhållande till Brauns kritiska utläggning av Hobbes – "[s]jälvkärligt ville Hobbes ställa 'ett statligt motstycke' mot den romerska teologins hierokratiska *corpus*-lära. Men i detta företag fann han den allt behärskande frågan: *Quis judicabit?*"²⁷⁵ Utfästelsen om att det är *auktoritet* och inte *sanning*, "autoritas, non veritas", som stiftar lagar innebar en pragmatisk juridisk innovation och ett brott med det religiösa inbördeskrigets logik. Vad Bodin lade den "praktisk-juridiska" grunden för med sin suveränitetslära lyckades Hobbes systematisera politisk-teologiskt.²⁷⁶ Som Schmitt skriver var det inledningen på en ny era av offentlig rätt, en grundsten i den tradition av *jus publicum europaeum*, inom vilken han själv verkade. Men hur svarar detta mot tankarna på Epimetheus, Katechon och den marianska bilden av historien?

I *Der Leviathan* från 1938 framstod Hobbes som en "påskyndande" positivist, en mot teknicitet och legalitet orienterad tänkare vars insats ytterst pekade mot neutraliseringen och en underminering av staten. Den juridiska insikten i auktoritetens primat framför sanningen tycks inte kunna ursäka detta, även om erfarenheterna av totalitarismen innebar en insikt i faran med indirekt maktinflytande. Schmitts omvärdering sker gradvis. I essän "Ex Captivitate Salus" som ska ha skrivits i fångenskap 1946 lyfter Schmitt fram Hobbes betydelse som föregångare för den europeiska statsläran, som en av sina "bröder".²⁷⁷ 1965 understryker Schmitt hur denna europeiska statslära

²⁷³ Schmitt, "Der vollendete Reformation", s. 176 f.

²⁷⁴ Schmitt, "Der vollendete Reformation", s. 166. Min emfas.

²⁷⁵ Schmitt skriver: "Selbstverständlich wollte Hobbes der hierokratischen Corpus-Lehre der römischen Theologie „ein staatliches Gegenstück“ entgegenstellen. Aber bei diesem Unternehmen fand er die alles beherrschende Frage *Quis judicabit?*" Schmitt, "Der vollendete Reformation", s. 172.

²⁷⁶ Schmitt, "Der vollendete Reformation", s. 167.

²⁷⁷ Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, s. 64.

är att betrakta som en särskild form av kristen sekularitet. Den beskrivning som Schmitt ger av Hobbes eskatologi skulle kunna gälla för honom själv:

Hobbes väntade Kristi rike först vid tidens ände. De högljudda och stridbara i det engelska inbördeskriget, som Hobbes hade för ögonen, höll sig redan för medborgare i detta Kristi rike, vilket för dem redan brutit in och, som det visade sig, även redan var en inbördeskrigsmässig politisk storhet.²⁷⁸

Därför framhåller den sene Schmitt den återhållande politiske teologen Hobbes snarare än den påskyndande positivist. Förvisso hade förhållandet till inbördeskriget färgat Schmitts läsning av Hobbes redan 1938, men utvecklingen av Schmitts förståelse av Hobbes epok, sekularisering och avmytisering samt hans egna begrepp om det politisk-teologiska fram till 1965 förändrade innebörden av denna återhållande, katechontiska roll. Hobbes ”fullbordar reformationen”, men genom en politisk-teologisk lösning som värnar om ett verkligt beslutsmonopol inför hotet om ett förmänskligande av det absoluta avgörandet. Hobbes och den mekanistiska statsläran utgjorde ett ”nybesättande” av förlorad mark i syfte att rädda ordning och hålla undan undergången. På så vis passar Hobbes, som kristen politisk teolog, in i Schmitts katechontik. Hobbes möter en politisk-teologisk krissituation under dess konkreta historiska omständigheter och lyckas bromsa dess eskatologiska hastighet i kamp med ”påskyndarna”.

Schmitts förändrade syn på Hobbes, från bilden av en positivistisk påskyndare av teknicitetens inträde och utbredning till bilden av en politisk-teologisk upprätthållare och försvarare av ordning, säger också något om hans syn på den politiska teologin som problemfält. Hobbes position i förhållande till skiftet vid den nya tidens inbrott visar väldigt effektivt hur det Schmitt kallar politisk teologi skiljer sig från teologi i betydelse av tradition eller akademisk disciplin i klassisk mening. Att begreppet i huvudsak kommit att diskuteras inom teologin betyder inte att det är avsett som ett bidrag till en teologisk debatt. Tvärtom är Schmitts diskussion av Hobbes illustrativ för hur han ser på skillnaden mellan teologi och politisk teologi. Snarare än ett teologiskt argument är den politiska teologi som Schmitt till större delen uppehåller sig vid en följd av att de teologiska argumenten förlorade sin överordnade ställning och att teologins begreppsapparat kom att brukas i nya

²⁷⁸ ”Hobbes erwartete das Reich Christi auf Erden erst für das Ende der Zeiten. Die Rufer und Streiter des englischen Bürgerkrieges, die Hobbes vor Augen hatte, hielten sich für Bürger dieses Reichs Christi, das für sie bereits angebrochen und, wie sich zeigte, sogar schon ein bürgerkriegsfähige politische Größe war.” Schmitt, ”Der vollendete Reformation”, s. 146.

konstellationer. Som nästa kapitel kommer visa är den nya tidens rättslärda värld inte den enda sådana konstellationen, men det är onekligen i relation till den som Schmitts sekulariseringstes ursprungligen började ta form.

I *Politische Theologie II* fick Schmitt anledning att återvända till frågan om den politiska teologins förhållande till moderniteten. Han utvecklade där diskussionen med Hans Barion och positionerade sig mot invändningar liknande Brauns, både kommande från vännen Erik Peterson och den så kallade ”nya” politiska teologi som växt fram under 1960-talet. Men han skulle också bemöta ifrågasättanden av sin sekulariseringstes från annat håll. I *Die Legitimität der Neuzeit* från 1966 beskrev filosofen Hans Blumenberg den tyska sekulariseringsdiskursen som en teologisk rest och felaktig beskrivning av modernitetens framväxt. I själva verket, menade Blumenberg, behövdes ett skarpare brott med det teologiska tankegodset för att den nya tidens världslighet verkligen skulle kunna begripas i egen rätt. Schmitts *Politische Theologie* nämndes som ett typexempel på den sortens resonemang som måste överskridas för en bättre förståelse av förutsättningarna för modernt tänkande. *Politische Theologie II* innebar alltså en möjlighet för Schmitt att återigen, i vad som kan betraktas som ett teoretiskt testamente, försöka formulera sin politisk-teologiska ståndpunkt. Det är till ett försök att klargöra denna ståndpunkt jag nu går vidare.

Kapitel IV – Politisk teologi mot politisk kristologi

1. Inledning: *Politische Theologie II* som problemkomplex

Efter nederlaget i andra världskriget satte ett relativt politiskt lugn gradvis in i det mellan segermakterna delade Tyskland. Schmitt greps 1945 av amerikanska trupper och utreddes för medansvar till krigsförbrytelser under Nürnbergsprocessen. Misstanken gällde ”intellektuell förberedelse för angreppskrig”.¹ Han frigavs slutligen utan att bli åtalad 1947, varefter han lämnade Berlin och bosatte sig i hemstaden Plettenberg. Där skulle han förbli. Universitetskarriären var över och Schmitt hade blivit en outsider i förhållande till stora delar av det offentliga livet i Tyskland. Hans intellektuella produktion upphörde dock inte. Flera viktiga verk författades och gavs ut, ett flertal av vilka jag diskuterat i föregående kapitel. Schmitts verksamhet under efterkrigstiden bedrevs ingalunda i något vakuum. Han fortsatte att göra avtryck och utvecklades till något av en grå eminens för den yttersta högern bland Förbundsrepublikens intellektuella och akademiker.² Det är dock värt att notera att den här delen av Schmitts verksamhet som intellektuell och författare generellt inte tillmäts lika stor vikt som Weimar- eller naziären. Som framgår av detta kapitel är det en allvarlig brist.

Den historiska situationen under 1950-talet utvecklades i en helt annan riktning än det institutionaliserade kristillstånd som utmärkt tysk historia från 1914 till -45. I valrörelsen 1957 gick Konrad Adenauers kristdemokrater till val på parollen ”inga experiment”. Stabilitet framstod i det närmaste som ett egenvärde och en figur som Schmitt, känd som undantagstillståndets tänkare, måste i denna tidsanda ha upplevts som främmande av fler orsaker än sin historiska belastning. I takt med att stabiliseringen av det politiska läget satte in, med parlamentarisk demokrati och flerpartisystem, började en del intellektuella spekulera kring huruvida historien nått ett slut och om man

¹ För en beskrivning av Schmitts häktningstid, se Helmut Quaritsch, ”Carl Schmitt in Nürnberger Justizgefängnis”, i Carl Schmitt, *Antworten in Nürnberg. Herausgegeben und kommentiert von Helmut Quaritsch*, Duncker & Humblot, Berlin, 2000.

² För en genomgång av Schmitts nätverk och de miljöer där han fortsatte verka under efterkrigstiden, se Dirk van Laak, *Gespräche in der Sicherheit des Schweigens. Carl Schmitt in der politischen Geistesgeschichte der frühen Bundesrepublik*, Akademie Verlag, Berlin, 1993. För en vidare utblick vad det gäller Schmitts verkan utanför Tyskland, se Jan-Werner Müller, *A Dangerous Mind. Carl Schmitt in Post-War European Thought*, Yale University Press, New Haven & London, 2003.

levde i ett posthistoriskt tillstånd.³ Var det så att alternativen hade uttömts och att det nu bara återstod acceptans av kapitalism, parlamentarisk demokrati och liberala medborgerliga rättigheter – eller, i förlängningen, den teknokratiska administrationsapparat som man menade utgjorde den egentliga strukturen för staten i både väst och öst?

Schmitts författarskap antog i vilket fall en mindre aktivistisk och mer tillbakadraget uppgiven ton. Möjligheten till alternativa hållningar tycks inte längre ha existerat för honom. Inte heller explosionen av ny politisk aktivitet under 1960-talet förändrade något i Schmitts inställning. De stora ideologiska alternativen, socialism och liberalism, föreföll honom vara påtagligt lika i sin inställning till världens ordning. Båda utgjorde för honom förvärldsligade mytologier, modeller för samhällsmanipulation underställda teknicitetens herravälde. Den politiska stabiliseringen innebar därmed, från Schmitts perspektiv, en stegring av faran. Modernitetens revolutionära omvälvningar var kanske inte längre synliga, men inte desto mindre omvälvande och farliga. På det sättet ändrade händelserna 1968 inte särskilt mycket för Schmitt, även om han nu åter började nå läsare på yttersta vänsterkanten igen.⁴

Det här kapitlet tar sin utgångspunkt i Schmitts efterkrigsproduktion och särskilt det verk som kom att kröna det, *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*. Detta kom att bli Schmitts sista bok och är att betrakta som något av hans intellektuella testamente. Då boken publicerades, 1970, var författaren 82 år gammal. Dess huvudsakliga uttalade syfte var att besvara den kritik den forna vännen Erik Peterson riktat mot *Politische Theologie* i sin *Der Monotheismus als politisches Problem* 1935. Peterson hade avlidit 1960, men hans bok aktualiserades för Schmitt av den i föregående kapitel nämnde kanonisten Hans Barion, som i en uppsats för festskriften till Schmitts 80-årsdag ägnat *Römischer Katholizismus und politische Form* ett par stycken, med ett löfte om att återkomma med en bedömning av Schmitts *Politische Theologie*. Barion hade slagit fast att en

³ Idén associeras kanske främst med den fransk-ryske hegelkännaren Alexandre Kojève (som korresponderade med och vid flera tillfällen träffade Schmitt, se Mehring, *Carl Schmitt*, s. 493, 514 f., Taubes, *Ad Carl Schmitt*, s. 69), men på tysk mark var den radikalkonservative sociologen Arnold Gehlen (1904-1976) en tidig exponent för den här tanken. Se Lutz Niethammer, *Posthistoire. Ist die Geschichte zu Ende?*, Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1989, s. 18 f.

⁴ Schmitt lästes redan under Weimarrepubliken och nazitiden i kretsarna kring Frankfurtskolan och inte bara av Walter Benjamin eller Herbert Marcuse. Till Frankfurtskolan räknas även Schmitts före detta studenter Franz Neumann och Otto Kirchheimer. För en diskussion av Schmitt och 60-talets nya vänster, se Müller, *A Dangerous Mind*, s. 169-180 och 181-193.

sådan bedömning borde göras i diskussion med Petersons bok.⁵ Schmitt tillägnade Barion *Politische Theologie II* på dennes 70-årsdag och tackade honom för påstötningen att ta sig an Petersons utmaning. Detta ger en falsk känsla av att allt skulle röra sig om någon sorts bokslut och förtydliganden av gamla ståndpunkter. I själva verket rör det sig om en i högsta grad polemisk text med siktet inställt på samtidens politisk-metafysiska problemställningar.

För *Politische Theologie II* är mer än bara en uppgörelse med en gammal invändning. Som verkets undertitel – ”Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie”, ”legenden om vederläggandet av all politisk teologi” – antyder behandlar det också receptionen av Petersons tes. I *Der Monotheismus als politisches Problem* hade Peterson slagit fast att den tidiga kristendomens förhållande till det romerska riket visat att politisk teologi var omöjlig att basera på kristen treenighetslära. I en avslutande not menade han sig specifikt ha motbevisat Schmitt. 1970 hade detta påstående upphöjts till sanning och Schmitt såg det omhuldas av såväl teologins positivistiska motståndare som revolutionära teologer på vänsterkanten. En stor del av *Politische Theologie II* går därför åt till att motbevisa Petersons tes, men en del andra som plockat upp kritiken av Schmitt och kan betraktas som representativa för olika tolkningar av den passerar också revy. Bokens slutord fokuserar på en tänkare som inte förhåller sig till Peterson, men som kritiserat Schmitts sekulariseringstes i ett annat sammanhang. Det handlar om filosofen Hans Blumenberg (1920-1996), vars *Die Legitimität der Neuzeit* från 1966 utgjort något av ett generalangrepp på sekulariseringstanken inom tysk intellektuell kultur. Det är uppenbart att diskussionen kring sekulariseringsbegreppet såg något annorlunda ut 1970 än 1922.

Petersons mål hade enligt Schmitt varit en ”teologisk negering” av den politiska teologin, utgående från ”en trinitär-monoteistisk” religiös ståndpunkt. Blumenbergs *Die Legitimität der Neuzeit* kallades av Schmitt för ett försök till en ”vetenskaplig negering” av den politiska teologin. Blumenbergs vetenskapsbegrepp betraktade enligt Schmitt inte som ”giltiga några som helst fortsatta verkningar eller nybesättanden [*Umbesetzungen*] av en sig i absoluta termer formulerad religion”.⁶ På så vis drar Schmitt i själva formen

⁵ Se Hans Barion, ”’Weltgeschichtliche Machtform’? Eine Studie zure Politischen Theologie des II. Vatikanischen Konzils”, i densamme, *Kirche und Kirchenrecht*, 1984 [1968], s. 639. En text på temat *Politische Theologie* och *Der Monotheismus als politisches Problem* kom dock aldrig till stånd. Barion dog 1973.

⁶ ”der keinerlei Weiterwirkungen oder Umbesetzungen aus der Heilslehre einer sich absolut setzenden Religion gelten läßt”, Schmitt, *Politische Theologie II*, s. 85. Ang. översättningen av *Umbesetzungen* med ”nybesättanden”: detta rör ett centralt begrepp hos Blumenberg och Schmitt tillägnelse av det är viktigt för att förstå förhållandet mellan deras bägge modernitetsframställningar. Jag återkommer till detta i

för sin framställning upp två fronter gentemot vilka hans politiska teologi måste försvaras 1970: mot teologisk negering och mot vetenskaplig negering, mot ”religiös absolutism” och mot vetenskaplig ”absolut anti-absolutism”.⁷ Själva formen för argumentet, med två tydliga fronter, och dess konkreta formulering angående de båda positionernas absolutism, säger något om hur Schmitt vill positionera sina egna tankar. Men det finns också ytterligare ett klagande argument som framförs i *Politische Theologie II* vilket tjänar till en klarare bestämning av den schmittska politisk-teologiska diskursen: dess klara utgående från *juridiken* eller kanske till och med *juristidentiteten*.

Blumenbergs tankar i *Die Legitimität der Neuzeit* hade föregripits i tidigare verk. De skulle också komma att utvecklas i bland annat en andra reviderad utgåva av *Die Legitimität der Neuzeit*, där Schmitts kritik togs upp och dennes sekulariseringstes bereddes större utrymme. Blumenberg och Schmitt förde dessutom en vidare diskussion – av somliga kallad ”debatt”⁸ – i brevform som givits ut i en antologi. Denna kompletteras av den publicerade brevväxling mellan Blumenberg och Jacob Taubes där vissa kommentarer om de bådas respektive relation till Schmitt kommer till uttryck.⁹ Det är dock enbart första utgåvan av *Die Legitimität der Neuzeit* som blir en i Schmitts verk direkt åberopad kontext och därmed till en politisk-teologisk intertext där. Därför behandlar jag uteslutande första utgåvan av *Die Legitimität der Neuzeit*. För mitt arbete är det viktigare att ta hänsyn till vad Schmitt gör med Blumenberg än vad debatten som helhet gick ut på. Samma sak gäller Peterson och Barion: ur deras båda författarskap är det här främst de texter som Schmitt diskuterar som utgör källmaterial.

En kontextualisering av *Politische Theologie II* mot Peterson och Blumenberg räcker dock inte för att fullt greppa verkets roll i Schmitts politisk-teologiska arbete. Boken utgör en tät väv av intertexter. Ett uppenbart tema är utvecklandet av resonemang från *Politische Theologie, Römischer Katholizismus und politische Form* och andra tidigare politisk-teologiska texter. Ett annat tema är diskussionen av Peterson respektive Barion och Blumenberg, liksom sammanförandet av deras olika resonemang inom en och samma horisont, något som för sig måste betraktas som ett inte oviktigt bidrag till

diskussionen av Blumenberg nedan.

⁷ Schmitt, *Politische Theologie II*, s. 85.

⁸ Se ex. Kroll, *A Human End to History?*.

⁹ Se Alexander Schmitz och Marcel Lepper (red.), *Hans Blumenberg, Carl Schmitt. Briefwechsel 1971-1978 und weitere Materialien*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 2007, och Herbert Kopp-Oberstebrink och Martin Tremml (red.) *Hans Blumenberg, Jacob Taubes. Briefwechsel 1961-1981 und weitere Materialien*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 2013.

diskussionen om den politiska teologins meningshorisonter. Till detta kommer ytterligare två viktiga idéhistoriska kontexter: den så kallade ”nya” politiska teologin och det tyska sekulariseringsparadigm som Blumenbergs *Die Legitimität der Neuzeit* var ett försök att göra upp med. I det senare fallet aktualiseras Schmitts mer dolda, men inte desto mindre konkreta relation till tankelinjer hos filosofer som Karl Löwith och Eric Voegelin, förbindelser jag därmed får anledning att diskutera. Sammantaget så utgör *Politische Theologie II* ett viktigt och särpräglad bidrag till diskussionen om den politiska teologins mening och relevans.

Jag inleder nedan med att redogöra för den form som Petersons respektive Barions teologiska invändningar mot Schmitt tog. Därefter visar jag hur Schmitt bemötte det teologiska försöket att vederlägga hans politiska teologi. Efter detta sätter jag Schmitt i relation till sekulariseringsdebatten i Tyskland under efterkrigstiden, med en särskild fördjupning i exemplen Löwith och Voegelin. Jag visar sedan hur Blumenbergs kritik av det jag kallat sekulariseringsparadigmet ser ut, för att därefter följa upp med en beskrivning av Schmitts svar till Blumenberg. Efter detta lyfter jag fram Schmitts ofta förbisedda konfrontation med 60-talets nya politiska teologi, vilken jag menar utgör ett argument i sig. Genom en diskussion av den nya politiska teologins form och argument kan Schmitt grunda sin kritik av både Peterson och Blumenberg i ett konkret historiskt exempel. En sammanfattande diskussion avslutar därefter kapitlet.

Schmitts sista bok utgör också hans sista försök till en utläggning av intentionerna bakom de tidigare verkens formulerande av en ”politisk teologi”. Det innebär att boken diskuterar förutsättningarna för teologins politisering, denna politiserings förhållande till fältet politisk teologi, liksom den försöker förklara vilka politiska förhållanden som styr dessa förutsättningar. Schmitt bemöter förvisso Peterson i sak och visar på vad han menar är en inkonsekvent relation mellan bevisföring och anspråk i *Der Monotheismus als politisches Problem*, men minst lika viktig som denna argumentation är Schmitts inramning av diskussionen. Referenserna till den nya politiska teologin samt till Blumenbergs *Die Legitimität der Neuzeit* ger ett vidare perspektiv på *varför* ett rent teologiskt vederläggande av den politiska teologin enligt Schmitt inte är möjligt. En nyckel till förståelsen av Schmitts utgångspunkter återfinns i en inledande läsanhänvisning, där han förklarar att den vidareföring av argumentationen från *Politische Theologie* som sker i *Politische Theologie II* följer en riktning ”från den politiska teologin till den

politiska kristologin”.¹⁰ Denna riktning, menar Schmitt, tar sin början i 1500-talets diskussioner av rätten till reformation, finner en höjdpunkt hos Hegel och ”är idag igenkännbar överallt”.¹¹ Vad menas med denna ”politiska kristologi” och på vilket sätt förhåller sig den till Schmitts politisk-teologiska komplexitet? Det är att betrakta som den överordnade frågeställningen för detta avhandlingens sista kapitel.

2. Erik Peterson och Hans Barion – den augustinska kritiken av den politiska teologin

Schmitt härleder alltså det han kallar ett teologiskt försök till negering av den politiska teologin till Erik Petersons *Der Monotheismus als politisches Problem*. I *Politische Theologie II* ägnas en övervägande del av sidantalet åt en analys av denna bok. Men när Schmitt inledningsvis förklarar varför han vill bemöta Petersons kritik utgår han från en hänvisning till denna kritik hos Hans Barion. Förutom att *Politische Theologie II* dedikerats till Barion på dennes 70-årsdag finns det en ytterligare orsak till varför just Barions arbete är av intresse. Schmitt menar att Barion i sin essä om följderna av Andra vaticankonciliet anslutit sig till Petersons tes i *Der Monotheismus als politisches Problem*. Båda återopade sig på Augustinus och tvårikesläran för att avfärda den traditionella föreställningen om en kontinuitet mellan det romerska imperiet och kyrkan. För båda var det möjligt att kalla denna tradition för ”politisk teologi, men inte teologi”.¹² För att förstå Schmitts sätt att läsa Peterson finns det alltså anledning att även ta hänsyn till Barion.

Trots sina utfästelser om att den politiska teologin skulle vara teologiskt vederlagd kunde Peterson och Barion i betydelsefulla skeden ta politisk ställning utifrån teologisk argumentation. Peterson var på teologisk grund en stark kritiker av nazismen och Tredje riket. Barion blev istället partiaktiv och förespråkade katolsk anpassning till den nya regimen, vilket medförde sanktioner från kyrkan.¹³ Det intressanta är att de båda i samma läge argumenterade genom att understryka kyrkans olikhet gentemot staten.

I en föreläsning i Heidelberg 1934 påpekade Peterson att det altare som återuppbyggts i Berlins Pergamonmuseum förmodligen var identiskt med det

¹⁰ Schmitt, *Politische Theologie II*, s. 11.

¹¹ ”und [ist] heute überall erkennbar”, Schmitt, *Politische Theologie II*, s. 11.

¹² Schmitt, *Politische Theologie II*, s. 25.

¹³ Se Thomas Marschler, *Kirchenrecht im Bannkreis Carl Schmitts*, kapitel I.2.

som Johannes i Uppenbarelseboken kallade för ”Satans tron”.¹⁴ Implikationen är uppenbar. Detta uttalande ledde till att han fick medel avsatta för föreläsningsresor i Tyskland frysta, ett tecken på myndigheternas ogillande.¹⁵ Petersons insisterande på kyrkans *katolicitet*, det vill säga dess universalitet, kan åtminstone delvis betraktas som ett uttryck för motstånd mot nazismen i allmänhet och *Volkstheologie* i synnerhet.¹⁶ Liknelser mellan Hitler och kejsar Augustus i positiva ordalag förekom i intellektuella tyskkatolska kretsar.¹⁷

Peterson utgick i sin kritik av den politiska teologin från iakttagelsen att kristendomen felaktigt inordnats i kategorin ”monoteism”. Han menade att beteckningen var tveksam både ur teologisk synpunkt och i sina eventuella politiska konsekvenser, eftersom att ”[f]ör de kristna kan det enbart finnas politiskt handlande under förutsättning av tron på den treenige Guden”.¹⁸ Kristendomens treenighetslära skiljer den på ett markant sätt från både judendom och hedendom. Petersons syfte i *Der Monotheismus als politisches Problem* var att med ett historiskt exempel visa hur den kristna teologin bröt med monoteistisk teologi och metafysik och därmed också omöjliggjorde politisk teologi på kristen botten.

Boken tog därför sin utgångspunkt i en problemställning hämtad från antik hednisk filosofi. Det handlar om begreppet ”gudomlig monarki”, vilket var ett sätt att försöka skapa en metafysisk förståelse av förhållandet mellan världens makter och tillvarons grundprinciper. Frågan är hur gudomligt herrevälde ska förstås, alltså vilka termer ur den politiska verkligheten som bäst kan beskriva gudomliga makters kontroll över och styrande av världen. På några kraftigt kondenserade sidor sammanfattar Peterson tankar om en ”gudomlig monarki” från Aristoteles, platonister som Speusippos (född 410 till 407 f.kr., död 339-338 f.kr.), den pseudo-aristoteliska skriften *De mundo* (författad mellan 350 och 200 f.kr.) och ett antal författare verksamma i den hellenska kulturen kring tiden för kristendomens etablering.

Peterson gav flera exempel på hur den monoteistiska hedniska filosofins problemställning levde kvar inom den tidiga kristendomen. Han noterade att uttrycket ”gudomlig monarki”, formulerat inom ramarna för antik aristotelia-

¹⁴ Erik Peterson, ”Vorlesungen über die Apokalypse des Johannes. Kapitel 1,1-13,18”, i densamme, *Offenbarung des Johannes und politische-theologische Texte. Ausgewählte Schriften Band 4*, Echter Verlag, Würzburg, 2004 [1934], s. 44.

¹⁵ Nichtweiß, *Erik Peterson*, s. 865.

¹⁶ Nichtweiß, *Erik Peterson*, s. 366.

¹⁷ Nichtweiß, *Erik Peterson*, s. 800.

¹⁸ ”Für den Christen kann es politisches Handeln immer nur unter der Voraussetzung des Glaubens an den dreieinigen Gott geben.” Peterson, *Der Monotheismus*, s. 24.

nism, var vanligt förekommande i den tidiga kyrkan. Begreppet kunde användas i många olika sammanhang och med olika konnotationer, men det avsåg generellt förklara hur kosmos regerades av en högsta, yttersta princip i enlighet med Aristoteles idé om en ursprunglig orörlig rörare. Det var vanligt bland hellenska judar och kristna att utifrån läran om den gudomliga monarkin hävda sin egen religiösa överlägsenhet genom påpekanden om det felaktiga i att ”dyrka tjänarna istället för herren”.¹⁹ Tanken var att det visserligen kunde existera många mindre gudomar och till dem knutna enskilda nationella kulturer, men att dessa hämtade sin makt från en och samma källa, nämligen den högste guden.

Detta blev enligt Peterson ett viktigt moment i den hedniska filosofen Kelsos (verksam på 100-talet e.kr.) angrepp på kristendomen. För Kelsos var ett sådant hävdande av den ende Gudens överhöghet ett metafysiskt uppror med direkt bäring på den politiska ordningen. Den som förstör ”de nationella kulterna” förstör också ”de nationella egenarterna”. Enligt Kelsos var de kristna ett ”parti” som vägrade förstå sig själva som ett parti bland andra och därför hotade de freden och enheten hos det romerska imperiet.²⁰ Peterson menar att man här klart kan skönja det konkreta problemet med förbindelsen mellan en judisk-kristen monoteism och kejsardömetts politiska form.²¹ Följdriktigt kunde Kelsos kritik mötas med argument om hur kristendomens uppkomst i själva verket korrelerade med uppkomsten av *Pax Romana* under kejsar Augustus. Genom Roms herravälde över så många olika folk förberedde Gud ankomsten av en frälsare, vars apostlar gavs i uppdrag att göra alla folk till lärjungar.²²

Dessa tankar förfinades enligt Peterson av Eusebios av Caesarea (263-339). Hos Eusebios återfinns en än klarare politisk-teologisk tanke, med föreställningar om en direkt förbindelse mellan övergången från en pluralistisk värld av polyteism där *polis* utgör den dominerande politiska formen till imperiets värld där fred råder och den kristna kyrkan kan växa sig stark.²³ På det sättet förde Augustus inrättande av det romerska kejsardömet med sig grunden för monoteismens metafysik, en princip som dock enligt Eusebios verkligen bekräftades i och med Konstantins tillträde som kejsare 306: ”Den ende konungen på jorden motsvarar den ende Guden, den ende konungen i

¹⁹ Peterson, *Der Monotheismus*, s. 39.

²⁰ Peterson, *Der Monotheismus*, s. 43 f.

²¹ Peterson, *Der Monotheismus*, s. 44.

²² Peterson, *Der Monotheismus*, s. 45, 47.

²³ Peterson, *Der Monotheismus*, s. 49.

himlen och det *enda* konungliga *nomos* och *logos*".²⁴ Eusebios är Petersons huvudsakliga måltavla. I det tänkande Eusebios utvecklade ser Peterson en stor fara för kristendomen själv. Han spårar flera uttryck för samma tanke, enligt vilken kejsar Augustus "förkristnas" och Kristus i sin tur "romaniseras".²⁵ Så kunde *Pax Romana* och Kristi löften om fred förenas i en sorts imperiell eskatologi, där världsfred och himmelsk fred identifierades med varandra. Denna kristna version av läran om gudomlig monarki och politisk monoteism utgjorde i Petersons ögon mer en imperiell riksideologi än seriös teologi. Att det arianska kätteriet kunde vinna ett starkt stöd vid det bysantinska hovet var enligt Peterson ett uttryck för i vilken utsträckning "[d]en ortodoxa treenighetsläran hotade [...] det romerska rikets politiska teologi".²⁶ En kristologisk kontrovers utvecklades mellan de som ville formulera ett teologiskt försvar för kejsardömet med hjälp av läran om gudomlig monarki och de som insisterade på treenighetsläran, en kontrovers som ledde fram till kyrkomötet i Nicaea.²⁷

Det verkliga teologiska brottet med läran om den gudomliga monarkin står enligt Peterson att finna hos Gregorius av Nanzianzos (329-389/390). Gregorius menade att de kristna förvisso anslöt sig till en lära om gudomlig monarki, men en gudomlig monarki som inte finner något uttryck i skapelsen.²⁸ Peterson slår fast: "Med dessa utläggningar är monoteismen som politiskt problem teologiskt vederlagd".²⁹ Det är viktigt att notera bruket av termen *teologiskt* i sammanhanget. Peterson understryker att det är just inom den teologiska diskursen som förbindelsen mellan den kristna förkunnelsen och *Imperium Romanum* därmed upplöstes.³⁰ Ett viktigt tillägg till Gregorius vederläggande av den gudomliga monarkin som politisk teologi återfinns hos Augustinus. För Augustinus framstod även den kristna riksideologins föreställning om en genom kejsardömet genomdriven världsfred som en felaktig uppfattning. Kringen hade trots allt, enligt Augustinus, inte

²⁴ "Dem *einen* König auf Erden entspricht der eine Gott, der *eine* König im Himmel und der *eine* königliche Nomos und Logos", Peterson, *Der Monotheismus*, s. 50.

²⁵ Peterson, *Der Monotheismus*, s. 56.

²⁶ "Die orthodoxe Trinitätslehre bedrohte in der Tat die politische Theologie des Imperium Romanum", Peterson, *Der Monotheismus*, s. 57.

²⁷ Peterson nämner förvisso inte själva kyrkomötet, men väl kontroverserna kring det. Schmitt tar i korthet upp kyrkomötet i sitt svar till Peterson, se *Politische Theologie II*, s. 57 och nedan.

²⁸ Peterson, *Der Monotheismus*, s. 57 f.

²⁹ "Mit diesen Ausführungen ist der Monotheismus als politisches Problem theologisch erledigt", Peterson, *Der Monotheismus*, s. 58.

³⁰ Peterson, *Der Monotheismus*, s. 58.

upphört, utan fortsatt i stor skala.³¹ För Augustinus stod det därför klart att den bibliska grund Eusebios och andra åberopat sig på för att kunna kalla *pax romana* för uppfyllandet av förutsägelser om världsfred betecknade ett annat tillstånd än det som erbjöds av det romerska kejsardömet.

Petersons slutsats är att dogmen om Guds treenighet – såsom Gregorius av Nanzianos formulerade den – och klargörandet av den kristna eskatologin – som hos Augustinus – kom att vederlägga läran om gudomlig monarki för kristna syften. Detta innebär ett vederläggande av ”monoteismen som politiskt problem” och befrielsen av den kristna tron från dess sammanlänkning med det romerska kejsardömet.³² I en not slår Peterson fast att ”[e]n teologi, som ser sitt väsen bundet vid det romerska riket äventyrar ofrånkomligen den kristna förkunnelsens universalitet”.³³ I enlighet med det utgör denna befrielse enligt Peterson mer än bara ett uppbrott från bandet till kejsardömet: i vederläggandet fullbordas brottet med *varje* politisk teologi som försöker använda – med Petersons exakta ord ”missbruka” – den kristna förkunnelsen som rättfärdigande av en politisk situation. ”Bara på judendomens eller hedendomens bas kan det finnas något som en ’politisk teologi’.”³⁴ Kristendomens treenighet för dess teologi bortom hedendom och judendom och treenighetens hemlighet återfinns bara i gudomen själv, den har ingen mostvarighet i skapelsen. Den fred som den kristne åstundar skyddas inte av någon kejsare, utan kan bara skänkas av den som är ”högre än allt förnuft”.³⁵

Peterson försåg sina ord om kristendomens befrielse från sammanlänkningen med det romerska kejsardömet med en not som förklarar att:

Begreppet ”politisk teologi” fördes mig veterligen in i litteraturen av Carl Schmitt, *Politische Theologie*, München, 1922. Vi har här gjort försöket att visa ett konkret exempel på den teologiska omöjligheten av en ’politisk teologi’.³⁶

³¹ Peterson, *Der Monotheismus*, s. 58.

³² Peterson, *Der Monotheismus*, s. 58 f.

³³ ”Eine Theologie, die sich wesentlich an das Imperium Romanum gebunden wußte, mußte die Universalität der christlichen Verkündigung gefährden.” Peterson, *Der Monotheismus*, s. 81, n. 167.

³⁴ ”Nur auf dem Boden des Judentums oder Heidentums kann es so etwas wie eine ’politische Theologie’ geben.” Peterson, *Der Monotheismus*, s. 59.

³⁵ Peterson, *Der Monotheismus*, s. 59.

³⁶ ”Der Begriff der ’politischen Theologie’ ist m.W. von Carl Schmitt, *Politische Theologie*, München, 1922, in die Literatur eingeführt. Seine damaligen kurzen Ausführungen waren nicht systematisch gehalten. Wir haben hier den Versuch gemacht, an einem konkreten Beispiel die theologische Unmöglichkeit einer ’politischen Theologie’ zu erweisen.” Peterson, *Der Monotheismus*, s. 81, n. 168.

Petersons vederläggningstes hade udden riktad mot den politisering av kyrkan som naziregimen ville åstadkomma. Barion författade däremot 1933 en essä betitlad ”Kirche oder Partei? Der Katholizismus im neuen Reich”. Där föreslog han att den rättrogne katolikens reaktion på nazisternas maktövertagande borde vara att dra sig tillbaka till kyrkan och lydigt överge Weimartidens partiväsande till förmån för byggandet av den totala staten.³⁷ Därmed valde han att kritisera en front som en del katoliker enligt honom hade dragit mot teorin om den totala staten, särskilt såsom den formulerats ”i Carl Schmitts statslära”.³⁸

I själva verket, menade Barion, var det den totala staten, ”enhetlig och äkta”, som stod för dörren och det innebar slutet för ”den politiska katolicism” som hörde ”den pluralistiska staten” till.³⁹ Katolicismen behövde befrias från ”konfessionell partipolitik” för att det tyska folkets politiska enhet inte skulle splittras genom sin religiösa delning.⁴⁰ Detta var dock bara i linje med Herrens ord om att hans rike ”ej är av denna värld”. I själva verket, menade Barion, måste kyrkan förstås som över- eller icke-politisk, i det att den står bortom urskiljandet av vän och fiende.⁴¹ I sin avslutning konstaterade han att ”den tyska revolutionen” ställt frågan om förhållandet mellan stat och kyrka på sin spets. Barion önskade sig en lösning som kunde tillfredsställa båda parter och tillade att detta var samtliga tyska katolikers hopp.⁴² Olikheten mellan Peterson och Barion betraktade ur politisk synvinkel är alltså uppenbar. När Peterson kritiserade hitlerregimen tillhörde Barion regimens anhängare. Trots denna skillnad i politisk grundsyn skulle Barion efter Petersons död åberopa sig på dennes teologiska auktoritet från *Der Monotheismus als politisches Problem* i sin kritik av Schmitt.

Peterson hade i sitt vederläggande av Schmitt fokuserat på den *teologiska* aspekten av den politiska teologins ogiltighet. Detta är ett framträdande drag även i Hans Barions diskussion av den politiska teologin i uppsatsen ”Weltgeschichtliche Machtform. Eine Studie zur Politischen Theologie des II. Vatikanischen Konzils”, publicerad 1968. Barions analys av den politiska teologins teologiska giltighet utgående från Andra vaticankonciliet sociallära byggde på en kritisk distinktion mellan ”politisk teologi” och ”teologisk politik”.

³⁷ Se Barion, ”Kirche oder Partei? Der Katholizismus im neuen Reich”.

³⁸ Barion, ”Kirche oder Partei? Der Katholizismus im neuen Reich”, s. 454.

³⁹ Barion, ”Kirche oder Partei? Der Katholizismus im neuen Reich”, s. 456 – Barion syftar på det katolska *Zentrum*-partiet och miljön kring detta.

⁴⁰ Barion, ”Kirche oder Partei? Der Katholizismus im neuen Reich”, s. 457.

⁴¹ Barion, ”Kirche oder Partei? Der Katholizismus im neuen Reich”, s. 458, 459.

⁴² Barion, ”Kirche oder Partei? Der Katholizismus im neuen Reich”, s. 461.

Barion, som i flera tidigare verk arbetat med att applicera juridiska begrepp från Schmitts rättslära på kanonisk rätt, menade sig med denna distinktion och genom sitt avståndstagande från den konciliarä socialläran ha visat på Schmitts otillräcklighet. Det är i samband med detta han återoppar Petersons *Der Monotheismus als politisches Problem*.⁴³

Barion menade att politisk teologi enligt Schmitts definition måste skiljas från den teologiska politik kyrkan ska företräda och uttrycker distinktionen så här: "[...] politisk teologi [innebär] andlig förkunnelse som berör det världsliga området [...], medan en tidslig programmatik med teologiska inslag kan förstås som teologisk politik".⁴⁴ Distinktionerna här är subtila: den teologiska politikens *tidsliga* programmatik är alltså inte *världslig*, utan något som *äger rum i den världsliga tiden*. Barion utvecklar: "Den teologiska politiken måste ständigt erhålla sitt rättfärdigande från teologin och kan alltså inte utgöra ett forskningsämne axiomatiskt hemmahörande inom den världsligt-politiska sfären."⁴⁵ Distinktionen mellan "andlig förkunnelse som berör det världsliga området" och "en tidslig programmatik med teologiska inslag" är i sig inte självklar, men med Barions distinktion mellan "kyrka och parti" i minnet är det möjligen något lättare att förstå vad som menas. Enligt honom bör kyrkan inte komma med en andlig förkunnelse som berör det världsliga området på så sätt att den inte bör bilda partier eller stater. Däremot kan den erbjuda "en tidslig programmatik med teologiska inslag", exempelvis ge katolikerna vägledning i vad god, kristen livsföring innebär.

Genom denna jämförelse vill jag inte underkasta Peterson Barions exakta definition av teologisk politik. Deras respektive sätt att förhålla sig till hitlerregimen visar hur pass mycket mer radikal Petersons hållning var. Det är inte innehållet i tänkandet jag är ute efter, utan dess form. Vare sig Peterson eller Barion ville erkänna en för det inomvärldsliga anpassad teologisk förkunnelse.⁴⁶ Kyrkan distans från staten och den världsliga politiska ordningen ger

⁴³ Se Barion, "Weltgeschichtliche Machtform??. Eine Studie zur Politischen Theologie des II. Vatikanischen Konzils", s. 640.

⁴⁴ "[...] Politische Theologie [meint] geistliche Verkündigung [...], die den weltlichen Bereich betrifft, während zeitliche Programmatik mit theologischen Einschlüssen als Theologische Politik verstanden wird", Barion, "Weltgeschichtliche Machtform??", s. 600.

⁴⁵ "Die Theologische Politik muß ihre Rechtfertigung jeweils von der Theologie beziehen, kann also kein Forschungsgegenstand sein, der axiomatisch innerhalb der weltlich-politischen Sphäre beheimatet wäre." Barion, "Weltgeschichtliche Machtform??", s. 601.

⁴⁶ Ett belysande och förtydligande exempel på hur konkret denna utomvärldslighet förstås av Barion återfinns i uppsatsen "Ordnung und Ortung im kanonischen Recht" (1959). Här visar sig skillnaden mellan världslig och kyrklig auktoritet på ett tydligt sätt just genom tillämpandet av Schmitts teori om platsens betydelse för rätten (tydligast formulerad i Schmitts *Der Nomos der Erde*

enligt Barion enbart uttryck för kristnas förhållande till denna världs *nomos* – som han citerar Hebreerbrevets ord är de kristna ”gäster och främlingar på jorden” (Hebr., 11:13).⁴⁷ Detta bibelord är onekligen högst relevant för förståelsen av både Peterson och Barion, men deras respektive sätt att tolka det ger också en bild av hur väsenskilda olika typer av teologisk politik kan vara. Petersons teologi förespråkade ett eskatologiskt utträde ur världen, *ur tidslighet in i evighet*, Barions teologi byggde på föreställningen om en kontinuerlig transcendent närvaro i världen, en evighet *i tidsligheten*.⁴⁸

Barion skriver att Schmitts utfästelse från *Politische Theologie* om sekulariserade teologiska begrepp i den moderna statsläran är ”idéhistoriskt ett ovederläggbart konstaterande”.⁴⁹ Att teologiska begrepp använts för politiska syften är ofrånkomligen sant, men Schmitts antagande om att det skulle finnas en ”systematisk” släktskap mellan teologi och jurisprudence är otillräckligt. Barion utvecklar sin fråga: ”Hör den politiska teologin bara till historien eller också till kyrkans väsen?”⁵⁰ Historien bevisar i sig ingenting, frågan är vilken teologisk-dogmatisk grund Schmitts politiska teologi skulle kunna baseras på. I en annan uppsats skrev Barion några år tidigare (1965) att kyrkan inte har någon egen politisk bekännelse. Den kan agera i alla samhällen så länge den får predika de tio budorden. Frågan om kyrkans förhållande till politiken måste därför ställas till den teologiska teorin snarare

från 1950). Den kyrkliga gemenskapen knyts nämligen till sin församling, vilket möjliggör en oproblematiserad geografisk överlappning av församlingar, något som enligt Barion knappast hade varit möjligt för världsliga gemenskapers hierarkier. Han skriver: ”Ett kyrkligt *Landnahme* [...] står inte likstrukturerat bredvid det världsliga, utan tränger genom det som något i världslig mening icke-existerande” – ”Die kirchliche Landnahme [...] steht nicht gleichstrukturiert neben der weltlichen, sondern durchdringt sie als eine im weltlichen Sinne nichtexistente”. Se Hans Barion, ”Ordnung und Ortung im kanonischen Recht”, i densamme, *Kirche und Kirchenrecht*, 1984 [1959], s. 200. Kyrkan är inte en rumslig kropp i den världsliga rättens mening, utan med Barions ord ”ett territoriellt avgränsat personförbund” – ”ein territorial abgegrenzter Personalverband” (ibid.). Det kyrkliga ämbetet utsträcker sig enligt Barion enbart till att vara ”själars herde och vårdare”, enligt en formulering i första petrusbrevet (1 Pet, 2:25) han citerar.

⁴⁷ Barion, ”Ordnung und Ortung im kanonischen Recht”, s. 206.

⁴⁸ Ang. Peterson, se Björk, ”Att älska sin fiende”, s. 156. Petersons teologisk-politiska projekt får ett konstruktivt uttryck i skriften *Von den Engeln*, även den liksom *Der Monotheismus als politisches Problem* publicerad 1935. Se Erik Peterson, *Von den Engeln*, i densamme, *Theologische Traktate*, 1994 [1935].

⁴⁹ ”geistesgeschichtlich eine unwiderlegliche Feststellung”, Barion, ”Weltgeschichtliche Machtform?”, s. 603

⁵⁰ ”Gehört die Politische Theologie nur zur Geschichte oder auch zum Wesen der Kirche?” Barion, ”Weltgeschichtliche Machtform?”, s. 603.

än till historien.⁵¹ 1965 vidhöll Barion alltså sin teologiska kritik av katolicismens politisering från 1933.

Titeln på Barions ”Weltgeschichtliche Machtform?” hämtades från Schmitt, från en passage i *Römischer Katholizismus und politische Form* där just en ”världshistorisk maktform” nämns som ett uttryck för katolicismens politiska idé.⁵² Barion förstår denna ”världshistoriska maktform” som en idé om att katolicismen skulle vara predisponerad för ett särskilt politiskt system eller bära på världsligt ideologiska anspråk. Men det går på tvärs mot den teologisk-politiska hållning Barion resonerat fram som den relevanta för kyrkans skull. Hans slutsats är att den katolska ”världshistoriska maktform” Schmitt kallat ”äröräk” är att betrakta som en ”världshistorisk felutveckling”:

Det finns inget legitimt beröringsfält mellan kyrka och politik utanför *ratio peccati*; där kyrkan representerar en positiv politisk idé, om den så bara vore teologiskt möjlig under ett av de tio budorden, överskrider den sitt gudomliga uppdrag.⁵³

En katolsk ”världshistorisk maktform” är möjligen lika mycket ett historiskt faktum som det ovederläggbara stycke idéhistoria Schmitts politiska teologi utgör, men den saknar teologisk-dogmatisk underbyggnad. Detta, menar Barion, innebär att Schmitts tema i kanonistisk och teologisk mening måste betraktas som uttömt. Den katolska kyrkan motsvarar ingen historisk eller världslig politisk form, utan representerar en rent religiös idé. Även Barion lyfter likt Peterson särskilt fram Augustinus som avgörande företrädare för denna teologiska hållning.⁵⁴ De distinkta olikheter som utmärker Petersons respektive Barions teologisk-politiska positioner uppvisar därför vissa förenande drag som möjliggör Schmitts sätt att behandla dem som

⁵¹ Hans Barion, ”Kirche oder Partei? Römischer Katholizismus und politische Form”, i densamme, *Kirche und Kirchenrecht*, 1984 [1965], s. 493, 497.

⁵² Barion, ”Weltgeschichtliche Machtform?”, s. 604, vid sidan av den världshistoriska maktformen menar Schmitt att katolicismens politiska idé är avhängig en den estetisk och ”juridisk rättsform”, se *Römischer Katholizismus*, s. 36.

⁵³ ”Es gibt kein legitimes Beziehungsfeld zwischen Kirche und Politik außerhalb der *Ratio peccati*; wo die Kirche eine positive politische Idee repräsentiert, die theologisch immer nur eine unter mehreren von den Zehn Geboten aus möglichen ist, überschreitet sie ihren göttlichen Auftrag.” Barion, ”Weltgeschichtliche Machtform?”, s. 640. *Ratio peccati* betyder ungefär ”i fråga om synd”. Begreppet (*ratione peccati*) introducerades i kanonisk rätt av påven Innocentius III (1160-1216) i syfte att beskriva begränsningen för påvedömetts juridisktion. De enda omständigheter under vilka påven kunde ingripa var i frågor om synd – men det var naturligtvis även påven som definierade vad som var att definiera som sådana frågor. Se Walter Ullmann, *A History of Political Thought: The Middle Ages*, Penguin Books, Harmondsworth, 1970, s. 103.

⁵⁴ Barion, ”Weltgeschichtliche Machtform?”, s. 603.

likartade. Barion ska vid läsning av *Politische Theologie II*, trots Schmitts uppskattande ord om hans betydelse, ha upplevt ”Peterson-förintelsen” som en avsiktlig ”Barion-förintelse”.⁵⁵

3. Det politisk-teologiska svaret: *quis judicabit?*

I sin kritik går Schmitt inte så långt som att direkt ifrågasätta Petersons och Barions teologiska argumentation rörande den kristna treenighetens omöjliggörande av politisk teologi.⁵⁶ Han uttrycker en vilja att respektera den auktoritet som kommer med den teologiska professionen och säger sig som ”lekmannateolog” inte våga ifrågasätta den dogmtolkning teologerna står för.⁵⁷ I inledningen till essäsamlingen *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation*, publicerad 1950, skrev Schmitt om sitt begrepp om politisk teologi: ”Jag har nu blivit upplyst om att en politisk teologi omöjliggjorts genom den kristna treenighetsdogmen. Det tror jag utan vidare.”⁵⁸ Redan i detta sammanhang intygade Schmitt att han med politisk teologi avsett något annat än en utsaga om teologisk dogmatik. I själva verket handlar det om ett sociologiskt och historiskt fenomen, nämligen överförandet av teologiska begrepp och föreställningar till ”det världsligt-politiska tänkandet”.⁵⁹ Men trots denna uttalade avgränsning har Schmitt i *Politische Theologie II* invändningar mot Peterson (och därmed Barion) som åtminstone på ett indirekt sätt ifrågasätter inte bara de konkreta argument som förts fram i *Der Monotheismus als politisches Problem*, utan även den auktoritet med vilken de hävdats. Det är inte så att Schmitt själv menar sig vilja ifrågasätta teologins status. Hans kritiska analys är mer förfinad än så. Snarare ställer Schmitt frågan om på vilka grunder teologin menar sig kunna upprätthålla sin auktoritativa position. *Politische Theologie II* bygger således inte på ett försök att i direkt mening vederlägga den augustinska teologin. Snarare försöker Schmitt visa hur ett problem inte får sin lösning genom Augustinus, utan snarare *uppkommer* eller *förvandlas* genom hans teologi.

⁵⁵ ”Peterson-Vernichtung” och ”Barion-Vernichtung”, se citat ur ett brev från Hubertus Bung i Mehring, *Carl Schmitt*, s. 554. Schmitt kallade Barion för ”en jurist av Rudolph Sohms rang”, se Schmitt, *Politische Theologie II*, s. 9.

⁵⁶ Schmitt skriver att Barions resultat ”förefaller överensstämma” med Petersons. Se Schmitt, *Politische Theologie II*, s. 25.

⁵⁷ Se Schmitt, *Politische Theologie II*, s. 79, n. 1.

⁵⁸ ”Ich bin nun darüber belehrt worden, daß eine politische Theologie durch das christliche Trinitätsdogma unmöglich geworden sei. Das glaube ich ohne weiteres.” Schmitt, *Donoso Cortés*, s. 10.

⁵⁹ ”das weltlich-politische Denken”, Schmitt, *Donoso Cortés*, s. 10.

Kärnan i Schmitts kritik av Peterson är lätt att sammanfatta. Den går ut på att ifrågasätta möjligheten av att utifrån en diskussion av ”monoteism som politiskt problem” under senantikens dra slutsatsen att *varje* politisk teologi skulle vara att betrakta som vederlagd.⁶⁰ På vilket sätt, frågar Schmitt, skulle Peterson genom sitt exempel kunna hävda en allmän omöjlighet för politisk-teologiska resonemang? I *Der Monotheismus als politisches Problem* förekommer exempelvis ingen undersökning av eller reflektioner kring möjligheten av politiska former som försöker efterlikna treenigheten.⁶¹ Inte heller kan en kristen teologisk dogm helt upphäva det problemområde som begreppet politisk teologi syftar till att benämna. Det rör sig om ett ”ytterst polymorft område” med två sidor, ”en teologisk och en politisk”, där var och en av dem har att förhålla sig till begreppen inom området.⁶² Dessutom, påpekar Schmitt, finns det många olika politiska teologier, eftersom det både finns olika religioner och olika sorters politiska metoder och typologier.⁶³

Detta är Schmitts grundargument mot Petersons generalangrepp på politisk teologi. Han går vidare till att specificera sina invändningar mot den specifika tes Peterson fört fram. I huvudsak handlar det om Petersons materialunderlag. För det första rör det den politiska dimensionen: Peterson uppehåller sig utslutande vid monarkin som politisk form och gör ej skillnad på en antik monark och en modern *Führer*, något som Schmitt finner djupt problematiskt.⁶⁴ För det andra rör det den teologiska dimensionen: det Peterson uppehåller sig vid är den kristna treenighetslärans bekämpande av monoteismen. ”Tyngdpunkten”, skriver Schmitt, ”ligger i formuleringen: *teologiskt* är monoteismen vederlagd *som politiskt problem*”.⁶⁵ Detta kan, skriver Schmitt, antingen betyda att monoteismen enligt Peterson ska betraktas som ett utslutande *politiskt* problem och därför inte angår teologerna, eller så är den ett politiskt problem inom ett område som också faller under teologisk domvärjo, varför ett teologiskt vederläggande också skulle innebära ett politiskt vederläggande.

⁶⁰ Schmitt, *Politische Theologie II*, s. 39.

⁶¹ Schmitt, *Politische Theologie II*, s. 46.

⁶² Schmitt, *Politische Theologie II*, s. 41.

⁶³ Schmitt, *Politische Theologie II*, s. 41. Det är värt att notera hur Schmitt alternerar mellan att tala om ”den” politiska teologin och ett flertal olika politiska teologier, utan att egentligen reflektera över det.

⁶⁴ Se Schmitt, *Politische Theologie II*, s. 49 f. Se även s. 41 f. för en utläggning om hur karismaproblemet förblir obehandlat av Peterson i *Der Monotheismus als politisches Problem*.

⁶⁵ ”Der Schwerpunkt liegt in der Formulierung: *theologisch* ist der Monotheismus *als politisches Problem* erledigt.” Schmitt, *Politische Theologie II*, s. 76. Emfas i orig.

Att hävda att teologin skulle ha vederlagt exempelvis ”politisk monoteism” implicerar beslutsbefogenheter för teologin över den politiska makten. Det är förvisso inte ett historiskt obekant anspråk från teologin, men om ”det teologiska” och ”det politiska” är så radikalt åtskilda kan enligt Schmitt en politisk fråga bara vederläggas *politiskt*. För honom kollapsar alltså själva invändningen i kraft av sin egen inre logik.⁶⁶ Schmitts argumentation gentemot Peterson här liknar hans kritik mot Rudolph Sohm i *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*: den rent andliga ordning eller idé som avskärmar sig från världslig artikulation eller reglering kan inte heller säga något om sitt eget omsättande i världen.⁶⁷ Liksom i *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen* vill Schmitt inte acceptera den idé om kyrkan som föreställningen om en ”ren” teologisk dogmatik implicerar. Han skriver:

Kristi kyrka är visserligen inte *av* denna värld och dess historia, men den är *i* denna värld. Det innebär: den tar och ger rum och rum betyder här impermeabilitet, synlighet och offentlighet. Peterson utelämnar allt detta från sitt material⁶⁸

Synlighet och offentlighet var två av de mest avgörande begreppen i Schmitts försök att utveckla en institutionalism utifrån sin tolkning av den katolska ecklesiologiska traditionen. När Peterson och Barion formulerade sina teologiska vederläggningsteser var det mot denna tanke de vände sig. Uttryckt i linje med Schmitt är detta ett problem de förbiser. Han utvecklar: ”Den augustinska läran om de två åtskilda rikena kommer ända till den yttersta dagen ständigt på nytt stå inför kolon i denna ständigt öppna fråga: *Quis judicabit? Quis interpretabitur?*”⁶⁹ Med formuleringen om ”*quis judicabit?*”, ”vem beslutar?”, knyter Schmitt åter an till Hobbes och påpekar att det var denna fråga som utgjorde mittpunkt för frågeställningen i *Politische Theologie* 1922. Som Schmitt klargjort i sin analys av Hobbes statslära vill han likaså denne att frågan om beslutsmonopolet ska förstås i termer av *instanser* snarare än *substanser*. Frågan om det yttersta suveräna beslutsmonopolet är

⁶⁶ Schmitt, *Politische Theologie II*, s. 82.

⁶⁷ Se Schmitt, *Der Wert des Staates*, s. 76, n. 4.

⁶⁸ ”Die Kirche Christi ist zwar nicht *von* dieser Welt und ihrer Geschichte, aber sie ist *in* dieser Welt. Das heißt: sie nimmt und gibt Raum, und Raum bedeutet hier Impermeabilität, Sichtbarkeit und Öffentlichkeit. Peterson läßt das alles außerhalb seines Materials”, Schmitt, *Politische Theologie II*, s. 41.

⁶⁹ ”Die Augustinische Lehre von den zwei verschiedenen Reichen wird bis zum Jüngsten Tage immer von neuem vor diesem Doppelpunkt der offenbleibenden Frage stehen: *Quis judicabit? Quis interpretabitur?*” Schmitt, *Politische Theologie II*, s. 84.

inte materiell, alltså en fråga om någon substantiell eller materiell egenskap, utan *formell*.⁷⁰

I *Politische Theologie II* uttrycker Schmitt det som att: ”Substanserna måste först finna en *form*, de måste ha *formerat* sig på något vis, innan de överhuvudtaget kan konfrontera varandra som stridsfähiga subjekt, som *parties belligérantes*.”⁷¹ Därmed är frågan tillbakaförd till Schmitts historiserande konkreta ordningstänkande, men också vid den betydelse hans formbegrepp får för förståelsen av den politiska teologin. Det är den tvådelade sekulariseringstenen igen: dels handlar det om de historiska institutionella förutsättningar som idéer och begrepp formas av, dels om de former, de systematiska strukturer, som förs över mellan olika institutionella ordningar.⁷² Den överföring som har en central plats i Schmitts verk är överföringen av begrepp från teologi till statslära vid modernitetens uppkomst, just den överföring i vilken Hobbes spelar en avgörande roll. Det som *Politische Theologie* från 1922 undersökte, vilket Peterson menade sig kunna vederlägga teologiskt, var hur det moderna suveränitetsbegreppet kunde förstås som ett resultat av denna process.

Schmitt är också noggrann med att understryka det faktum att han i alla dessa frågor uttalat sig som jurist och genomgående haft avsikten att behandla en rättsteoretiskt och rättspraktiskt pressande fråga, nämligen den strukturella relationen mellan teologiska och *juridiska* begrepp. Dels är det en fråga som rör sig inom områdena rättshistoria och sociologi (inte teologi),⁷³ men det är också en avgränsning mot det politiska fältet i stort. Även om *Politische Theologie* läses som avhandlande förhållandet mellan politik och religion i allmänhet så är dess explicita syfte att diskutera förhållandet mellan *juridik*, i form av offentlig rätt, och *teologi*, det vill säga en vetenskaplig disciplin.

Teologi och juridik institutionaliserades i två skilda fakulteter, inte sällan fientligt inställda till varandra, men vars ”vetenskapliga begreppsbildning” skapat ”jämförbara och överförbara begrepp och gemensamma systematiska

⁷⁰ Se Schmitt, ”Die vollendete Reformation”, s. 168.

⁷¹ ”Die Substanzen müssen erst eine *Form* gefunden, sie müssen sich irgendwie *formiert* haben, ehe sie überhaupt als streitfähige Subjekte, als *parties belligérantes*, einander entgegentreten können.” Schmitt, *Politische Theologie II*, s. 83. Emfas i orig.

⁷² Som sammanhangen presenteras i Schmitt, *Politische Theologie*, s. 43.

⁷³ Schmitt, *Politische Theologie II*, s. 79, n. 1. Schmitt skriver att han inte skulle ”våga” att som icke-teolog ge sig in i en kontrovers med teologer rörande teologiska frågor om treenigheten, men det får betraktas som något av en falsk blygsamhet efter den lärda och kritiska genomgången av teologin kring Petersons uppsättande av en motsats mellan Eusebios och Augustinus. Se *Politische Theologie II*, s. 54-73.

begreppsfält”.⁷⁴ I bakgrunden till detta ”systematiska begreppsfält” kan, med Schmitts ord, den katolska kyrkans särskilt rationalistiska rättsformer skönjas, en idé Schmitt härleder till Rudolph Sohm och Max Weber. Dessutom, påpekar han, är det en idé som också gått att skönja hos Hans Barion.⁷⁵

Schmitt för i polemiken mot Peterson fram sin övertygelse om ett inte bara historiskt, utan även strukturellt analogiskt släktskap mellan juridik och teologi. Men för att det ska bli begripligt krävs en medvetenhet om ett annat vetenskapsbegrepp än det naturvetenskapliga, vilket avfärdar teologin som en akademisk anakronism.⁷⁶ Striden om teologi gäller därför också rättsvetenskapens vetenskapsbegrepp, något jag avhandlat i kapitel I. Teologin och rättsvetenskapen har alltså, som ”systervetenskaper”, en intressegemenskap att försvara.⁷⁷ Här kan Schmitt rentav förlita sig på Peterson själv. Schmitt skriver att Peterson i en text från 1926 jämfört teologens roll med en advokats och därigenom slagit fast att naturvetenskapens ideal om ”opartiskhet” inte passar teologen.⁷⁸ Till detta kan läggas Petersons uppenbara fäbless för en juridisk terminologi, bland annat synlig i föredraget ”Was ist Theologie?” från 1925, där Guds förhållande till människan beskrivs som ett ”positivt rättsanspråk”.⁷⁹ Dessutom noterar Schmitt att Peterson själv använt begreppet politisk teologi utan att förkasta det så sent som 1932. Schmitt kallar det ”häpnadsväckande” att Peterson så enkelt kunde gå från detta sakliga bruk till anspråk på ett vederläggande utan en kommentar.⁸⁰

Det bör dock noteras att Schmitt inte tycks uppmärksamma, eller kanske till och med helt missuppfattar, att Peterson inte gör anspråk på att stå för en ”opolitisk” teologi. I själva verket representerar Peterson en radikal *teologisk politik* som knappast drar sig för konfrontation, om än inte i den mening som Schmitt använt för att definiera den yttersta politiska distinktionen, alltså urskiljandet av vän från fiende. De politiska konsekvenserna av Petersons radikala eskatologi inbegriper föreställningen om möjligheten av ett utträde ur den politiska värld inom vilken Schmitts distinktion opererar. Den kristna

⁷⁴ ”vergleichbare und transponierbare Begriffe und gemeinsame systematische Begriffsfelder”, Schmitt, *Politische Theologie II*, s. 79.

⁷⁵ Schmitt, *Politische Theologie II*, s. 78.

⁷⁶ Schmitt, *Politische Theologie II*, s. 77.

⁷⁷ Schmitt, *Politische Theologie II*, s. 78.

⁷⁸ Schmitt, *Politische Theologie II*, s. 77.

⁷⁹ Se Schmitt, *Politische Theologie II*, s. 80. Jämför Erik Peterson, ”Was ist Theologie?”, i densamme, *Theologische Traktate*, 1994 [1925], s. 14.

⁸⁰ ”Erstaunlich”, Schmitt, *Politische Theologie II*, s. 80 f. Petersons bruk av begreppet ”politisk teologi” återfinns i Erik Peterson, ”Briefwechsel mit Harnack”, i densamme, *Theologische Traktate*, 1994 [1932-33], s. 194, n. 19.

kärleksläran är inte opolitisk för Peterson, utan implicerar en politisk intensifiering *av annan sort*. Schmitts påpekande om att Petersons vid tillfälle uttryckta önskan om ett förnyat offentligt engagemang för teologin knappast gick att betrakta som ”avpolitiserings av teologin” missar alltså målet.⁸¹ Samtidigt är det viktigt att påpeka att Schmitt inte ifrågasätter vare sig Petersons eller Barions auktoritet vad det gäller uttolkningen av teologiska dogmer. Vad han ifrågasätter är snarare deras grepp om den historiska situation där denna uttolkning sker – och deras idé om vad han själv menat med begreppet politisk teologi.

I sin kritik av Peterson vinnlägger sig Schmitt om att historisera även föremålet för kritiken, alltså Petersons egen teologi. Den problemställning som Peterson bearbetar uppkommer enligt Schmitt inte bara som en direkt reaktion på den tyska totalitarismen. Snarare är den ett uttryck för den specifikt politisk-teologiska kris som drabbade den tyska protestantismen vid kejsardömetts fall och Weimarrepublikens uppkomst. Fram till första världskriget hade en nedärvd ordningsinstitutionalisering, åtminstone ytligt restaurerad under Wienkongressen, kunnat dominera Europa. 1800-talets liberalism hade därför förmått upprätthålla sin föreställning om åtskillnad mellan religion och politik. Så länge den statliga ordningen bestod kunde man definiera det religiösa utifrån kyrkorna och det politiska utifrån staten. Men då staten förlorade sitt monopol över det politiska, bland annat genom att utmanas av det framväxande industriproletariatet organiserat som politisk aktör, störtade denna ”nedärvda begreppsfasad”.⁸² Schmitt skriver angående Petersons upptagenhet vid Eusebios och kyrkomötet i Nicaea att just detta fall utgör ett exempel på omöjligheten av att i den historiska verkligheten insistera på en ren åtskillnad mellan religiösa och politiska motiv och

⁸¹ Se Schmitt, *Politische Theologie II*, s. 20.

⁸² Schmitt, *Politische Theologie II*, s. 21. Denna utveckling stod i centrum för Schmitts hela politisk-juridiska författarskap. Han påpekar att detta var orsaken till att han skrev en *Verfassungslehre*, alltså en studie i författningsteori, snarare än en *Staatslehre*, en statsteori. Se Schmitt, *Politische Theologie II*, s. 21. *Der Begriff des Politischen* bygger ytterst betraktat på denna utveckling och Schmitts argument där, liksom i *Politische Theologie II*, är att det politiska inte längre låter sig definieras som en given substans eller hänvisas till ett specifikt område. Vare sig Peterson eller Barion tycks ta hänsyn till denna utveckling eller Schmitts specifika begreppsdefinition av ”politisk teologi”. I denna kritik av Peterson refererar Schmitt till den högerextreme sociologen Robert Hepps (född 1938) doktorsavhandling *Politische Theologie und Theologische Politik. Studien zur Säkularisierung des Protestantismus im Weltkrieg und in der Weimarer Republik*, Friedrich-Alexander-Universität, Erlangen-Nürnberg, 1967, en avhandling som i stort sett låter sig läsas som en bekräftelse av Schmitts teser, med Schmitt själv som tongivande teoretisk referens.

målsättningar.⁸³ Dessutom, påpekar Schmitt, verkade Eusebios i en tid då de två konkreta ordningar Peterson utgår från, stat och kyrka, ännu inte existerade. Kyrkans motpart var under hans levnad ett ännu hedniskt imperium som försökte göra sig kristet.⁸⁴

Petersons problemställning kunde alltså enligt Schmitt härledas till den situation som inträdde i och med det wilhelmska Tysklands undergång och Weimarrepublikens grundande. Denna kris följdes sedan av en ny kris då Weimarrepubliken efterträddes av hitlerregimens totalitära anspråk. Petersons teologiska arbete tycktes enligt Schmitt ha bestått i att formulera en krisbeständig, ”teologisk-dogmatisk säkerhet” som skulle garantera teologins renhet.⁸⁵ Den ”legend” som Petersons utfästelse om vederläggning hade skapat är i själva verket ett uttryck för hur teologin kan tjäna olika politiska syften. När vederläggningsförsöket receperades och traderades under efterkrigstiden och i diskussionerna kring 1960-talets ”nya” politiska teologi kom den att användas som både motargument mot och försvar för nyformuleringen av teologins politiska betydelse. Men för att förstå denna kontext – och för att förstå Schmitts vidareutveckling av det politisk-teologiska problemfältet genom en utläggning och kritik av Hans Blumenbergs *Der Legitimität der Neuzeit* – måste diskussionen om teologins betydelse för och förhållande till sekularisering under 1950-talet undersökas.

De huvudsakliga måtavlorna för Blumenbergs kritik av sekulariseringstanken, Karl Löwith och Eric Voegelin, visar sig nämligen också vara relevanta för att förstå inte bara den nya politiska teologin, utan även Schmitts senare politisk-teologiska arbete. En utläggning av detta sammanhang är också av vikt för att förstå själva formerna för Schmitts politisk-teologiska arbete och därmed förutsättningarna för bemötandet av Blumenbergs generaliserande inrangerande av Schmitt i samma form av sekulariseringstänkande som Löwith och Voegelin. Den förenande centrala frågeställningen rör det Schmitt i sin inledning med en kryptisk formulering kallat för ”politisk kristologi”.

4. Sekulariseringsparadigmet i Tyskland 1949-1966, en skiss

När Schmitt 1970 avrundade sin uppgörelse med det *teologiska* försöket till vederläggande av den politiska teologin gjorde han det genom en konfrontation

⁸³ Schmitt, *Politische Theologie II*, s. 57. Jämför s. 39.

⁸⁴ Schmitt, *Politische Theologie II*, s. 80. Det har påpekats att Schmitt såg sig själv avsiktligt speglad i Petersons beskrivning av Eusebios, se Mehring, *Carl Schmitt*, s. 551 f.

⁸⁵ Schmitt, *Politische Theologie II*, s. 19, 67.

med Blumenbergs försök till *vetenskapligt* vederläggande. För ett grepp om hur båda dessa konfrontationer kan rymmas inom ett verk som sägs förlöpa längs en samlad riktning skildrande en historisk utveckling ”från politisk teologi till politisk kristologi” måste det till en redogörelse för vad kristologin har med Blumenbergs inomvärldsliga vetenskaplighet att göra. Schmitt intentioner här kan tydliggöras via en genomgång av den sekulariseringsdiskurs som Blumenberg intervenerade i. I det sammanhanget tydliggörs också på vilket sätt Schmitt inte helt passar in i den mall Blumenberg anlägger i sitt försök att vederlägga sekulariseringstesen från *Politische Theologie*.

Det som kan kallas för ett sekulariseringsparadigm under tysk efterkrigstid var omfattande och mångfacetterat, men ett avgörande och begreppsdefinierande verk var Karl Löwiths *Meaning in History*, ursprungligen publicerat på engelska 1949, i tysk översättning 1953. Löwiths argument gick ut på att den moderna historiefilosofins framstegstro var att betrakta som en sekulariserad eskatologi. Sekulariseringsbegreppet skulle därmed beteckna *kontinuitet* mellan det moderna och dess kristna förflutna. Blumenberg menar att Löwiths bok haft en ”dogmbildande” verkan, vilket ger skäl för att granska den särskilt noga.⁸⁶

Det finns dock andra exempel som kan bidra till förståelse av varför Blumenberg betraktade sekulariseringsteorin som ett paradigm och dogm. Sekularisering blev efter andra världskriget till ett nyckelbegrepp för förståelsen av totalitarismen. Diskursen om sekulariseringen utvecklades och spreds från en teologisk och sociologisk specialistdiskussion till en mer publik sfär av idépolitik.⁸⁷ Att länka nazismen till sekulariseringsproblematiken (liksom till kommunismen via den totalitarismdiskurs som växte fram under 1950-talet) innebar en möjlighet att skildra totalitarismen som en mer allmän europeisk erfarenhet snarare än något uteslutande tyskt. Sekulariseringsbegreppets omformulering möjliggjorde en alternativ genealogi för nazismen än den som propagerades av efterkrigstidens ”omskolningsideologer”, vilka ville härleda Hitlers tankevärld ur en historisk linje från Fredrik den store och Luther via Bismarck och Hegel.⁸⁸ Eric Voegelins typologisering av nazismen som en av flera moderna gnostiska massrörelser visar på samma tendens. Enligt Voegelin var den moderna gnosticismen ”en sjuklig växt inom den kristna traditionen

⁸⁶ Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1966, s. 22.

⁸⁷ Lübbe, *Säkularisierung*, s. 109.

⁸⁸ Lübbe, *Säkularisierung*, s. 109 ff.

själv”.⁸⁹ Därmed skulle nazismen inte heller vara uttryck för ett specifikt tyskt problem.

Samma år som den tyska översättningen av Löwiths bok gavs ut – under den tematiskt informativa titeln *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, ”världshistoria och frälsningsförlopp” – publicerades en bok på likartat tema av Friedrich Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, ungefär ”den nya tidens elände och hopp”. Medan Löwith satte sitt hopp till ett modernt avkristnande i form av ett allmänt utträde ur den historiefilosofi han betraktade som en fortsättning på kristen eskatologi förespråkade Gogarten en kristen tillägnelse av tanken på sekularisering. I ett förnyat återopande av den grundläggande skillnaden mellan skapare och skapelse försökte Gogarten leda i bevis att den sekulära sfären var en produkt av kristen historia. De föreställningar om ”ren världslighet”, det ”absolutsättande” av skapelsen som utmärkte modern sekularism, var enligt honom att betrakta som en orsak till nihilism.⁹⁰ Med andra ord skulle man kunna betrakta sekularismen som en *sakralisering av det profana*.⁹¹ Kristendomen hade i kontrast mot antik hederdom och modern sekularism inneburit en verklig profanering av världen, eftersom dess Gud i sin transcendens befann sig utanför skapelsen. Själva distansen mellan det gudomliga och världen innebar en bekräftelse av människans frihet, även om samma frihet problematiserats i termer av syndfullhet.⁹² Guds transcendens i förhållande till skapelsen befriar den gudstroende människan från skapelsens begränsningar, till en högre verklighet.

Gogartens tidigare tankar om sekulariseringen, exempelvis i förhållande till Schmitts tes om den sekulära statslärans beroende av teologin, hade skildrat processen som ett beklagligt avfall från kristendom. 1953 framstod förbindelsen mellan den nya tidens världslighet och det teologiska arvet istället som en potential för honom. Trots uppenbara skillnader mellan Löwith och Gogarten när det gäller värdering av det kristna arvets följder så var de ändå överens om att sekulariseringsbegreppet implicerade ett grundläggande historiskt kontinuitetsmönster, vilket säger något om förändringen i sekulariseringsförståelse från mellan- till efterkrigstid. Gogarten hade på denna punkt trots allt i någon mån närmat sig Troeltschs förståelse av moderniteten som formad av kristen härkomst.

⁸⁹ Eric Voegelin, ”Gnostische Politik”, i densamme, *Der Gottesmord. Zur Genese und Gestalt der modernen politischen Gnosis*, Wilhelm Fink, München, 1999 [1952], s. 56.

⁹⁰ Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, s. 142 f.

⁹¹ Marramao, *Die Säkularisierung der westlichen Welt*, s. 91.

⁹² Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, s. 12 f., 20.

Blumenbergs invändning mot sekulariseringsparadigmet drabbar både Löwith och Gogarten: den nya tidens förvärldsligande tendenser utgör ett mycket mer radikalt brott med det teologiska tänkandet än vad sekulariseringsbegreppet förmår förklara. I själva verket är sekulariseringsbegreppet en teologisk rest i sig, vars användande döljer den radikala nyhet som den nya tidens världsliga frågeställningar faktiskt bygger på. Syftet med Blumenbergs intervention var att formulera en kritik av de modernitetsskeptiska föreställningar som kommit att bli så framträdande i tyskt tänkande.⁹³ Som han skrev var det frågan om att diskutera föreställningen om modernitetens ”världslighet” som något annat än en ”uppbygglig floskel” syftande till disansering från en värld utan transcendens.⁹⁴

Blumenberg refererar i korthet ett antal varianter på samma kontinuitetsmönster som förenade Löwith med Gogarten.⁹⁵ Han går sedan vidare till att formulera sin principiella invändning, en position utifrån vilken han menar sig kunna vederlägga det av Löwith ”dogmatiserade” paradigmet. Som ett särskilt framstående och tydligt exempel på paradigmets uttryck lyfter Blumenberg fram Schmitts *Politische Theologie*.⁹⁶ För att kunna klargöra varför Blumenbergs inordnande av Schmitt i samma paradigm som Löwith – och Eric Voegelin, mer om det nedan – leder förståelsen av Schmitts politiska teologi fel ska jag kort utifrån Löwith rekonstruera den dogm Blumenberg vill vederlägga. Men det finns fler anledningar att titta närmare på Löwiths historieskrivning än så. Det fanns nämligen ytterligare förbindelser mellan Schmitt och det sekulariseringsparadigm Blumenberg angrep i *Die Legitimität der Neuzeit*. Den följande framställningen av Löwith respektive Voegelin har ett dubbelt syfte: för det första att kontextualisera Blumenbergs kritik av sekulariseringsparadigmet och hans teori om den nya tidens epistemologiska struktur, för det andra att bidra till en bättre förståelse av den kontext i vilken Schmitts utfästelse om en utveckling från politisk teologi till politisk kristologi formulerades. Det visar sig nämligen att frågan om kristologins implikationer var central för både Löwith och Voegelin.

⁹³ Se Kroll, *A Human End to History?*, främst kapitel I.

⁹⁴ Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, s. 11.

⁹⁵ Blumenberg återger ett antal utsagor som på olika sätt försöker peka på ett religionsdominerat kontinuitetsmönster i moderniteten, förmodligen i syfte att illustrera sekulariseringstendensens brett accepterade karaktär. Se Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, s. 11-22.

⁹⁶ Se Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, s. 60.

5. Karl Löwith och Eric Voegelin: tesen om den sekulära substansens kontinuitet

Löwiths studie av historiefilosofins sekularisering av den kristna eskatologin utgör en viktig del av bakgrunden till Schmitts argumentation i *Politische Theologie II* och inte bara indirekt, via Blumenberg. För det första hade Schmitt redan 1950 i sin essä "Drei Stufen historischer Sinngebung" uppmärksammat Löwiths *Meaning in History* som ett "betydande" verk och försökt inleda ett offentligt meningsutbyte kring det, ett initiativ Löwith aldrig svarade på.⁹⁷ Löwith hade dock redan 1935 under pseudonym författat en kritisk essä om Schmitt som återtrycktes i en antologi under Löwiths eget namn 1960.⁹⁸ En annan väldigt viktig anknytningspunkt var att Löwiths framställning av historiefilosofins framväxt ur den kristna eskatologin i sin tur var djupt beroende av Petersons *Der Monotheismus als politisches Problem*. Löwith skrev öppet om sin bekantskap med Peterson i den självbiografiska boken *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*.⁹⁹ Peterson refereras också av Löwith i *Meaning in History* vid tre tillfällen.¹⁰⁰ I Schmitts ögon var relationen mellan Löwith och Peterson dock mer betydelsefull än så. I sin brevväxling med Blumenberg kallade Schmitt deras bekantskap för "en inledning i kristendom", med Peterson i rollen som Löwiths "mystagog".¹⁰¹ Schmitts anteckningar om Löwiths *Meaning in History* beskriver boken som en komplett och "fullkomligt okritisk" reception av Petersons *Der Monotheismus als politisches Problem*.¹⁰² Därför skulle man kunna räkna Löwith till en av intertexterna i *Politische Theologie II*, särskilt betraktat ur Schmitts perspektiv.

⁹⁷ Schmitt, "Drei Stufen", s. 928. Essän var särskilt skriven som ett svar på Löwiths utsaga om att "a 'Christian history' is non-sense" från *Meaning in History*. Se citat från Schmitt i redaktörens kommentar i *Hans Blumenberg – Carl Schmitt. Briefwechsel 1971-1978*, s. 141, löwithcitater i Karl Löwith, *Meaning in History*, The University of Chicago Press, Chicago, 1949, s. 197.

⁹⁸ Se Karl Löwith, *Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, W. Kolhammer Verlag, Stuttgart, 1960.

⁹⁹ Se Karl Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, J.B. Metzler, Stuttgart, 1986, s. 93 f.

¹⁰⁰ Se Löwith, *Meaning in History*, s. 177, 196 och i en not på s. 250.

¹⁰¹ "Einübung im Christentum", Schmitt till Blumenberg 24-11-74, för "mystagog" se Schmitt till Blumenberg 19-09-75, båda i *Hans Blumenberg – Carl Schmitt. Briefwechsel 1971-1978*, s. 126, 138. "Mystagogen" är den person som sköter initiationen av proselyter i en religions mysterier.

¹⁰² Schmitt citerad i redaktörens anmärkning till ovan refererade brev, se *Hans Blumenberg – Carl Schmitt. Briefwechsel*, s. 127. För en vidare diskussion av dessa sammanhang, se Kroll, *A Human End to History?*, s. 117-125.

Det bör också framhållas att det finns klara beröringspunkter mellan Löwiths modernitetskritiska framställning av den moderna historiefilosofins genealogi och den sekulariseringshistoria Schmitt försöker teckna. Trots detta förmår Blumenbergs inordnande av Schmitt i det han beskriver som en dogm inom efterkrigstidens sekulariseringsparadigm inte fånga särarten hos Schmitts sekulariseringstes. Det framgår särskilt tydligt när man läser Schmitts essä ”Drei Stufen historischer Sinngebung” och inledningen till antologin *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation*, båda publicerade 1950. Denna schmittska historieskrivning är också besläktad med en annan viktig måltavla för Blumenbergs kritik av sekulariseringsparadigmet, Eric Voegelin. För ett bättre grepp om Blumenbergs kritik av sekulariseringsbegreppet och hur denna kritik missade målet i fallet Schmitt är en beskrivning av såväl Löwiths som Voegelins sekulariseringstänkande därför av vikt. Relationen mellan Voegelin och Schmitt är lättare avhandlad än den mellan Löwith och Schmitt: den var i stort sett icke-existerande, även om de båda tycks ha läst delar av varandras verk. Det tematiska släktskapet mellan dem var dock betydande, även om deras bedömning av modernitetens politiska problematik i allra högsta grad var olikartad.¹⁰³ Voegelins tes om den moderna gnosticismen var dock av stor betydelse för Blumenberg och kan skönjas i bakgrunden till den tredje delen av *Die Legitimität der Neuzeit*.

Löwiths version av sekulariseringstesen utgjordes av en framställning av hur den bibliska tidsuppfattningens tro på en eskatologisk försyn övergick i en modern historiefilosofis sekulära föreställningar om möjligheten av ett fullbordande av och slutmål för den mänskliga historien. I Voegelins version handlar det om hur moderna politiska massrörelser kanalisat messianska energier och tagit form av modern, världslig gnosticism, drivna av föreställningar om möjligheten av ett ”immanent eskhaton”, en inomvärldslig, inomhistorisk frälsning.¹⁰⁴ Löwith och Voegelin kritiserade alltså båda två eskatologiska, messianska strömningar inom modernt tänkande i termer av sekularisering. I någon mån kan de betraktas som nära besläktade och tidstypiskt antitotalitära tänkare, även om de båda gjort ett större avtryck än så.¹⁰⁵ I Blumenbergs kritik av dem lyfts dock olika drag i deras verk fram. Blumenbergs försök att bryta

¹⁰³ Se Heimes, *Politik und Transzendenz*, för en komparativ studie.

¹⁰⁴ Voegelin utvecklar den här analysen över tid, från 1938 års *Die politische Religionen*, via *The New Science of Politics* från 1951 och *Wissenschaft, Gnosis und Politik* från 1958. Jag kommer här sammanfatta hans ståndpunkter huvudsakligen utifrån den svenska översättningen av det sistnämnda verket.

¹⁰⁵ Båda delade erfarenheten av att tvingats i landsflykt under nazismen, Löwith i egenskap av jude, Voegelin som politiskt misshaglig.

med sekulariseringsparadigmet byggde nämligen inte bara på en kritik av sekulariseringsbegreppet, utan även på en längre redogörelse för modernitetens, eller ”den nya tidens”, kunskapsfilosofiska struktur. Medan Löwiths sekulariseringsstes fick stå som modell för sekulariseringsstesens själva form i Blumenbergs redogörelse så fick Voegelins teori om en gnostisk tendens inom moderniteten stå för sekulariseringsparadigmets oförmåga att greppa den nya tidens syn på mänsklig självständighet och världslighet.

Löwith hade hävdad att modern historiefilosofi, som den växt fram ur den tyska idealismen, utgjorde en sekularisering av den judisk-kristna teologiska traditionens ”eskatologiska mönster”, där ”framsteget” ersatt en tro på försyn.¹⁰⁶ ”Meningen” i historien för dessa historiefilosofier kopplas helt till deras slutmål, vilket Löwith menar utgör en kontrast mot antik filosofi, med dess övertygelse om ett evigt naturligt kretslopp av tillväxt och nedgång. Antikens tänkare var upptagna av rationaliteten i kosmos och fann därför ingen anledning att reflektera över skeenden som utgörande unika, ojämförliga historiska händelser av universell betydelse, eller för den delen föreställningar om en början och ett slut på historien.¹⁰⁷ För kristna och judar hade historien antagit en meningsfull karaktär i denna bemärkelse genom att skeenden inom den relaterats till transcendentia syften bortom direkt observerbara fakta. Historien föreställs i deras eskatologiska perspektiv därmed som en linjär process, en prövning, där målet blir till dess syfte.¹⁰⁸ Löwith menade att de moderna arvtagarna till de judisk-kristna eskatologierna hade utvecklat sin historiefilosofi genom att sekularisera teologiska principer och försökt applicera dem på en ständigt ökande mängd kända empiriska fakta.¹⁰⁹

För en kyrkofader som Augustinus var en världslig historia – Löwith kallar den ”secular” – inte meningsfull i sig själv, utan bara en fragmentarisk återspeglning av en ”supra-historisk substans”, frälsningshistorien, och därigenom försedd med och bestämd av det sistnämndas början, mitt och slut.¹¹⁰ Genom kristendomen fördes världshistorien in i en ”eskatologisk substans”, genom vilken vi kan vara ”i världen”, men samtidigt ”inte av världen”.¹¹¹ Historiens mening finns alltså någon annanstans, i en högre, transcendent rörelse. På det här viset är den historiefilosofi som producerats ur kristendomens tillbakagång

¹⁰⁶ Löwith, *Meaning in History*, s. 2.

¹⁰⁷ Löwith, *Meaning in History*, s. 4.

¹⁰⁸ Löwith, *Meaning in History*, s. 5.

¹⁰⁹ Löwith, *Meaning in History*, s. 19.

¹¹⁰ Löwith, *Meaning in History*, s. 181.

¹¹¹ Löwith, *Meaning in History*, s. 197.

sekulär, sekulariserad, men så tillvida också ett ”derivat” av kristendomen enligt Löwith. Den moderna världen är på en gång kristen och icke-kristen.¹¹² Det är viktigt att se hur Löwith, när han använder begreppet ”sekulär”, syftar på något uppenbart *profant*. I detta skiljer han sig från andra sekulariserings-tänkare som exempelvis Gogarten. För den senare må den sekulära världen vara världslig, men den är ändå uppfylld av någon sorts helighet. Där finns en föreställning om en förbindelse mellan heligt och sekulärt av ett annat slag än vad det direkta likställandet av det sekulära med det profana ger intryck av. Det skiljer även Löwith från Schmitt och det är inte minst här som Blumenbergs läsning av Schmitts politiska teologi som ett generiskt uttryck för efterkrigstidens sekulariseringsparadigm går fel.

Augustinus såg frälsningshistorien som ett skeende utanför och utan egentlig förbindelse med det som skedde inom den världsliga historiens förlopp. Guds rike väntade bortom tidens slut och dess närmande kunde inte på något sätt uttydas ur historien själv.¹¹³ Enligt Löwith överförde Hegel denna kristna tros blick på historien till en förnuftets blick. Hegel översatte den kristna historieteologin till en historiefilosofi – en historiefilosofi som varken var helig eller profan, utan en ”kuriös blandning av båda”. Hegels historiefilosofi ”degraderar” den heliga historien till den ”sekulära” historiens nivå, samtidigt som den upphöjer den senare till den heliga historiens nivå.¹¹⁴ I Löwiths läsning blir hos Hegel de båda historiernas förlopp inordnade i samma *logos*, efter vars utveckling kristendomen realiserar genom förnuftets list i ”den sekulära världen”. ”Världshistorien är en världsdomstol”, där förnuftet tar över försynens roll och historien antar rollen av teodicé och Guds rättfärdigande.¹¹⁵

Denna *logos*-styrda process kan Marx därefter plocka upp och förvandla till en historia om den ekonomiska utvecklingens lagar, en bearbetning av det eskatologiska arvet som haft stor betydelse för modern historiefilosofi.¹¹⁶ Men det är uppenbart att det finns en station mellan Augustinus och Hegel. Någonstans måste idén om möjligheten av en teologisk tolkning av den *världsliga* historiens förlopp introduceras. I sin beskrivning av vägen från Augustinus till Hegel och Marx identifierar Löwith ett avgörande steg hos Joakim av Floris (1131-1202). Denne medeltide mystiker stod enligt Löwith

¹¹² Löwith, *Meaning in History*, s. 200 f.

¹¹³ Löwith, *Meaning in History*, s. 155.

¹¹⁴ Löwith, *Meaning in History*, s. 59.

¹¹⁵ Löwith, *Meaning in History*, s. 58, 57.

¹¹⁶ Marx är en av Löwiths stora syndabockar. Se Löwith, *Meaning in History*, kapitel II.

för något nytt och revolutionerande i förståelsen av den kristna frälsningshistorien – en särskild profetisk metod för allegorisk uttolkning av den världsliga historiens förlopp. Joakim beskrev historien enligt en trinitär modell, där faderns tidsålder skulle följas av sonens, vilken i sin tur skulle följas av andens. Först efter andens tidsålder skulle den yttersta dagen komma.¹¹⁷ Joakims historia antar så en tydligt kristologisk karaktär. Här kan man börja skönja konturerna av vad Schmitts begrepp om ”politisk kristologi” syftar på.

Löwith skriver att både Augustinus och Joakim kunde förlita sig på sentensen *nihil stabile super terram* – ”inget är beständigt på jorden” – men att det betydde helt olika saker för dem. Augustinus menade att allt jordiskt var flyktigt, Joakim att allt var i förändring, inklusive kyrkan och dess doktriner.¹¹⁸ För Augustinus var den världsliga historien enbart uppbyggen av synd och full av lidande. Den var som en uppmaning att vända sig bort från den, till Gud. Vad Joakim formulerade var en dynamisk förståelse av förhållandet mellan den heliga skrift och historien, liksom av förhållandet mellan deras respektive uttolkning. För Joakim var historien efter Kristi ankomst och inkarnationens fortsättning genom kyrkan inte längre frälsningshistoriskt meningslös, utan öppen för en profetisk förståelse.¹¹⁹ Den gick mot ett fullbordande genom en uttydbar inneboende kraft, inte bara genom en yttre gudomlig intervention. Därför, menar Löwith, återfinns källan till alla moderna försök att bringa historien till någon sorts fullbordan ”genom och inom den själv” (som bland kommunister, nazister och så vidare) hos Joakim och hans efterföljare i högmedeltidens kristna kätterier.¹²⁰

Joakim och hans efterföljare spelade också en viktig roll för historieskrivningen hos Voegelin, såväl som för Schmitt.¹²¹ I inledningen till *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation* (författad efter att Schmitt läst Löwith, men innan han skulle ha kunnat ta del av Voegelins historisering av den moderna gnosticisms rötter) skrev Schmitt att Joakim med sin trinitära historieteologi erbjöd den första ansatsen till en viss form av politisk-teologiskt tänkande, vilket i sin förlängning inneburit sekulariseringen av teologiska idéer för politiska syften, en viss form av ”mytisering”.¹²² Att Schmitt underströk betydelsen av treenigheten för Joakims historiesyn visar på en viktig

¹¹⁷ Löwith, *Meaning in History*, s. 148.

¹¹⁸ Löwith, *Meaning in History*, s. 156.

¹¹⁹ Löwith, *Meaning in History*, s. 150.

¹²⁰ Löwith, *Meaning in History*, s. 159.

¹²¹ Heimes, *Politik und Transzendenz*, s. 13.

¹²² Schmitt, *Donoso Cortés*, s. 10 f.

bakgrund för hans tanke om en historisk utveckling från politisk teologi till ”politisk kristologi”. Joakims syn på historisk utveckling återkommer enligt Schmitt – liksom enligt Voegelin och Löwith – i moderna revolutionära strömningar. Den teologiska formen återfinns hos Joakim och hans radikala medeltida uttolkare, dess sekulariserade följder kommer till uttryck i 1800- och 1900-talets revolutionära massrörelser.

Voegelins politiska tänkande, liksom hans teori om de moderna gnostiska massrörelsernas framväxt, bär på betydande likheter med Schmitts. Båda kan sägas formulera ett slags ordningstänkande, i båda fallen grundat på ett avgörande element förlagt till något hinsides.¹²³ Konturerna i den historia Voegelin skildrade låter sig otvetydigt skönjas hos Schmitt, om än i förbigående. För båda framstår modernitetens framväxt som en ”immanentiseringsprocess” där heretiskt kristna tros-element ur medeltiden, med bas hos Joakim av Floris, via engelska puritaner till slut omvandlats till inomvärldsliga ”frälsningsideologier” som hos Comte och Marx, men också som hos nazisterna.¹²⁴ Denna process, central i Voegelins framställning, mer perifer i Schmitts texter, tecknar en utvecklingsväg som tveklöst låter sig beskrivas som sträckande sig från politisk teologi till politisk kristologi.

Även Voegelin föreställde sig som sagt en förbindelse mellan antika trosföreställningar och moderna föreställningar, men snarare än kristendom eller judendom såg han en modern återkomst för den gnostiska tro som under antiken utgjort en av kristendomens värsta konkurrenter. Den hellenska människan hade enligt Voegelin uppfattat kosmos som en välordnad och rationell plats. Den judisk-kristna traditionen beskrev även den Guds skapelse som god. En kristen syn på världen erkänner att den fördunklats genom människans syndfullhet, men världen är för den kristne inte ett mörkrets rike på det sätt som den är för gnostikern. Inte minst genom Guds inkarnation i skapelsen har världen fått en förhöjd karaktär för den kristne, menade Voegelin.¹²⁵ Den gnostiska människan, däremot, uppfattade världen som ett fängelse från vilken hon måste försöka fly. Den centrala gnostiska erfarenheten bestod enligt Voegelin i upplevelsen av världen som en främmande plats

¹²³ Det lilla Schmitt skriver om Joakim av Floris överensstämmer till fullo med de utförliga framställning av Joakims tänkande man återfinner hos Voegelin, se Heimes, *Politik und Transzendenz*, s. 13.

¹²⁴ Heimes, *Politik und Transzendenz*, s. 132, 133.

¹²⁵ Voegelin, ”Gnostische Politik”, s. 39.

i vilken människan förrirat sig och ur vilken hon måste finna en väg till den andra värld i vilken hon har sin egentliga hemvist.¹²⁶

Gnosticismen kan sägas utgöra en kristologisk utmaning mot kristendomen då den löser upp den förbindelse mellan skapare och frälsare som den kristna treenighetsläran upprättat. I treenighetens relation mellan far och son förbinds och försonas skapargud och frälsargud. Den gnostiska tanken skiljer istället frälsare från skapare och föreställer sig själva frälsningen som en distansering från skapelsen.

Voegelin menade att den antika och den moderna gnosticismen förenas i en föreställning om att frälsningen återfinns i en i förhållande till världen yttre instans, i en ”främmande” eller ”dold” Gud eller i en ”absolut ande”, vilken ”i medvetandets dialektiska utveckling framskrider från alienation till medvetande om sig själv”, ”till den fulla mänskliga existens frihet”.¹²⁷ Bland Voegelins moderna gnostiker återfinns därför föga förvånande Hegel och Marx, men även Nietzsche, Freud och Heidegger. Bland de moderna gnostiska massrörelser som Voegelin identifierade ryms även ”progressivism”, positivism och fascism.¹²⁸ Det kan vara svårt att förstå hur exempelvis Freuds psykoanalys skulle kunna kvalificera sig som en massrörelse, men Voegelin menade med detta uttryck rörelser vars ”teorier och jargong har format miljoner människors tänkande i västvärlden”.¹²⁹ Uppenbarligen är den sekulariserade gnosticismen – ett uttryck Voegelin inte använder – vida spridd.

I sin moderna variant låter gnosticismen sig enligt Voegelin väsensbestämmas som ett patologiskt försök att historiskt immanent förverkliga ett rike av transcendent fulländning.¹³⁰ Gnosticismen utmärks nu av en total ”immanentisering”.¹³¹ De moderna gnostikerna vill ersätta en ”varandeordning” med grund i transcendentia termer med en helt ”världsimmant varandeordning vars perfektion ligger inom det mänskliga handlandets domän”.¹³² Den ”andra världen”, enligt gnostikerna människans egentliga hem, ska nås i denna värld, med denna världs medel. Att Joakims trinitariska historieteologi var av avgörande betydelse för Voegelin blir tydligt genom bestämningen av gnosticisms väsen som tron på möjligheten att historiskt

¹²⁶ Eric Voegelin, *Vetenskap, politik och gnosticism*, Bokförlaget Prisma, Stockholm, 2001 [1959], övers. Jan Olof Bengtsson, s. 57.

¹²⁷ Voegelin, *Vetenskap, politik och gnosticism*, s. 59.

¹²⁸ Voegelin, *Vetenskap, politik och gnosticism*, s. 121.

¹²⁹ Voegelin, *Vetenskap, politik och gnosticism*, s. 122.

¹³⁰ Voegelin, ”Gnostische Politik”, s. 55.

¹³¹ Voegelin, *Vetenskap, politik och gnosticism*, s. 138.

¹³² Voegelin, *Vetenskap, politik och gnosticism*, s. 139.

immanent förverkliga ett rike av transcendent fulländning. Samma sätt att tänka återfinns hos de engelska puritanerna, för vilka gudsriket egentligen redan har gjort sitt inträde i världen.

Voegelin underströk att den moderna gnosticisms enorma förstörelsemakt inte uppstått genom några intellektuella fantasier på 1800-talet, utan att den var en kumulativ effekt av en lång tids felutveckling. Det nya som kommer med 1800-talet är sekulariseringen av den gnostiska historiesynen, dess befrielse från kopplingen till religiositet och mysticism. Voegelin talade i termer av ett ”prometheiskt gudshat” och ett utfört ”gudsmord” som förutsättningarna för den moderna accelereringen av gnostisk övertygelse.¹³³ Bara genom ett absolut avfärdande av högre, transcendent sanning kunde den moderna gnosticismen konsolidera sig. Även Voegelin lyfte liksom Löwith fram Hegels betydelse som en förmedlare mellan Joakim och Marx.¹³⁴

6. Schmitt: sekularisering och politisk kristologi

Referensen till Prometheus och inordnandet av de engelska puritanerna i den moderna immanentiseringsprocessen får Voegelins framställning att påminna om den schmittska historieskrivning över sekularisering och avmytisering som jag presenterade i kapitel III. Det var mot bakgrunden av just en sådan bild av den historiska utvecklingen som Schmitt formulerade sina mytiska gestalter *katechon* och den kristne Epimetheus. Liksom Löwith och Voegelin hävdade Schmitt en grundläggande strukturell identitet mellan en allmän modern scientism och revolutionär marxism när det gäller historiemedvetande. Han beskrev framstegstron som ”enbart sekulariserad judendom och kristendom”.¹³⁵ Alla moderna försök att styra och organisera det moderna samhället förutsätter genom sin karaktär av storplanering någon form av historiefilosofi.¹³⁶ Marxismen är visserligen en ledande historiefilosofisk konstruktion, men bara själva kontakten med marxismen driver konfronterande ideologier till konstruktion av egna historiefilosofier. Detta är förmodligen också en förklarande faktor bakom Schmitts konstruktion och begagnande av *katechon* som figur och begrepp. Som Schmitt såg det var han tvungen att konstruera ett kristet alternativ till marxismens historiefilosofi genom själva konfrontationen med den senare. Den hindrande och tillbakablickande gestalten måste fås

¹³³ Voegelin, *Vetenskap, politik och gnosticism*, s. 99, 97.

¹³⁴ Eric Voegelin, ”Religionsersatz. Die gnostischen Massenbewegungen unserer Zeit”, i densamme, *Der Gottesmord*, 1999 [1960], s. 121 f.

¹³⁵ Schmitt, ”Drei Stufen”, s. 928.

¹³⁶ Schmitt, ”Drei Stufen”, s. 927.

att framträda vid sidan av modernitetens huvudriktning, men på premisser som gör alternativet funktionellt.

En förebild för honom i detta försök är Juan Donoso Cortés, den spanske diplomaten och reaktionäre skriftställare som redan 1922 hade försett Schmitt med grundhållningen för den "motrevolutionära statsfilosofi" som utlades och i viss utsträckning förespråkades i *Politische Theologie*.¹³⁷ Samtidigt med essän "Drei Stufen historischer Sinnggebung" författade Schmitt en inledning till en samling av sina essäer om Donoso Cortés, en inledning som är tematiskt mycket närstående "Drei Stufen"-essän. I båda texterna talar Schmitt om en av många intellektuella upplevd parallell mellan modern tid och det romerska inbördeskrigets år strax innan Kristi födelse.¹³⁸ Olika författare hade använt den uppfattade parallellen på olika sätt och i olika syften, men enligt Schmitt förblir den historiska parallellen en självklar referenspunkt. Schmitt uppehåller sig särskilt vid parallellitetens starka ställning under åren kring 1848, de år då Donoso Cortés var som mest aktiv, men han spårar dess närvaro även till sin egen tid.¹³⁹ Man skulle här kunna nämna att både Petersons kritik av den "politiska monoteismen" och Löwiths kritik av den moderna historiefilosofin aktualiserar den parallellitetstanke Schmitt menar sig identifiera. Peterson mer direkt genom att erbjuda en teologisk kritik av samtidens führerkult och enpartisystem, Löwith mer indirekt genom att spekulera i möjligheten av ett utträde ur det eskatologiskt determinerade historiemedvetande som anammandet av kristendomen medfört.

Den här "parallelliteten" återfanns inte bara hos reaktionärer som Donoso Cortés och uppenbart religiösa tänkare som Kierkegaard, utan var framträdande även bland vänsterhegelianer. Ett exempel är David Friedrich Strauss (1808-1874). Strauss, mest känd för sin betydelsefulla insats för utvecklingen av det historiska studiet av Bibeln med sin undersökning av "den historiska Jesus", *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, skrev även en bok betitlad *Der alte und der neue Glaube* (1846). Tankegången i den är enligt Schmitt att betrakta som "primitiv", men just dess enkelhet är vad som ger den chans att fungera som "masspropaganda": "det gamla dör, det nya lever; kristendomen är det gamla; det som vi tror på idag, framsteg, vetenskaplig frihet osv., är det nya.

¹³⁷ Se Schmitt, *Politische Theologie*, kapitel IV. "I viss utsträckning" är en kvalificering som behövs. Schmitt placerar sitt arbete i en receperande relation till den motrevolutionära tanketraditionen, men han skriver inte rakt ut in sitt arbete i denna.

¹³⁸ Schmitt, "Drei Stufen", s. 928, *Donoso Cortés*, s. 95 ff.

¹³⁹ Schmitt, "Drei Stufen", s. 929.

Den praktiska slutsatsen är klar.¹⁴⁰ Detta mönster återfinns i myter från alla tider, skriver Schmitt, men föreställningen om det vetenskapliga framsteget som efterträdande och överskridande den bortdöende kristendomen är just genom sin "primitivitet" särskilt väl lämpad som "ett positivistiskt århundrades massmythos".¹⁴¹ I sina dagböcker från efterkrigstiden, *Glossarium*, skrev Schmitt att han inte betraktade det kommunistiska manifestet som socialismens första stora dokument, utan snarare Saint-Simons *Nouveau Christianisme* från 1825.¹⁴²

Marx hade ogillat försöken till parallellisering mellan modernitet och tiden för Kristi födelse.¹⁴³ Ändå, menar Schmitt, var Marx och Engels arvtagare till och framstående företrädare för den post-hegelianska immanensfilosofi vars själva förutsättning hade varit den vänsterhegelianska religionskritiken. Att mänskligheten skulle träda i Guds ställe var för dem en självklarhet, men deras förkastande av paralleller av den sort Strauss använt sig av betydde inte att de gjorde sig av med själva tankeformen.¹⁴⁴ Marxismen hade därför blivit en bärare av arvet från vänsterhegelianismens upplösande av den tyska idealismen. Utvecklandet av den immanensorienterade historiefilosofin skapade en "den absoluta humanitetens pseudoreligion", vilken i Donoso Cortés ögon "öppnade vägen till en omänsklig terror".¹⁴⁵

Dessa resonemang påminner om välbekanta formuleringar från *Der Begriff des Politischen*: begreppet "mänsklighet" är synnerligen användbart för imperialistisk expansion, "den som säger mänsklighet vill bedra" och så vidare.¹⁴⁶ Begreppet "människa" bär enligt Schmitt bara på en skenbar neutralisering av den egna utgångspunkten. I själva verket för det med sig en fruktansvärd potential för dödande – begreppet människa bär på begreppet

¹⁴⁰ "das Alte stirbt, das Neue lebt; das Christentum ist das Alte; das, was wir heute glauben, Fortschritt, Freiheit der Wissenschaft usw., ist das Neue. Die praktische Schlußfolgerung ist klar." Schmitt, *Donoso Cortés*, s. 97 f.

¹⁴¹ "Massenmythos eines positivistischen Jahrhunderts" Schmitt, *Donoso Cortés*, s. 98.

¹⁴² Schmitt, *Glossarium*, s. 166.

¹⁴³ Enligt Schmitt särskilt i Bruno Bauers (1809-1882) version, se *Donoso Cortés*, s. 96 f. Den antisemitiske Bauer dyker upp vid några enskilda tillfällen i Schmitts verk och behandlas då genomgående med respekt, något som många tagit som bekräftelse på Schmitts antisemitism – som om ytterligare bekräftelse skulle behövas, givet formuleringarna om det judiska folket i *Der Leviathan*, men också i Schmitts *Glossarium* från efterkrigstiden.

¹⁴⁴ Schmitt, *Politische Theologie*, s. 54.

¹⁴⁵ "Pseudo-Religion der absoluten Humanität", "den Weg zu einem unmenschlichen Terror öffnet", Schmitt, *Donoso Cortés*, s. 108.

¹⁴⁶ "Wer Menschheit sagt, will betrügen", Schmitt, *Der Begriffs des Politischen*, s. 55.

ickemänniska, en tidigare obekant intensifieringspotential för fiendskap.¹⁴⁷ Föreställningar om en ”absolut humanitet” och möjligheten av ett framtida, världsimmanent ”dennasidigt paradiset” var dock inte begränsade till marxismen, utan ett allmänt inslag i efterkrigstidens ledande ideologier enligt Schmitt. Dessa ideologier, ”massmyter”, gör allt för att med propagandas hjälp hävda att de befinner sig på ”de kommande tingens sida”.¹⁴⁸

Bara så kan de styrande eliterna få sina underlydande att acceptera de moderna förintelsemedlens existens och eventuella användning. Massorna har blivit oförmögna till gudstro och frågar inte längre efter teologiska eller moraliska svar på tillvarons frågor. De mytbilder som leder deras önskningar och drifter har uppkommit ur den tyska idealismen och den moderna historiefilosofin.¹⁴⁹ Samtidigt, menar Schmitt, öppnar sig just här möjligheterna för en kristen historiebild i kampen mot den sekulariserade historiefilosofin.¹⁵⁰ Därmed blir teologin ett fortsatt relevant politisk-metafysiskt tolkningsmönster för Schmitt. Denna utveckling, från Joakim till puritanerna, Hegel, Marx och den moderna ”tekniciteten”, är vad Schmitt syftar på när han talar om en rörelse i riktning från politisk teologi till politisk kristologi i förordet till *Politische Theologie II*. Det är som att Schmitt implicit formulerar grunddragen för en kristen prometeism i motsatsställning till sin egen ”epimeteism”.¹⁵¹

Men betyder detta att Schmitts sekulariseringstes låter sig behandlas som vore den likartad Löwiths eller Voegelins? I likhet med – kanske till och med inspirerad av – Löwith skildrade Schmitt en sekulariseringshistoria där föreställningar och idéer ur kristen tradition skiljs från sitt ursprungliga sammanhang för att omsättas i inomvärldsliga sammanhang. Schmitt utgick i sin skildring från avgörande skiften som också återfinns hos Löwith, som hos Augustinus, men än mer som hos Joakim av Floris och Hegel, samt vänsterhegelianerna.¹⁵² Hos Voegelin fanns en med Schmitt besläktad analys av de

¹⁴⁷ Schmitt, *Donoso Cortés*, s. 110 f.

¹⁴⁸ Schmitt, *Donoso Cortés*, s. 12, ”Drei Stufen”, s. 927.

¹⁴⁹ Schmitt, *Donoso Cortés*, s. 11.

¹⁵⁰ Schmitt, *Donoso Cortés*, s. 15.

¹⁵¹ ”Kristen prometeism” är ett begrepp som Schmitt aldrig använder, men som åtminstone impliceras som en möjlig motsats till den kristne Epimetheus.

¹⁵² Dock bör det noteras att medan Löwith fokuserar på Marx vänder Schmitt blicken mot just *vänsterhegelianerna* som grupp och arvtagare till den tyska idealismen i stort. Detta är inte oviktigt: det gör det möjligt för Schmitt att formulera en motposition till den marxistiska historiefilosofin genom att referera till Bruno Bauer, Kierkegaard och Donoso Cortés. Hegels egen roll i Schmitts verk är ett ämne för en diskussion i sig, men Schmitt såg arvet från Hegel som något som borde vårdas och återerövas från marxismen. Se Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, s. 62 f.

engelska puritanernas betydelse för modernitetens politiska gestaltning.¹⁵³ Alla tycks ha varit eniga om Joakims epokala betydelse. Samtidigt låter sig Schmitt tolkas enligt de mönster Löwith och Voegelin lyfter fram i syfte att beskriva den moderna patologi – Voegelin kallar gnosticisismen för ett ”själsligt insjuknande”, ett *pneumopatologiskt* tillstånd¹⁵⁴ – de ville bryta med Schmitts acceptans av och försvar för en kristen eskatologisk historiesyn passar väl ihop med Löwiths beskrivning av honom som nihilist från 1935 och hans politiska teori om fiendskap har gjort att han lästs som om han vore en av Voegelins moderna gnostiker.¹⁵⁵

Schmitt befinner sig alltså på en gång ”innanför” och ”utanför” den kritik som sekulariseringstesen utgör i händerna på Löwith och Voegelin. Han kan på en gång sägas utgöra objekt för den och själv bedriva den. Schmitt gör inför utmaningen från sekulära eskatologier bruk av en kristen eskatologi i defensivt syfte. Trots detta verkar han dela Löwiths och Voegelins övertygelse om den farliga utmaning som en – för att använda Schmitts uttryck – politiserad kristologi i sekulär-eskatologisk form utgör. Skillnaden mellan Schmitt och de båda filosoferna Löwith och Voegelin låter sig sammanfattas i iakttagelsen att de förkastar en sekulariserad eskatologisk messianism, Schmitt enbart messianismen.

Politische Theologie II låter sig därför läsas som en uppgörelse även med Löwiths och Voegelins versioner av sekulariseringstesen, särskilt genom Schmitts konfrontation med Blumenberg. Dessutom, bör det tilläggas, är Schmitts politiska program för en ”kristen epimeteism” inte det fulla uttrycket för hans ”politiska teologi” eller för den delen för hans sekulariseringstes.

Så framställs också arvet efter Hegel i Schmitts hyllning till sociologen Hans Freyer (1887-1969), se Carl Schmitt, ”Die andere Hegel-Linie – Hans Freyer zum 70. Geburtstag”, i *Christ und Welt*, 25/07 1957. I en kommentar kallar Schmitt Hegel för en *katechont* och beskriver hans ”andliga hållning” som ”epimeteisk”. Se Carl Schmitt, ”Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft”, i densamme, *Verfassungsrechtliche Aufsätze*, 2003 [1943-44], s. 429. Hegel kallas dock för en ”herakleitisk Epimetheus”, efter Herakleitos i Schmitt, *Glossarium*, s. 212. Herakleitisk epimeteism beskrivs där som ett avfall från kristen epimeteism, utan vidare förklaring.

¹⁵³ Till skillnad från Voegelin och Schmitt berör Löwith inte reformationens betydelse.

¹⁵⁴ ”Erkrankung des Geistes”, ”*pneumopathologischer*”, Voegelin, ”Gnostische Politik”, s. 39.

¹⁵⁵ Löwiths beskrivning av Schmitt som en ”nihilist” återfinns i ”Der okkasionelle Dezisionismus von C. Schmitt”. För framställningar av Schmitt som gnostiker, se särskilt Manemann, *Carl Schmitt und die Politische Theologie*, men även Groh, *Arbeit an der Heillosigkeit der Welt*. Faber kallar också Schmitt för en ”modern marcionit”, se *Politische Dämonologie*, men har också starkt kritiserat Voegelin misstänkliggörande av gnosticisismen. Se Richard Faber, ”Eric Voegelin – Gnosis-Verdacht als polit[ologisches] Strategem”, i Jacob Taubes (red.), *Religionstheorie und Politische Theologie. Band 2: Gnosis und Politik*, Wilhelm Fink Verlag och Verlag Ferdinand Schöningh, München och Paderborn, 1984.

Liksom han lyfte fram juridikens betydelse för sitt tänkande i argumentationen mot Peterson gör han det mot Blumenberg. Den moderna messianska framstegseskatologin, den sekulariserade kristna prometeismen om man så vill, är ett uttryck för formerna hos Schmitts *allmänna* sekulariseringstes. Denna utveckling omsluter och driver utvecklingen inom det område som Schmitts *särskilda* sekulariseringstes gäller, nämligen den offentliga rättens historiska utveckling och framträdande.

För Blumenberg framstår Schmitt dock som en representant för samma tes som Löwith och Voegelin. I *Der Legitimität der Neuzeit* framställs Schmitts tankar om suveränitet och undantagstillstånd från *Politische Theologie* som ett uttryck för föreställningen om en historiskt överförbar substans, trots Schmitts genomgående distinktion mellan form och substans. Schmitts uppgörelse med Blumenberg visar på problemet med anklagelsen om en ”historisk substantialism”. Det är uppenbart att Löwiths uppfattning om sekulariseringen bygger på föreställningen om en sådan substans, men det är lika uppenbart att så inte är fallet hos Schmitt.¹⁵⁶

Blumenbergs framställning i *Die Legitimität der Neuzeit* kan, som redan påpekats, beskrivas som affirmerande en modern ”världslighet” i betydelse av en framväxande bild av en värld utan styrning från gudomliga, högre, eller ”övernaturliga” makter. Men just därför är Blumenberg kritisk mot sekulariseringsbegreppet. Som framgick redan i denna avhandlings inledning bygger hela sekulariseringskategorin på en föreställning om ett överförande från en sakral till en världslig sfär. Vad Blumenberg ytterst ifrågasätter är att den moderna, immanenta världsbilden vuxit fram på det viset. Enligt honom är ”sekularisering” en kategori som gör historien orätt.¹⁵⁷ Dessutom tillägger Blumenberg att sekulariseringsbegreppet bygger på en grundläggande motsägelse – som historisk analyskategori gör det gällande både en kontinuitet från en teologisk horisont och ett förfrämligande från den.¹⁵⁸ Sekulariseringstanken innehåller därmed ett åtminstone ”latent *ideologiskt* moment”.¹⁵⁹ Sekulariseringsbegreppet är i sig att betrakta som en sorts teologisk rest inom en horisont som väsentligen befriat sig från teologins bestämning.

¹⁵⁶ Huruvida Voegelins sekulariseringstänkande kan kallas substantialistiskt är oklart. Släktskapet mellan exempelvis klassisk och modern gnosticism utreds inte i de termerna av honom. Blumenberg utgår från att det gnostiska ”mytopoem” som Voegelin menar förenar antik och modern gnosticism fungerar som en löwithsk substans.

¹⁵⁷ Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, s. 9 – undertiteln för bokens första del är ”einer Kategorie des geschichtlichen Unrechts”.

¹⁵⁸ Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, s. 25.

¹⁵⁹ Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, s. 73.

Ytterst betraktat handlar Blumenbergs argument om en historiografisk fråga rörande historisk förändring. Vad Blumenberg vill visa är att sekulariseringsparadigmet som det kommit till uttryck hos exempelvis Löwith eller Voegelin inte synliggör den process av *förskjutning i problemställningar* som föregår och utmärker tröskeln för den nya tiden. Epokskiftet från medeltid till ”ny tid”, *Neuzeit*, innebär en idéhistorisk övergång där vissa frågeställningar bli obsoleta och nya tillkommer. Dessa frågeställningar är till formen nya, de reproducerar inte gamla ”substanser”. Om det finns en likhet över epokskiftet handlar det om en likhet i *funktion*, inte substans. Denna centrala tanke hos Blumenberg kommer att spela stor roll för hans förhållande till Schmitt.

7. Hans Blumenberg och den nya tidens legitimitet

Löwith och Voegelin utpekades av Blumenberg som representanter för den sekulariseringstes han var ute efter att vederlägga. Denna tes var dock så brett accepterad och hade tagit sig så många olika skepnader att de inte var hans enda måltavlor. I och med det breda anslaget märks en del reduktionism i de exempel Blumenberg tar upp, särskilt vad beträffar Schmitt. Blumenberg nämner Schmitt direkt vid namn i tre fotnoter, efter att han introducerats indirekt genom hänvisningar till några centrala och kännetecknande begrepp som ”beslutet”, vän-fiende-distinktionen, den absoluta statens ”neutralisering” av religionens politiska energier och, slutligen, mer direkt, undantagstillståndet. Det blir därmed omöjligt att ta miste varhän eller till vem resonemanget är tänkt att leda. Alla tre noterna hänvisar till första utgåvan av *Politische Theologie*. Blumenberg ifrågasätter Schmitts kritiska historisering av modernitet och upplysning. Särskilt inriktade sig Blumenberg på Schmitts pessimistiska antropologi och dess implicerade upplysningsrationalistiska motpol i optimismen. Frågan om kvardröjande teologi i statsläran var enligt Blumenberg inget argument för en sekulariseringstes, eftersom ”[d]en nya tidens ’världslighet’ [inte] är dess säkrade historiska kännetecken, utan snarare dess bestående kritiska *officium*”.¹⁶⁰

”Världslighet” är alltså, som *officium*, en plikt eller uppgift, ett *åtagande* för modernt tänkande. Det moderna brottet med traditionerna består inte i ett val av världslighet, utan i en konfrontation med världsligheten och immanensen som ett problem. Det är därför *problemställningen* och frågorna, inte

¹⁶⁰ ”Die ‚Weltlichkeit‘ der Neuzeit ist nicht ihr gesichertes historisches Merkmal, sondern ihr dauerndes kritisches Officium.” Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, s. 61.

svaren på dem, som definierar det moderna. I det historiska ”nybesättande” av vakanta idépositioner – med Blumenbergs svåröversättliga begrepp en *Umbesetzung* – som den nya tidens inbrott innebär visar sig Schmitts tänkande bundet vid ett föregivet system, vilket ”dömer” tanken till ett ”sken” av sekularisering.¹⁶¹ Sökandet efter kontinuitet leder till ett förbiseende av karaktären hos det brott som inträdet i moderniteten inneburit. Detta är vad som gör Schmitt till en emblematiske figur inom det sekulariseringsparadigm Blumenberg konfronterar. Vad Schmitt enligt honom inte kunde se är att den nya tidens upptagenhet av det dennasidiga inte handlar om vad moderna tänkare eftersträvar, utan om det problem de satt sig för att lösa. Det är alltså inte så att moderniteten ger nya svar på gamla problem. Den ställer snarare en helt annan form av frågor. Sekulariseringsbegreppet är, som Giacomo Marramao påpekar, ett genealogiskt begrepp *par excellence*.¹⁶² Enligt Blumenberg gjorde sekulariseringsteorin gällande att moderniteten, *die Neuzeit*, kan förstås i termer av härkomst från medeltiden och antiken. Sekulariseringsbegreppet är en teologiskt bestämd kategori som av den anledningen gör moderniteten orätt, då den implicerar en sorts skuldförhållande för en epok som snarare utmärks av icke-teologiskt än teologiskt tänkande.¹⁶³

Löwiths *Meaning in History* hade enligt Blumenberg haft en ”dogmatiserande verkan” när det gällde idéer om möjligheten av att härleda det moderna historiemedvetandet ur en sekularisering av kristna föreställningar om eskatologisk ändlighet och försyn.¹⁶⁴ Framstegstanken blir hos Löwith med Blumenbergs ord ett ”Säkularisat”.¹⁶⁵ Blumenberg ifrågasätter den här föreställningen. Han skriver att det finns avgörande skillnader mellan eskatologi och framstegstanken, skillnader som blockerar möjligheten av en *Umsetzung*, ett ”omsättande”, att jämföra med den *Umbesetzung*, det ”nybesättande”, vilket Blumenberg föreslår som en alternativ förståelse av det historiska förloppet.¹⁶⁶ Blumenberg skriver: ”Men vad som faktiskt skett i det som sekularisering uttolkade förloppet är inte ett omsättande [*Umsetzung*] av autentiskt teologiskt

¹⁶¹ Blumenberg, *Legitimität*, s. 61. Notera likheten i tankefiguren för hur Dietrich Braun beskriver Hobbes kritik av ”mörkets rike” inte innebär ett försök till överskridande, utan snarare att dess tomma plats ”besätts på nytt”, “[wird] neu besetzt”. Se Braun, *Der Sterbliche Gott*, s. 10.

¹⁶² Marramao, *Die Säkularisierung der westlichen Welt*, s. 14.

¹⁶³ Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, s. 73.

¹⁶⁴ Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, s. 22.

¹⁶⁵ Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, s. 23.

¹⁶⁶ Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, s. 23, ”Umbesetzung”, s. 42. I valet av att översätta Blumenbergs ”Umbesetzung” med att ”besätta på nytt”, eller snarlika former, följer jag Bo Iserberg, ”Moderniteten som kontingenskultur”, *Res Publica* 32/33, 1996, s. 165.

innehåll i dess sekulära självförfrämmande, utan snarare ett nybesättande [*Umbesetzung*] av svarspositioner som blivit vakanta.¹⁶⁷ Eventuell kontinuitet över epokbrottet är därmed inte avhängigt någon form av ”ideell substans”, utan står snarare att finna i hur de nya problemställningar skapade en bild av sitt eget skuldförhållande till tidigare formuleringar. Kontinuitet återfinns egentligen bara i funktion av försök att åter tillskansa sig säker kunskap.¹⁶⁸ Den här distinktionen mellan *substans* och *funktion* är viktig för Blumenberg. Den signalerar i förlängningen inte bara distinktionen mellan honom och exempelvis Löwith, utan också mellan äldre och modernt tänkande.

Angående fallet med den moderna historiefilosofins framstegstanke och den traditionella eskatologins föreställning om försyn, Löwiths huvudfråga, skriver Blumenberg: ”Den formella skillnaden ligger däri att eskatologin talar om en i historien inbrytande, i förhållande till den transcendent och heterogen händelse, medan framstegstanken extrapolerar en i historien immanent och i varje samtid närvarande struktur på framtiden.”¹⁶⁹ Ytliga likheter gör att djupliggande skillnader förbises. Det var enligt Blumenberg egentligen likgiltigt för förståelsen av tänkandets struktur om ett framtida paradiskt tillstånd föreställs i himmelska eller ”jordisk-messianska” termer. Vad som är avgörande – och vad som skiljer medeltiden från den nya tiden – är om detta tillstånd förmodas kunna uppnås via transcendent eller immanenta prestationer, det vill säga ”om människan kan nå det genom ansträngningar av egen kraft eller om hon är beroende av en nåd hon ej kan förtjäna”.¹⁷⁰ Det som en gång avgjordes ”hinsides världen i gudomens absoluta handlingar” avgörs nu av och genom människan ”som moraliska, sociala och politiska handlingar”.¹⁷¹

Vägen till denna typ av immanent världslighet bör enligt Blumenberg förstås på sina egna premisser, enligt sin egen uppfattning om legitimitet. Han tecknade också den nya tidens framväxt genom en komplex framställning som

¹⁶⁷ ”Aber was in dem als Säkularisierung gedeuteten Vorgang tatsächlich geschehen ist, ist nicht *Umsetzung* authentisch theologischer Gehalte in ihre säkulare Selbstentfremdung, sondern *Umbesetzung* vakant gewordener Positionen von Antworten”, Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, s. 42.

¹⁶⁸ Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, s. 35.

¹⁶⁹ ”Der formale Unterschied liegt darin, daß die Eschatologie von einem in die Geschichte einbrechenden, ihr selbst transzendenten und heterogenen Ereignis spricht, während die Fortschritts-idee von einer der Geschichte immanenten und in jeder Gegenwart mitpräsenten Struktur auf die Zukunft extrapoliert.” Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, s. 23.

¹⁷⁰ ”ob der Mensch ihn durch die Anstrengung seiner eigenen Kraft erreichen kann oder ob er dazu auf eine nicht verdienbare Gnade angewiesen ist”, Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, s. 57.

¹⁷¹ ”jenseits der Welt in absoluten Akten der Gottheit”; ”als moralische, soziale und politische Handlungen”, Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, s. 58.

blottlägger växlande övergångar, där filosofiska problemställningar och svar på olika sätt möts, skorrar mot varandra och skapar nya horisonter. Det historiska brott som Blumenberg hävdar ska alltså inte betraktas som exakt lokaliserbart i tiden, utan som en process där vissa problem går över i andra. Detta illustreras särskilt tydligt i bokens fjärde och avslutande del, i vilken Nicolaus av Cusa och Giordano Brunos respektive tänkande, på var sin sida om Kopernikus, jämförs och kontrasteras. Jag återkommer till den jämförelsen nedan då den spelar en viss roll för Schmitts svar till Blumenberg.

Blumenberg menade att framstegstanken växte fram ur den nya tidens vetenskapliga metodik då den visade sig vara framgångsrik. Hos exempelvis Auguste Comte är det det tredje, vetenskapliga stadiet i utvecklingen från teologi via metafysik till vetenskap som dominerar historieskrivningen och som sätter premisserna för förklaringsmodellen.¹⁷² Blumenberg spårade ytterligare en skillnad mellan den eskatologiska historiesynen och framstegstron i synen på det onda i världen. För den nya tidens tänkande handlade framsteget inte om en tillväxt av det goda, utan om en minskning av det onda. För den teologiska historiesynen var det en omöjlighet att tänka sig en sådan minskning på den nya tidens världsliga premisser, eftersom den ”förklarade skapelsens elände som ett rättfärdigt straff för den ur mänsklig frihet stammande ondskan”.¹⁷³ Framstegstrons utmärkande moment är, med Blumenbergs ord, ”teodicéns störda funktion” och inte införlivandet av messianism i den världsliga historiens förlopp.¹⁷⁴

Medan Augustinus och den av honom djupt influerade medeltiden hade vänt sig mot och försökt motbevisa en gnostisk idé om en alltigenom ond skapelse genom att förlägga det onda i människan själv kom den nya tidens tänkande att frigöra människobilden från det onda och göra en idé om mänskliga framsteg – vilka i enlighet med ”augustinismen” vore en omöjlighet givet arvsyndsläran som förband människans frihet med hennes fall från Guds nåd – tillgänglig för tänkandet. På det viset, skriver Blumenberg i en mening som lyfter fram en av hans viktigaste teser, kan den nya tidens tänkande sägas föra med sig ett andra, lyckat överskridande av gnosticisismen.¹⁷⁵ Det som utmärker den nya tidens tänkande är enligt Blumenberg en förskjutning i människobilden, en acceptans eller till och med ett omfamnande av människans nyfikenhet och hennes

¹⁷² Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, s. 36.

¹⁷³ ”die physischen Übel an der Schöpfung als gerechte Strafen für das aus der menschlichen Freiheit kommende Böse auslegt”, Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, s. 37.

¹⁷⁴ ”die gestörte Funktion der Theodizee”, Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, s. 37.

¹⁷⁵ Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, s. 37.

självhävdelse.¹⁷⁶ Självhävdelse, *Selbstbehauptung*, är ett centralt begrepp för Blumenberg, och den nya tidens självhävdelse är enligt honom ett stark uttryck för människans uttåg ur en världsbild bestämd av en medeltida ”teologisk absolutism”.¹⁷⁷ Utifrån den här utgångspunkten kopplade Blumenberg samman sin uppgörelse med Löwith med en uppgörelse med Eric Voegelin.

Voegelin hade hävdade att moderniteten utmärktes av en gnosticisms återkomst. Blumenberg skriver med Voegelin som adressat att den tes som företräds i *Legitimität der Neuzeit* accepterar det hävdade sammanhanget mellan nytid och gnosticism, fast i omvänd mening: den nya tiden innebär ett andra övervinnande av gnosticisismen.¹⁷⁸ Denna idé förutsätter att Augustinus och det medeltida tänkandet bara delvis lyckats mota tillbaka gnosticisismen. Antikens för medeltiden kvarlämnade, olösta problem var frågan om det onda i världen.¹⁷⁹ Ursprungligen hade enligt Blumenberg antikens värld ingen föreställning om ett behov av *kosmodicé*, ett rättfärdigande av världen. Ur platonismens åtskiljande av idé och substrat, form och materia, växte dock fram en bild av en förfelad värld, ett motiv som inom nyplatoniska strömningar med Blumenbergs ord ”teologiserade” idén och ”demoniserade” materien. Det onda i världen kunde betraktas som ickeuppfyllande av den högre ordningens krav.¹⁸⁰ Gnosticisismen, däremot, är ”av en mer radikal metafysisk typ”.¹⁸¹ Enligt gnosticisismen är världen ”den förirrade *pneumans* labyrint, såsom kosmos är olyckans [*Unheil*] ordning, ett det fallnas system. Gnosis kräver ingen teodicé eftersom den gode guden inte befattat sig med världen”.¹⁸² Gnosticisismen är enligt Blumenberg att betrakta som de antika metafysiska systemens ”akuta sista form”, men som sådan inte uttryck för en ordnings återgång, utan som en den antika kosmologins ”motreformation” inför trycket av den framväxande kristendomen.¹⁸³

Blumenberg stödjer sig på Harnacks tes om att katolicismen och dess dogmer byggdes upp som ett försvar mot gnosticisismen.¹⁸⁴ Detta arrangemang mellan kristendom och antik metafysik fullbordas enligt Blumenberg med

¹⁷⁶ Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, s. 40.

¹⁷⁷ Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, s. 40.

¹⁷⁸ Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, s. 78.

¹⁷⁹ Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, s. 79.

¹⁸⁰ Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, s. 80.

¹⁸¹ ”von einem radikaleren metaphysischen Typus”, Blumenberg, *Legitimität*, s. 80.

¹⁸² ”das Labyrinth des verrirten *Pneuma*, als Kosmos ist sie die Ordnung des Unheils, das System einer Falle. Die Gnosis bedarf keiner Theodizee, denn der gute Gott hat sich auf die Welt nicht eingelassen”, Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, s. 80 f.

¹⁸³ Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, s. 102.

¹⁸⁴ Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, s. 83.

Augustinus motvilja mot den manikeiska gnosisläran.¹⁸⁵ Gnosticismens fallna kosmos vänds hos Augustinus mot människan själv och härleder det onda ur hennes frihet, vilken sägs komma till uttryck i hennes olydnad mot Gud. Därigenom kan både Gud och världen var för sig bevaras som rättfärdiga.¹⁸⁶ Detta är Augustinus teodicé. Blumenberg påpekar dock att Augustinus lämnar en öppning i sitt system, en öppning genom vilken gnosticismens demiurg ständigt hotar att återkomma. Är inte friheten, som en del av människans natur, i sig ett uttryck för ondska och därmed något faller?¹⁸⁷ Predestinationsläran blev Augustinus lösning, men enligt Blumenberg innebar denna lösning inte ett övervinnande av gnosticismens hot, utan en förskjutning av dess världs- och gudsförkastelse till människan och hennes historia. På så vis kunde gnostiska motiv återuppträda i medeltida föreställningar om den förborgade Guden och dennes ”obegripligt absoluta suveränitet”.¹⁸⁸ Augustinus hade räddat världen och ordningen för det medeltida tänkandet, men till priset av en uppgivenhet inför människans möjlighet att påverka sina omständigheter, märkt av arvsynd och predestination som hon var.

Mot antikens och medeltidens kosmodicé respektive teodicé blev den nya tiden därför tvungen att formulera en *antropodicé*.¹⁸⁹ Mot medeltidens ”teologiska absolutism” ställer den nya tiden en ”mänsklig självhävdelse”. Blumenbergs raffinerade argument för sin tes är lika omfångs- som detaljrika och baseras på en bred beläsenhet när det gäller högmedeltidens och tidigmodern metafysik, kunskapssteori och vetenskap. Kort sammanfattat så menar Blumenberg att den gudomliga suveräna allmakt som tillskrivs den förborgade Guden inte bara gör det mänskliga förnuftet vanmäktigt. Det gör också naturen helt ovidkommande för gudskännenheten. Genom att Gud distanseras så från både människan och naturen uppstår nya möjligheter för att använda det mänskliga förnuftet för att förstå och utforska naturens ordning. Teologin ”förstör sig själv”.¹⁹⁰ Med en elegant formulering uttrycker Blumenberg det hela mycket precist: ”I det att teologin menar sig företräda det absoluta gudsintresset låter den människans intresse för sig själv och sina omsorger om sig själv bli absoluta, vilket dock innebär: att inta platsen för sin

¹⁸⁵ Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, s. 84.

¹⁸⁶ Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, s. 86.

¹⁸⁷ Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, s. 87.

¹⁸⁸ ”unbegreiflichen absoluten Souveränität”, Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, s. 89.

¹⁸⁹ Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, s. 96.

¹⁹⁰ ”zerstört sich selbst”, Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, s. 371.

teologiska tilltalbarhet.”¹⁹¹ Människan blir därmed fri att utforska sin värld på sina egna premisser, premisser hon själv måste utforma. Hon tvingas på nytt besätta de av teologin övergivna, vakant blivna positionerna.

För att sammanfatta Blumenbergs idé om de avgörande epoktrösklar han beskriver: den antika ordningen gick under och kristendomen blev en tanke-ns utväg från ett nyplatoniskt problemfält där världens beskaffenhet och människans omständigheter tolkades i termer av fallenhet och ondska. Augustinus försköt ondska och fallenhet in i människans väsen, specifikt relaterade till hennes frihet, och förmådde därigenom upprätta en tanke-struktur som övervann ett gnostiskt alternativ (inom vilket världen och kroppen var ond, men där det goda fanns djupt förborgat inom människan själv). Augustinus alternativ var dock inte ett fullbordat överskridande av gnosticismen. Ett sådant överskridande skedde först vid övergången till den nya tiden, då människans nyfikenhet kunde uppvärderas och världen ”befrias” från den teologiska absolutismens förklaringsprivilegium.

Ledstjärnorna i det nya omfamnandet av den vetenskapliga nyfikenheten framträder som en sorts heroer i Blumenbergs text – Kopernikus, Bruno, Galilei, Bacon, Descartes och så vidare. Astronomin och teleskopet intar en särskild plats i övergången från teologisk absolutism till mänsklig självhävdelse. Men en viktig detalj i Blumenbergs framställning är hans försök att nyansera varje tanke på möjligheten av att etablera en punkt vid vilken den nya tidens uppkomst kan lokaliseras. Han företräder alltså en idé om någon sorts historiskt kontinuitetsbrott, om trösklar mellan antik, medeltid och den nya tiden, men han försöker samtidigt visa hur sådana nybesättningar, *Umbesetzungen*, består i gradvisa förskjutningar inom intrikata relationsstrukturer mellan problemställningar. Han understryker också att det är ett drag i den nya tidens legitimeringstänkande som gör att den söker efter en exakt punkt att härleda sin ”nyhet” ur. Just dess behov av den typen av punkt är det som särskiljer den från äldre tiders tänkande. Det är förlusten av en yttersta grund som driver dess sökande efter sina egna grundförutsättningar.¹⁹²

Blumenberg avslutar sin studie av den nya tidens legitimitet med en illustration av tesen om en gradvis eller indirekt övergång med en utläggning kring Nicolaus av Cusa (1401-1464) som kontrasteras mot Giordano Bruno

¹⁹¹ ”Indem die Theologie das absolute Interesse Gottes zu vertreten meinte, ließ sie das Interesse des Menschen an sich selbst und seine Sorge um sich selbst absolut werden, das aber heißt: die Stelle seiner theologischen Ansprechbarkeit besetzen.” Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, s. 165.

¹⁹² Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, s. 439.

(1548-1600). Nicolaus av Cusa föregriper vissa motiv i nytida tänkande med sina astronomiska spekulationer, matematiska arbeten och den doktrin om *docta ignorantia* han formulerade, vilken enligt Blumenberg inte beskrev en status hos det mänskliga vetandet, utan ett metodologiskt tillvägagångssätt som ger det nya möjligheter att närma sig frågor om evighet och transcendens.¹⁹³ Nicolaus av Cusa, hos Blumenberg "cusanern", försökte dock inte upprätta något nytt tänkande, utan var snarare ute efter att rädda medeltidens tankestrukturer genom att navigera "mellan den skolastiska rationalismens Skylla och nominalismens Karybdis".¹⁹⁴ "Cusanerns" arbete var ett försök att försona teologi, kosmologi och antropologi. När Bruno brändes på bål år 1600 var det enligt Blumenberg den "signaleld" som signalerade detta "cusanska" räddningsförsöks omöjlighet.¹⁹⁵

Bruno, av Blumenberg omnämnd som "nolanern" efter sin födelseort Nola, dog för sina heretiska ståndpunkter rörande inte minst frågan om inkarnationen. Han omfamnade vissa av "cusanerns" idéer och kopplade dessa till kopernikansk heliocentrism. Bruno lyckades dock inte formulera ett modernt, nytida tidsmedvetande, utan närmade sig med Blumenbergs ord en "hednisk" förståelse av tiden som cyklisk upprepning.¹⁹⁶ Därmed vill Blumenberg placera Bruno "utanför" medeltiden, men också utanför den nya tidens "grundformler".¹⁹⁷ För Bruno var mötet mellan den oändliga gudsnaturen och den ändliga människonaturen en omöjlighet, vilket var grunden för hans förkastande av inkarnationen och idén om Kristi förenande av två naturer.¹⁹⁸ I denna oförmåga att förena det gudomliga och det världsliga visar sig omöjligheten av att upprätthålla cusanerns modell av försoning – och därmed det medeltida tänkandet – under trycket från föreställningen om människans självhävdelse och den teologiska absolutismens tillbakaträdande.

En avgörande skillnad – för cusanen betyder människans gudalighet ett upphöjt ideal, "ett väsensbestämmande predikat" som indikerar hennes "högsta aktualisering"; för nolanen illustrerar samma avbildlighet det av-

¹⁹³ Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, s. 453. *Docta ignorantia* betyder "lärd okunskap". Nicolaus av Cusa skrev en bok betitlad just *De docta ignorantia* (färdigställd 1440).

¹⁹⁴ "zwischen der Scylla des scholastischen Rationalismus und der Charybdis des Nominalismus", Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, s. 487 f.

¹⁹⁵ "das Fanal", Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, s. 523.

¹⁹⁶ Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, s. 528.

¹⁹⁷ Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, s. 530.

¹⁹⁸ Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, s. 559.

stånd från Gud som människan befinner sig på.¹⁹⁹ Frågan om den förbindelse mellan skapelse och frälsning, mellan skapare och frälsare som gnostikern Marcion hade försökt upplösa och som Augustinus försökt rädda träder här enligt Blumenberg åter fram.²⁰⁰ Men den här gången överskrider tanken gnosticisms kvardröjande rester. ”Nolanern” Bruno hade försökt ta sig an en ny historisk utmaning genom att svara i termer som grep tillbaka på ett medeltida arv.²⁰¹ ”Cusanern” och ”nolanern” spelar alltså en viktig roll som illustrationer i Blumenbergs exposé över övergången från medeltid till nytida tänkande. Carl Schmitt tar i sitt svar till Blumenberg upp denna exposé genom att som en detalj i förbigående introducera en ”andre nolan”, en figur som ger ett relevant perspektiv på det politisk-teologiska läge och den komplexitet Schmitt försöker skildra.

8. Schmitt och den nya tidens legalism

Som jag påpekat ovan är Schmitt mycket noggrann med att understryka att hans svar på Blumenbergs beskrivning av hans position ska läsas som kommande från ”juridisk” synvinkel.²⁰² Som han uttryckte det i *Glossarium* 1947 ansåg han sig alltid ha talat och skrivit i egenskap av jurist och därför också för och till jurister.²⁰³ Blumenberg gör sig därför enligt Schmitt skyldig till en ”schablonartad sammanblandning” av hans politisk-teologiska teser genom jämförelsen av dem med ”alla möjliga vaga parallelliseringar av religiösa, eskatologiska och politiska föreställningar”.²⁰⁴ Schmitts förklaring till varför detta framstår som problematiskt är värt att citera i dess helhet:

Det hade förtjänat beaktande att mina bemödanden kring den politiska teologin inte rör sig inom vilken diffus metafysik som helst, utan gäller ett klassiskt fall av nybesättande [*Umbesetzung*] med hjälp av specifika begrepp, som ådagalagts inom det systematiska tänkandet hos den ’occidentala rationalismens’ bägge sammanlänkade och historiskt betraktat högst utvecklade och högst formerade områden, nämligen mellan den katolska

¹⁹⁹ Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, s. 580.

²⁰⁰ Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, s. 583.

²⁰¹ Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, s. 585.

²⁰² Schmitt, *Politische Theologie II*, s. 86.

²⁰³ Schmitt, *Glossarium*, s. 17. Se även Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, s. 89.

²⁰⁴ ”pauschale Vermischung”; ”allen möglichen konfusen Parallelisierungen religiöser, eschatologischer und politischer Vorstellungen”, Schmitt, *Politische Theologie II*, s. 86.

kyrkan med dess helt juridiska rationalitet och – i Thomas Hobbes system ännu förutsatt som kristna – staten i *jus publicum europaeum*.²⁰⁵

Som synes använder alltså Schmitt begreppet ”nybesättande”, *Umbesetzung*, hämtat från Blumenberg, för att beskriva sin egen sekulariseringstes. Begreppet förekommer på två ytterligare ställen i *Politische Theologie II*. Först kritiserar Petersons bristfälliga förklaring av sin vederläggningstes – Schmitt menar att ett illustrerande exempel inte förmår förklara den mängd olika ”nybesättanden” som en metafysisk förändring möjliggör.²⁰⁶ Det andra fallet rör Schmitts försök att gentemot Blumenberg förklara den centrala frågan för den politiska teologin som han ser den – frågan om fiendskapens konkreta verklighet (se vidare nedan).²⁰⁷ Bruket av Blumenbergs term bör ej förbises, det ger en indikation på hur Schmitt försöker relatera sitt eget arbete till grundtankarna från *Die Legitimität der Neuzeit*. Schmitts diskussion av Blumenberg består inte i ett eget enkelt vederläggningsförsök. Snarare rör det sig om en kritisk tillägnelse av centrala tankegångar hos Blumenberg.

Det kan finnas anledning att en aning nyansera Schmitts självbild i citatet ovan om ett specifikt intresse begränsat till juridisk rationalitet: hans tänkande framstår inte som helt uteslutande orienterat mot en övergång från kyrka till stat ur ett rättsvetenskapligt perspektiv. Det räcker med att dra sig till minnes de anspråksfulla orden om det moderna Europas andliga utveckling i föreläsningen ”Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitiserungen” från 1929 för att blygsamheten i citatet ovan ska framstå som aningen spelad. Beskrivningen av moderna framstegsfilosofier som sekulariserade eskatologier eller politisk kristologi siktar också på ett bredare sammanhang utanför rättsvetenskapen. Det är uppenbart att Schmitt åtminstone emellanåt haft större ambitioner än att enbart beskriva den precisa historiska övergång han nämner, även om han tämligen konsekvent anlade juristens rättshistoriska perspektiv. Att Schmitt talar som jurist och inte som teolog eller filosof påverkar inte det faktum att han skriver en sorts civi-

²⁰⁵ ”Es hätte Beachtung verdient, daß meine Bemühung um die Politische Theologie sich nicht in irgendeiner diffusen Metaphysik bewegt, sondern den klassischen Fall einer Umbesetzung mit Hilfe spezifischer Begriffe betrifft, die sich innerhalb des systematischen Denkens der beiden geschichtlich höchstentwickelten und höchstformierten Stellenfüge des „occidentalen Rationalismus“ ergeben haben, nämlich zwischen der katholischen Kirche mit ihrer ganz juristischen Rationalität und dem – auch noch in dem System des Thomas Hobbes als christlich vorausgesetzten – *Staat des Jus publicum Europaeum*.” Schmitt, *Politische Theologie II*, s. 86. Emfas i orig.

²⁰⁶ Se Schmitt, *Politische Theologie II*, s. 39.

²⁰⁷ Schmitt, *Politische Theologie II*, s. 96.

lisationshistoria ur juridiskt perspektiv. Att Schmitt formulerat en *särskild* sekulariseringstes rörande rättens och rättsvetenskapens utveckling är ju visserligen sant, men den ingår ju i en större, *allmän* tes om sekulariseringen av det västerländska tänkandet.

Däremot finns det en poäng i att hålla fast vid just den här rättsliga övergången – det är nämligen den som är hans avgörande intresse och det är från denna utsiktspunkt han uppfattar de större sammanhang och civilisatoriska processer han emellanåt berör. Detta är centralt för Schmitts politiska teologi och sekulariseringstes i dess grunddrag och jag återkommer därför till den nedan. Inte minst är det viktigt att förstå hur Schmitt sätter Blumenbergs tänkande i arbete för att utveckla sitt svar till Peterson till en bredare tes om det politisk-teologiska. Det är också mot detta sammanhang som Schmitts tankar om ”en andra nolan”, en kontrasterande figur till Blumenbergs Bruno, pekar.

De ”linjer” som Schmitt säger sig vilja dra upp ut efter sin genomgång av Petersons tes och som ”låter problemets horisont ge sig till känna i sitt nutida läge” bygger på några huvudteman.²⁰⁸ I den mån dessa teman låter oss se ”problemet i dess nutida läge” gör de också problemställningen för Schmitts politiska teologi mycket tydlig. Dels handlar det om immanensfilosofins konsekvenser för modernitetens metafysik och filosofiska antropologi, dels om den moderna statslärans särskiljande av legalitet från legitimitet. Båda dessa teman har behandlats löpande under de föregående tre kapitlen i denna avhandling. I *Politische Theologie II* klargörs på vilket specifikt sätt de hänger samman inom ramen för Schmitts politiska teologi – som i förbigående av Schmitt har likställts eller åtminstone jämförs med ”politisk metafysik”.²⁰⁹ Att Schmitts analys av ”politisk metafysik” har en stark slag sida åt teologin visar sig dock fortfarande vara giltigt också för diskussionen med Blumenberg.

I förhållande till Blumenbergs framställning av den nya tidens människobild ställer sig Schmitt kritisk, men inte polemisk. Han accepterar att Blumenberg har rätt i att den nya tidens människa utmärks av en i yttre instanser ogrundad självhävdelse. I högre grad än Blumenberg, som inte gör någon moralisk bedömning av det förhållningssättet, förhåller sig Schmitt dock normativt kritisk till denna tendens. Han uttolkar vändningen mot mänsklig självhävdelse i närmast eskatologiska termer, även om han lämnar det

²⁰⁸ ”die den Horizont des Problems in seiner heutigen Lage erkennen lassen” Schmitt, *Politische Theologie II*, s. 85.

²⁰⁹ Schmitt, *Politische Theologie II*, s. 85.

öppet hur undergången i sammanhanget ska uttolkas. Är resultatet en total undergång för mänskligheten, eller bara en depolitiserad, totalitär ordning under teknicitetens herravälde? Möjligen öppnar det senare i allra högsta grad för det förra, men det är minst sagt oklart om detta är Schmitts argument.

”Den nya tidens legitimitet” handlar inte om legitimitet, utan om *legalitet* menar Schmitt. Vad den nya tiden särskilt hävdar är en typ av lagar som utesluter undantag och genombrytningar, *Durchbrechungen*, i enlighet med naturlagarnas funktionssätt.²¹⁰ Det här argumentet gjorde Schmitt redan 1922, i första utgåvan av *Politische Theologie*. Där slog han fast att ”[u]pplysningens rationalism förkastade undantagsfallet i varje form”.²¹¹ Genom att döpa sin framställning till just ”den nya tidens *legitimitet*” underminerar Blumenberg enligt Schmitt sin framhållna position – den juridiska föreställningen om legitimitet antyder för den tid boken skildrar den dynastiska kontinuitetens rättfärdigande genom härkomst, tradition, varaktighet och ålder – något som ”ställs på huvudet” då det är det nya som tänks legitimera sig självt.²¹² Därmed faller Blumenbergs framställning in i den komplexa situation av modernt legalitetstänkande som Schmitt konfronterat i både *Politische Theologie* och *Legalität und Legitimität*. Givet legalitetstänkandets underkännande av varje form av under och undantag blir det enligt Schmitt svårt att förstå hur den ”nyhet” som Blumenberg menar utmärker den nya tiden ska kunna uppstå och legitimeras.²¹³

Schmitt noterar att Max Weber, ur vars verk han vill härleda en avgörande distinktion mellan legalitet och legitimitet, inte förekommer i Blumenbergs bok. Men Weber är, med Schmitts ord ”en huvudföreträdare för de mest inflytelserika sekulariseringar, inte enbart med sin berömda lära om den irrationella karismatiska legitimiteten som den egentliga källan för allt revolutionärt rättfärdigande i motsats till legaliteten”.²¹⁴ Givet sammanhanget kring legitimitetsbegreppet är det kanske inte märkligt att Schmitt väljer karisman som exempel, men som jag påpekat i kapitel II ovan är detta knappast det mest kända exemplet på sekularisering i Webers verk. Det stämmer

²¹⁰ Schmitt, *Politische Theologie II*, s. 87.

²¹¹ ”Der Rationalismus der Aufklärung verwarf den Ausnahmefall in jeder Form”, Schmitt, *Politische Theologie*, s. 43.

²¹² Schmitt, *Politische Theologie II*, s. 86 f.

²¹³ Schmitt, *Politische Theologie II*, s. 88.

²¹⁴ ”ein Hauptvertreter folgenreichster Säkularisationen, nicht etwa nur mit seiner berühmten Lehre von der irrationalen charismatischen Legitimität als der eigentlichen Quelle aller revolutionären Rechtfertigung im Gegensatz zur Legalität”, Schmitt, *Politische Theologie II*, s. 88.

förvisso inte heller att Weber skulle vara frånvarande i *Die Legitimität der Neuzeit*. Han nämns inte vid namn, men hans tes om att den asketiska protestantiska etiken legat till grund för kapitalismens anda – ett mer känt exempel på sekularisering i Webers verk än karismabegreppet – tas som exempel på ett användande av sekulariseringskategorin.²¹⁵ Att Blumenberg inte konfronterar Webers legitimitetsbegrepp är dock uppenbart, liksom på vilket sätt detta pekar på en punkt där hans framställning blir problematisk i förhållande till hans sätt att referera Schmitt.

Under åren kring tiden för författandet av *Politische Theologie II* var Schmitt i full färd med att utveckla sin analys av det moderna legalitetstänkandets förutsättningar och former. I sin sista publicerade text, ”Die legale Weltrevolution” från 1978 lanseras till och med ett begrepp om en *superlegalitet*. Denna analys växer fram parallellt med en kritisk konfrontation med en tankeströmning Schmitt benämner *värdefilosofi*. Båda dessa teman spelar en viktig roll i diskussionen av *Die Legitimität der Neuzeit*. Schmitt menar att Blumenberg talar ”värdefilosofins språk”. Hos Blumenberg går frågor om legalitet och legitimitet under i ”värdenas allmänna konvertibilitet”.²¹⁶ Mot Blumenbergs ”nytida” människa och hennes sätt att legitimera sig själv genom att åberopa sig på ”det nya” skriver Schmitt i sitt programmatiska slutord att:

Människans frihet är det högsta värdet; frihetens möjlighetsbetingelser är värdetfriheten hos mänsklig vetenskap och kunskap; förutsättning för verkställigheten av vetenskapens värde-frihet är friheten till *exploateringen [der Verwertung]* av dess upptäckter i fri produktion; meningsfullheten i produktionens fria exploatering är den fria konsumtionens *värderings-frihet [die Bewertungsfreiheit]*.²¹⁷

Förbindelsen mellan värdefilosofin och det ekonomisk-tekniska tänkande Schmitt återkommande positionerat sig mot ända sedan *Politische Roman-tik* från 1919 blir därmed tydlig.

Det är dock tveksamt om Blumenbergs tänkande verkligen gör skäl för namnet ”värdefilosofi”. Begreppet förekommer inte i *Die Legitimität der Neuzeit*,

²¹⁵ Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, s. 17.

²¹⁶ ”der allgemeinen Konvertibilität der Werte” Schmitt, *Politische Theologie II*, s. 89.

²¹⁷ ”Die Freiheit des Menschen ist der höchste Wert; Bedingungen der Möglichkeit der Freiheit des Menschen ist die Wertfreiheit menschlicher Wissenschaft und Erkenntnis; Bedingung des Vollzugs der Wert-Freiheit der Wissenschaft ist die Freiheit der *Verwertung* ihrer Ergebnisse in freier Produktion; Sinnggebung der Wertungsfreiheit der Produktion ist die *Bewertungsfreiheit* im freien Konsumtion.” Schmitt, *Politische Theologie II*, s. 97.

som för övrigt inte innehåller någon egentlig diskussion av ”värden”. Schmitts inordnande av Blumenbergs filosofi inom den ramen kan förmodligen härledas från bilden av den moderna människan som en som utan någon yttre grund själv sätter sina egna värden, en figur som tvingas härleda allt ur sig själv.²¹⁸ Av större intresse här än en värdering av det rättmätiga i Schmitts anklagelse är vilka sammanhang som aktualiseras i själva försöket att koppla samman *Die Legitimität der Neuzeit* med den idéströmning som angripits i den lilla skriften *Die Tyrannei der Werte*, ursprungligen författad 1960. Här utgår Schmitt från ett citat hämtat ur Martin Heideggers *Holzwege* där denne slår fast att ”värdet och det värdebärande blir till den positivistiska ersättningen för det metafysiska”.²¹⁹ Denna sats förklarar på vilken grundläggande nivå ”värdet” verkar i modernt tänkande, eller snarare på vilken grundläggande nivå ”värdeproblemet” framträder för Schmitt. Schmitt refererar till en formulering i tysk civilrätt enligt vilken ”människornas värdighet”, *die Würde der Menschen*, utgör ”det högsta värdet”. Han kommenterar: ”Värdet självt förblir öppet”.²²⁰

”Värdet” betyder inom ramen för det Schmitt kallar ”värdefilosofi” inget i eller för sig, det har inget ”vara” [*Sein*], utan bara ”giltighet” [*Geltung*].²²¹ ”Värden” ersätter enligt Schmitt i denna framträdande moderna strömning moraliska begrepp som dygder och normer, något som får betydande konsekvenser: ”Dygd utövar man; normer förhåller man sig till; order utförs; men värden blir fastställda och genomdrivna. Den som framhärdar i deras giltighet måste göra dem giltiga.”²²² ”Värdet” blir i värdefilosofin därmed ett ”punktvärde”, något som perspektivistiskt måste hävdas. Därför är varje värde ett ”lokaliseringsvärde”, ett *Stellenwert*, som bara existerar i ett *Bezugssystem*, ett ”referenssystem”.²²³

Medan värdefilosofin tror sig definiera värdenas giltighet i någon sorts given beständighet handlar ”värdelegiken” enligt Schmitt om något annat. För det högsta värdet är inget pris för högt att betala. Att ”förnekandet av ett

²¹⁸ Tilläggas kan att Blumenbergs analys bygger vidare på en tanke om en skillnad mellan ”substansbegrepp” och ”funktionsbegrepp” från Ernst Cassirer som även utmärkte Hans Kelsens kritik av den traditionella statsrättsläran. Se sida 320 ff. och noterna 350 och 352 nedan i detta kapitel.

²¹⁹ ”Der Wert und das Werthafte wird zum positivistischen Ersatz für das metaphysische”, citerat i Carl Schmitt, *Die Tyrannei der Werte*, Duncker & Humblot, Berlin, 2011 [1967], s. 38.

²²⁰ ”Er, der Wert, bleibt Offen.” Schmitt, *Die Tyrannei der Werte*, s. 12.

²²¹ Schmitt, *Die Tyrannei der Werte*, s. 35.

²²² ”Tugenden übt man aus; Normen wendet man an; Befehle werden vollzogen; aber die Werte werden gesetzt und durchgesetzt. Wer ihre Geltung behauptet, muß sie geltend machen.” Schmitt, *Die Tyrannei der Werte*, s. 41.

²²³ Schmitt, *Die Tyrannei der Werte*, s. 42.

negativt värde är ett positivt värde” är en ”matematiskt klar” sats betyder inte att tanken om att återgälda ”ont med ont” blir en rimligare idé, även om den framstår som logisk för värdefilosofin.²²⁴ Schmitts tankegångar rörande värdefilosofins ”tyranni” är alltså nära besläktade med hans kritik av det han kallar normativism inom rättsfilosofin. Normer, liksom värden, är ingenting som låter sig omsättas av sig själva. De måste hävdas av någon, ett problem som normativism och värdefilosofi till stor del lyckas förtränga – eller åtminstone förtiga. Värdenas förmenta neutralitet är ett uttryck för deras fulla inordnande i den moderna teknicitet Schmitt beskrivit i ”Das Zeitalter der Neutralisierung und Entpolitisierungen”. Värdefilosofin framträder därmed som ett uttryck för den tekniska tidsålderns metafysik, som den profana illusion om objektivitet som teknikens form erbjuder tanken. Som synes ovan håller Schmitt normer för mindre problematiska än värden. Han skriver att förr, ”då värdigheten ännu inte var ett värde, utan ännu något helt annat, kunde ändamålet inte helga medlen”.²²⁵ För värdefilosofin är det däremot inget konstigt att ett överordnat värde övertrumfar ett lägre – i själva verket är detta en central och betydande tes inom den.

Schmitt hävdar värdefilosofins närhet till den moderna vetenskapsfilosofins värdfrihet. Föga förvånande sätter han båda i nära förbindelse med Max Weber, vars namn kommit att bli tätt förknippat med förespråkandet av vetenskaplig värdfrihet i och med föreläsningen *Wissenschaft als Beruf*. Weber betraktade enligt Schmitt ”värdet” som ett hjälpmedel vilket möjliggjorde konstruktionen av idealtyper.²²⁶ Om exempelvis olika föreställningar kunde betraktas som ”värden” blev det möjligt att enklare jämföra deras verkningar. Med ytterligare referens till Weber menar Schmitt att denne besvarat frågan om värdesättning på klarast och ärligast sätt – det är ”den mänskliga individen” som sätter värdet.²²⁷ Denna subjektiva värdesättning leder dock till en evig kamp mellan värden och världsåskådningar, något Weber formulerade sin värdfria vetenskap för att inte bara undslippa, utan också kunna förstå och analysera. Men som Schmitt påpekar: ”också vetenskapens absoluta

²²⁴ ”[d]ie Verneinung eines negativen Wertes ist ein positiver Wert”, Schmitt, *Die Tyrannei der Werte*, s. 51.

²²⁵ ”als die Würde noch kein Wert, sondern etwas wesentlich Anders war, konnte das Zweck das Mittel nicht heiligen”, Schmitt, *Die Tyrannei der Werte*, s. 51.

²²⁶ Schmitt, *Die Tyrannei der Werte*, s. 22.

²²⁷ Schmitt, *Die Tyrannei der Werte*, s. 39.

värdefrihet kan sättas som ett värde, till och med som högsta värde, och göras gällande”.²²⁸

I detta visar sig åter Webers nära förhållande till den moderna liberalismens antipolitiska tendens som Schmitt återkommande försökt visa upp. I artikeln ”Clausewitz als politischer Denker” från 1967 skriver Schmitt om denna vetenskapens värdefrihet att ”[e]n kategori om ’värdefrihet’ kan enbart ta miste på den politiska sanningen och verkligheten eftersom värdefilosofin gör den politiska vännen till enbart ett ’värde’ och den politiska fienden till ett ’icke-värde’”.²²⁹ Den här frågan om det politiska och fiendskapens betydelse i förhållande till teknicitet och värdefilosofi leder tillbaka till frågan om förhållandet mellan legalitet och legitimitet i modern politik och rättsvetenskap. Också detta är viktigt i förhållande till Schmitts framställning av den historiska utveckling från teologi till teknik som återfinns i ”Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen”, en beskrivning som återkommer i flera av Schmitts texter. Den spelar en betydande roll i såväl *Land und Meer*, där den berättas i mytens form, som i *Ex Captivitate Salus*, där Schmitt positionerar sig och sitt juristskrå vid slutet för den klassiska europeiska statsrätten. Den syns också i *Der Nomos der Erdes* avslutande kapitel, där den klassiska folkrättens uppkomst, nedgång och fall står i förgrunden.

Som Schmitt skrivit redan vid tiden för ”Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen” framträder det rena legalitetssystemets rättspositivism som en teknicistisk idé som ytterst betraktat underminerar rätten genom att spalta upp den i legitimitet och legalitet. 1950 hade han utvecklat denna kritik till att beskriva hur Hitler kunde konsolidera sitt styre med hjälp av en lydig ämbetsmannakår och lagstiftningsvapnet i sin hand. 28 år senare återvände han i den sista text som publicerades under hans livstid till frågan om förhållandet mellan legalitet och legitimitet ur ett ”postfascistiskt” perspektiv. I artikeln ”Die legale Weltrevolution” försökte han därmed förklara rättens förutsättningar i den era av modernitet och ren världslighet som Blumenberg beskrivit.

²²⁸ ”auch die absolute Wertfreiheit der Wissenschaft kann als Wert, sogar als höchster Wert gesetzt und geltend gemacht werden”, Schmitt, *Die Tyrannei der Werte*, s. 47.

²²⁹ ”Eine Kategorie wie „Wertfreiheit“ kann die Wahrheit und die Wirklichkeit des Politischen nur verfehlen weil die Wertphilosophie aus dem politischen Freund einen bloßen „Wert“ und aus dem politischen Feind einen „Unwert“ macht.” Carl Schmitt, ”Clausewitz als politischer Denker. Bemerkungen und Hinweise”, i densamme, *Frieden oder Pazifismus?*, 2005 [1967], s. 910.

Till paret legalitet och legitimitet lägger Schmitt här ett begrepp hämtat från den franske juristen Maurice Hauriou (1856-1929), *superlegalitet*.²³⁰ Vad som avses är de extra starka författningsnormer som vissa stater, bland annat Västtyskland, infört efter erfarenheten av de fascistiska revolutionerna under 20- och 30-talen. Schmitt upprepar tankegångarna från 1932 års *Legalität und Legitimität* om att begreppet legalitet betecknar ”en lydnavens och disciplinens formel”, vilken tjänar till att skapa *möjlighet för framtvängande av lydnav*, med Schmitts egen begreppskonstruktion *Gehorsamerzwingungs-chance*.²³¹ Legaliteten bör förstås som det moderna industrisamhällets byråkratiska ”funktionsmodus”. Begreppet legitimitet ”betecknar formeln för den statliga ordningens moraliska, ideologiska eller världsåskådningsmässiga identitet och självframställning”.²³² Superlegalitetens syfte är att skapa normer överordnade ”normala normer”.²³³ Men det rör sig om något annat än legitimitet – i själva verket utgör superlegaliteten ett försök att funktionalisera själva legitimiteten och göra den till en sorts *Gehorsamerzwingungs-chance* för den part som vill upphöja sina grundvärden till ”legalitet”.²³⁴

Schmitt menar att ”framstegsideologier” har varit särskilt framträdande för att driva fram tanken om ”superlegalitet” och han väljer att, i linje med uppsatsens titel, exemplifiera genom inställningen till tanken om möjligheten av en *legal världsrevolution*. Med detta begrepp avser han den vilja att förena människan under en form av politiskt styre som kommit till uttryck i liberalism och kommunism, men särskilt inom den senare och än mer särskilt inom den eurokommunism som under efterkrigstiden valt den legala framför den direkt revolutionära vägen till makten. ”Die legale Weltrevolution” beskriver en värld och en tid när mänskligheten inte längre kan förstå de subtila, ”esoteriska” dragen i de politisk-teologiska resonemang som ligger

²³⁰ Hauriou hade också utgjort en stark inspiration till Schmitts institutions- eller ordningstänkande redan under 1920-talet.

²³¹ ”ein Formel des Gehorsams und der Disziplin”, Carl Schmitt, ”Die legale Weltrevolution. Politischer Mehrwert als Prämie auf juristische Legalität und Superlegalität”, i densamme, *Frieden oder Pazifismus?*, 2005 [1978], s. 920. Schmitt tillskriver Max Weber begreppet *Gehorsamerzwingungs-chance*, men det förekommer mig veterligen inte i denna form hos Weber. Talande nog handlar Webers formuleringar mer om att ”finna”, *finden*, lydnav än att ”tvinga” fram den. Se t.ex. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, s. 24, 28, 122. Webers språkbruk implicerar någon form av samtycke underifrån i lydnavsrelationen, en nyans Schmitt inte tycks uppfatta.

²³² ”meint die Formel der moralischen, ideologischen oder weltanschaulichen Identität und Selbstdarstellung staatlicher Ordnung”, Schmitt, ”Die legale Weltrevolution”, s. 921.

²³³ Schmitt, ”Die legale Weltrevolution”, s. 922.

²³⁴ Schmitt, ”Die legale Weltrevolution”, s. 923.

till grund för de begrepp som reducerats till manipulerbara ”exoteriska formler”.²³⁵

Detta gör begreppen i sig så mycket mer manipulerbara, situationens allvar så mycket mer svårgripbart, om man ska tro Schmitt. Detta är en tanke linje som griper tillbaka på Schmitts tidigare diskussion av de moderna politiska myterna och den avtagande konkreta förståelsen för politisk-teologiska sammanhang. Upplösningen av det ramverk som den kristna enhetskulturen en gång utgjorde ledde till den produktion av mytiska figurer Schmitt kunde skönja hos exempelvis Shakespeare och Cervantes. Både Hobbes statslära och Leviatanfigurens öde efter honom ger uttryck för samma upplösningsprocess. Politisk teologi i den form Schmitt särskilt analyserat den ryms i spannet från Bodin och Hobbes till Sieyès, varefter den politiska romantiken och den tyska idealismens historiefilosofiska efterverkningar, tillsammans med upplysningsrationalismen, ger upphov till helt nya mytbildningar och eskatologiska utopier. Trots utmaningen från sekulariserade eskatologier – som Schmitt beskriver de moderna ideologierna i ”Drei Stufen historischer Sinngebung” från 1950 – används fortfarande politisk-teologiska begrepp och resonemang, men då som sagt i form av ”exoteriska formler”, lämpade för manipulation.²³⁶

Det jag har kallat Schmitts allmänna sekulariseringstes skildrar alltså ett förlopp som öppnar upp möjligheten för en politisk-teologisk statslära befriad från teologisk dominans, men i fortsatt kontakt med föreställningar om transcendens. Inom ramen för sin särskilda sekulariseringstes skildrar Schmitt förutsättningarna för denna statslära, både historiskt och dess interna systematisk-strukturella sammanhang. Den allmänna sekulariseringstes beskriver dock även hur det ”mellanläge” som möjliggjorde den ickeprofanerade statsläran försvinner genom den moderna immanentiseringen – särskilt genom uppkomsten av teknicitetens mentalitet. Detta är utgångsläget för Schmitts diskussion med och kritik av Blumenberg. Denna beskrivning av hur de båda tendenserna i Schmitts sekulariseringstes hakar i varandra visar på grundförutsättningarna för argumentationen i *Politische Theologie II*. Därmed börjar konturerna för Schmitts motsatsställning mellan politisk kristologi och politisk teologi klarna, men de behöver tydliggöras ytterligare.

²³⁵ Schmitt, ”Die legale Weltrevolution”, s. 934.

²³⁶ Schmitt, ”Die legale Weltrevolution”, s. 934. Se även Schmitt, ”Drei Stufen”, s. 928 och *Donoso Cortés*, s. 10 ff.

9. ”Den andre nolanen” och den politisk-teologiska stasiologin

Något som genomgående tycks passera obemärkt hos uttolkare av debatten mellan Schmitt och Blumenberg är ”den andre nolan” som Schmitt ställer mot Blumenbergs Bruno – juristen Alberico Gentili.²³⁷ I *Politische Theologie II* skriver Schmitt att det som han betraktar som avgörande för skiftet till den nya tiden är den folkrättsliga möjligheten av distinktionen mellan fiende och förbrytare. Om det finns en normativ aspekt i Schmitts konception av det politiska – vid sidan av den pessimistiska antropologiska utsagan om människans dynamiska farlighet – är det denna synbart modesta distinktion, som dock generellt underskattats och missförstått i receptionen av Schmitts begrepp om det politiska. Att skilja fiende från förbrytare är enligt Schmitt grunden för den tidigmoderna europeiska folkrätten och ”till dags datum mänsklighetens största ’rationella’ framsteg”, ”en rationalisering och humanisering”.²³⁸

Alberico Gentili (1552-1608) härstammade likt sin generationskamrat Giordano Bruno från staden Nola, flydde till England av religiösa skäl – han var protestant – och blev professor i juridik vid Oxford. Schmitt fixerar ett epokalt skifte vid honom och särskilt i hans uppmaning till teologer att tåga i frågor som inte berör deras kunskapsområde, specifikt frågan om det så kallade ”rättfärdiga kriget” Gentilis uppmaning löd ”*Silete theologi in munere alieno!*”, ungefär ”tåga i för er främmande åtaganden, teologer”.²³⁹ Hos Gentili menar sig Schmitt se såväl grundläggandet av satsen *cujus regio ejus religio* som den första, tydliga formen för ett juridiskt avskiljande från en teologisk folkrätt.²⁴⁰ Han skriver: ”Det är staten som den nya, rationella ordningen som här visar sig som den historiska bäraren av av-teologiseringen och rationaliseringen. Hos två jurister, Bodin och Gentilis, når den det första stadiet av sitt rättsvetenskapliga självmedvetande.”²⁴¹

Att denna humaniserande vändpunkt måste förstås som specifikt *juridisk* framhåller Schmitt i en anteckning i *Glossarium* från 1948. Där pekar Schmitt

²³⁷ Schmitt, *Politische Theologie II*, s. 86.

²³⁸ ”bis auf den heutigen Tag größte „rationale“ Fortschritt der Menschheit”, ”eine Rationalisierung und Humanisierung”, Schmitt, *Politische Theologie II*, s. 86 respektive *Der Nomos der Erde*, s. 91.

²³⁹ Schmitt, *Der Nomos der Erde*, s. 91 f., 96.

²⁴⁰ Schmitt, *Der Nomos der Erde*, s. 131.

²⁴¹ ”Es ist der Staat als die neue, rationale Ordnung, der sich hier als der geschichtliche Träger der Ent-Theologisierung und Rationalisierung erweist. In zwei Juristen, bei Bodinus und Gentilis, erreicht er die erste Stufe seines rechtswissenschaftlichen Selbstbewußtseins.” Schmitt, *Der Nomos der Erde*, s. 131.

på en annan epokgörande händelse ur den europeiska rättens historia, nämligen disputationen i Valladolid på 1550-talet. Denna debatt mellan Las Casas och Sepulveda var enligt Schmitt den första stora folkrättsliga dispyten mellan en teolog och en icke-teolog. Sepulveda var dock inte jurist, utan ”humanist i Erasmus stil”, om än ingen pacifist.²⁴² Därför, menar Schmitt, ställer Sepulveda frågan om huruvida indianerna är att klassificera som människor eller ej och svarar nekande – ”sant humanistiskt”.²⁴³ En jurist skulle istället fråga om de var att betrakta som fiender och i så fall om de var *justi hostes*, fiender i besittning av juridisk likvärdighet och vem som äger mandat att besluta om så vore fallet. Något år tidigare hade Schmitt i amerikansk fångenskap konstaterat att ”[t]eologer tenderar att definiera fienden som något som måste förintas. Jag är dock jurist och ingen teolog”.²⁴⁴ Det blir genom exemplet Valladolid uppenbart att Schmitt upplever samma distans till humanister som till teologer.

Schmitts förhållande till teologins inflytande på rättshistorien framträder med ens som betydligt mer komplicerat än vad det brukar tillåtas vara i de teologiserande läsningarna av hans verk. Gentili är enligt Schmitt viktig just därför att han, till skillnad från exempelvis en av sina efterföljare som Grotius, så tydligt, medvetet och konsekvent distanserar sig från teologin.²⁴⁵ Hos Gentilis, hos Bodin och hos Hobbes kommer den *occidentala rationalismen* till uttryck i sin statliga form, ”sekulariserad, men ännu ej profanerad”.²⁴⁶ Enligt Schmitt bär denna typ av rationalism en tydligt juridisk prägel, något som för övrigt också genomgående utmärker hans diskussion av den moderna staten. Staten var den form för politisk organisering som erbjöd rättsvetenskapen husrum vid frigörelsen från kyrkan, den politiska form som möjliggjorde rättsvetenskapens *Zwischenlage* mellan teologi och teknik.²⁴⁷

I *Glossarium* skriver Schmitt 1950 om den occidentalt rationalistiska rättsvetenskapens lokalisering till detta mellanrum som en lokalisering mellan ”två totalitära områden”. Medan teologin är totalitär i sin *substans* så är tekniken totalitär i sina metoder och i sin *funktion*: ”total substantialism” mot

²⁴² Schmitt, *Glossarium*, s. 106.

²⁴³ ”Echt humanistisch”, Schmitt, *Glossarium*, s. 106.

²⁴⁴ ”Die Theologen neigen dazu, den Feind als etwas definieren, das vernichtet werden muß. Ich bin aber Jurist und kein Theologe.” Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, s. 89.

²⁴⁵ Schmitt, *Der Nomos der Erde*, s. 86, på s. 105 förklarar Schmitt att i jämförelse också med Bodins tänkande, med dess ”klarhet hos begreppen” utgör Grotius tänkande ”ett tillbakasteg” eller åtminstone en ”konservatism”.

²⁴⁶ ”säkulariseriert, aber [...] noch nicht profaniert”, Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, s. 72.

²⁴⁷ Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, s. 69.

”total funktionalism”.²⁴⁸ Mellan dem, skriver Schmitt, står den occidentala rationalismens rättsvetenskap – inte totalitär, ”snarare *ad alterum*”. *Ad alterum*, alltså riktad mot eller till ”det andra”. Schmitt försätter: ”*Audiatur et alteras pars*. Det känner varken teologin eller tekniken.”²⁴⁹ Sentensen *audiatur et alteras pars* betyder helt enkelt ”att höra den andra sidan” och syftar på den juridiska principen att ingen ska dömas ohörd. Juridikens medlande karaktär, juristens medlande uppgift, framstår alltså som något oerhört centralt för förståelsen av den tankeform Schmitt betraktar sig som en företrädare för.

Staten, den moderna statsläran och en viss typ av juristidentitet framställs ofta som samtida och tätt sammanbundna av Schmitt. När juridiken senare, i Schmitts egen tid, förlorar kontakten med teologin och till fullo inordnas i den moderna tekniciteten går samtidigt statens epok som politisk enhet och storhet mot sitt slut. Det är förstås inte så märkligt i sig – en av de centrala teserna i *Politische Theologies* första band är ju att en tids metafysiska världsbild och dess politiska organisationsformer på något sätt hänger samman ”i sin begreppsliga struktur”.²⁵⁰ Den moderna rättsvetenskapens statslära är väl också den ett i Schmitts mening metafysiskt uttryck som av förklarliga skäl skulle tendera att ligga nära den stat som den är avsedd att gälla för. Problem uppstår när den metafysiska inramning som skapat ett visst tänkande förskjuts och en etablerad organisationsform bokstavligen blir obegriplig, förlorar sina begrepp. Vad som ur en schmittiansk synvinkel saknas hos Blumenberg är en förståelse av hur den nya tidens tänkande plockar upp och ”nybesätter” begrepp utan att upprätthålla deras organisatoriska och institutionella sammanhang. Vad som fattas är, kort sagt, det konkreta ordningstänkande vars konturer genomgående avtecknar sig genom Schmitts verk.

Viktigt här är det perspektivskifte som är inbyggt i Schmitts förflyttning av fokus från naturfilosofiska spekulationer till rättens domäner. Det Blumenberg och många schmitttuttolare, förvånansvärt nog, inte tycks registrera är den separation av sfärer som den nya tidens inbrott gradvis för med sig eller kanske till och med framträder ur. Att teologin inte längre kan göra anspråk på att utgöra ”vetenskapernas drottning” innebär inte bara att ”vetenskapen” frigörs från något teologins fängelse. Det innebär också att en konkret metaspråkighet går förlorad. Det blir, åtminstone i det långa loppet,

²⁴⁸ Schmitt, *Glossarium*, s. 311. I en randanmärkning ”Totaler Substantialismus und totaler Funktionalismus”, se n. 1 samma sida.

²⁴⁹ ”Audiatur et alteras pars. Das kennt weder die Theologie noch die Technik.” Schmitt, *Glossarium*, s. 311. Min emfas.

²⁵⁰ Schmitt, *Politische Theologie*, s. 50.

mindre hållbart att ens tala om *vetenskapen* i bestämd form singularis. Schmitt skriver aldrig explicit om detta, men hans hävdande av strukturlikheter och historiska samband mellan juridiken och teologin bör läsas i ljuset av denna djupt modernitetskritiska insikt.

Schmitts sekulariseringstes kan läsas mer välvilligt än som ett enbart reaktionärt försök att hävda en teologisk grund för all politik. Snarare rör det sig om ett hävdande av strukturell *likhet* och historisk *härstamning*, vilka ömsesidigt förbinder, men knappast slutgiltigt bestämmer varandra. Juridiken behöver inte upprätthålla strukturlikheten eller högakta sin härstamning för att existera. Däremot behöver den det för att upprätthålla ett visst sammanhang av lag, rätt, legitimitet och institutionella förhållanden – kort sagt det Schmitt beskriver som en *sekulariserad, men ej profanerad auktoritet*. Gentili blir vid sidan av Bodin och Hobbes en representant för den tradition Schmitt själv skriver in sig i – *jus publicum europaeum* – och denna tradition framträder som en mer komplex relation mellan juridik och teologi än vad som generellt görs gällande i schmittreceptionen. I registret till Schmitts *Der Nomos der Erde* står följande att läsa: ”Teologer, se jurister”.²⁵¹

Det stora rationella genombrott Schmitt lokaliserar i Gentilis avgränsande av rätten från teologin består i en enkel sak: i den nya folkrättsliga läran om kriget som, till skillnad från medeltidens ”fejder och heliga krig”, förmådde upprätta möjligheten av ett särskiljande av fiende från förbrytare.²⁵² ”Det hör för mig och för min politiska teologi till den nya tidens epokgörande vändpunkt” skriver Schmitt.²⁵³ Schmitts författarskap är strängt upptaget med detta problem. *Der Begriff des Politischen* skrevs i avsikt att konfrontera den depolitiserande tendens som Schmitt menade genomsytrade allt modernt politiskt tänkande, ”från amerikanskt finansfolk till ryska bolsjeviker” som det heter i *Römischer Katholizismus und politische Form*. Alla förenas de ”i kampen för det ekonomiska tänkandet, det vill säga i kampen mot politikerna och *juristerna*”.²⁵⁴ Kampen ifråga tycks för Schmitt ha varit framgångsrik för motståndarna till politik och juridik. Värdefilosofins tendens att reducera fienden till ett ”icke-värde” speglar för Schmitt Hitlers sätt att använda legaliteten som ett vapen,

²⁵¹ ”Theologen, s. Juristen”, Schmitt, *Der Nomos der Erde*, s. 308.

²⁵² Schmitt, *Der Nomos der Erde*, s. 26, 27, 90, *Politische Theologie II*, s. 86.

²⁵³ ”Das gehört für mich und meine Politische Theologie zur Epochenwende der Neuzeit” Schmitt, *Politische Theologie II*, s. 86. Emfas i orig.

²⁵⁴ ”im Kampf für das ökonomische Denken, das heißt im Kampf gegen die Politiker und die Juristen”, Schmitt, *Römischer Katholizismus als politische Form*, s. 22. Min emfas.

förvandlande fiender till förbrytare och fridstörare.²⁵⁵ Detta är lagens öde under teknicitetens välde: att vara ett till åtgärder rent profanerat medel och vapen.

Politische Theologie II för alltså fram *fiendskapen* som central frågeställning för det politiska och, genom association, men också genom bearbetning, för det politiska i dess koppling till det teologiska. Detta har naturligtvis lockat till sig uppmärksamhet från de kritiker av Schmitt som velat läsa hans politiska lära som styrd av militarism och nationalistisk agonism, kort sagt som upptaget av någon sorts ”behov” av att upprätta absolut fiendskap. Detta har av vissa tolkats som själva kärnan i Schmitts teologi, ibland till och med som roten till Schmitts antisemitism.²⁵⁶ Denna tolkning har en stark ställning inom schmittreceptionen och har nära förbindelse till tankar om Schmitts suveränitetsbegrepp som avhängigt decisionism och ödesmäsigt uppbundet vid nazistatens politik. Men liksom Schmitts decisionism är ett sidospår i förhållande till hans dominerande ordnings- och institutions-tänkande så utgår föreställningen om att den politisk-teologiska rättsteorin skulle förorda någon form av absolut, i religiös moral grundad fiendskap från en fundamental missuppfattning av Schmitts intentioner i arbetet med fiendebegreppet. Ur en politisk-teologisk synvinkel blir Schmitts diskussion av gnosticismen i konfrontationen med Blumenberg illustrativ för vad som i själva verket står på spel.²⁵⁷

Det är förvisso inte bara på politisk-teologisk grund som idén om att Schmitt skulle omfamna fiendskap ”för dess egen skull” är felaktig. Det är minst sagt problematiskt bara utifrån Schmitts politikbegrepp taget för sig. I den korta artikeln ”Politik”, tryckt 1936 i en handbok i försvarsvetenskap, utvecklar Schmitt sitt politikbegrepp och kontrasterar det uttryckligen mot vad han kallar för en ”krigisk” ståndpunkt i förhållande till konflikter. Med hänvisning till Clausewitz vill Schmitt understryka att kriget utgör politikens fortsättning med andra medel och inte tvärtom. Den politiska ståndpunkten ”utgår i högre grad från att kriget lämpligen förs å fredens vägnar

²⁵⁵ Se Schmitt, ”Clausewitz als politischer Denker”, s. 910 och ”Die legale Weltrevolution”, s. 930 f. Se även ”Der Problem der Legalität”, s. 450, där Schmitt hävdar att legaliteten var ett av Hitlers starkaste vapen.

²⁵⁶ Se ex. Meier, *Die Lehre Carl Schmitts*, Groh, *Arbeit an der Heillosigkeit der Welt*, särskilt kapitel III.2.1. Se även Gross, *Carl Schmitt und die Juden*.

²⁵⁷ Anklagelsen om att Schmitt ”egentligen” skulle vara mer av en gnostiker eller ”marcionit” har jag tagit upp och argumenterat mot tidigare i slutet av kapitel II ovan. Se även Benjamin Lazier, *God Interrupted. Heresy and the European Imagination Between the World Wars*, Princeton University Press, Princeton, 2008, 81 f. för en övertygande beskrivning av Schmitts position i diskursen kring gnosticism i tyskt intellektuellt liv på 1920- och 30-talen.

och utgör ett medel för politiken”.²⁵⁸ Det politisk-teologiska sammanhanget kring Schmitts politikbegrepp är dock också relevant, särskilt som att det lyfts fram som en särskilt stark förklaring till hans fixering vid fienden.²⁵⁹ Som han uttrycker det i *Theorie des Partisanen* 1963: ”Kärnan i det politiska är inte fiendskap som sådan, utan urskiljandet av vän från fiende och förutsätter båda, vän *och* fiende.”²⁶⁰

En central tanke i Schmitts folkrättsliga författarskap var att utvecklingen på detta område hade drabbats av likartade problem som under 1800-talet drabbat författningsläran. På sätt och vis var påverkan direkt, genom att jurister börjat föra över tankegångar och begreppsbildningar från 1800-talets konstitutionalism på internationell rätt.²⁶¹ Den traditionella europeiska statsrätten gjorde skarp åtskillnad mellan inomstatlig och mellanstatlig rätt. 1900-talets tilltagande lagstiftande kring kriget hade enligt Schmitt en olycklig tendens. Efter första världskriget hade man till exempel skrivit avtal som syftade till att kriminalisera ”anfallskrig”, vilket skulle göra försvarskrig till den uteslutande rättsliga formen för väpnad konflikt. Detta hade gjort själva krigsbegreppet obegripligt, menade Schmitt. Nu blev ett krig antingen ett brott mot internationell lag eller en polisaktion för att åtgärda ett sådan brott.²⁶² Det tidigare europeiska folkrättssystemet hade förutsatt ett ”partiellt krig” som byggde på något Schmitt kallade ett ”icke-diskriminerande” krigsbegrepp, det vill säga ett begrepp om ett krig mellan två rättsligt jämställda parter.²⁶³ Som en följd av moderna försök att överskrida kriget som sådant, att underkasta det ytterligare reglering, skapas förutsättningarna för

²⁵⁸ ”geht vielmehr davon aus, daß Kriege sinnvollerweise des Friedens wegen geführt werden und ein Mittler der Politik sind”, Carl Schmitt, ”Politik”, i densamme, *Staat, Großraum, Nomos*, 1995 [1936], s. 137. Noteras bör att Schmitt avslutar artikeln (samma sida) med att hävda att denna hållning skulle ligga till grund för den av ”Führern och rikskanslern Adolf Hitler” förda politiken – så mycket för visat omdöme.

²⁵⁹ Se särskilt Faber, *Die Verkündigung Vergils*, s. 154 ff., Groh, *Arbeit an der Heillosigkeit der Welt*, Meier, *Die Lehre Carl Schmitts*.

²⁶⁰ ”Der Kern des Politischen ist nicht Feindschaft schlechthin, sondern die Unterscheidung von Freund und Feind und setzt beides, Freund *und* Feind voraus.” Carl Schmitt, *Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkungen zum Begriff des Politischen*, Duncker & Humblot, Berlin, 2006 [1963], s. 93. Emfas i orig.

²⁶¹ Carl Schmitt, *Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff*, Duncker & Humblot, Berlin, 2003 [1938], s. 19.

²⁶² Schmitt, *Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff*, s. 27, 42.

²⁶³ Carl Schmitt, *Völkerrechtliche Großraumordnung mit Interventionsverbot für raumfremde Mächte. Ein Beitrag zum Reichsbegriff im Völkerrecht*, Duncker & Humblot, Berlin, 1991 [1941], s. 70.

att frågan om ”det rättfärdiga kriget” ska återuppstå.²⁶⁴ Det rör sig inte längre om krig mellan två jämbördiga kombattanter med ”lika rätt”, utan om krig mellan rättfärdig och orättfärdig.

Denna åtskillnad mellan ”rättfärdiga” och ”orättfärdiga” krig leder till en allt djupare, allt skarpare och allt mer ”total” åtskillnad av vän och fiende.²⁶⁵ Frågan för Schmitt är inte om den här åtskillnaden kan upphöra, utan om den erkänns eller ens kan uppfattas. I *Politische Theologie II* utvecklar Schmitt sina tankar på temat i politisk-teologiska termer och lyfter genom konfrontationen med Blumenberg frågan om gnosticisms moderna betydelse för detta sammanhang. Inspirerad av Blumenbergs tankar om den nya tiden som det västerländska tänkandets andra, denna gång lyckade försök att överskrida gnosticismen, som en befrielse från gnostiska rester, frågar sig Schmitt vad det innebär att göra sig av med dylika rester.

Schmitt tonar visserligen ned anspråken på att ge Blumenbergs tankar om gnosticismen ett utförligt svar, men det han ger är desto mer pregnant, för att inte säga suggestivt. Med en referens tillbaka till Petersons behandling av den kristna treenigheten som vederläggande den politiska teologin åberopar sig Schmitt på ett ställe hos samme Gregorius av Nazianzos som Peterson grundat sitt teologiska vederläggningsförsök hos. Schmitt citerar: ”det ena – *to Hen* – är alltid i uppror – *stasiaton* – mot sig självt – *pros heauton*”.²⁶⁶ ”Det ena” är här samma treeniga ”enhetsbegrepp” som Peterson menar inte har något uttryck i skapelsen.²⁶⁷ ”Stasis”, understryker Schmitt, kan visserligen också beteckna ett stillastående tillstånd. Men i politisk mening betyder det oroligheter, uppror och inbördeskrig.²⁶⁸ Med Gregorius ord om ”det enas ständiga uppror mot sig självt” träder, med Schmitts formulering ”en sann politisk-teologisk *stasiologi* fram ur kärnan i läran om treenigheten. Fiendskapens och fiendens problem låter sig alltså inte förskingras så lätt.”²⁶⁹ Problemet kvarstår, men det metafysiska sammanhang som förmådde att ge det en andlig och begreppslig struktur har försvunnit.

²⁶⁴ Schmitt, *Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff*, s. 44.

²⁶⁵ Schmitt, *Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff*, s. 55, se även *Der Begriff des Politischen*, s. 77 f.

²⁶⁶ ”Das eine – *to Hen* – ist immer im Aufruhr – *stasiaton* – gegen sich selbst – *pros heauton*”. Schmitt, *Politische Theologie II*, s. 90. Emfas i orig.

²⁶⁷ Se Peterson, *Der Monotheismus*, s. 57 f.

²⁶⁸ Schmitt, *Politische Theologie II*, s. 91.

²⁶⁹ ”eine wahre politisch-theologische *Stasiologie* im Kern der Lehre von der Trinität entgegen. Das Problem der Feindschaft und des Feindes läßt sich also nicht unterschlagen.” Schmitt, *Politische Theologie II*, s. 92. Emfas i orig.

”Avteologiseringen” innebär i sig en ”avpolitisering” i meningen att ”världen upphör att vara ’politomorf’”.²⁷⁰

Begreppet *politomorf*, som Schmitt inte använt sig av tidigare, konstrueras utifrån en konfrontation med ”neopositivisten” Ernst Topitsch (1919-2003). Denne hade i artikeln ”Kosmos und Herrschaft. Ursprünge der ’politischen Theologie’” från 1955 tagit upp Petersons vederläggningstes och använt den som utgångspunkt för universaliserad ideologikritik. Topitsch menade att det som av Schmitt, Kelsen och Peterson kallats för ”politisk teologi” utgjorde ett exempel på vad han betrakade som en ”sociomorf modell” för kosmologi.²⁷¹ Enligt Topitsch rörde det sig om föreställningar om att världens och universums ordning skulle motsvara en social ordning – och vice versa. Stjärnhimlens lagbundenheter läses i termer av samhällelig rättsordning, solen utnämns till himlavalvets härskare, samtidigt som man börjar betrakta den världsliga härskarens makt i termer av naturkrafter. Han jämförde den idé om gudomlig monarki som Peterson kritiserat med flera andra exempel, från bland annat Babylonien, Kina och stoisk naturfilosofi. Han nämner även Hegel och Marx.

Schmitt menar att Topitschs artikel utgjorde ett reducerande av Petersons teologiska kritik till ”en schablonartad sociologi över kosmologiska bilder”, men uppskattar ändå Topitschs upplägg med beskrivningen av ”sociomorfa” världsbilder.²⁷² Tankegången är onekligen inte långt från Schmitts egen om sin politiska teologi som tillhörande sociologins och rättshistoriens domäner snarare än den dogmatiska teologins. Det Schmitt ifrågasätter är snarast det ”neutraliserande” jämställandet av kristen och västerländsk politisk teologi med utomeuropeiska och antika traditioner, där Topitsch inte är särskilt noggrann i sin respekt för kulturell särart. Utan att referera till Topitsch formulerar så Schmitt i sitt slutords kritik av Blumenberg idéen om att avteologisering innebär att världen upphör att vara ”politomorf”.²⁷³ För Schmitt tycks både gnosticismen och den augustinska kristendomen erbjuda ”politomorfa” världsbilder, men med helt olika konsekvenser.

Utifrån Blumenbergs historisering av den nya tiden som ett överskridande av det gnostiska recidivet beskriver Schmitt den augustinska medeltiden som

²⁷⁰ ”die Welt aufgehört „politomorph“ zu sein”, Schmitt, *Politische Theologie II*, s. 92.

²⁷¹ ”soziomorpher Modelle”, Ernst Topitsch, ”Kosmos und Herrschaft. Ursprünge der ’politischen Theologie’”, *Wort und Wahrheit*, 10:1, 1955, s. 22.

²⁷² ”pauschalen Soziologie der kosmologischen Bilder”, Schmitt, *Politische Theologie II*, s. 35.

²⁷³ Schmitt, *Politische Theologie II*, s. 92.

ett hanterande av ”den gnostiska motpositionen”.²⁷⁴ För denna gnostiska motposition till kristendomen var förenandet av skapar- och frälsargud i en och samma identitet en omöjlighet, frälsarguden måste komma utifrån och ej befatta sig med skapelsen. Den här gnostiska dualismen är enligt Schmitt mer intensiv än den som skulle kunna komma till uttryck i öppna fältslag. Han kallar den ”ett sorts farligt kallt krig”.²⁷⁵ Augustinus positionerade sig som visats ovan mot gnosticismen genom att förlägga det onda i människan själv. Genom treenighetsläran upprättas så en enhet mellan skapare och frälsare, en annan potentiellt ”politomorf” dualism mellan två naturer, där en enhet mellan Gud och människa återfinns i den andra personen, frälsaren eller sonen.²⁷⁶ Försoning är alltså möjlig, *men i Gud*. Gnosticisomens transcendent är helt infångad i dess politomorfa världsbild, en del av just det ”farliga kalla krig” där fiendskapen utan problem kan bli absolut och total. Gnosticisomens väg ut består i ett transcenderande av varat, i ett besegrande av den demiurgiske skaparguden.

Schmitt ifrågasätter dock i vilken utsträckning Blumenbergs modernitet verkligen överskridit gnosticisomens problem. Han skriver:

Det strukturella kärnproblemet hos den gnostiska dualismen av skapargud och frälsargud behärskar dock inte bara varje frälsnings- och förlösningsreligion. Det återfinns immanent, ofrånkomligt och outrotligt i varje värld i behov av förändring och förnyelse.²⁷⁷

Blumenbergs världsliga nya tid framstår från Schmitts perspektiv inte som ett överskridande av den gnostiska frälsningsdualismen, utan istället som en skärpning av just denna motsättning genom att så absolut ställa sig på det nyas sida och kalla det frälsande. Från det perspektiv Blumenbergs moderna människa intar framstår inte det gamla som en fiende till det nya, utan ”det gamla entledigar sig självt och entledigas av sig självt i den vetenskaplig-teknisk-industriella framstegsprocess som antingen – efter mått av nya utvärderingar av användbarhet – exploaterar eller ignorerar som ej exploaterbart

²⁷⁴ Schmitt, *Politische Theologie II*, s. 92.

²⁷⁵ ”einer Art gefährlichen Kalten Krieges”, Schmitt, *Politische Theologie II*, s. 93.

²⁷⁶ Schmitt, *Politische Theologie II*, s. 93.

²⁷⁷ ”Das strukturelle Kernproblem des gnostischen Dualismus von Schöpfergott und Erlösergott beherrscht aber nicht nur jede Heils- und Erlösungsreligion. Es ist in jeder änderungs- und erneuerungsbedürftigen Welt unentrinnbar und unasrottbar immanent gegeben.” Schmitt, *Politische Theologie II*, s. 93.

eller förintar det gamla som störande icke-värde”.²⁷⁸ För att understryka sin egen position gentemot detta skriver Schmitt att

Kärnfrågan, som för mig uppkommer ur det politiska, beträffar verkligheten hos en fiende, vars reella möjlighet jag kan igenkänna även i en restlöst avteologiserad motbild. Att kritiskt nog kunna betrakta och precis iaktta dess nybesättande [*Umbesetzung*] från den gamla politiska teologin till detta anspråk på en totalt ny, ren världslighet och human mänsklighet förblir i realiteten ett bestående *officium* för varje vetenskapligt strävande efter insikt.²⁷⁹

Den nya tidens tänkande kan enligt Schmitt alltså inte på sina egna, egensatta premisser förstå den aggression den utsätter världen för. Den kan heller inte förstå det våld den måste utöva som uttryck för fiendskap. Den kan, helt enkelt, inte förstå det politiska i sig eller sitt eget fortsatt politiska handlande.²⁸⁰ Bruket av begreppen nybesättande, *Umbesetzung*, och *officium* är tydliga hänvisningar till Blumenberg. Schmitt tydliggör därigenom på vilket sätt han ser på sina egna teoretiska utgångspunkter i förhållande till Blumenbergs historieskrivning.

²⁷⁸ ”das Alte erledigt sich selbst und von selbst in dem wissenschaftlich-technisch-industriellen Prozeß-Progreß, der das Alte entweder – nach dem Maß neuer Verwertbarkeit – verwertet, oder als unverwertbar ignoriert, oder als störenden Unwert vernichtet”, Schmitt, *Politische Theologie II*, s. 98.

²⁷⁹ ”Die Kernfrage, die sich vom Politischen her für mich ergibt, betrifft die Wirklichkeit eines Feindes, dessen reale Möglichkeit ich auch in einem restlos enttheologisierten Gegenbild noch erkenne. Seine Umbesetzung aus der alten politischen Theologie in eine der Präntention nach total neue, reine Weltlichkeit und humane Menschlichkeit kritisch genau zu beobachten, bleibt in der Tat ein dauerhaftes *Officium* jedes wissenschaftlichen Erkenntnisstrebens.” Schmitt, *Politische Theologie II*, s. 96.

²⁸⁰ Schmitts tänkande på denna punkt kan framstå som apart, men hans utläggning om den fortsatta relevansen av gnosticismen som beständigt problem resonerar på ett häpnadsväckande sätt med ett annat exempel på politisk teologi, publicerat nästan 40 år efter *Politische Theologie II*: ”Enligt logiken i den här texten skulle Gud, om han eller hon var människorättsaktivist, definitivt kämpa för ett mothegemoniskt människorättsbegrepp och en praktik som stämde överens med detta. Därmed skulle Gud förr eller senare konfrontera den Gud som förtryckarna åberopar, och skulle inte finna något släktskap med denna andra Gud. Med andra ord skulle Han eller Hon sluta sig till att de subalternas Gud inte kan vara något annat än en subaltern Gud. Den logiska följden av en sådan slutsats skulle vara ganska ologisk ur ett mänskligt perspektiv, åtminstone när det gäller de monoteistiska religioner som min genomgång utgått ifrån: en monoteistisk gud som pläderar för polyteism som enda lösning, för att åkallan av Gud i sociala och politiska kamper för progressiv samhällsförändring inte ska ge förvända resultat. Den subalternas gudens tanke skulle vara att endast polyteism möjliggör ett entydigt svar på den avgörande frågan: Vilken sida står du på?” Ur de Sousa Santos, *Om Gud var människorättsaktivist*, s. 116 f. de Sousa Santos refererar i förbigående till Schmitts *Politische Theologie*, men ger inte intryck av att ha ägnat Schmitts författarskap i övrigt något större intresse.

Inom schmittreceptionen har det etablerats något av ett försanthållande om att Schmitt i sin framställning av ”stasiologin” inom treenighetsläran och diskussionen av gnosticismen skulle redogöra för sin egen position.²⁸¹ Detta är en märklig läsning. Om Schmitts hållning utmärks av något är det snarare ett traditionellt kristet insisterande på identiteten mellan skapar- och frälsargud. Det är, för att använda Schmitts ord från inledningen av *Politische Theologie II*, den politiska teologins hållning till skillnad från den politiska kristologi han menar utmärker de moderna frälsningsideologierna. Schmitts tänkande är eskatologiskt, men samtidigt antimessianskt. Vad han eftersträvar är ordning, inte förlösning. Det är av denna anledning som Jacob Taubes kallar Schmitt för en ”motrevolutionens apokalyptiker”, vars mål det är att hålla det kaos som tränger på underifrån nedtryckt.²⁸²

I sin inställning till modernitetens sekularisering och immanentisering ligger Schmitt i följd av detta inte särskilt långt från Karl Löwith och Eric Voegelin. Schmitts essä ”Drei Stufen historischer Sinngebung” argumenterar för ett tillägnande av Löwiths *Meaning in History* som en möjlighet till ett återupprättande av en kristen historiesyn, en historiesyn som han då för övrigt formulerar i termer inspirerade av Konrad Weiß.²⁸³ Eric Voegelin kan också han sägas utveckla ett politiskt ordningstänkande avhängigt ett sorts värnande av det transcendenta. Huruvida han och Schmitt egentligen ligger nära eller långt ifrån varandra och på vilka punkter kan diskuteras, men att Schmitts syn på gnosticisomens faror ligger nära Voegelins är otvetydigt.²⁸⁴

En skillnad mellan Schmitt och Löwith är att den förre tänker i så explicit politiska termer, en skillnad mellan Schmitt och Voegelin är frågan om antagonismens plats i deras respektive ordningstänkande. Att Schmitts diskussion av det politiska som begrepp i så hög grad uppehåller sig vid fiendskapen kan förklaras på samma sätt som hans ordningstänkande i så hög grad ägnas åt suveränitet och beslut – det handlar om de gränser där politisk-rättsliga ordningar möter sin yttersta utmaning. Frågan om fienden handlar om vilken politisk och rättslig ordning som förmår skapa ett symboliskt utrymme för den existentiella utmaning som politisk konflikt utgör. Schmitts lösning handlar om homogenitet inåt och någon sorts ömsesidigt erkänd likhet mellan olika utåt.

²⁸¹ Se t.ex. Groh, *Arbeit am Heillosigkeit der Welt*, Manemann, *Carl Schmitt und die politische Theologie*, Meier, *Die Lehre Carl Schmitts*.

²⁸² Se Taubes, *Ad Carl Schmitt*, s. 73.

²⁸³ Se Schmitt, ”Drei Stufen”, s. 930.

²⁸⁴ Se Claus Heimes, *Politik und Transzendenz*.

Den moderna utmaningen mot fiendskapen kommer från två håll enligt Schmitt. Dels finns risken för den totala depolitiserings som liberalismen och det teknicitiska tänkandet står för, i enlighet med vilket konflikten bara kan förstås i värdefilosofins termer av ekonomiserande ”entlediganden” av bristvärden och kostnader. Dels finns också risken för den absoluta fiendskapen, en fara Schmitt associerar till mer revolutionära strömningar, utgående från Lenin.²⁸⁵ Även om Lenin hade läst Clausewitz med uppskattning hade han tagit dennes tankar om partisaner vidare och radikaliserat dem, menar Schmitt. Lenin och bolsjevikerna hade betraktat sin kamp som en kamp för mänskligheten och därmed förklarat sina fiender ett absolut krig, förvandlat fienden till mänsklighetens fiende.²⁸⁶ Schmitt konstaterar att fiendskap och krig är något ofrånkomligt och att vad det hänger på är de bådas begränsning, ”d.v.s. förhindrandet av ett omänsklig frisläppande av det vetenskapliga framstegets förintelsemedel”.²⁸⁷ Målet för den politiska kampen är inte förintelsen av fienden, utan förstörandet av dennes makt.²⁸⁸ Men en annan typ av absolutsättande av fiendskapen härleder Schmitt från förekomsten av de nya förintelsemedel som står till moderna makthavares förfogande: ”Sådana absoluta förintelsemedel kräver den absoluta fienden om de inte ska bli absolut omänskliga.”²⁸⁹

För att kunna använda dessa förintelsemedel mot andra människor måste man utgå från en vilja att förinta sina offer också moraliskt. Motståndaren måste betraktas som en omänsklig förbrytare – ytterst sett som ”ett totalt ickevärde [*Unwert*]” – för att man själv inte ska bli till en omänsklig förbrytare.²⁹⁰ Allt detta följer av värdetänkandet, menar Schmitt. Det är alltså det ekonomisk-tekniska värdetänkandet som ytterst sett utgör fundamentet för den absoluta fiendskapen. Det spelar mindre roll om det är bolsjevik eller liberaler som sitter på förintelsemedlen – i kampen mot det

²⁸⁵ Schmitt, *Theorie des Partisanen*, s. 94.

²⁸⁶ Schmitt, *Theorie des Partisanen*, s. 94. Schmitt gör en likartad distinktion mellan Clausewitz politiska fiendskap och Fichtes ideologiska dito i förhållande Napoleon. Clausewitz politiska tänkande utgick konsekvent från staten, men Fichtes politiska enhet tänktes snarare som ett samhälle och, noterar Schmitt, dessutom ”ett totalt samhälle”, ”eine totale Gesellschaft” i form av en ”sluten handelsstat”, ”geschlossenen Handelsstaat”, se Schmitt, ”Clausewitz als politischer Denker”, s. 909.

²⁸⁷ ”d.h. die Verhinderung einer unmenschlichen Entfesselung der Vernichtungsmittel des wissenschaftlichen Fortschritts”, Schmitt, ”Clausewitz als politischer Denker”, s. 908.

²⁸⁸ Schmitt, ”Clausewitz als politischer Denker”, s. 908.

²⁸⁹ ”Solche absoluten Vernichtungsmittel erfordern den absoluten Feind, wenn sie nicht absolut unmenschlich sein sollen.” Schmitt, *Theorie des Partisanen*, s. 94.

²⁹⁰ ”einen totalen Unwert”, Schmitt, *Theorie des Partisanen*, s. 95.

politiska tänkandet förenas de ju ändå.²⁹¹ Dessutom blir varje konfrontation med marxismens särskilt ”intensiva” historiefilosofi till en historiefilosofisk konfrontation enligt Schmitt.²⁹² I en sådan värld, spekulerar Schmitt, blir kanske fiendskap och fiender för skrämmande. Kanske måste förintelsen av fiender ske under tal i andra termer, lika abstrakta som absoluta: ”De riktar sig överhuvudtaget inte längre mot en fiende, utan snarare tjänar de bara ett objektivt genomdrivande av de högsta värden för vilka som bekant inget pris är för högt.”²⁹³

Försöken att överskrida och avskaffa fiendskapen är inte bara dömda att misslyckas, de bär alltså med sig risken för en allt större fara. I dessa resonemang ger sig Schmitts politiska antropologi till känna, med dess närhet till den teologiskt färgade syndapessimismen. Den mänskliga fiendskapen innehåller enligt Schmitt en energi som vida överstiger, till och med *transcenderar* ”det naturliga”.²⁹⁴ Huruvida detta transcenderande ligger i den mänskliga naturen och om den skulle förhålla sig till naturen i allmänhet på något särskilt sätt framgår inte, dock menar Schmitt att detta är något för människan ”specifikt”. Denna förmåga till transcendens skapar förutsättningarna för att höja ”en enkel polaritet” till ”en konkret dialektik.”²⁹⁵ Schmitt använder sig av en biblisk referens för att understryka sin poäng:

Adam och Eva hade två söner, Kain och Abel. Så börjar mänsklighetens historia. Så ser alla tings fader ut. Detta är den dialektiska spänning som håller världshistorien igång och världshistorien har ännu inte nått sin ände.²⁹⁶

Frågan är alltså hur Schmitts ord om spaltningen av Gud inom treenigheten ska förstås och om motsättningen mellan skapare och frälsare ska ges en världslig uttolkning och betydelse. Erik Peterson hade, till skillnad från några av sina uttolkare, bestämt förnekat en världslig relevans för treenighetsläran. Schmitt ifrågasätter inte denna teologiska dogm, utan förklarar sig inkompetent i den specifika frågan. Vad han däremot sysselsätter sig med inom det

²⁹¹ jämför Schmitt, *Römischer Katholizismus*, s. 29.

²⁹² Se Schmitt, ”Drei Stufen”, s. 927, *Donoso Cortés*, s. 12.

²⁹³ ”Sie richtet sich überhaupt nicht mehr gegen einen Feind, sondern dient nur noch einer angeblich objektiven Durchsetzung höchster Werte, für die bekanntlich kein Preis zu hoch ist.” Schmitt, *Theorie des Partisanen*, s. 95 f.

²⁹⁴ Schmitt, ”Die geschichtliche Struktur des Gegensatzes von Ost und West”, s. 533.

²⁹⁵ Schmitt, ”Die geschichtliche Struktur des Gegensatzes von Ost und West”, s. 533 f.

²⁹⁶ ”Adam und Eva hatten zwei Söhne, Kain und Abel. So beginnt die Geschichte der Menschheit. So sieht der Vater aller Dinge aus. Das ist die dialektische Spannung, die die Weltgeschichte in Bewegung hält, und die Weltgeschichte ist noch nicht zu Ende.” Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, s. 89 f.

politisk-teologiska fältet är istället frågan om hur det världsliga och dennasidiga föreställs och uttolkas i termer avsedda för det heliga och hinsides. Mot den absoluta fienden vill Schmitt ställa vad han kallar för en verklig fiende. Detta är bilden av fienden inom ramen för *jus publicum europaeum* – en likvärdig motståndare, vars mänsklighet inte ifrågasätts och med vilken konflikten aldrig antar absoluta proportioner, utan kringskärs och mildras inom juridiskt klart avgränsade krig. Det handlar inte om föreställningar om möjligheten av ett absolut upplösande av fiendskap i den här världen, utan snarare om överlämnandet av det absoluta till en högre, utomvärldslig makt. Som Schmitt skriver i *Römischer Katholizismus und politische Form* om det han kallar för ”katolicismens humanitet” – den ”förblir i det mänskligt-andliga; utan att dra fram den mänskliga själens irrationella mörker i ljuset ger den det en riktning”.²⁹⁷ Den teologiska och ”politomorfa” värld som den kristna enhetskulturen och den suveräna europeiska statsordningen utgjorde erbjöd en metafysisk ordning där fiendskap blir begriplig på ett visst sätt, där mänsklig pluralitet även i sin antagonistiska form får en symbolisk plats.

Här visar Schmitt åter upp en misstänkt motsägelsefull bild av moderniteten. Han omhuldar traditionen från Gentilis, Bodin och Hobbes, ”sekulariserad, men ännu ej profanerad”, men han sätter samtidigt in deras distansering från teologin i ett mer allmänt sammanhang av avteologisering, vilken han i sin tur förstår som både ”neutralisering” och depolitisering och i linje från vilken han betraktar den moderna tekniciteten som härstammande. Motsägelsen kan bara överskridas genom att man slår fast att Schmitt vill förstå statsläran som sekulärt kristen och den andliga utvecklingen under ”neutraliseringarnas och depolitiseringarnas tidsålder” som styrd från andra domäner än juridiken – metafysik, moral, ekonomi, teknik – vilka i tur och ordning bemäktigar sig den och försöker formulera ett sorts metaspråk för den, liksom för resten av samhället. Trots detta verkar Schmitt mena att den statslära som utvecklades av män som Gentilis, Bodin och Hobbes innehöll en sorts ”stasiologi”, en lära om konfliktens grundläggande eller åtminstone avgörande betydelse. Mot denna lära svarade en konkret politisk ordning, det moderna europeiska statssystemet. Detta systems gradvisa upplösning under 1800-talet, en trend som enbart accelererat under 1900-talet, korrelerade med utvecklingen från moral till ekonomi och slutligen teknik som dominerande sfärer för det europeiska tänkandet. Teknicitetens skenbara neutralitet tjänar

²⁹⁷ ”bleibt im Menschlich-Geistigen; ohne das irrationale Dunkel der menschlichen Seele ans Licht zu zerren, gibt sie ihm eine Richtung”, Schmitt, *Römischer Katholizismus*, s. 24.

till att maskera den politiska viljan och kraften, men det politiska består. Teknikiteten förefaller Schmitt vara synnerligen dåligt lämpad för en ny stasiologi. Samtidigt, menar Schmitt, består den politiska kristologins utmaning. I *Politische Theologie II* för han mellan raderna en diskussion om ett teologiskt uttryck för den.

Den ”legend” om vederläggande av den politiska teologin som *Politische Theologie II* är avsedd att göra upp med utgår från Peterson spåras av Schmitt till diskussionerna kring en av 1960-talets mest betydande teologiska rörelser: den så kallade ”nya” politiska teologin. Traderandet av Petersons vederläggning i dessa diskussioner visade på tvetydigheten i den tes som kunde uppfattas som självklar. Men den nya politiska teologin används också på ett subtilt sätt av Schmitt i syfte att driva hem poängen om den fortsatta relevansen för hans politisk-teologiska analys, mot både dess teologiska och (med hans ord) teknicistiska vedersakare.

10. Den nya politiska teologin och den gamlas vederläggande

Den så kallade ”nya” politiska teologin är en tämligen dold intertext i *Politische Theologie II*. En noggrann läsning visar dock hur pass avgörande den är för Schmitts förståelse av det politisk-metafysiska läget vid 1960-talets slut. Schmitt refererar till de två mest framträdande och kända företrädarna för den nya politiska teologin vid ett fåtal tillfällen, men placerar dessa referenser strategiskt för att ett budskap ska bli tydligt mellan raderna. Omnämmandet av den nya politiska teologin fungerar inte bara som ett ifrågasättande av Petersons vederläggningsanspråk och utmanar inte heller bara Blumenbergs brott med sekulariseringsparadigmet. Schmitt använder Blumenberg för att göra bristerna i Petersons vederläggningsförsök tydliga, men han tar den nya politiska teologin till hjälp för att blottlägga luckorna i Blumenbergs resonemang. Den nya politiska teologin fungerar som en utmärkt illustration av hur Schmitts begrepp och politisk teologi och sekularisering betecknar något annat än vad Peterson och Blumenberg trott. I Schmitts ögon bekräftar rörelsen hans historieskrivning från ”Das Zeitalter der Neutralisierung und Entpolitisierungen” – till och med teologin övertrumfas av teknikiteten och immanentiseras.

De främsta företrädarna för den nya politiska teologin var protestanten Jürgen Moltmann (född 1926) och katoliken Johannes Baptist Metz (född 1928). En av Moltmanns studenter från tiden för publiceringen av hans epokgörande verk *Theologie der Hoffnung* (1964) beskriver hur dennes föreläsningar

vid universitet i Bonn fick Bibelns eskatologiska utfästelser att låta som löften för samtiden snarare än som ord om något osynligt hinsides. Moltmanns röst gav uttryck för ”tidens *kairos*” och sattes i samband med den nya globala eku-meniska tendensen efter kyrkornas världsråd i Delhi 1961, Andra vatican-konciliet 1962-65 med dess reformsträvanden och inte minst den amerikanska medborgarrättsrörelsen med dess mest kända karismatiska språkrör, pastorn och teologen Martin Luther King.²⁹⁸

Den nya politiska teologin kom att förenas med än mer radikala politiska rörelser under 1960-talets våg av frigörelse. Feminismen, fredsrörelsen och befrielse-teologin gjorde avtryck i diskussionerna i kretsarna kring Moltmann och Metz. Moltmann själv beskrev året 1968 som ”uppbrottsstämningens höjd- och vändpunkt”.²⁹⁹ Andra vaticankonciliet förnyelseanda mattades av och en katolsk reaktion vann mark (Hans Barions koncilielkritik var en del av denna reaktion), Martin Luther King mördades, den radikala tyska studentrevolten tog en allt våldsammare vändning.³⁰⁰ Samtidigt som latinamerikansk befrielse-teologi gjorde sitt konkreta intåg i Tyskland och ”revolutionens teologi” blev föremål för allvarlig debatt i etablerade sammanhang gjorde också latinamerikanska teorier om stadsgerillor avtryck i vissa kretsar. Samma år som *Politische Theologie II* gick till tryck publicerades Rote Armee Fraktions programförklaring, *Die Rote Armee aufbauen!*.

Det är förstås långt mellan Moltmann-Metz och Baader-Meinhof, men för Schmitt, som redan 1963 uppmärksammat Che Guevaras och Maos teorier om gerillakrigföring i *Theorie des Partisanen*, bör tanken på ett sammanhang ha varit näraliggande. Schmitts ord i *Politische Theologie II* om att den ”kristna eonen” är att betrakta som ”en lång väntan” snarare än ”en lång marsch” stärker den bilden.³⁰¹ I ett bidrag till en antologi om ”revolutionens teologi” refererade Moltmann till såväl Martin Luther King som Che Guevara och Frantz Fanon.³⁰² Moltmann och Metz förhöll sig dock i sina systematisk-teologiska

²⁹⁸ Se Geiko Müller-Fahrenholz, *Phantasie für das Reich Gottes. Die Theologie Jürgen Moltmanns. Eine Einführung*, Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2000, s. 32 f.

²⁹⁹ Citerad i Müller-Fahrenholz, *Phantasie für das Reich Gottes*, s. 51.

³⁰⁰ Geiko Müller-Fahrenholz, *Phantasie für das Reich Gottes*, s. 51.

³⁰¹ Schmitt, *Politische Theologie II*, s. 59. Tidigare på samma sida kallar Schmitt de kappadokiska fäderna – Basileios den store, Gregorios av Nazianzos och Gregorios av Nyssa – för ”kulaker” och menar att ”en marxistiskt skolad kritiker” 1970 utan problem skulle kunna ”förstå” (företsett med ironiserande citationstecken i Schmitts text) deras teologiska konstruktioner som ”ett klart fall av klassideologi”.

³⁰² Jürgen Moltmann, ”Gott in der Revolution”, i Ernst Feil och Rudolf Weth, *Diskussion zur 'Theologie der Revolution'*, Chr. Kaiser Verlag och Matthias-Grünwald-Verlag, München & Mainz, 1969.

verk snarare till den tyska kritiska teorin, under 1960-talet främst Ernst Bloch.³⁰³

I en artikel om ”kyrkans politiska mandat” i tidskriften *Stimmen der Zeit* från 1969 påpekade den schmittinfluerade juristen Ernst-Wolfgang Böckenförde att samtidens vänster och dess tillhörande teologi nu hade upptäckt något som Carl Schmitt försökt uppmärksamma redan 40 år tidigare med sitt begrepp om det politiska. Eftersom det politiska inte längre känner någon självklar avgränsning eller institutionell hemvist, utan snarare är att beteckna som uttryck för intensiteten av association eller dissociation i en relation, så finns det heller ingen neutral sfär att hänvisa till för att undgå eventuell politisering, skrev Böckenförde. Vare sig en ”förpolitisk naturrätt” eller en ”ren” förkunnelse av det kristna frälsningsbudskapet” kunde längre betraktas som säkra reträttpunkter och kyrkan kan därför inte betraktas som politiskt fredsad.³⁰⁴ Förmodligen var det invändningar likt denna som föranledde den nya politiska teologins försvarare att försöka distansera sig från Schmitt. Metz vill exempelvis i *Zur Theologie der Welt* försvara bruket av begreppet politisk teologi trots dess mångtydighet och ”politiska belastning”. Han skriver att den politiska teologi han förespråkar kräver en kritik av ”det rena våldet” och ej kan tillåta tänkande i ”vän-fiende-scheman” – ord med en lika tydlig adressat som en direkt referens skulle ha utgjort.³⁰⁵

En viktig sak att notera är att den nya politiska teologin till skillnad från Schmitt omfamnade den moderna världens världslighet. Metz *Zur Theologie der Welt* refererar gillande till både Gogarten och Blumenberg.³⁰⁶ Liksom många andra teologer under 1900-talet försökte Moltmann och Metz formulera en teologi som skulle förmå att göra kyrkorna och den kristna tron mer aktivt och konstruktivt delaktiga i det moderna samhället.³⁰⁷ Metz menade,

³⁰³ Müller-Fahrenholz beskriver det som att Moltmanns *Theologie der Hoffnung* inspirerades av Ernst Bloch *Der Prinzip Hoffnung*, medan *Der gekreuzigte Gott* från 1972 snarare finner en samtalspartner i Adornos *Negative Dialektik*, se *Phantasie für das Reich Gottes*, s. 52. Bloch är en viktig referens även för Metz i *Zur Theologie der Welt*. Tilläggas bör att den optimistiska ton som utmärker Moltmanns *Theologie der Hoffnung* tonar ut och ersätts av det dystrare tonläge som finner en klangbotten i Adorno.

³⁰⁴ Ernst-Wolfgang Böckenförde, ”Politisches Mandat der Kirche?”, *Stimmen der Zeit*, bd. 184, 1969, s. 371 f.

³⁰⁵ ”der reinen Gewalt”, Johann Baptist Metz, *Zur Theologie der Welt*, Mathias Grünewald Verlag & Chr. Kaiser Verlag, Mainz och München, 1968, s. 99, 111.

³⁰⁶ Se Metz, *Zur Theologie der Welt*, s. 17, n. 9, s. 31, n. 36, s. 32, n. 37.

³⁰⁷ Giacomo Marramao räknar upp en lång rad teologer, inkluderande Barth, Gogarten och Bultmann, men även Moltmann och flera andra senare verksamma tyska och amerikanska teologer, som enligt honom alla utgör exempel på strömningar som ”inte i mindre grad än Blumenberg”

likt Gogarten i *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, att den moderna världens världslighet hade uppstått genom kristendomen, om än ”inte i alla sina enskilda historiska kännetecken”.³⁰⁸ Exempelvis betraktade Metz Kants filosofi som en fortsättning på och vidareutveckling av ett ”antropocentriskt skifte” möjligt att spåra till Thomas av Aquino.³⁰⁹ Likt Löwith – men mot dennes skepsis inför det – framhåller Metz historiemedvetandets kristna ursprung, vilket han menar ger den moderna världsligheten en särskild karaktär av förväntan på uppfyllelse.³¹⁰ Efter Kristi inkarnation är inte den gudomliga transcendensen något ”överhistoriskt-hinsides”, utan snarare en kommande utlovad värdighet, ”människans fram-tid”. Gud härskar inte bara ”över” historien, utan ”genomhärskar den innerligt” och ger den en yttersta grund genom sitt inträde i den.³¹¹

Det eskatologiska tonläget i samband med framtidstron var ingen tillfällighet, utan snarare uttryck för ett självmedvetet tillägnande av tankar ur den tyska sekulariseringsdiskursen. Samtidigt med detta ställningstagande för upplysning och modernitet, om än kvalificerat via den tyska kritiska teorin, gjorde den nya politiska teologin ett medvetet försök att åter aktualisera den kristna eskatologin. Den bibliska eskatologins framtidsförväntningar hade tidigare inte spelat någon större roll inom modern tysk teologi. Moltmanns *Theologie der Hoffnung* var ett uttryck för växande intresse för just eskatologins framtidsdimension inom tysk protestantisk teologi, men särskildes från andra uttryck för detta intresse genom sitt försök att omsätta eskatologin i en sorts praxis.³¹²

För Moltmann var den kristna eskatologin ett argument för fördjupat engagemang i världen och för progressiv samhälllig förändring. Moltmanns teologi var starkt kristologiskt orienterad och byggde på övertygelsen om att eskatologi och uppståndelse är tätt sammanknutna.³¹³ 1800- och 1900-talens ”förborgerligade” kristendom hade enligt Moltmann försökt tilltala människor som var

utgick från en medvetenhet om betydelsen av människans självständighet och självhävande. Marramao, *Die Säkularisierung der westlichen Welt*, s. 110, uppräknningen av teologer s. 109 f.

³⁰⁸ ”nicht in ihren einzelnen geschichtlichen Ausprägungen”, Metz, *Zur Theologie der Welt*, s. 16 f.

³⁰⁹ Se John Marsden, ”The Political Theology of Johannes Baptist Metz”, *The Heythrop Journal*, 53:3, 2012, s. 440.

³¹⁰ Metz, *Zur Theologie der Welt*, s. 16 (n. 9 för referensen till Löwith).

³¹¹ ”die Zu-kunft des Menschen”; ”durchberrscht sie innerlich”, indem er ihr allererst geschichtlich Grund gibt”, Metz, *Zur Theologie der Welt*, s. 19.

³¹² Se Richard Bauckham, *The Theology of Jürgen Moltmann*, T&T Clark, Edinburgh, 1995, s. 30. Som ett annat exempel på en teolog med intresse för eskatologi under samma tid nämner Bauckham Wolfhart Pannenberg (född 1928), som dock förhöll sig annorlunda till 60-talets radikaler.

³¹³ Bauckham, *The Theology of Jürgen Moltmann*, s. 32.

nöjda med sin lott, vilka av framtiden bara önskade att allt skulle förbli oförändrat. Kristi uppståndelse som eskatologiskt budskap kan dock bara uppnå sin fulla betydelse i avslöjandet av samtidens orättfärdighet och upprätthållande av hoppet hos dem som eftersträvar förändring.³¹⁴ Sättet Moltmann beskriver sin ”hoppets teologi” på är talande. Den bygger enligt honom på ”eskatologisk rättsförhoppning, människornas humanisering, mänsklighetens socialisering, fred med hela skapelsen” snarare än bara ”själens frälsning” eller ”individuell räddning ur en ond värld”.³¹⁵

Moltmann och Metz tolkade alltså kristendomens eskatologiska budskap som gällande denna värld. Hoppet, rättfärdigheten och förändringen gäller den här världen, är i ankommande *här*. Det var rentav i detta som Moltmann och Metz såg möjligheten för teologin att förenas med annat modernt kritiskt tänkande. De kan därmed sägas representera en progressiv tendens i två bemärkelser: först och främst som egalitärt politiskt orienterade, men även som anhängare av det självkritiska upplysningsarvet från Frankfurtskolan. Moltmann ska vid flera tillfällen under 60-talet ha hävdat att hoppet i stora delar hade flyttat från den kristna kyrkan till andra rörelser.³¹⁶ Det föreföll då naturligt att alliera sig med dessa och en betydande arbetsuppgift för Moltmann under dessa år bestod i konstruktionen av hermeneutiska strukturer för att relatera biblisk kristen tro till politiska förhållningssätt och målsättningar, som mänskliga rättigheter och solidaritet med förtryckta grupper.³¹⁷ Moltmanns politiska teologi har kallats för en kristen version av de nya sociala rörelsernas ”befrielsekosmologi”.³¹⁸ Det samma bör kunna sägas om Metz.³¹⁹

Schmitt refererar som sagt till Moltmann och Metz vid ett fåtal strategiskt placerade tillfällen i *Politische Theologie II*.³²⁰ Metz dominerar över Moltmann i antal omnämningar, men samtidigt använder Schmitt vissa begrepp de båda satt i bruk för att visa hur han syftar på den nya politiska

³¹⁴ Bauckham, *The Theology of Jürgen Moltmann*, s. 36.

³¹⁵ ”eschatologische Rechtshoffnung, Humanisierung des Menschen, Sozialisierung der Menschheit, Frieden mit der ganzen Schöpfung”, ”Seelenheil, individuelle Rettung aus der bösen Welt”, Jürgen Moltmann, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, Chr. Kaiser Verlag, München, 1964, s. 303.

³¹⁶ Bauckham, *The Theology of Jürgen Moltmann*, s. 43.

³¹⁷ Bauckham, *The Theology of Jürgen Moltmann*, s. 117. Se även Rasmusson, *The Church as Polis*, kapitel 8, för en diskussion om Moltmanns relation till ”de nya sociala rörelserna” från 1960-talet och framåt.

³¹⁸ Rasmusson, *The Church as Polis*, s. 165.

³¹⁹ Se Kyle Gingerich Hiebert, ”The Architectonics of Hope: Apocalyptic Convergences and Constellations of Violence in Carl Schmitt and Johann Baptist Metz”, *Telos*, 160, 2012, s. 57 f.

³²⁰ Se Schmitt, *Politische Theologie II*, s. 26, 27, 28, 30, 31 och 91 f., n. 3.

teologin i dess helhet, exempelvis ”hoppets princip” och föreställningen om en *homo absconditus*. ”Hoppets princip” syftar ursprungligen på det verk av Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, som utgjort en så stark inspirationskälla för både Moltmann och Metz. När titeln nu nämns i samband med Metz tycks Schmitts vilja implicera att hans kritik också gäller Moltmann, inte bara Metz. *Homo absconditus*, bokstavligen ”den fördolda människan”, är ett begrepp som förekommer hos Moltmann och Metz. Det syftar på det mer etablerade *deus absconditus*, ”den fördolde guden”, och är tänkt att illustrera människan fördolda, eskatologiska potential. På ett särskilt intressant ställe refererar Schmitt till en föreläsning av Moltmann betitlad ”Politische Theologie”, ursprungligen hållen vid en läkarkonferens 1969.³²¹ Av särskild vikt för Moltmann är det upproriska i Kristi budskap: korsfästelsen var ett politiskt straff.³²² Kristendomen innebär, precis som den hedniska filosofen Kelso påpekat i sin attack mot de tidiga kristna, en revolution i himlen. Denna revolution benämns av Moltmann med just begreppet *stasis*.³²³

Moltmann ansluter sig i stort till Petersons historieskrivning – han nämner uttryckligen Petersons namn – och slår fast att treenighetsläran omöjliggör en reduktion av kristendomen till monoteism. Själva formen för treenigheten, med dess inbrytande av gudomlig transcendens i en immanent värld, underminerar helighållandet av världsliga gemenskaper och maktförhållanden. Kristen teologi fungerar därför som en ideologikritik, riktad mot ”idolatri, avgudadyrkan, vidskepelse, fetischism, personkult”. Formerna för denna teologiska kritik, utgående från Gamla Testamentets bildförbud, återfinns enligt Moltmann hos såväl Bacon som hos Kant och Marx.³²⁴ Som en vidareutveckling av Petersons tankelinje hävdar Moltmann att den kristna förståelsen av omständigheterna kring Jesu liv inte bör utgå från att han föddes under den augustinska ”fredseran”, utan att han korsfästes i namn av *Pax Romana*. Det här blir för Moltmann en illustration av hur en kristen bör förhålla sig till lagen: det är inte lagen, utan evangeliet som frälser.³²⁵ Kristi förebildlighet består alltså också i hans konflikt med lagen. Så långt följer Moltmann Peterson, men där Peterson menade att treenigheten och den

³²¹ Se *Politische Theologie II*, s. 91 f., n. 3. Föredraget finns publicerat som särtryck, se Jürgen Moltmann, *Politische Theologie*, Festvortrag anlässlich der 42. Fortbildungstag für Ärzte in Regensburg vom 15. Mai 1969 (tryckort och förlag ej angivna).

³²² Moltmann, *Politische Theologie*, s. 6, 12.

³²³ Moltmann, *Politische Theologie*, s. 6.

³²⁴ ”Götzendienst, Abgötterei, Aberglaube, Fetischismus, Personenkult”, Moltmann, *Politische Theologie*, s. 13.

³²⁵ Moltmann, *Politische Theologie*, s. 12.

kristna eskatologin innebar ett brott med all politisk teologi skjuter Moltmann till att det bara var början för den kristna teologins politiska problem.³²⁶ I själva verket hade även kristendomen kunnat användas i ideologiska syften. Att befria tron från att reduceras till exempelvis nationalistisk avgudadyrkan kräver inte ett tillbakadragande från det politiska. Snarare behövs ett förnyat engagemang med en ”ny, kritisk politisk teologi”. Denna teologi ska lägga grunden för kristendomen som en ”mänsklighetsreligion”, öppnande upp för gudsríkets universalism.³²⁷

Som påpekats ovan hänvisar vare sig Moltmann eller Metz till Schmitt i sina 60-talsverk. Moltmann refererar förvisso till Peterson i sitt föredrag ”Politische Theologie”, men när Schmitt tar sig an frågan om den nya politiska teologin och dess förhållande till Petersons vederläggningstes gör han det via en debatt där han själv anförs som direkt referens, för att inte säga används som vapen. Schmitt väljer ut två exempel på positioner ur debatten om den nya politiska teologin som anför Petersons *Der Monotheismus als politisches Problem* som stöd för sin sak, Hans Maiers ”Politische Theologie? Einwände eines Laien” och Ernst Feils ”Von der ’politischen Theologie’ zur ’Theologie der Revolution’”.³²⁸ De båda författarna förenas av att de ställer sig bakom Petersons utfästelse om ett vederläggande av Schmitts politiska teologi. Maier, som var kritisk till den nya politiska teologins politiserande av kyrkan, påminner om Peterson som en varning till dem som kan tänkas lockas av radikala krafter. Feil, som arbetade nära Metz, vill särskilja det han kallar för en ”revolutionens teologi” från ”den gamla politiska teologin” och därmed frikänna den nya politiska teologin från Petersons vederläggning.

För Maier innebar kristendomens ”världstrascendenta gudsbegrepp” ett genombrytande av vad han kallar ”teologisk-politisk immanens”. Han åberopar sig liksom Peterson och Barion på Augustinus som en avgörande punkt i kristendomens historia för utvecklandet av detta ”världstrascendent

³²⁶ Moltmann, *Politische Theologie*, s. 7.

³²⁷ ”Menschheitsreligion”, Moltmann, *Politische Theologie*, s. 9, 16.

³²⁸ Hans Maier (född 1931) är en tysk statsvetare och katolsk konservativ politiker (1970-1986 kulturminister i delstaten Bayern) som har gjort sig känd bland annat genom sitt arbete med begreppet ”politiska religioner” i syfte att beskriva de totalitära projekten under 1900-talet (Se ex. Hans Maier, *Gesammelte Schriften Band 2. Politische Religionen*, C.H. Beck, München, 2007, och densamme (red.), *”Totalitarismus” und ”politische Religionen”: Konzepte des Diktaturvergleichs*, Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn, 1996). I detta arbete är Maier starkt influerad av Voegelin. Ernst Feil (1932-2013) var en tysk katolsk teolog. Vid tiden för författandet av den artikel Schmitt refererar i *Politische Theologie II* var Feil i färd med att färdigställa en doktorsavhandling om teologen Dietrich Bonhoeffer (1906-1945), avrättad för delaktighet i motståndet mot Hitler 20 juli 1944. Ernst Feil var 1968 Metz assistent. Se Metz, *Theologie der Welt*, s. 7.

gudsbegrepp”. Den kristna gemenskapen av frälsta träder fram som en församling vid sidan av den antika *civitas* som med Maiers ord ”i sig själv var sin religions kyrka”. Genom att vägra att gå upp i kejsarkultens religiositet frambringade de kristna en kris för den antika ”teopolitiken”.³²⁹ Den augustinska kritiken av den politiska teologin utsträcker sig dock bortom det romerska rikets kejsarkult och drabbar även kristna försök till ”transfigurationer av högst världsliga makter”. Maier slår fast: ”Den politiska teologins historia i den kristna tidsåldern är historien om dess pågående destruktion.”³³⁰ Schmitts *Politische Theologie* nämns som ett exempel på de föreställningar som drabbas av Augustinus kritik och som gått fel i uttydandet av den kristna teologin. Som andra exempel nämns Eusebios riksteologi och den protestantiska doktrinen om monarkens gudomliga rätt från 1500- och 1600-tal.³³¹ Maier skriver att den ”gamla” politiska teologin, liksom den ”nya”, inte har tagit till sig den augustinska kritikens kärna: ”Den kristne skall [...] enligt Augustinus inte ’tillbedja’ denna värld, även den politiska, utan snarare ’plöja’ den, det vill säga erkänna och konstruktivt utveckla den.”³³²

I kontrast till Maier ville Feil stärka Metz teologiska program och det bredare fält av teologisk diskurs han kallar ”revolutionens teologi” genom att relatera det till Petersons teologiska vederläggande av den politiska teologin. Feil vill försöka klarlägga vad revolutionens teologi är genom att särskilja den från just politisk teologi. Den senare definierar han som en diskurs vars syfte är att förse världslig politik med teologisk argumentation. Han nämner Schmitt som företrädare för en ”traditionell politisk teologi”.³³³ En egentlig ”revolutionens teologi” kan man enligt Feil bara tala om ”då man förstår och försöker begripa revolutionen under åberopande av den kristna trons revolutionära

³²⁹ Hans Maier, ”Politische Theologie? Einwände eines Laien”, *Stimmen der Zeit*, 183, 1969, s. 76. Som synes tycks inte Maier upprätta någon distinktion mellan beroppen politisk teologi och teologisk politik.

³³⁰ ”Die Geschichte der politischen Theologie im christlichen Zeitalter ist daher zugleich die Geschichte ihrer fortwährenden Destruktion.” Maier, ”Politische Theologie? Einwände eines Laien”, s. 76.

³³¹ Med hänvisning till Hans Barion påpekar Maier att ”schmittskolans” begreppsdefinition av ”politisk teologi” ännu används. Maier, ”Politische Theologie? Einwände eines Laien”, s. 74, referens till Barion i n. 8.

³³² ”Der Christ soll [...], nach Augustin, diese Welt, auch die politische, nicht „anbeten“, sondern „pflügen“, das heißt erkennen und konstruktiv weiterbilden.” Maier, ”Politische Theologie? Einwände eines Laien”, s. 77.

³³³ Ernst Feil, ”Von der ’politischen Theologie’ zur ’Theologie der Revolution’”, i densamme och Rudolf Weth (red.), *Diskussion zur ’Theologie der Revolution’*, 1969, s. 112, n. 8.

struktur som ett inre moment hos teologin själv”.³³⁴ Den historia av reception av begreppet politisk teologi som blir synlig i Schmitts arbeten kan enligt Feil förstås som ett försök att använda ”teologiska tanke-kategorier” i syfte att rättfärdiga och understödja politiska beslut och statliga former – den ”traditionella politiska teologins” syfte.³³⁵ Mot Schmitts politiska teologi som är ”traditionell” eller till och med ”restaurativ”³³⁶ ställer Feil Petersons vederläggningstes och menar att med den är det teologiska brottet med varje politisk teologi fullbordat också för ”den nya tiden”.³³⁷

Det är just detta teologiska brott med restauration och traditionell, legitimerande politisk teologi som Feil tar som intäkt för att knyta Petersons vederläggningstes till revolutionens teologi. Förvisso, menar Feil, låter sig inte Gud och Kristus reduceras till ett legitimerande av ett revolutionärt historiskt förfarande.³³⁸ Den kristna tron utgör inget politiskt program, men det får inte tolkas som att kristna föreställningar om frälsning, rättfärdighet och fred inte har med denna värld att göra överhuvudtaget.³³⁹ En revolutionens teologi vore teologiskt tvivelaktig om den skulle försöka göra revolutionen till ett generellt strukturmoment i en systematisk teologi. Däremot kan ett förkastande av en sådan teologisk ansats inte förstås som ett förkastande av politiska revolutioner som sådana. Istället bör den moderna teologin, inte minst efter erfarenheterna av de totalitära projekten, kunna underlätta förståelsen för kristendomen som ”på en gång politiserande och apolitiserande”.³⁴⁰

Hans Maier kallar i sin invändning Metz ”kritiska” politiska teologi för en *theologia negativa* inom det politiska. I kontrast till Schmitts ”positivistiska ordningskatolicism” ville Metz enligt Maier formulera ett ”kritisk-dialektiskt förhållningssätt till den samhällliga samtiden” utifrån teologi och kyrka.³⁴¹ Maier är förstås skeptisk till att den katolska kyrkan och dess teologi skulle institutionalisera ett sådant förhållningssätt. Feil, å sin sida, verkar snarare övertygad om att detta skulle vara en nödvändighet. I sin kritik av den nya politiska teologin och Schmitt påminner Maier om både Voegelin och Barion,

³³⁴ ”wenn man die Revolution unter Berufung auf die revolutionäre Struktur des christlichen Glaubens als inneres Moment der Theologie selbst versteht und sie als solches zu begreifen sucht.” Feil, ”Von der ’politischen Theologie’ zur ’Theologie der Revolution’”, s. 111.

³³⁵ Feil, ”Von der ’politischen Theologie’ zur ’Theologie der Revolution’”, s. 125, 126.

³³⁶ Feil, ”Von der ’politischen Theologie’ zur ’Theologie der Revolution’”, s. 128.

³³⁷ Feil, ”Von der ’politischen Theologie’ zur ’Theologie der Revolution’”, s. 126.

³³⁸ Feil, ”Von der ’politischen Theologie’ zur ’Theologie der Revolution’”, s. 131.

³³⁹ Feil, ”Von der ’politischen Theologie’ zur ’Theologie der Revolution’”, s. 131 f.

³⁴⁰ Feil, ”Von der ’politischen Theologie’ zur ’Theologie der Revolution’”, s. 132.

³⁴¹ Maier, ”Politische Theologie? Einwände eines Laien”, s. 75.

med sitt insisterande på upprätthållandet av en traditionell tvårikesläras separationsstruktur. Feil och den nya politiska teologin tangerar och använder argument från både Peterson och Blumenberg i kritiken av den ”gamla” politiska teologins återhållande och traditionslegitimerande karaktär. Schmitts *Politische Theologie II* utgör en kritik av både Peterson och Blumenberg, samt därigenom av den nya politiska teologin, om än mer indirekt.

Schmitts kritik av det ahistoriska ordningsideal som Maier, Voegelin och Barion representerade har avhandlats ovan. Schmitts kommentar till den nya politiska teologin, det vill säga Feil, Moltmann och Metz, är värt att citera i sin helhet för att belysa hans sätt att i sin egen framställning använda och indirekt kritisera deras egen begreppsapparat. Schmitts sätt att sätta denna begreppsapparat i bruk pekar också framåt, mot hans uppgörelse med Blumenberg och det vetenskapliga, förvärldsligande försöket att vederlägga hans politiska teologi. I *Politische Theologie II* skriver Schmitt om Metz försök att formulera ett eskatologiskt budskap under rådande samhällliga betingelser:

Vårt samtida samhälle är progressivt i betydelse av ett lössläppt framsteg som förenar värderingsfri vetenskaplighet, industriell exploateringsfrihet och ett stegrande av fri mänsklig konsumtion; det är också en pluralism av sociala grupper i vilken allt blir plurivalent; och slutligen är det, som J.B. Metz säger, ett *humaniserande* samhälle. Jag tror att ett sådant progressivt-plurivalent-humaniserande samhälle bara tillåter en för sig adekvat, systemimmanent, alltså i vilket fall progressiv-plurivalent eskatologi. Dess typ av eskatologi kan alltså bara vara en *homo-homini-homo*-eskatologi, i bästa fall en hoppets princip utopi för en sig själv och därtill även sina egna möjlighetsbetingelser självproducerande *homo absconditus*.³⁴²

Som jag nämnt tidigare är *homo absconditus* ett begrepp som förekommer hos Moltmann och Metz, liksom ”hoppets princip”. Som framgår av citatet är Schmitt skeptisk till möjligheterna för den nya politiska teologin att verkligen bryta med det rådande systemet och utgöra en genuint kristen kraft i

³⁴² ”Unsere gegenwärtige Gesellschaft ist fortschrittlich im Sinne eines entfesselten Fortschritts, der wertfreie Wissenschaftlichkeit, industrielle Verwertungsfreiheit und Steigerung freien menschlichen Konsums in sich vereinigt; sie ist außerdem ein Pluralismus sozialer Gruppen, in dem alles plurivalent wird; und schließlich ist sie eine, wie J.B. Metz sagt, *hominisierende* Gesellschaft. Ich glaube, daß eine solche fortschrittlich-plurivalent-hominisierende Gesellschaft nur eine ihr adäquate, systemimmanente, also ebenfalls fortschrittlich-plurivalente Eschatologie erlaubt. Ihre Art Eschatologie kann also nur eine *homo-homini-homo*-Eschatologie sein, bestenfalls eine Utopie mit Prinzip Hoffnung eines sich selbst und außerdem noch die Bedingungen seiner eigenen Möglichkeit selbst produzierenden *homo absconditus*.” Schmitt, *Politische Theologie II*, s. 31. Emfas i orig.

samhället. Snarare betraktar han den nya politiska teologin som ett uttryck för de samhälleliga tendenser som han konsekvent och genomgående ifrågasatt. Tron på universell mänsklighet och teknikens möjligheter betraktar han som ett uttryck för samma neutraliseringstendens, det technicistiska tänkande som också dominerar immanensfilosofins världsbild.

För Schmitt förenas liberaler, positivistiska tillskyndare av det naturvetenskapliga vetenskapsidealet och revolutionärer, marxister som anarkister, i samma tendens. I det sena författarskapet härleder han även nazismen ur technicitet och immanenstänkande. Föreställningen om möjligheten för människan att skapa en ny värld, genererad ur den långa neutraliseringshistorien från reformation till 1900-tal och dess politiska intensifiering genom vänsterhegelianismen och 1800-talets revolutionära rörelser har skapat en eskatologi som i mänsklighetens namn hotar människans livsbetingelser. Den nya politiska teologin bryter inte med detta mönster, utan bekräftar istället i sin framtidstro och uttalade humanism den här processens mest avgörande och drivande tendenser. I *Politische Theologie II* jämför Schmitt Ernst Feil med vänsterhegelianen David Friedrich Strauss. Strauss menade att likt kristendomen var ett framsteg i förhållande till antik hedendom så skulle det vetenskapliga framsteget, i egenskap av sin nyhet, betraktas som något överskridande den etablerade kyrkliga kristendomen.³⁴³

Det är uppenbart att Schmitt genom sammankopplandet av Feil med Strauss också vill implicera Moltmann och Metz. På det viset blir den nya politiska teologin för Schmitt till ytterligare ett argument mot Petersons vederläggningstes. Schmitts politisk-teologiska förståelse av moderniteten som immanentiseringsprocess och utvecklingen ”från politisk teologi till politisk kristologi” syftar till att visa hur den teologiska dogmatiken inte bara har tappat sitt beslutsmonopol och sin dominerande uttolkningsposition. Den underställer sig till och med i vissa fall frivilligt en helt annan sfär för tänkandet, nämligen tekniken, och låter dess immanensfilosofiska humaniserande av världen styra sin begreppsbildning. Det här sätter Schmitts inkluderande av Blumenberg i *Politische Theologie II* i ett nytt ljus. Blumenberg representerar för Schmitt ett framstående försök att förklara den nya tidens immanensfilosofiska världsbild på dess egna premisser, utifrån vilka en föreställning om sekularisering aldrig kan förklara den nyhet som det moderna tänkandet introducerar i brottet med traditionen. Just denna moderna självbild är dock helt i linje med hur Schmitt beskriver modernitetens problem.

³⁴³ Schmitt, *Politische Theologie II*, s. 28-29.

Schmitts kritik av Blumenberg består alltså inte bara i ett korrigerande försvar för den egna sekulariseringstanken, utan bör även ses som ett politisk-teologiskt, kritiskt bemäktigande av Blumenbergs modernitetsförståelse. Detta sker dock som sagt kritiskt och i ett visst syfte – Schmitt vill visa hur hans sekulariseringstes faller utanför den kritik som både Peterson och Blumenberg riktar mot hans politiska teologi. Dessutom vill han visa hur hans politiska teologi kan förklara strukturerna bakom deras respektive teoribygen. Därmed börjar det klarna hur Schmitts egen, politisk-teologiska sekularitet ser ut, formulerad mot dessa fronter.

11. Schmitts institutionalistiska sekularitet – sekulariseringens ordningar och den politiska teologins komplexitet, eller Schmitt och Storinkvisitorn

När Schmitt talar om politisk teologi så syftar han alltså på en diskurs inom vars ramar metafysisk världsbild och politisk organisation ömsesidigt konstituerar varandra historiskt. Det rör sig hos honom, om man ska tro hans ord i *Politische Theologie II*, primärt om en ”begrepps sociologi”. I *Politische Theologie* beskriver Schmitt det som att rättslivets begreppsliga struktur svarar mot en social struktur. Suveränitetsbegreppets sociologi, ämnet för *Politische Theologie*, måste därför förstås med utgångspunkt i den historiska situation som den tidigmoderna monarkin och den tidigmoderna metafysiken utgör.³⁴⁴ I *Politische Theologie II* beskriver Schmitt det som att allt han yttrat i ämnet politisk teologi hör hemma inom området rättshistoria och sociologi.³⁴⁵ Schmitt skriver att han vill att *Politische Theologie* ska läsas tillsammans med verk som *Politische Romantik*, *Die Diktatur* och *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* – det vill säga de mer idéhistoriskt orienterade studierna ur hans tidiga produktion.³⁴⁶ Att han inte nämner *Römischer Katholizismus und politische Form* i det sammanhanget ger uttryck för en vilja att peka på en distans till teologiska frågeställningar.³⁴⁷

Nu är det här inte hela sanningen om Schmitts sekulariseringstes. Han tycks själv glömma eller rent av dölja den andra dimension av sekularisering

³⁴⁴ Schmitt, *Politische Theologie*, s. 50. Schmitts framhållna exempel på tidigmodern metafysik är Descartes gudsbegrepp.

³⁴⁵ Schmitt, *Politische Theologie II*, s. 79, n. 1.

³⁴⁶ Se Schmitt, *Politische Theologie II*, s. 24, n. 5.

³⁴⁷ Att han gör denna uppräknning i en kritik av Barion, som utgått från just *Römischer Katholizismus und politische Form*, gör möjligen tystnaden om just den boken i detta sammanhang mer förklarlig, men den är ändå värd att notera.

som han beskrivit genom sitt författarskap, kanske särskilt från de fördjupade Hobbes-studierna under 1930-talet och framåt. Bakunin och vänsterhegelianerna dyker förvisso upp även de i *Politische Theologie*, men de egentliga utläggningarna om den politisk-teologiska form de representerar återfinns huvudsakligen i diskussionerna om Hobbes, Shakespeare och Donoso Cortés under 1940-, 50- och 60-talen. Hans ramverk för det allmänna sekulariseringsförloppet skildras i föredraget ”Das Zeitalter der Neutralisierung und Entpolitisierung”, men den framställningen underbyggs av kritiken mot framstegsideologiernas historiefilosofi och antipolitiska statskritik – kort sagt, kritiken av den politiska kristologin. Schmitts politiska teologi rymmer alltså inte bara ett deskriptivt, utan även ett normativt projekt.

Den politisk-normativa aspekten av det politisk-teologiska, alltså frågan om i vilken grad teologiska hänsyn ska strukturera politiska idéer och vice versa, är hos Schmitt mer svårgripbar än den deskriptiva aspekten. Det är uppenbart att han betraktar den historiska utvecklingen bort från teologisk samhällsdominans som destruktiv, men hans beskrivning av det juridiska utbrytandet ur teologin skildras uttryckligen som ett hjälteedåd och ett framsteg.³⁴⁸ Detta skapar onekligen en påtagligt komplex bild av Schmitts förhållande till kristendomen och den kristna teologin. Hur kan en sådan komplexitet förstås och går den att föra tillbaka på någon sorts förenande, grundläggande struktur eller frågeställning?

Även om Schmitt försöker historisera begrepp, traditioner, positioner och institutioner skriver han konsekvent mot en bakgrund av den tidigmoderna statens övergång i den moderna, generellt mot bakgrund av 1800-talets revolutionära och revolutionerande utveckling. Både Peterson och Blumenberg bidrar till tecknandet av en längre historia mot vilken Schmitts generella framställning kan positioneras genom *Politische Theologie II*. Peterson beskriver en oreformerad augustinsk eskatologi. Blumenberg beskriver en postrevolutionär modernitet, bokstavligen en *ny tid*, en rent världslig, ny tideräkning utan eskatologi. Schmitt befinner sig historiefilosofiskt betraktat mittemellan dessa både positioner, i ett sorts eskatologiskt dröjsmål eller uppskjutande. Men samtidigt förenklar en sådan framställning de respektive positionerna genom att placera dem inom en endimensionell mall.

I själva verket finns en nyckel till bättre förståelse i en medvetenhet om vilken revolution det är som åsyftas när Blumenbergs modernitet benämns

³⁴⁸ Se Schmitt, *Politische Theologie II*, s. 86. I ”Das Zeitalter der Neutralisierung und Entpolitisierung” (på s. 82) kallar Schmitt 1500- och 1600-talet för ”den occidentala rationalismens hjälteålder”.

som ”postrevolutionär”. Den revolution som blir synlig hos honom är den vetenskapliga, som i den kopernikanska världsbildens omdaning av kosmos. Den politiska modernitetens revolutionära omvälvningar är däremot i det närmaste osynliga i *Die Legitimität der Neuzeit*. De spelar desto större roll för Schmitt. Det politiskt institutionella sammanhanget är därför viktigt att lyfta fram för att vissa skillnader mellan olika begrepp om sekularisering ska klarna. Blumenberg skriver uteslutande om enskilda tänkare, Peterson uppehåller sig vid enskilda teologer. Löwith och Voegelin följer samma spår. Schmitt diskuterar visserligen även han gärna utifrån enskilda tänkare, men han gör det konsekvent mot en bakgrund av en större samhällsordning. Det viktiga för hans begrepps sociologiska ansats är, som han skriver i *Politische Theologie*, att undersöka hur idéer och samhälle förändras tillsammans, inte att hävda endera en ”materialistisk” eller en ”spiritualistisk” historiesyn.³⁴⁹ Självklart spelar detta även roll för hur han teoretiskt förstår teologin och dess historia.

För att ta ett konkret exempel på vad detta leder till kan man säga att Blumenbergs ensidiga fokus på kunskapsteori gör att han missar viktiga aspekter av formen för såväl Webers som Schmitts sekulariseringsteorier. Hans argument riktas mot Löwiths typ av sekulariseringsförståelse och han tycks förutsätta att Schmitts argument följer samma struktur av substansöverföring. Men en jämförelse med den weberianska tesen om protestantismens etik och dess betydelse för kapitalismens anda kan tjäna som en illustration till varför detta likställande av alla sekulariseringsbegrepp med det löwithska kommer till korta. Eftersom Blumenbergs fokus riktas mot vetenskapen, kunskapsteorin och i viss mån estetiken som fält, mot en fond av historiefilosofi, blir andra praktiker osynliga i framställningen. Webers förståelse av den asketiska protestantismens kalls- och arbetsetik handlar inte om överföring av en innehållslig *substans*, utan snarare om uppkomsten och utvecklingen av en *form* (för att låna ett begrepp från Schmitt). Weber är tydlig med att kapitalismens anda innebär ett överskridande av protestantismens etik. Det tycks för honom som att modern rationell arbetsdelning och profitförmering inte längre behöver en utomvärldslig komponent.³⁵⁰

³⁴⁹ Schmitt, *Politische Theologie*, s. 48 f. Som påpekats bör detta jämföras med Max Weber, som uttryckligen vill undvika materialistisk respektive just ”spiritualistisk” ”ensidighet” i sin analys, se *Den protestantiska etiken och kapitalismens anda*, s. 87.

³⁵⁰ Det finns en mycket intressant parallell mellan Weber och Blumenberg som är värd att nämna i detta sammanhang. Blumenberg ser den senmedeltida föreställningen om Guds absoluta outgrundlighet som en förutsättning för och anledning till den moderna människans behov av världslig självhävdelse. Weber beskriver ett liknande förlopp i hur den kapitalistiska rationalitetens

Jag menar att Schmitts teoretiska förståelse följer mönstret från denna weberianska konstruktion. Det är inte en religiös substans som förs över från kyrkan till staten och skapar en föreställning om suveränen som ”den allsmäktige laggivaren”. Det som förs över är formen för en auktoritetsstruktur, vad man skulle kunna kalla en ”befälspraktik” – kort sagt, frågan om vem som äger auktoriteten att tolka lagen: *quis judicabit?* Den politisk-kristologiska överföringen Schmitt ser handlar i sin tur om hur eskatologiska förhoppningar förankras i världsligt historiska förlopp, hur en lära om det nära förestående gudsriket blir till en upprorisk politisk storhet i denna värld och hur upproret sedan fortsätter, utan behov av en Gud för sitt rike. Till skillnad från exempelvis Löwiths stoisk-pessimistiska hopp om möjligheten av ett steg ut ur en substantiellt likformig historiefilosofi finns det ingenting hos Weber eller Schmitt som antyder en kontinuitet hos någon sorts ”religiös” substans. Tvärtom. Vad de båda beskriver är snarare ett substantiellt historiskt brott, om än med en viss historisk *kontinuitet i form*.³⁵¹

Weber framstår som ambivalent inför sin tes om rationaliseringsprocessen och sina järnburar, medan Schmitt är skeptisk eller till och med fientligt inställd till denna process av tilltagande ”teknicitet” och immanentisering. Weber är på en gång positivt inställd till rationaliseringens disciplinerande av karismatisk *pneuma* och dystert till sinnet inför det andligas försvinnande ur tillvaron. Schmitt tycks pendla mellan passiv fatalism och aktivistisk radikal

mönster grundlagts i protestantismens predestinationslära. I båda fallen lämnas människan ensam i världen, utan något sätt att försäkra sig om kontakt med det absolut transcendent. Hon svarar genom att ägna sig åt den världslighet som hon kan vara säker på. Blumenberg var i någon mån medveten om denna parallell, men hans sätt att behandla den illustrerar tämligen väl gränserna för hans förståelse av Weber, men också i förlängningen Schmitt. I en artikel från 1961 tar Blumenberg upp Webers analys av den kalvinistiska predestinationslärans betydelse för moderniteten. I det sammanhanget blir det uppenbart att Blumenberg helt ignorerar det institutionella sammanhang som Weber faktiskt undersöker. Blumenberg behandlar analysen som om den gällde *moderniteten* i allmänhet. Men Webers frågeställning gäller ju specifikt förhållandet mellan protestantisk etik och *kapitalismens* anda. Förklaringen till modernitetens rationalisering och avförtrollning finner Weber i just *kapitalismen*, ”den mest skickelsediga makten i vårt moderna liv” (Weber, *Den protestantiska etiken och kapitalismens anda*, s. 9) – inte i *protestantismen* som sådan. Blumenberg må möjligen ha en god poäng i kritiken av Weber med efterföljare med sin iakttagelse av att ett mer generellt erkännande av sökandet efter förklaringar i den ”världsliga världen” mentalitetsmässigt föregick möjligheten av framgångsteologiska tankespår. Just denna kritik visar dock att han kommer till korta i sin förståelse av sekulariseringstänkande som inte tar sin utgångspunkt i filosofi eller vetenskap, utan i institutionella former. Se Hans Blumenberg, ”Die Vorbereitung der Neuzeit”, *Philosophische Rundschau*, 9:2/3, 1961, särskilt s. 132.

³⁵¹ Den här aspekten av Schmitts tänkande går inte bara Blumenberg förbi, utan även Joe Paul Kroll i *A Human End to History?*.

reaktion inför vad han kallar teknicitetens religion och dess neutraliserande och depolitiserande verkningar. Kanske kan man säga att han i högre grad än Weber upplever en risk för och vid en *formell diskontinuitet*. Övergången från substans- till funktionsbegrepp inom statsläran, föreslagen av Hans Kelsen, skulle trots allt enligt både Schmitt och Kelsen själv innebära ett brott med en etablerad förståelse av staten som ett rättssubjekt. Liksom Blumenberg menade Kelsen att den verkliga övergången till modernt tänkande innebar övergivandet av substansbegrepp för funktionsbegrepp.³⁵² Det är möjligen symptomatiskt att Blumenberg utgår från att konfrontationen med Schmitt ska följa samma mönster som uppgörelsen med Löwith. Men som Schmitt skriver: ”rätten hänger, som Rudolph Sohm säger, väsentligen på *formen*”.³⁵³

Att förstå den politisk-teologiska strukturen blir för Schmitt nödvändigt för att greppa något av rättens specifika karaktär. I *Glossarium* anmärker Schmitt att vikten av att gå över till en funktionalisering av tänkandet inte bara hade framhållits av tekniker och och industrialister, utan även av en filosof som Ernst Cassirer (1874-1945). Cassirers *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* från 1910 – som för övrigt gjorde stort intryck på Hans Blumenberg och förmodligen bidrog till argumentation i *Die Legitimität der Neuzeit*³⁵⁴ – byggde enligt Schmitt på ståndpunkten att ”[d]en primitive tänker i substanser, den civiliserade i funktioner”.³⁵⁵ Schmitts begrepp om rätt och stat bygger dock som framkommit inte på substanser, utan snarare på subjektivitet och särskilt på ett begrepp om form. Invändningen bygger alltså inte på ett försvar för någon kristen substans, utan på en kritik av den uppställda dualism

³⁵² Jämför Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, s. 35 med Kelsen, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*, s. 283 f. Kelsen vill uttryckligen att den juridiska statsläran ska göra sig av med substansbegrepp och börja tänka i funktioner istället. I ideologikritiskt syfte vill han bryta med en från teologiskt färgad statslära nedärvd funktion.

³⁵³ ”das Recht hängt, wie Rudolph Sohm sagt, wesentlich an der Form”, Schmitt, *Hamlet oder Hekuba?*, s. 59. Min emfas.

³⁵⁴ I ett tal till Cassirers minne framhöll Blumenberg *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* för ett ”outnyttjat och i stor utsträckning med orätt bortglömt verk”. Se Hans Blumenberg, ”Ernst Cassirer gedenkend. Bei Entgegennahme des Kuno Fischer-Preises der Universität Heidelberg im Juli 1974”, i *Revue Internationale de Philosophie*, 28, 1974, s. 457.

³⁵⁵ ”Der Primitive denkt in Substanzen, der Zivilisierte in Funktionen”, Schmitt, *Glossarium*, s. 161. Se 160 f. för argumentationen i dess helhet. Schmitt överdriver eller kanske snarare vulgariserar Cassirers argumentation mildt sagt en aning. Jämför första kapitlet i Ernst Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik. Gesammelte Werke, Hamburger Ausgabe, Band 6*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2000.

som tvingar oss att välja mellan ”två totalitära områden”, ”teologi” eller ”teknik” – ”[t]otal substantialism och total funktionalism”.³⁵⁶

Förmodligen upplevde Schmitt att Blumenbergs idé om ett analytiskt steg från substans till funktion gav uttryck för en tanke om teknisk manipulerbarhet. Om auktoritet bara är en fråga om samhällelig funktion är det förstås lätt att föreställa sig den som enkelt utbytbar mot andra, mer önskvärda funktioner. Schmitt kan i denna fråga sägas stå mitt emellan två tendenser – han motsätter sig vad han betraktar som tänkandets *funktionalisering*, men han har inga problem med en viss typ av *formalisering*. Detta är förmodligen en god beskrivning av hur Schmitt föreställer sig en sorts tredje väg mellan teknicitet, rationalisering och romantiserande irrationalism för en i hans ögon sant rationalistisk rättsvetenskap. Formen erbjuder här möjligheten till ett konsekvent motstånd mot funktionaliseringen av tanken. Kort sagt är detta vad man skulle kunna kalla för Schmitts sekulära katolicism: en idé om en levande form för rättssubjektivitet.

Just denna idé om kontinuitet i form och en fortsatt relevans för teologiska mönster hänger naturligtvis ihop. Schmitt använder begreppet sekularisering i växlande mening. Han utnyttjar öppet dess dubbeltydighet för att beteckna både kontinuitet och brott. I ”Drei Stufen historischer Sinngebung” beskriver han ”upplysningens framstegstro” med Löwith som en sekularisering av eskatologiska motiv ur judendom och kristendom. I ”Die vollendete Reformation” beskriver han däremot sekulariseringen som ”det offentliga livets fortskridande avkristnande och avförgudligande”.³⁵⁷ Båda dessa användanden av sekulariseringsbegreppet beskriver egentligen en och samma komplexa process. Detta är den konkreta innebörden av tanken på en kontinuitet i form och ett substantiellt brott. Inte ens detta är dock den slutgiltiga sanningen om Schmitts sekulariseringsbegrepp. Som han konstaterar i polemik med Blumenberg handlar hans politiska teologi och dess sekulariseringstes om ett konkret historiskt förlopp av överföring av begrepp och deras strukturerande former från teologi till rättsvetenskap. De väsentliga institutionerna må ha skiftat, det nyas företrädare må bära en annan ceremoniell utstyrelse, men upptagenheten vid formalia består i den övergång Schmitt *faktiskt* fokuserade på i *Politische Theologie* – en övergång från katolsk kyrka till världslig juridik.

³⁵⁶ ”zwei totalitären Bereichen”, ”*Totaler Substantialismus und totaler Funktionalismus*”, se Schmitt, *Glossarium*, s. 310, resp. s. 310 n. 1. Emfas i original.

³⁵⁷ ”der fortschreitenden Entchristlichung und Entgöttlichung des öffentlichen Lebens”, Schmitt ”Die vollendete Reformation”, s. 161.

Schmitts politisk-teologiska sekularitet är alltså inte sekulär i betydelsen avkristnad, utan som han skriver i *Ex Captivitate Salus* är den ”sekulariserad, men ännu ej profanerad”.³⁵⁸ I själva verket är detta grunden för den teologiska kritiken av Schmitt. Vare sig Erik Peterson eller den nya politiska teologins företrädare kunde se det kristna i Schmitts politiska teologi. För dem tjänade den enbart en legitimerande politisk funktion, vilket ytterst betraktat för dem alla var att jämställa med kätterier eller hedendom. Schmitts svar var tvådelat. För det första hade han med sitt begrepp om politisk teologi inte försökt säga något om teologisk dogm, utan om hur teologiska begrepp kommit i bruk inom världslig politik. Han var jurist, inte teolog. För det andra saknade teologerna en historisk medvetenhet som gjorde det möjligt för dem att förstå den betydelse som släktskapet mellan rättsvetenskapen och teologin betydde för båda parter. Teknikens herravälde drabbade båda disciplinerna, vilket han menade sig kunna bevisa genom beskrivningen av den nya politiska teologins humanisering av eskatologin. Hans distinktion mellan Prometheus och Epimetheus gör sig här ofrånkomligen påmind. Prometheus förhållande mot gudarna blir till en symbol för människans inneboende syndfullhet, hennes oförmåga till självbehärskning och självbegränsning.

I receptionen av Schmitt har en litterär gestalt kommit att investeras med mycket symbolkraft i försöken att tyda den kristendom som kommer till uttryck i hans något excentriska teologi. Det handlar om Storinkvisitorn från Dostojevskijs roman *Bröderna Karamazov*.³⁵⁹ I femte bokens femte kapitel berättar Ivan Karamazov en sorts parabel om hur Kristus återvänder till jorden, närmare bestämt 1500-talets Sevilla. Han utför mirakel och möts av folkets dyrkan och vördnad. Inkvisitionens ledare beordrar dock att Kristus ska gripas och föras inför honom, vilket också sker. En stor del av parabeln går ut på Storinkvisitorns anklagelser och förmaningar mot Kristus. Enligt Storinkvisitorn har Kristus förlitat sig på människans goda vilja och gett henne frihet att välja tron, i hopp om att kunna vinna människans kärlek. Men människan är svag och alltför många faller ifrån. Kristi hopp om människans kärlek till Gud innebär att majoriteten av människorna döms till helvetet. Bara kyrkans stränga auktoritet, med dess begränsning av friheten,

³⁵⁸ ”säkularisiert, aber [...] noch nicht profaniert”, Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, s. 72.

³⁵⁹ Se Taubes, *Ad Carl Schmitt*, s. 15 som stödjer sig på uttalanden av Schmitt själv i ett privat sammanhang. Referenser till Storinkvisitorn återfinns också hos Meier, *Die Lehre Carl Schmitts*, s. 176, Groh, *Arbeit an der Heillosigkeit der Welt*, s. 212-216, och inte minst Motschenbacher, *Katechon oder Großinquisitor?*, kapitel IX.

kan rädda människan. Storinkvisitorn avslutar sin anklagelseakt med konstaterandet att om det är någon som någonsin förtjänat att bestiga bålet så är det Kristus.³⁶⁰

För Schmitt framstod andemeningen i Dostojevskijs parabel som specifikt riktad mot katolicismen.³⁶¹ Schmitt såg också avgörande delar av sitt eget tänkande representerade hos Storinkvisitorn.³⁶² I Schmitts kristendom kommer tveklöst kyrkan, med dess ”världshistoriska maktform”, före Kristus. Men varför? Och vad betyder det? I *Glossarium* återfinns följande tanke:

Hobbes uttalar och grundar vetenskapligt det som Dostojevskijs Storinkvisitor gör: oskadliggör Kristi verkan på det sociala och politiska området; av-anarkiserar kristendomen, men behåller en viss legitimerande verkan i bakgrunden och avstår i vart fall inte från den.³⁶³

Nu är en analys av Hobbes inte det samma som en egen trosbekännelse, men denna tanke har ändå med visst fog tagits som ett uttryck för Schmitts egen position. Och om så vore fallet, varför skulle det vara en per definition mindre kristen utgångspunkt än den exempelvis Hans Maier eller Eric Voegelin gett uttryck för, med deras gemensamma motstånd mot uttolkandet av religiös transcendens i världsligt politiska termer?³⁶⁴ Schmitt skriver uttryckligen att Hobbes syfte var att oskadliggöra Kristi verkan *på det sociala och politiska området*. I *Römischer Katholizismus und politische Form* hävdar Schmitt att Dostojevskij i sitt porträtt av Storinkvisitorn drevs av en anarkistisk – och därigenom ytterst betraktat *ateistisk* – ”instinkt”, inför vilken varje makt är något ont och omänskligt.³⁶⁵ För Schmitt är denna idé om makten som ”i sig ond”

³⁶⁰ Fjodor Dostojevskij, *Bröderna Karamazov*, Wahlström & Widstrand, Stockholm, 1986, s. 288. För hela parabeln, se s. 274-293. Själva parabeln slutar med att Kristus som svar kysser Storinkvisitorn. Denne blir så tagen att han låter sin fånge gå. Ivan understryker dock att Storinkvisitorn trots detta håller fast vid sin idé (se s. 290 f.).

³⁶¹ Se Schmitt, *Römischer Katholizismus*, s. 9, 54 f.

³⁶² Se Taubes, *Ad Carl Schmitt*, s. 15.

³⁶³ ”Hobbes spricht aus und begründet wissenschaftlich, was Dostojewskis Großinquisitor tut: die Wirkung Christi im sozialen und politischen Bereich unschädlich machen; das Christentum ent-anarchisieren, ihm aber im Hintergrunde eine gewisse legitimierende Wirkung zu belassen und jedenfalls nicht darauf zu verzichten.” Schmitt, *Glossarium*, s. 243.

³⁶⁴ Tilläggas kan att Schmitt och hans kritiker förmodligen anlägger en förenklande analys av Storinkvisitors roll i Dostojevskijs bok. Elena Namli påpekar att inkvisitors val handlar om ”huruvida det är möjligt att älska Gud och människan utan att förneka antingen förnuftet eller friheten”. Inkvisitorn har valt förnuftet, men just av kärlek till människorna. Vad som kommer till uttryck hos Storinkvisitorn är ett för Dostojevskij autentiskt existentiellt problem, inte en auktoritär personlighetstyp. Se Elena Namli, *Kamp med förnuftet. Rysk kritik av västerländsk rationalism*, Artos, Skellefteå, 2009, s. 63.

³⁶⁵ Schmitt, *Römischer Katholizismus*, s. 54.

ett politiskt uttryck för den metafysiska föreställningen om Guds död. Båda idéerna gör egentligen uttryck för samma ståndpunkt i samma historiska situation.³⁶⁶ Det anarkiska elementet i kristendomen är alltså för Schmitt också ett i den inneboende ateistiskt element.

Vad som sällan noteras i diskussionen om Schmitts förhållande till Storinkvisitorn är den implicita kritik av karismatisk legitimitet som kommer till uttryck i anklagelseakten mot Kristus. Valet mellan en direkt personlig relation till Kristus eller en förmedlande relation genom världslig auktoritär kyrkobyråkrati framstår för Schmitt som ett falskt val, uppkommet under moderniteten och ett uttryck för dess kraftiga tendens till skarpa dualismer. Det är sant att just skarpa dualismer utmärker många av Schmitts verk, men mer som problem än som normativa preferenser. Spänningen mellan vän och fiende, mellan norm och beslut, samt mellan legalitet och legitimitet (för att ta några framträdande exempel) är problem Schmitt försöker lyfta fram som accentuerade för att inte säga *accelererade* av modernisering och immanentisering.

Schmitts ecklesiologiska utgångspunkt är en föreställning om möjligheten av en medierande auktoritet, en personalistisk ämbetsstruktur, synlig i världen. Att läsa hans försvar för Storinkvisitorn som ett förkastande av kristen transcendens är att ignorera hans institutionalistiska politiska teori. Schmitts förhållande till Storinkvisitorn gäller upptagenhet med ett specifikt kristet problem, en frågeställning inom kristendomen, nämligen den politiska messianismen – eller som han själv uttrycker det: den politiska kristologin. I *Römischer Katholizismus und politische Form* benämner Schmitt den institutionella form han härlett ur den romersk-katolska kyrkans ecklesiologi: *complexio oppositorum*. Kyrkan, menar Schmitt, har varit benägen att skapa en institution i form av ett *komplex* som förenar motsatser utan att ge dem någon sorts dialektisk förlösning.

Betyder då denna upptagenhet vid teologiska strukturer inom rättsvetenskapen att Schmitts politiska teologi betecknar ett religiöst ursprung för det politiska och för juridiska begrepp? Vid närmare undersökning visar det sig att så knappast kan sägas vara fallet. Snarare härleder Schmitt teologiska begrepp ur sammanhang som vi nog snarare skulle vara beredda att kalla politiska, som auktoritet eller acklamation.³⁶⁷ Men poängen är att den distinktionen i sig själv är en del av en historieskrivning som härleds ur nämnda distinktion. Politik och

³⁶⁶ Schmitt, *Gespräch über die Macht*, s. 38. Se även *Glossarium*, s. 201.

³⁶⁷ Just acklamationen är ett synnerligen illustrativt exempel: såväl Schmitt som Erik Peterson härleder det ur den antika statsstatens politiska och rättsliga liv. Den kontexten kan förvisso i sig

religion, juridik och teologi avtecknar sig som distinkt väsensskilda först genom den historia ur vilken den politiska teologins komplexitet framträder som ett problem.

knappast betraktas som profan eller sekulär i modern mening, vilket väl i sin tur är en poäng som snarast stödjer min argumentation genom denna avhandling.

Slutord: Carl Schmitts politisk-teologiska sekularitet

1. Politisk teologi mellan Aten, Jerusalem och Rom

Den stora genealogiska fiktion som strukturerar den västerländska rättens utveckling kallas *Rom*. Referensen till Rom modellerar såväl rätten som framställningen av dess historia i västerlandet.¹

– Cornelia Vismann

Det finns en stark tradition av att återberätta historien om västerlandets andliga härstamning som emanerande ur två källor: Aten och Jerusalem. Representerande två principer framträder de båda städerna ofta i motsatsställning – som hos Leo Strauss, där de beskrivs som erbjudande var sin bild av grunden för det goda livet: det mänskliga förnuftet eller den gudomliga uppenbarelsen?² Referensen till denna distinktion modellerar framställningen av och föreställningar om förhållandet mellan tro och vetande. ”Aten och Jerusalem” fungerar som en genealogisk fiktion, en fiktion som strukturerar även den samtida diskursen om sekularitet och förvandlar den till en diskussion om tro och vetande. Men vad händer om man låter den tredje staden Rom och dess genealogiska fiktion om rätten verka på den förra fiktionens frågor? Det är åtminstone först genom att öppna för denna möjlighet man kan nå en egentlig förståelse av Carl Schmitts författarskap och dess politisk-teologiska teman. I Schmitts polemik med Rudolph Sohm återfinns själva skärningspunkten mellan Rom som den västerländska rättens strukturerande genealogiska fiktion och den alternativa ort staden utgör i förhållande till Aten och Jerusalem. Sohms kritik av katolicismen hade bestått i ett angrepp på dess

¹ ”Die große genealogische Fiktion, die die Entwicklung des abendländischen Rechts strukturiert, heißt *Rom*. Die Referenz auf Rom modelliert das Recht ebenso wie die Darstellung seiner Geschichte im Abendland.” Cornelia Vismann, *Akten. Medientechnik und Recht*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 2000, s. 10. Emfas i original.

² Distinktionen är vanligt förekommande hos Strauss, se Meier, *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*, s. 5. För andra exempel, se Lev Shestov, *Athens and Jerusalem*, Ohio University Press, Athens, 1966, och Matthew Arnolds essä ”Hebraism and Hellenism”, i densamme, *Culture and Anarchy*, Yale University Press, New Haven och London, 1994 [1869]. Tankemodellen om judiskhet och hellenism som representerande i huvudsak dessa principer genomsyrade hela 1800- och en bra bit av 1900-talet. Den var stark inom tyskt tänkande i Schmitts generation, vilket syns bl.a. i Harnacks föreställning om kristendomens ”hellenisering”.

förrättsligande av tron, Schmitts rättsteoretiska affirmation av katolicismen går att härleda till samma skeende.³

Schmitts politisk-teologiska tänkande återspeglar den struktur han själv kallar *occidental rationalism*. Själva ordvalet säger något i sig: Schmitt hade kunnat tala om ett *abendländischer Vernunft*, men formulerar sig latiniserande.⁴ Schmitt identifierar vad han kallar de två mest framträdande och ”högst utvecklade” historiska uttrycken för denna occidentala rationalism – den katolska kyrkans representationsstruktur och den absoluta statens suveränitetsprincip.⁵ Som den begreppsociologiska ansatsen formuleras i *Politische Theologie* svarar dessa två organisationsformer mot var sitt idékomplex – den kanoniska rätten med teologisk utgångspunkt och Thomas Hobbes kristna statslära med dess tillhörande rationalistiska metafysik. Schmitt kommer aldrig riktigt till rätta med vare sig Hobbes metafysik eller medeltidens politiska system i sin historiserande modernitetskritik. Han ideal tycks snarast bestå i ett anakronistiskt sammansmältande av den kanonisk-teologiska metafysiken med den tidigmoderna absoluta staten, trots att detta i enlighet med hans egen begreppsociologiska utgångspunkt borde vara en omöjlighet.⁶

Ett annat problem är avsaknaden av förklaringar till den historiska förändring vars konsekvenser Schmitt skildrar. Det är förvisso sant att han placerar den neutraliseringsprocess han beskriver som utmärkande för den europeiska moderniteten (eller moderniseringen) i föreställningsvärlden hos de tänkande och handlande ”eliterna”. Den historiska förändringen skulle i så fall kunna förklaras genom ett skifte i tankesätt hos dessa eliter. Möjligen skulle man här också kunna se ett uttryck för Schmitts antisemitism. Åtminstone i *Der Leviathan* från 1938 framstår judiska tänkare och deras inflytande som avgörande för de allt starkare utmaningarna mot leviatanstaten, möjligen

³ Schmitts kritiska tillägnelse av Sohms tänkande bygger mycket på frågan om synlighet, kyrkans konkreta gestaltning i världen, ytterst betraktat dess rumslighet. Som Schmitt uttrycker hela problemställningen i sin kritik av Peterson: kyrkan ”tar och ger rum och rum betyder här impermeabilitet, synlighet och offentlighet”, Schmitt, *Politische Theologie*, s. 41. I den märkliga lilla essän ”Raum und Rom” hävdar Schmitt till och med att ”rum” och ”Rom” är samma ord, ett uråldrigt uttryck för ett ur vildmark frigjort utrymme för det mänskliga varat. Se Carl Schmitt, ”Raum und Rom – Zur Phonetik des Wortes Raum”, i densamme, *Staat, Großraum, Nomos*, 1995 [1951], s. 491.

⁴ Visserligen är begreppet utläst ur Max Webers studie av den protestantiska etikens betydelse för kapitalismens anda, men Weber använde stavningen *Okzident*, så Schmitts latinska prägel är ändå distinkt egen. Se t.ex. Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1988, s. 1.

⁵ Schmitt, *Politische Theologie II*, s. 86.

⁶ Schmitt gör inte heller några utfästelser om att presentera detta som ett genomförbart ideal.

tillsammans med frimurare och andra ”sektarister”.⁷ Om det sistnämnda skulle vara en beteckning för radikala protestantiska sammanslutningar framstår moderniteten som en produkt av protestantism och judendom – som hos Ernst Troeltsch, men med en antisemitisk udd och i diskrediterande syfte.

Rörelsen i Schmitts politisk-teologiska tänkande har genom min avhandling skildrats som en utveckling från den iakttagelse av en strukturlikhet mellan teologisk och juridisk hermeneutik som gjorde i *Gesetz und Urteil* 1912, till ett modernitetskritiskt grepp om den västerländska kulturen i dess helhet i *Politische Theologie II* 1970. I *Politische Theologie* från 1922 utvecklade Schmitt sin iakttagelse från 1912 till en vidare reflektion över rättsvetenskapens och suveränitetsbegreppets förutsättningar under moderniteten. Den sekulariseringstes som där kom till uttryck vidareutvecklades ytterligare av Schmitt i föredraget ”Das Zeitalter der Neutralisierungen und Depolitisationen” från 1929. I kapitel I redogjorde jag för denna politisk-teologiska struktur i förhållande till Schmitts kritik av den moderna rättsvetenskapen. Kapitel II följde Schmitts implementering av detta tänkande på författningsteorins område, det vill säga en mer direkt praktisk tillämpning av den politisk-teologiska strukturen. En närmare läsning av Schmitts *Römischer Katholizismus und politische Form* visade hur han föreställde sig grunddragen för en sorts katolsk altermodernitet. Denna altermodernitet byggde bland annat på större förståelse för symboliska former, ett restaurerat representationsbegrepp och ett inordnande av ur radikal protestantism emanerande moderna dualismer i ett komplex av motsättningar, utan avsikt att förlösa dem. Detta intresse för symbolism och en annan, alternativ modernitet kunde i kapitel III också visas spela roll för Schmitts läsning av Thomas Hobbes. Med utgångspunkt i Schmitts skiftande förståelse av Hobbes författarskap skildrades hans vidare utarbetande av en neutraliserings- och avpolitiseringsstes, vilken beskrev upplösningen av en kristen sakral substans i följderna av de europeiska religionskrigen. Den unge Schmitt såg Hobbes som medskyldig till denna process. Enligt den sene Schmitt kunde dock Hobbes betraktas som upprättare av ett alternativ till avpolitisering och neutralisering. Genom skapandet av den moderna statsrätten räddade Hobbes den rättsliga förståelsen av beslutsmonopolets form för den nya europeiska ordningen, dock till priset av att den sakrala förståelseramen gick förlorad

⁷ Det finns här en samtidighet mellan 1600-talets religionskrig, upptäckandet av den nya världens och den tidiga kapitalismens genombrott. Schmitt diskuterar alla tre aspekterna, men gör ingen explicit sammankoppling. Annars är det helt i linje med hans begrepps-sociologiska metod att inte hävda dominans för vare sig sociala förändringar eller idéförskjutningar i historiska förändringsprocesser.

i sviterna av neutraliseringsprocessens sekulariseringsförlopp. I kapitel IV skildrades så denne sene Schmitts förståelse av läget efter andra världskriget, i en situation märkt av vad han själv skulle kalla det tekniska tänkandets dominans. I *Politische Theologie II* försökte Schmitt visa för både teologiska och ”teknicistiska” kritiker att deras förståelse av världen djupt formats av den sekulariserade messianism som drivit neutraliseringsivern – det han i sammanhanget kallar ”politisk kristologi”.

I sin modernitetskritik framstår Schmitt förvisso som betydligt mindre originell än vad receptionen av hans politiska teologi generellt tycks göra gällande. Hans kritik av modern politik utgår från samma ramverk som Weber och Troeltsch med flera, men liksom många andra tyska konservativa förhåller han sig inte ambivalent till denna utveckling, utan reaktionärt. I mångt och mycket framträder Schmitt i sina politiska ställningstaganden som en anhängare av en konservativ tysk ämbetsmannaideologi. Som Reinhard Mehring skriver var Schmitts politiska mål att bevara ”representationsens formprincip”. Detta formideal kan placeras i vad Mehring kallar ”en tysk statsmetafysisk tradition” genom sina främsta kännetecken: fokus på legitimitet, suveränitet, folklig homogenitet, offentlighet. Schmitt försöker i sitt värv som *public intellectual* och statstjänsteman försvara denna politiska form två gånger – i kampen om presidentämbetets roll i Weimarrepubliken och under det Tredje riket. För Mehring är Schmitts hållning att betrakta som en katolsk variant på detta auktoritära och reaktionära tema. Schmitts mål med framhärmandet i sitt uttalat *katolska* formideal, genom såväl den auktoritära uttolkningen av presidentämbetets roll och befogenheter under Weimarrepubliken som stödet till Hitler och den nazistiska staten efter 1933, är också att bekämpa ateismen och Europas avkristnande.⁸ Schmitt kallar sig själv för en politiskt besegrad som under inbördeskrigsförhållanden vid slutet för den europeiska folkrätten vill ställa frågan om den frälsningshistoriska innebörden i Europas öde. Syftet med frågandet är ”katechontiskt” och gäller för honom möjligheten av att fördröja ”slutet”. Mot hans syften står enligt honom en anarkisk längtan att riva ned den västerländska civilisationen, historien och auktoriteten, till vilkas försvar Schmitt vill bidra.⁹ Dessa Mehrings iakttagelser kan tyckas ge Hasso Hofmann i stort sett rätt i antagandet om att halten teologi i Schmitts verk skulle ha liten betydelse för dess

⁸ Mehring, *Pathetisches Denken*, s. 229.

⁹ Reinhard Mehring, ”Vergangenheitsbewältigung bei Carl Schmitt”, i Wolfgang Bialas och Manfred Gangl (red.), *Intellektuelle im Nationalsozialismus*, Peter Lang, Frankfurt a.M., 2000, s. 130.

politisk-teoretiska konsekvenser.¹⁰ Gör vi inte Schmitt mer intressant än vad han egentligen är genom att låta hans reflektioner över sina egna teoretiska slutsatser, om än onekligen imponerande lärda, så kraftigt påverka vår bild av hans gärning?

Frågan är dock om Schmitts politiska teologi helt kan reduceras till ett teologiskt uttryck för en ganska typisk auktoritär tysk ideologi eller om den som politiskt projekt rymmer ytterligare dimensioner och aspekter. Till att börja med kan det ur historiografisk synvinkel påpekas att Schmitts aktualiserande av Webers teologiska förbindelser och kulturprotestantiska kontext visar på en allmän struktur där teologi och politisk teori inte kan hållas isär och där politisk teologi öppnar upp särskilda möjligheter för en kritisk hermeneutik riktad mot den politiska teorins traditioner. Detta erkänns förvisso motvilligt av Hofmann själv, men när han tillägger att denna ansats i så fall först och främst borde vändas mot Schmitt själv börjar hans resonemang halta.¹¹ Varför gör då inte Hofmann själv just detta, istället för att bara förutsetta att det skulle ha liten bäring på de politisk-teoretiska konsekvenser som låter sig härledas ur Schmitt?

I min avhandling har jag via en konfrontation med Schmitts politiska teologi ifrågasatt den etablerade föreställningen om att denna skulle kunna begränsas till eller uteslutande härledas ur Schmitts personliga trosövertygelser. Jag har istället hävdad det teoretiska samband mellan politiska och teologiska ståndpunkter som ett mer öppet hermeneutiskt förhållningssätt till Schmitts framställning ger vid handen. Denna hermeneutik visar också varför Schmitts påstådda vändning från decisionism till ”konkret ordningstänkande” överhuvudtaget inte var en vändning, utan en utveckling inom ett och samma ordningstänkande – det hela blir särskilt tydligt genom att Schmitts begrepp om katolicism förstås i just teoretiska termer och inte ”personliga”.¹²

I avhandlingens fjärde kapitel reser jag också frågan om hur Schmitts begrepp om det politiska ytterst sett ska förstås – som ett sätt att framhålla och teoretisera antagonism, fiendskap, eller om upptagenheten med fiendskapen bara är ett starkt framträdande specialfall för den politiska formprincip Schmitt för fram och försöker värna i *Römischer Katholizismus und politische Form*. Just genom fokuseringen på Schmitts politisk-teologiska tänkande framträder frågan om representationen och formen som avgörande

¹⁰ Hofmann, *Legitimität gegen Legalität*, s. XXXIX.

¹¹ se Hofmann, *Legitimität gegen Legalität*, s. XXXIX.

¹² Illustrerat i kapitel II genom diskussionen av karismabegreppet.

för Schmitts politiska tänkande, med fienden och konflikten som akuta utmaningar inom politisk och rättsvetenskaplig teori under en epok då det tycks bli allt svårare att bereda utrymme för den politiske motståndaren inom en delad symbolisk struktur.

Avgörande för Schmitts representationstänkande är att den moderna sekulariseringsprocessen, som Schmitt oftare refererar till som en neutraliseringsprocess, har försvagat de politisk-teologiska strukturer som växt fram ur den katolska kyrkans *complexio oppositorum* och grundfäst den tidigmoderna absoluta statens auktoritativa beslutsmonopol. ”Kärnan” i Schmitts statslära är därmed inte i förenklad mening kristen uppenbarelsetro som Heinrich Meier gjort gällande, utan snarare det Schmitt kallar *occidental rationalism*. Givet att Schmitt i *Politische Theologie* slagit fast att en begreppslig struktur hos en vetenskap eller en epoks metafysik låter sig liknas vid sociala strukturer och organisationsformer uppstår frågan om vilken struktur hans egen *occidentala rationalism* svarar mot.¹³ Jag menar att det är här det blir relevant att, med stöd i Schmitts diskussion av den katolska kyrkans *complexio oppositorum*, dess konstituerande av ett komplex av motsättningar, att tala om ett politisk-teologiskt komplex.

Mehring menar att Schmitt på grund av sin apokalyptiska syn på historien som en frälsningshistoria omfamnar dess karaktär av ”Schlachtbank des Glücks”, men att denna tro ”idag” (Mehring skriver 1989) bara delas av ett fåtal och inte längre öppet kan företrädas politiskt.¹⁴ Frågan är om det ens var sant 1989, men det framstår i skrivande stund som en förhastad slutsats. Religionen har – som upprepats åtskilliga gånger i denna text – ”återkommit”. I någon mån hade därmed även Schmitt fel i sina förutsägelser om den förestående möjligheten av ett försvinnande av politisk medvetenhet (i hans mening) genom ”immanensgnostiska” värdeläror. Men Mehring har också delvis fel i sin bedömning av formen för Schmitts eskatologiska tänkande. Som Jacob Taubes påpekade bestod Schmitts eskatologiska historiesyn i en bild av historien som frist och Schmitts förhållande till undergången som ett försök att hålla den stängen, att inte låta kaoset från ”botten” nå upp till samhällets ”topp”.¹⁵ Det är detta *katechon*-tänkandet har som syfte: att i en figur ge uttryck för de bevarande, bromsande och uppehållande krafter som håller det anomiska, ”den laglöse” eller ”laglösheten”, stängen. Det grundläggande argumentet om transcendens i *Politische Theologie* handlar om att

¹³ Schmitt, *Politische Theologie*, s. 50.

¹⁴ Mehring, *Pathetisches Denkens*, s. 229.

¹⁵ Taubes, *Ad Carl Schmitt*, s. 22.

upprätthålla en *form* för tanken på suveränens möjlighet att garantera rättsordningen *som ordning*.

Centralt för Schmitts politisk-teologiska tänkande är att sekulariseringen inte innebär slutet för politikens formproblem, bara för medvetenheten om det. Immanentiseringen av "det gnostiska problemet", av den frälsningslära han kallar "politisk kristologi" som idén om möjligheten av en radikalt annorlunda jord enligt Schmitt ofrånkomligen utgör, innebär inte ett slut för mytiskt våld – bara för en sublimerande form som utlovar försoning genom en högre, transcendent instans. Vad den teknicitiska ateismens immanensfilosofi innebär är inte en frigörelse från en högre absolut instans sanktionande ett frälsande våld: den placerar istället denna instans i den framtida människan, inom historien själv.

När Schmitt i slutordet till *Politische Theologie II* berör Hans Blumenbergs diskussion om gnosticiseringen gör han det inte, som flera läsare uppfattat, för att "försvara" en gnostisk världsbild. Gnosticiseringen utgör, som Voegelin och många med honom (inklusive Blumenberg) hävdar, den augustinska kristendomens kanske värsta motståndare. Vad Schmitt ytterst betraktat argumenterar för, i *Politische Theologie II* 1970, liksom redan i ungdomsverket *Theodor Däublers „Nordlicht“* från 1916, är hur en kristen läras *complexio oppositorum* förmår motverka den moderna gnosticiseringen dualism och ytterst betraktat "rädda" treenighetsläras förening av skapelse- och frälsargud. Så skulle den romersk-katolska kyrkans *complexio oppositorum* garantera både "andens" övervinnande av tvivel och utgöra ett värn mot en immanentisering av eskatologin.¹⁶

I detta ligger alltså Schmitt nära både Löwith och Voegelin, men med en avgörande accentförskjutning. Likt Voegelin omfamnar Schmitt i någon mån en augustinsk kristendom, åtminstone till formen. Likt Löwith ser Schmitt en sorts kontinuitet mellan kristen eskatologi och moderna historiefilosofier. Skillnaden gentemot dem båda ligger i att Schmitt tänker både kontinuitet och brott genom sitt framlyftande av formens betydelse. Den här förståelsen kräver en läsning med större känslighet för teologiska resonemang. Detta gäller också frågan om hur Schmitts politisk-teologiska form förhåller sig till andra politiska teologier, eller för den delen teologisk politik. Frågeställningen låter sig illustreras genom en serie bilder.

¹⁶ Detta drag gör Schmitts identifikation med Dostojevskijs Storinkvisitor fullt förståelig. Jämför kapitel IV, s. 324 f.

För det första handlar det om en – eller två – avbildningar av sjöodjuret Leviatan. Heinrich Meier lyfter i sin *Die Lehre Carl Schmitts* fram dessa avbildningar som ett bevis på att Schmitts författarskap ytterst betraktat utgår från en kristen uppenbarelsetro. Det handlar om den leviatanbild som återfinns på omslaget till Schmitts *Der Leviathan* i originalutgåvan från 1938. Som Meier påpekar härstammar denna bild från abedissan Herrad av Landsburgs (cirka 1130-1195) bok *Hortus deliciarum*. Vinkeln på Leviatans huvud framstår som något märklig när gestalten betraktas för sig själv, men då hela den ursprungliga bilden återges framstår sammanhanget som klarare. Bilden går tillbaka på gammal kristen tradition och avbildar Gud som en fiskare. Kristus på korset utgör angel på en krok i vilken Leviatan bitit fast. Fiskelinan utgörs av Jesu släkträd. Bakgrund står att finna i den medeltida föreställningen om Leviatan som djävulssymbol. Vad bilden illustrerar är alltså Guds list när det gäller att lura Satan i den fälla Kristi död och återuppståndelse utgör. Den direkta referensen går förstås till Jobs bok där Gud frågar Job om denne kan ”dra upp Leviatan med krok” (Job, 40:20).¹⁷ I *Der Leviathan* kallar Schmitt teckningen ur *Hortus deliciarum* för ”vacker” då han diskuterar den kristna medeltidens leviatanbilder.¹⁸

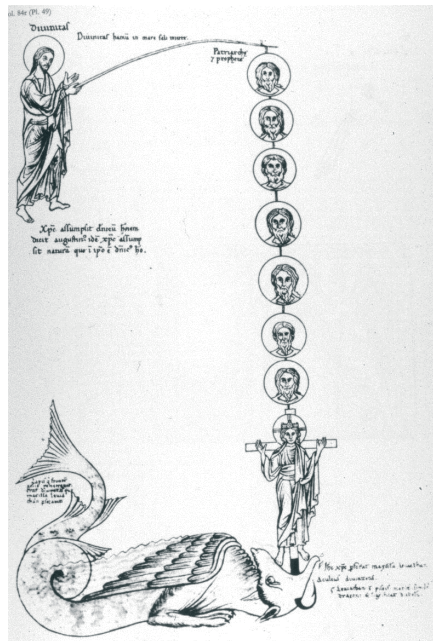


Ovan: bild från omslaget till Schmitts *Der Leviathan* i 1938 års utgåva. Ursprunglig källa ej angiven. Bilden reproduceras i 1982 års utgåva av oklar anledning istället på textens sista sida.¹⁹

¹⁷ Se Johannes Zellinger, ”Der geköderte Leviathan im Hortus deliciarum der Herrad von Landsperg”, *Historisches Jahrbuch*, Band 45, 1925, och Emile Mâle, *The Gothic Image. Religious Art in France of the Thirteenth Century*, Harper & Row, New York, 1972, s. 379 f.

¹⁸ Schmitt, *Der Leviathan*, s. 15 f.

¹⁹ Se Schmitt, *Der Leviathan*, s. 132.



Ovan: den ursprungliga källan för bilden på omslaget till Schmitts *Der Leviathan*. Ur *Hortus Deliciarum*, författad och illustrerad av Herrad av Landsburg (cirka 1130-1195), bild från sent 1100-tal.²⁰

Meier använder Schmitts bildval som ett motargument till teologen Jürgen Moltmanns försök att hävda Schmitts *Der Leviathan* som ett försök till ”återmotologisering” och ”paganisering” av kristna motiv.²¹ I Meiers ögon är det en sensationell upptäckt att Schmitt använder en del av Herrad av Landsburgs bild men följer det kristna fiskafänget. För honom utgör det här ett indicium på att Schmitts egentliga dolda avsikt är ett likartat fiskafänge: ett arbete för att förmedla uppenbarelsetro i rättsvetenskapens form.²² Det är onekligen slående: leviatanfiguren som modernt angeldon på Kristi krok, tänkt att leda Schmitts läsare till tron.

Här är vi dock tillbaka i en liknande situation som den rörande Cassianus av Imola vars martyrium berördes i min inledning. Tankegången kan nämligen ledas vidare, bortom det enkla konstaterandet att en kristen symbolik låter

²⁰ Bildkälla: Wikimedia Commons, http://commons.wikimedia.org/wiki/Hortus_deliciarum#/media/File:Hortus_deliciarum_Jesse_tree.jpg, bild hämtad 24-09-14.

²¹ Se Moltmann, ”Covenant oder Leviathan?”, s. 43 f.f.

²² Meier, *Die Lehre Carl Schmitts*, s. 177, 262. Meier påpekar att Schmitt förmodligen hämtat bilden från ett lexikon han hänvisar till i ett annat sammanhang i *Der Leviathan*, då till uppslagsordet ”Antichrist”.

sig identifieras. Vad som återstår är att analysera symboliken. Det är inte rimligt att anta att en medeltida bilds återanvändande under 1900-tal per automatik bär med sig någon sorts ursprunglig betydelse.²³ En del av den medeltida metaforiken som helt saknas hos Schmitt är liknandet av Leviatans käftar med portarna till helvetet. Enligt vissa framställningar fastnar inte Leviatans käftar på Kristi krok, utan kroken sliter helt enkelt av dem, något som representerar Kristi seger över döden.²⁴

Att Schmitt väljer att behålla *enbart* Leviatan och utesluta Kristus ur bilden kan tänkas säga något om innehållet i den bok bilden utgör framsidesillustration åt. Det rör sig trots allt om en bok som behandlar Hobbes *Leviathan* och den statskonstruktion det bibliska odjuret är tänkt att beteckna. Med undantag för de allra tidigaste formuleringarna om Hobbes är Schmitt genomgående noggrann med att benämna dennes stat som ”förutsatt kristen”, men när det gäller frågor om transcendens och immanens är det inte frågan om det hinsides och det dennasidiga i fråga om det eviga livet eller segern över döden. Det problem Schmitt ser i Hobbes statskonstruktion är dess uteslutande dennasidiga karaktär, risken för förlusten av varje förhöjande bekräftelse hämtat ur ett transcendent, upphöjt hinsides. Kroken i munnen på odjuret drar det onekligen åt rätt håll, ur Schmitts synvinkel. Men enbart kroken och inte Kristus återfinns på Schmitts bild från 1938 – och det är helt i linje med den problemställning Schmitt bearbetar i *Der Leviathan*.

Det är ju trots allt leviatansymbolens överföring till ett rent världsligt, dennasidigt sammanhang som Schmitts bok gäller. Mer spekulativt skulle man kunna säga att leviatanfiguren på ett väldigt effektivt vis kan symbolisera den moderna europeiska politiska ordningen för Schmitt. I den öppet deklarerat mytiska framställningen *Land und Meer* understryker Schmitt Leviatans vattennatur, samtidigt som han beskriver modernitetens och industrins avhängighet av handeln över haven och den ökade betydelsen av kontroll över planetens havsmassor – han spårar dessutom i ett annat sammanhang det totala krigets genealogi till sjökrigens gränslösa metoder av blockader och

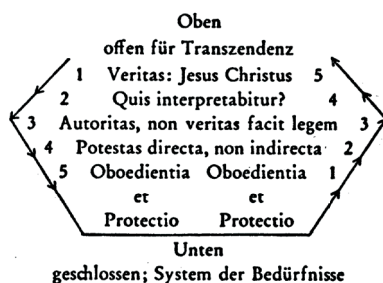
²³ Som Johannes Zellinger påpekade har det medeltida meningssammanhanget gått förlorat för moderna betraktare. Se Zellinger, ”Der geköderte Leviathan”, s. 164. Detta är ju även en av Schmitts centrala poängar i *Der Leviathan*, även om mytbildens fortsatt starka verkan är ett centralt diskussionsämne i denna bok. Som framkommit i kapitel III ovan tycks Schmitt mer övertygad om att symbolen inte lämpar sig för modernt mytiskt bruk, även om han själv använder den i sitt eget ”steg utöver det mytologiska in i myten själv”, *Land und Meer*, se Schmitt, *Glossarium*, s. 141.

²⁴ Måle, *The Gothic Image*, s. 380.

organiserat sjöröveri.²⁵ Förbindelsen mellan den moderna metafysikens immanenta dennasidighet och det europeiska statssystemet som politisk organisationsordning låter sig möjligen skönjas här, i mytisk form.

I slutändan är det för Schmitt kanske inte avgörande vad ”angelpunkten” *egentligen* knyter an till, det viktiga är att statskonstruktionen sätts i relation till något moment av transcendens. Det är själva strukturen, *formen*, som är kristen och i enlighet med Schmitts sekulariseringstes kan strukturer och former – eller åtminstone de problem de utgjort svar på – bestå över epokskiftet. Kanske är bruket av leviatanfiguren att betrakta som ett mer eller mindre allvarligt försök att i en bild sammanfatta och uttrycka den fråga Schmitts politisk-teologiska statslära bearbetar på ett vis som skulle kunna sätta det i förbindelse med den moderna mytiseringens kraftfält. Klart är att den mytiska leviatanfiguren och dess förbindelse med en politisk-teoretisk struktur aktualiserar en fråga som genomkorsar Schmitts verk. Det handlar om hur makt ofrånkomligen både har behov och utgör en producent av myt och metafysik. Den moderna maktens mytologiska och metafysiska föreställningar om en icke-mytisk och icke-metafysisk, matematisk-teknisk politik är inget undantag. Detta är otvetydigt det *politiska* sammanhang som gör Schmitts begrepp om politisk teologi konkret greppbart. Och det är här hans politiska teori är sammantvinnad med den politiska teologin. Det här blir än tydligare om man jämför leviatanbilden från *Hortus Deliciarum* med de två diagram av Schmitts som diskuterats ovan, i slutet av kapitel I och början av kapitel III – troeltschfyrfältaren och hobbeskristallen.

Faktum är att bruket av Leviatan från Herrad av Landsburgs bild leder tankarna till en annan hobbesrelaterad figur från Schmitts verk – just hobbeskristallen:



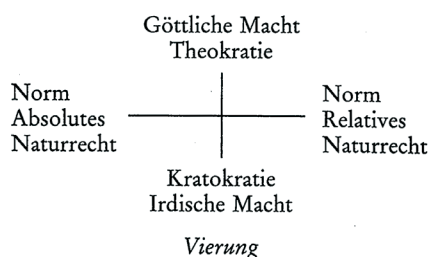
Ovan: hobbeskristallen, från de nya noterna till Schmitts nyttgåva av *Der Begriff des Politischen* 1963.²⁶

²⁵ Se Schmitt, ”Die geschichtliche Struktur des Gegensatzes von Ost und West”, s. 541 ff. och ”Totaler Feind, totaler Krieg, totaler Staat”, s. 271 f.

²⁶ Hämtad från Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, s. 122.

Leviatans mun som öppnas för att sluka Kristus på korset – kan inte det förstås som en bild av den ”öppenhet för transcendens” som föregår (eller följer, beroende på från vilket håll figuren läses) proklamationen av sanningen i ”Jesus is the Christ”? Men mellan botten och den för transcendens öppna toppen står den lagstiftande auktoriteten – och det är uttryckligen just den och inte ”sanningen: Jesus Kristus” som stiftar lagen. I *Römischer Katholizismus und politische Form* återges samma struktur väldigt tydligt, i utfästelsen om att påven ständigt representerar *ovanifrån* och *ned*. Det Schmitts ”hobbeskristall” utgör är inget annat än ett pneumatiskt flödesschema för en kristen politisk enhet. Representation ovanifrån, den bifallande acklamationens identifikation underifrån.

Schmitt kan därför placeras mellan Meier och Moltmann. Det är helt korrekt att som Meier påpeka att Schmitt idéhistoriskt betraktat här rör sig inom en traditionellt kristen bildvärld. Ur Moltmanns teologiska perspektiv är dock denna bildvärld att betrakta som ett förvärldsligande av kristna föreställningar, ett mytologiserande av kerygmatiska motiv. Det Schmitt reflekterar gentemot är den medeltida kristna enhetskultur vars juridiska karaktär han i en anmärkning i *Glossarium* illustrerat med denna fyrfältare:



Schmitts fyrfältare baserad på Ernst Troeltschs framställning av den medeltida kristenhetens konstituering, hämtad från *Glossarium*, dagboksinslag från 25/4 1949.²⁷

Det som framträder här är det sammanhang av andlig och världslig makt, *auctoritas* och *potestas*, som formerades kring katolska kyrkans och medeltidens *sacrum imperium*. Det är denna enhetskultur som slets itu av de europeiska religionskrigen under 1500- och 1600-talen. Att en konservativ katolsk jurist som Schmitt och en radikal reformert teolog som Moltmann skulle ha

²⁷ Hämtad från Schmitt, *Glossarium*, s. 234.

skilda åsikter om denna enhetskultur, med dess sammansmältning av andliga och världsliga motiv, dess återopande på Roms utvaldhed och dess juridiska karaktär är föga förvånande.²⁸ Klart är dock att Meiers ointresse för nyanserna mellan kristna teologiska perspektiv gör att viktiga detaljer i uttolkningen går förlorade.

Sammanställningen av bilderna på Leviatan med Schmitts egenproducerade diagram visar på spännvidden i hans tänkade, liksom på de poler inom vilka det rör sig. Här tydliggörs att hans försmak för symbolisering inte står i motsättning till formalisering och abstrakta resonemang. Tilläggas kan att den medeltida bilden Schmitt använder och den han därigenom möjligen hänvisar till bör läsas lika noggrant och nyanserat som hans abstrakta diagram. Det räcker inte med att slå fast en närvaro av en teologisk kontext kring eller intertext i dem, dess faktiska gestaltning och sammanhang behöver också tas in och redogöras för. Vidare kan vi i Schmitts bilder se ett uttryck för den sekulariseringsprocess han skildrar. Medan den medeltida bilden av Kristus och Leviatan förmedlar ett mycket konkret soteriologiskt budskap synliggör hobbeskristallens abstrakta framställning ett pneumatologiskt resonemang. Det finns hos Schmitt ingen egentlig motsägelser mellan det moderna uttrycket och den teologiska formen. Schmitts fyrfältare och hans hobbeskristall gestaltar båda på lite olika sätt politisk-teologiska komplex i vilka jordisk och himmelsk makt möter och förenas med rättsprinciper. Det rör sig om föreningen av immanent och transcendent makt i ett komplex, eller snarare utarbetandet av en teori om en världslig form för uppfyllande av transcendent närvaro, en teori för starka *Kreaturierungen*, i vilka ”inlemmanden” av ”det eviga i tidevarvens förlopp” kan växa.²⁹ Vad som åskådliggörs i Schmitts båda abstrakta figurer är ett system av sakralisering, av förbindanden och förmedlingar som upprätthåller kontakt med något hinsides, transcendent – och som möjliggör transcendens.

Detta visar att den teologiska dimensionen i Schmitts tänkande kan förstås mot bakgrund av den moderna diskussionen om förhållandet mellan kristen tro och kristen kultur. Det är här som den dialektiska teologins angrepp på kulturprotestantismen och 1800-talets liberalteologi, med företrädare som Adolf von Harnack och Ernst Troeltsch, var som allra hårdast. Schmitts förhållande till denna konflikt är minst sagt tvetydigt. Valfrändskapen mellan

²⁸ Detta är även kärnan i Richard Fabers kritik av Schmitts ”riksteologi”. Faber försöker med sin utgångspunkt i ”ny” politisk teologi och kritisk teori framställa Schmitts lära som i grunden icke-kristen och egentligen hednisk. Se Faber, *Die Verkündigung Vergils*.

²⁹ Se Schmitt, ”Drei Stufen”, s. 931.

Schmitt och Gogarten gäller föreställningen om konkreta ordningar, inrätade som just starka *Kreaturierungen*, som ”inlemmanden av det eviga i tidevarvens förlopp”. Frågan om sådant transcendent inbrytande i historiens immanenta förlopp kan förvisso sägas förena Gogarten med Barth, den politiska teologin med teologisk politik för att använda Hans Barions distinktion.³⁰ Men frågan är om dessa ”inlemmanden” är att förstå som något som bär upp politiska ordningar eller om de utgör alla ordningars yttersta kris.

Den kristendom Schmitt förhåller sig till – och vars sekularisering han diskuterar – är en kristendom som uttalat genomgått det så kallade ”konstantinska skiftet”, det vill säga upphöjandet till statsreligion i det romerska kejsardömet. Inom den teologiska diskussionen av ”det konstantinska skiftet” framhålls ofta en engelsk distinktion som gör sig dåligt i svensk översättning, nämligen den mellan *christianity* och *christendom*. Här betecknar *christianity* själva tron, medan *christendom* betecknar den kulturella gemenskap som formats kring den kristna tron. *Christendom* är den kultur där kyrkan blivit en del av det politiska systemet. Denna distinktion behöver få större genomslag inom diskussionen av sekulariseringens förutsättningar och konsekvenser än vad som tidigare varit fallet. Medan exempelvis Löwiths sekulariseringstes i hög grad kan sägas gälla *christianity*, det vill säga ett eskatologiskt förhållningssätt till frälsningsbudskapet, så är Schmitts sekulariseringstes i mycket högre grad att förstå som relaterande till *christendom*. Man skulle kunna uttrycka det som att kristusanglet utgör den detalj som förhöjer ”christendom” till ”christianity” (eller åtminstone förbinder dem båda) i bilden från *Hortus deliciarum*. Att Schmitt exkluderar Kristus på korset ur bilden betecknar därmed kanske något annat än det Meier föreställer sig. Möjligen är det en betydligt mer öppen gest än vad som förutsätts. Trots allt tal om transcendens är Schmitt i sitt värv bekymrad och upptagen av det dennasidiga varats former. De kanske mest avgörande namnen bland de av Schmitt diskuterade politisk-teologiska föregångarna – Max Weber, Rudolph Sohm och Thomas Hobbes – var inte teologer.

Schmitt beskriver den politiska teologins uppkomst – alltså i den form som han företräder den – som ett resultat av den kristna enhetskulturens upplösning. Det är från Bodin och Hobbes som den sekulariserade, men ej profanerade *occidentala rationalismen* härstammar, men det tycks samtidigt

³⁰ Eller för den delen Rasmussons, *The Church as Polis*. Relationen mellan Barions och t.ex. Rasmussons begrepp om ”teologisk politik” är en intressant fråga för ett annat sammanhang.

som att den i brist på en robust enhetskultur successivt utarmas och därmed, under trycket av neutraliseringsprocessen, förlorar mark gentemot en allmän mytisering. Schmitt kan se upplösningstendenser redan hos Shakespeare och Cervantes, men också en återhållande kraft i rättstänkandet från Bodin och Hobbes, en kraft som fortfarande kommer till uttryck i Sieyès begrepp om den konstituerande makten.³¹ I detta tydliggörs skillnaden mellan Schmitts särskilda och allmänna sekulariseringsteori; det är den särskilda teorin om rättens utveckling som upptar hans huvudsakliga uppmärksamhet, medan den allmänna teorin om förskjutningen av det västerländska tänkandets centrala sfärer och upplösningen av den sakrala substansen framträder mer skissartat ur hans verk. Schmitts kritik av det han kallar politisk kristologi hör hemma inom den allmänna sekulariseringsteorin, men visar egentligen upp samma grundmönster av formell kontinuitet parad med substantiellt brott som den särskilda sekulariseringsteorins beskrivning av rättens utveckling.

Schmitts kanske tydligaste och mest öppna teoretiska reflektion över kris-tendomens betydelse återfinns i essän ”Drei Stufen historischer Sinngebung”. Nu är denna essä förstås svårtydd, förtätad och komprimerad, men den presenterar åtminstone tre figurer som förmår ge uttryck för den hållning som jag menar utmärker Schmitts tänkande när det gäller politisk teologi. Först och främst gäller det vad han kallar den ”marianska historiebilden”. Detta berör inbrytningen av transcendens i det dennasidiga samt den historiska händelsens engångskaraktär och singularitet. Med ett ord: inkarnationen. Men perspektivet på inkarnationen är hos Schmitt mariologiskt, inte kristologiskt. Detta är en viktig detalj som sätter sin prägel på den teologi som genomkorsar Schmitts verk. Maria möter Herrens ängels budskap med orden ”[j]ag är Herrens tjänarinna” (Lukas 1:38). Hon är mottaglig för transcendensen, men är själv inte del i den såsom Kristus är. Hon är den förmedlande instans som föder transcendensens inbrytande i världen.³²

Marias lydnad och underkastelse påminner om den tillbakadragne Epimetheus. Till skillnad från sin förslagne och förutseende bror Prometheus underordnar sig Epimetheus gudarnas bud och mottar passivt deras gåvor. Prometheus tar istället för sig vad han kräver för människornas del och har

³¹ Här bör det understrykas att Schmitt inte uppskattar de spinozistiska konnotationerna i Sieyès modellerande av *pouvoir constituant* efter Spinozas *natura naturans*, men han omfamnar dess ”positiva uttryck” i författningssläran. Se Schmitt, *Verfassungslehre*, s. 79 f.

³² Herrad av Landsburgs bild innehåller inte detta element, men enligt Zellinger var det inte ovanligt att andra medeltida bilder av Kristus som angel för leviatanfiske inkluderade Maria som den knut vilken förbinder den lina Kristi världsliga härstamning utgör med själva anglet och kroken. Se Zelliner, ”Der geköderte Leviathan im Hortus deliciarum”, s. 176.

därigenom blivit en symbol för den moderna människans strävan efter totalt herravälde över sig själv och naturen. I sitt framåtblickande, förutseende perspektiv kan han göras till symbol för det planerande av tillvaron som Schmitt såg som utmärkande för framväxande välfärdsstater och kommandoekonomier. Epimetheus blickar istället tillbaka och kan bara se följderna av sina verk i efterhand. Den prometheiska människans brytande av ny mark och förkastanden av gamla tabun sätter henne i skarp motsättning mot *katechons* uppgift. Den kraft som uppehåller, fördröjer och bevarar måste föreställas stå i vägen för den moderna viljan att förändra allt i grunden. De kristna som predikar gudsrikets nära förestående inträde är i Schmitts ögon lika prometheiska som de immanensfilosofiskt inspirerade ledarna för de moderna massrörelserna.³³ Kanske kan man därmed betrakta Schmitts marianism som ett politisk-teologiskt uttryck för modernitetskritik. För en modernitetsförståelse enligt vilken teologiska tankeformationer inte överskridits bara för att den teologiska substansen upplösts kan Maria erbjuda en kraftfull motbild till kristologins störda funktion i en immanensfilosofisk tidsålder.

Dessa ståndpunkter låter sig sammanfattas i något jag skulle vilja kalla en "mariansk" statslära.³⁴ Schmitts institutionalism, hans konkreta ordningstänkande, är formulerad i förhållande till tankegångar kring en förmedlingens ecklesiologi. Centrala tankegångar i det som återkommer i Schmitts författningsteori och statslära föregrips i den tidiga uppsatsen om kyrkans synlighet. Detta speglas också senare i diskussioner av *nomos*-begreppets förbindelse med namngivandet och i diskussioner om behovet av maktens synlighet. Dessutom återfinns ett argument om behovet av *auctoritas* och inte bara ren *potestas* i Schmitts kritik av det moderna legalitetstänkandet – det är ju *auctoriteten*, inte bara den rena *makten* som stiftar och tolkar lagar. Allt fokus på suveränens beslut inom schmittreceptionen har förmått dölja den större bild av den politisk-juridiska ordningen som kollektivt rättssubjekt som Schmitts statslära utgör. *Auctoritas*, inte *potestas*, grundlägger suveränens beslutsfäihighet, vilket förutsätter en politisk enhet som ett *complexio oppositorum* av olika tendenser och motsatser, som av identitet och representation,

³³ Se Schmitt, "Drei Stufen", s. 927, och *Donoso Cortés*, s. 12.

³⁴ Mariologin kan framstå som ett atavistiskt fenomen, minnande om medeltid. Några centrala av den katolska kyrkans under moderniteten antagna dogmer rör dock just mariologiska spörsmål. Mariagestalten har också, inte minst genom flera uppmärksammade uppenbarelser, kommit att spela en viktig roll i kampen mellan modernisering och reaktion i katolska samhällen. Föreställningen om en mariansk statslära skulle alltså kunna betraktas som ett synnerligen modernt fenomen. Se Jaroslav Pelikan, *Mary Through the Centuries. Her Place in the History of Culture*, Yale University Press, New Haven och London, 1996, s. 183.

närvaro och frånvaro samt av en inskränkning av pneumatiska energier till representerande ämbeten.

Mot den teologisk-politiska positionens kristologiska frågeställningar om beredande av en alternativ världslig ort för inkarnationen uppehåller sig Schmitt vid marianskt färgade reflektioner över den världsliga ortens mottaglighet för transcendens. Jag skulle därmed vilja hävda att denna marianskt formulerade lära låter sig läsas helt i enlighet med den schmittska statslärans sekulära uttryck. Det gör den dock inte ovidkommande för denna statsläras räkning, som exempelvis Hasso Hofmann antytt. I själva verket är denna statslära, ”sekulariserad, men ännu ej profanerad”, en utmaning mot den sekularism som skulle vilja hävda sekularisering och profanering som synonymer. Här synliggörs kanske innebörden i Schmitts utfästelse om att ”primärt” ha hållit fast vid sekulariseringsbegreppet som det definieras i den kanoniska rättens *Codex Iuris Canonici*, snarare än att ha följt Max Weber.³⁵ För Schmitt gäller den rättsliga regleringen av egendom som förts över från kyrkan till den världsliga sfären även begrepp. Han skiljer därmed inte på *Säkularisation* (det äldre, juridiska begreppet) och *Säkularisierung* (som tillämpats i historiefilosofi och kulturhistoria).³⁶ Som redogörelsen för Schmitts tankar om den moderna statsrättens historia har visat kan sekulariseringsprocessen trots detta inte betraktas som en ren förfallshistoria hos Schmitt. Det viktiga för honom är uppenbarligen inte det kristna innehållet i sig, utan den form som möjliggör ordningsuppehållande transcendens. Statsrätten efter Bodin och Hobbes förmådde detta. Därtill erbjöd de en mellanposition, ett *Zwischenlage*, som möjliggör mediering i linje med sentensen *audiat et alteras pars*, att låta ”den andra sidan” höras. Den occidentala rationalism som Schmitt spårar inom både den kanoniska rättens tradition och den moderna statsläran framställs som en sorts förmedlande tredjehpositioner, dock utan anspråk på förlösning av dualistiska motsättningar. Det som utmärker Schmitts moderniseringstänkande och därmed hans sekulariseringsstes är dess distinkta *politisk-juridiska* prägel – något Schmitt själv skulle kalla romersk-katolskt. Här återfinns en verklig utmaning och möjlighet för postsekularistiskt tänkande.

³⁵ Se brevet till Hans Blumenberg från 31/3 1971, i Schmitz och Lepper (red.), *Hans Blumenberg, Carl Schmitt. Briefwechsel 1971-1978*, s. 111.

³⁶ Se Lübbe, *Säkularisierung*, s. 35.

2. Sekularitet?

Filosofen och grecisten Norman O. Brown beskrev en gång sitt nymornade intresse för islam, sin egen ”postsekularistiska vändning” om man så vill, som ett resultat av den iranska revolutionen, att Ayatollah Khomeini väckt honom ur en ”dogmatisk slummer”.³⁷ Detta uppvaknande fick honom att ifrågasätta de kategoriseringar hans utbildning försett honom med, att vilja gripa sig an världshistorien på ett nytt sätt, med ”kosmopolitisk avsikt”. Istället för att acceptera invanda dualismer som väst och öst, Aten och Jerusalem, hellensk och hebreisk kultur och så vidare ville Brown bryta upp kronologier och förväntade processer för att finna förklaringar till den utveckling han kunde se i Iran, men också i Polen och på andra platser där relationerna mellan politik och religion utmanade den liberala modernitetens mönster.³⁸ Då det här var i början av 1980-talet var Brown något tidig i förhållande till den postsekularistiska vändning jag diskuterat i min inledning, men han identifierade därmed redan då händelser som ofta tas till intäkt för tal om ”religionens återkomst” eller ”nya synlighet”. I en text författad efter uppkomsten av en postsekularistisk diskurs efterlyser idéhistorikern Susan Buck-Morss en kritisk teori som kan förstå de politiska utmaningar och möjligheter som islamismens breda fält utgör. Enligt Buck-Morss måste en sådan förståelse ta fasta på den uppenbara *samtidigheten* mellan modern kritisk teori och islamism om den vill kunna greppa den kritiska teorins globala relevans.³⁹

Men hur bör vi betrakta den konfrontation med det förflutna som historieskrivning utgör? Kan historisering överhuvudtaget hjälpa oss i en strävan efter befrielse från nedärvda uppfattningar och kategoriseringar eller är risken överhängande för att den historiska fördjupningen snarare binder oss hårdare till vårt förflutnas kontinuiteter? Och på vilket sätt påverkar detta implikationerna av att studera Carl Schmitts politiska teologi och sekulariseringsstes? Har den schmittläsning som här genomförts något att bidra till en postsekularistisk förståelse?

I min inledning använde jag idéhistorikern Quentin Skinners metodologiska utgångspunkter för att kritisera Heinrich Meiers och andras försök att

³⁷ Norman O. Brown, *The Challenge of Islam. The Prophetic Tradition*, North Atlantic Books, Berkeley, 2009, s. 1.

³⁸ Brown, *The Challenge of Islam*, s. 5, 9. Brown positionerar sig uttryckligen mot den från Matthew Arnold nedärvda distinktionen mellan ”Hebraism and Hellenism”, se s. 2.

³⁹ Buck-Morss, ”Critical Theory and Islamism”. Det kan läggas till att Buck-Morss gör en olycklig distinktion mellan politik och religion genom att framhålla islamismens politiska i kontrast till religiösa karaktär (s. 43), en distinktion hennes egna resonemang borde få henne att ifrågasätta.

förstå Schmitts teologiska ståndpunkter utifrån någon sorts perenna frågeställningar rörande förnuft och uppenbarelse eller sekulär upplysning och religiös ortodoxi. Det är onekligen sant att Schmitts frågeställningar och uttryckssätt lätt kan förleda en till anläggandet av perenna perspektiv på hans verk, men hans starka kontextualism, hans framträdande referenser till modern teologi samt denna moderna teologis distinkta frågeställningar pekar tydligt åt ett annat håll. Och detta kan på ett specifikt sätt hjälpa oss till att bättre förstå postsekularismens utmaningar. Schmitts försvar för absolut auktoritet, hierarkisk samhällsordning och folklig homogenitet är en dimension i författarskapet som utmanar varje försök att närma sig dess innehåll med en progressiv agenda. Teoretiskt stöd för politisk frihet, jämlikhet och pluralism får sökas hos andra tänkare. Men Schmitt har som få andra förmått blottlägga konfliktytor och problemställningar som om inte annat bidrar med nyanserande perspektiv på det politiska livet.⁴⁰

Skinner framhåller att hans kontextualiserande perspektiv på klassiska texter vilar på ett antagande om att dessa texter huvudsakligen är upptagna med sina egna frågeställningar, inte våra. Det finns helt enkelt inga perenna problem inom filosofin, utan bara tidsbundna individuella svar på individuella frågor.⁴¹ Vad studiet av klassiska texter kan hjälpa oss att se är inte kontinuiteter och beständiga frågeställningar, utan variationen av möjliga politiska och moraliska ställningstaganden.⁴² Vi har ärvt teorier och begrepp som vi fortsätter att tillämpa utan att verkligen förstå dem. Ett sätt att skaffa sig bättre förståelse är därför att återvända till historiska sammanhang där dessa teorier och begrepp artikulerats och utvecklats.⁴³ Tanken på historisk kontinuitet har gjort det alldeles för lätt att betrakta historien som vår spegel, som en yttersta bekräftelse av våra förgivettaganden och fördomar. Idéhistorikern kan fungera som en sorts arkeolog som bringar ”intellektuella skatter” i dagen och därmed gör det möjligt för oss att tänka över vår relation till dem.⁴⁴ På det här viset kan idéhistorisk medvetenhet hjälpa oss att bryta upp hegemoniska

⁴⁰ För att göra en iakttagelse rörande själva teorin tror jag att Schmitts motvilja mot heterogenitet och pluralism utgör det största hindret för ett omsättande av hans tänkande i samtida postsekularistiska termer. Det är dock viktigt att frågan om folklig homogenitet är oerhört levande och att Schmitts inställning i denna fråga inte riktigt låter sig begränsas till en avskärmad extremposition i dagens politiska landskap. Här finns skäl för vidare arbete.

⁴¹ Quentin Skinner, ”Meaning and understanding in the history of ideas”, i densamme, *Visions of Politics: Volume I*, 2002, s. 88.

⁴² Skinner, ”Meaning and understanding in the history of ideas”, s. 89.

⁴³ Quentin Skinner, *Liberty Before Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, s. 109 f.

⁴⁴ Skinner, *Liberty Before Liberalism*, s. 112.

framställningar och formuleringar av värden, tankeströmningar, begrepp och avslöja inneboende, men dolda konflikter inom nedärvda traditioner.⁴⁵

Skinnerns återkommande varningar för riskerna med presentistisk förståelse av historiska sammanhang kan tyckas gå på tvärs mot Norman O. Browns eller Susan Buck-Morss postsekularistiska ansatser. Men i själva verket speglas deras vändning till historien (senantik eller tidig medeltid i Browns fall, senmodernitet i Buck-Morss) i exempelvis Skinnerns historiska undersökningar kring det tidigmoderna frihetsbegreppet.⁴⁶ Alla tre exemplen pekar, trots betydande skillnader i teoretiska perspektiv, på vilken roll historiska undersökningar kan tjäna för att bryta upp föreställningar om ödesbunden utveckling och rigid, reifierad begreppsförståelse. I själva verket är Skinnerns uttryckta ambition att genom kontextualiserande historieskrivning förfrämja det förflutna fullt kompatibel med Buck-Morss beskrivning av det kritiska historieskrivandet som ”a continuous struggle to liberate the past from within the unconscious of a collective that forgets the conditions of its own existence”.⁴⁷

Mitt bidrag i denna avhandling gäller en historisering av sekularitetsbegreppet och kan utsträckas till frågan om den sekulära staten och det sekulära samhället. På få områden är denna ahistoriska osjälvständighet i begrepps användning så tydlig som i traderandet av den klassiska sekulariseringsten. Ur detta perspektiv kan framväxten av uttalat postsekularistiska teorier och talet om ”religionens återkomst” motiveras och bli begripligt. Genom konfrontationen med Schmitts verk har jag visat hur en sekularistisk förförståelse legat i vägen för en hermeneutisk läsning av Schmitts tänkande och försvårat diskussionen av hans begrepp om politisk teologi. För att uttrycka det konkret: Schmitts verk är inte en direkt källa till en evig konflikt och oöverstiglig motsättning mellan förnuft och uppenbarelse, filosofi och teologi, upplysning och ortodoxi, Aten och Jerusalem. Det är en historisk artefakt som förhåller sig till ett sådant narrativ och som också lånar sig till mer sentida narrativ konstruerade kring föreställt perenna problem. I själva verket utmanar Schmitts framhållande av historisk singularitet den typen av tänkande, liksom hans sekulariseringsten gör det. Detta, menar jag, är orsaken till att Schmitts politisk-teologiska teorikonstruktion, hans politisk-teologiska komplex, också har gett upphov till ett politisk-teologiskt komplex inom

⁴⁵ Skinner, *Liberty Before Liberalism*, s. 117, 119.

⁴⁶ T.ex. i Skinner, *Liberty Before Liberalism*.

⁴⁷ Susan Buck-Morss, ”Universal History”, i densamma, *Hegel, Haiti, and Universal History*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 2009, s. 85.

schmittreceptionen. Just de termer man använder för att förstå frågan om religionen genom dess konfrontation med det som förutsätts vara dess motsatser visar sig försvåra eller ibland till och med omöjliggöra förståelsen av ett verk som öppet ifrågasätter dessa termer.

Men om studiet av historiska uttryck för sekulariseringstesens och teologiska reflektioner inte kan ge oss en direkt entydig och allmän vägledning i politisk-teoretiska och kritiska frågor, vilken nytta gör då en fördjupning i Schmitts verk bortom denna identifikation av en svårighet i specifik relation till förståelsen av just *Schmitt*? I sin studie av sekularismens antropologi reflekterar Talal Asad över skillnaden mellan synen på sekularitet hos Walter Benjamin och Paul de Man. Han konstaterar, helt i linje med vad min undersökning av Schmitts författarskap med emfas visat, *att inte alla sekulära perspektiv på det sekulära är lika*.⁴⁸ Asad illustrerar med en jämförelse mellan de Mans beskrivning av den sekulära symbolen under romantiken med Benjamins diskussion av den sekulariserade allegorin under barocken.

de Man framhåller att den romantiska symboliseringens problem handlar om förbindelsen mellan subjektets emotioner och föremålen för dessa emotioner, deras objekt. De tidiga romantikernas bildspråk utgjorde ett försök att komma till freds med en modern insikt om varats irreversibla klyvnad i subjekt och objekt, men snart utvecklades ett mytiserande bildspråk som började försöka dölja det världsligas dennasidiga verklighet och utlova en mystisk återförening av det som skiljts åt. Benjamins distinktion mellan subjekt och objekt utgår inte från åtskillnaden mellan självet och världen, utan den människor emellan.⁴⁹ Det barocka sorgespelets upptagenhet av dennasidighet är inte en konsekvens av möjligheten att förnuftigt utforska en rent dennasidig värld, utan av politisk instabilitet och våld. Det utmärks av en spänning mellan restaurationens ideal och fruktan för katastrofen, med Asads ord.⁵⁰ Denna värld är inte sekulär som en konsekvens av att vetenskaplig kunskap har ersatt religiös tro, utan på grund av att den måste levas i med osäkerhet och utan fast grund även för den troende. För att utveckla Asads tankar: Benjamins sekulära värld utgör en delad sekularitet, en sekularitet där andligt och världsligt måste mötas – en sekularitet analyserad utifrån ett *socialt och politiskt* perspektiv, inte språkfilosofiskt eller ontologiskt. Den barocka

⁴⁸ Asad, *Formations of the Secular*, s. 62.

⁴⁹ Asad, *Formations of the Secular*, s. 63.

⁵⁰ Asad, *Formations of the Secular*, s. 64.

allegorin förutsätter ett ömsesidigt beroende mellan religiösa och profana element, två poler som skapar en särskild form av sensibilitet.⁵¹

de Man och Benjamin representerar därför två radikalt olika perspektiv på sekularitet. Där den förre ser sekularitet som ett demaskerande av en illusion och ett genomskådande av en förtrollning som lagt sig över verkligheten, betraktar den senare det som ett intrikat spel mellan representationer och det de representerar, mellan olika språkspel och livsformer.⁵² Jag menar att något liknande låter sig sägas om Schmitt. Schmitts ”occidentala rationalism” och ”konkreta ordningstänkande” är förvisso inte på något sätt synonyma med Benjamins ”barocksensibilitet”, men bär ändå på några besläktade drag.⁵³ Det finns ett förenande intresse för politikens brännpunkter och en likartad apokalyptisk syn på historien, men även en stilistisk likhet i det interventionistiska angreppssättet, i de båda verkens karaktär av kommentarer till en rik mängd av andra texter snarare än försök att upprätta någon sorts systematisk syntes. Men särskilt gäller likheten den klart politiska prägel på sekulariseringstesen.

Schmitts framställning av vägen in i moderniteten följer inte den gängse bilden av en konflikt mellan förnuft och uppenbarelsetro. Det är inte den vetenskapliga revolutionen som grundlägger moderniteten och ger moderniseringen dess riktning. Inte heller utgår moderniteten från en resonerande humanistisk individualism, grundlagd i renässans och reformation. Modernitetens ursprung står enligt Schmitt att finna i det religiösa inbördeskrig som slet den europeiska kristenheten i stycken under 1500- och 1600-talen. Dess tendens och riktning bestäms av den flyktlinje från teologi till teknik som sökandet efter en neutral, delad tankesfär utgör. Denna flyktlinje gör då den träder in på nya områden gärna anspråk på en högre grad av rationalism än vad tidigare stadier varit kapabla till – och med visst fog, eftersom övergången från teologi till metafysik eller från metafysik till moral i slutändan lett till politisering av och förödande konflikter på dessa områden. Om neutralitet är måttet på rationalitet måste det ännu ej politiserade framstå som mer rationellt än det passerade, politiserade och i allt väsentligt för rationellt åsiktsutbyte förbrukade tankefältet. Den här historien blir förstas inte möjlig

⁵¹ Asad, *Formations of the Secular*, s. 65.

⁵² Asad, *Formations of the Secular*, s. 66.

⁵³ Motsättningen mellan Benjamin och Schmitt lyfts fram av Susanne Heil i »Gefährliche Beziehungen«. *Walter Benjamin und Carl Schmitt*. Den utgör också en central fråga för Giorgio Agamben, se särskilt *Undantagstillståndet*. Se även Taubes, *Der Politische Theologie des Paulus*, II.2 och II.3 och *Ad Carl Schmitt*, s. 26, 28.

att tradera inom ramen för en utvecklingsoptimistisk och rationalistisk historisk framställning.

Vi behöver inte dela alla Schmitts utfästelser om ”neutraliseringsprocessen”, inte heller alla hans utgångspunkter eller ens hans teoretiska grundhållning för att se nyttan i att studera och diskutera den; hans perspektiv hjälper oss att vidga vårt, att ställa andra frågor. Schmitt talar om religion och sekularitet i *politikens och rättens kollektiva form med ett perspektiv hämtat ur en rättshermeneutisk jurisprudence* – vilket låter sig läsas som en kritik av den psykologiserande, individualiserande, postprotestantiska sekularism som i så stor utsträckning format det etablerade begreppet om sekularitet. Schmitts politiska teologi – i sig konstituerande något i stil med en om än egenartad, så ändå till följd av egna ordalag *katolsk* sekularitet – låter sig alltså läsas som en stående påminnelse om de val vi gör i våra försök att identifiera och nagla fast sekularitet i en given form.

Schmitt påminner oss med särskild skärpa om sekulariseringsbegreppets dubbelriktade historisering: det betecknar på en gång *brott* och *kontinuitet*. Det är denna relationella prägel, med dess juridiska upptagenhet av auktoritet och förmedling, som skulle kunna bidra till förståelsen av politikens förutsättningar i ett pluralistiskt och komplext samhälle. Med sin tendens till medlande och juridiskt övervägande skulle denna position kunna liknas vid Roms i förhållande till Aten och Jerusalems. Förhållandet mellan politik och teologi i Schmitts verk handlar inte om ett *antingen/eller*, utan om ett förmedlande *både-och*. Just detta är värt att hålla fast vid och inspireras av, även om vi inte behöver acceptera Schmitts formalistiska historiska modell, på en gång deterministisk och skissartad. Det Böckenförde kallar för en ”juridisk politisk teologi” hos Schmitt kan ses som en inspirerande ansats till vidare forskning i historiserande och hermeneutisk, men också kritisk anda.⁵⁴

Det är möjligen så att den sant kritiska potentialen i Schmitts politisk-teologiska tänkande består i dess *synkrona* aspekt, i dess insisterande på en modern relevans för teologin (och på modernitetens relevans för teologin). Den synkrona strukturen skulle till och med kunna vändas mot hans egen något rigida idé om diakron förmedling, då den synkrona strukturen understryker betydelsen av att religiösa institutioner och idéer är närvarande och produktiva i den moderna samtiden, inte enbart historiskt nedärvda.

⁵⁴ Böckenförde, ”Politische Theorie und politische Theologie”. Som modell skulle analysen också kunna utsträckas bortom juridikens och statens områden.

Den kanske mest konstruktiva utmaning Schmitts författarskap rymmer är dess implicita kritik av den värdefria samhällsvetenskapens neutralisering av olikhet. Vi behöver exempelvis inte dela hans oro för att neutraliseringen ska innebära ett relativiserande av trossatsen *Jesus is the Christ* för att se poängen i att exempelvis vara medvetna om att Webers karismabegrepp formats i en specifik kristen tradition. Schmitt erkänner ingen värdefri vetenskap och konfronterar den process av neutralisering som skapat föreställningen om den, ifrågasätter den teknicitiska civilisation som gör den trovärdig. I förlängningen utgör det ett krav på situerat tänkande och vetande, ett påstående om ett konkret sammanhang för varje vetenskap. Trots att Schmitts tid är förfluten och vår värld en annan än hans pekar hans exempel på att det inom det kanoniserade tänkandet självt återfinns en strid om de begrepp det allmänt anses tradera. Därigenom vidgar han vår förståelse, utan att vi behöver identifiera oss med hans arv.

Att förstå Schmitt på hans egna villkor är att förstå hans bild av historien ur ”marianskt” perspektiv, för den politiska teorin och rättsvetenskapens del resultatet av en singular erfarenhet, upphängd på traderandet av det evigas inkarnation via institution. I slutet av sin biografi över Schmitt slår Gopal Balakrishnan fast att den upplysning som står att finnas hos Schmitt är en oroande insikt i hur våra uppfattningar om makt och våld struktureras av vårt partitagande, ytterst betraktat möjligheten av ett uppdelande av människor i kategorierna vänner och fiender.⁵⁵ Svårigheten i att se hur denna uppdelning strukturerar vårt politiska medvetande är en fara i sig. Bristen på tillgång till symbolisk och begreppslig förståelse av annorlundahet gör den faran än värre. Carl Schmitt avslutar sin bok om partisankrigföringens politiska implikationer med konstaterandet att teoretikern inte kan göra mer än att ”värna begreppen och nämna saker vid deras rätta namn”.⁵⁶ Det är även historikerns digra uppgift.

⁵⁵ Balakrishnan, *The Enemy*, s. 268.

⁵⁶ ”die Begriffe wahren und die Dinge beim Namen nennen” Schmitt, *Theorie des Partisanen*, s. 96.

Summary

In his book *Politische Theologie* from 1922, the German jurist Carl Schmitt (1888–1985) wrote that “all significant concepts of modern state theory are secularized theological concepts”. He qualified this statement by describing the connection between theology and state theory as being both historical – signifying a process of transition and transmission – and structural-systematic – signifying a structural likeness. How are we to understand Schmitt’s particular version of the secularization thesis, and what is the meaning of the concept of “political theology” in his work?

In social theory, the so-called secularization thesis, the claim that modernization implies and requires the waning and eventual disappearance of public religion and faith, has come under considerable scrutiny and reconsideration during the last twenty to thirty years. Recent developments show public religion to be a much more durable phenomenon than was generally thought during the heyday of the secularization thesis. The idea that religion would be a hampering or reactionary force in relation to processes of modernization has also been largely discredited. Instead, new ways of regarding the impact of religion on social processes have come about. There has been talk of a “new visibility of religion”, and the concept of “political theology” has become known to a wide audience, far beyond specialized theological seminars. Within this context, something that might be called a sort of “postsecularism” has emerged as a general theoretical tendency. While not constituting anything at all like a school, or even a collection of agreed-upon principles, postsecularism unites several strands of thought aiming at reconsidering the character of the secular modern. This dissertation locates its reading of Schmitt theoretically in dialogue with some exponents of this line of thought.

This approach has been applied in response to what can be called a secularist tendency in the reception of Schmitt. By *secularism*, I intend to designate more than just a political doctrine concerned with, for instance, the separation of church and state. Rather, what I want to describe is at once a political programme and an epistemological assumption, united in an ideological stance. A great deal of the reception of Schmitt’s writings on political theology and secularization has been caught up in a secularist pre-understanding. Regardless of whether Schmitt’s readers have been proponents of secularist politics, the relationship between religion and politics in his work has been studied in line with a conception of religion consonant

with the established secularization thesis. Hence, the result has been what I call a theologico-political antinomy. Most researchers seem to believe that Schmitt's work was *either* guided by faith, *or* by "proper" political concerns in a modern sense. We have Schmitt, the devout Catholic Christian, versus Schmitt, the political realist. In the relationship between politics and religion, we are presented with an either/or between two clearly and cleanly separated spheres.

However, a dominant theme in Schmitt's work is the persistent critique of modern liberal perceptions, including the sort of secularist distinction between religion and politics that has been applied to Schmitt himself. Therefore, my critical approach to reading Schmitt tries to replace this *either/or* with a *both-and* approach. What kind of view of secularization, secularity and political theology emerges if religion and politics are imagined not as separate, but as intimately connected in Schmitt's thought? My basic assumption is that Schmitt's theoretical attempt when it comes to political theology consists in the reconstruction of a complex relationship between phenomena that secularism prefers to designate as either properly religious or political. Rather than setting up exterior criteria for what is to be regarded as originally theological and what is to be described as properly political, I suggest that a closer reading of Schmitt could let his way of framing the problem come to the fore. This way, I contend, we may gain better understanding not only of Schmitt, but also of why the politico-theological complex has generated something like a complex in a more psychoanalytical sense within the reception of Schmitt. Schmitt challenges the distinctions of liberalism and secularism, and therefore scholars working with conceptions of thought moulded by such distinctions have problems grasping the actual problematic he wrestles with. One important factor in the study of Schmitt's thought is that he pursues his investigation of secularity in two registers. First, he discusses the impacts of secularization *especially* within the field of jurisprudence and law. Second, he discusses the impacts of secularization *generally* in Western culture. I have called this the *special* and the *general* theory of secularization in Schmitt's work and I apply this distinction throughout the dissertation.

This dissertation follows Schmitt's ideas about secularization and political theology from the early works during the late Wilhelmine period to his last published text from 1978. The aim is not to synthesize all of Schmitt's work into a neat whole – this would be contrary to the character of Schmitt's interventionist, if not impressionist style – but to trace political theology and secularity as a thematic movement and a legal-scientific problem running through it. I find the theme to be expressed rather consistently, though it

takes on new connotations as Schmitt's interests, as well as his personal and historical circumstances, change. The method employed is contextualization. Through a reading of Schmitt's texts and of contexts directly referred to and employed by Schmitt himself, I reconstruct his intention in discussing secularity and political theology. Specifically, I am concerned with the way Schmitt refers to contemporary theology and strands of social theory he himself designates as inherently politico-theological. What is investigated here are therefore strictly texts; the contexts concerned are of an intellectual nature. The concern here is with Schmitt's explicit comments about political theology and secularity, not any kind of general contexts or meanings related to those words. My contextualizations are performed through four chapters, following a movement through Schmitt's thought, outlined both thematically and chronologically.

Chapter I is chronologically oriented towards Schmitt's earlier work, mainly concerned with his writing from the years 1910 up to 1934. Thematically, it takes the secularization thesis from *Politische Theologie* (1922) as its point of departure. Its contexts are reconstructed through Schmitt's reference to the Protestant theologians Friedrich Gogarten and Heinrich Forsthoff in the foreword to the second edition of *Politische Theologie* (1934). The chapter focuses on the question why Schmitt refers to this specific strand within so-called "crisis theology" in the Weimar period to make his point regarding secularization, especially in a work dedicated to a critique of legal positivism and liberal theories of the state. Another central context is the sociology of Max Weber, itself closely connected to theological themes (as is elaborated in my second chapter). The view of Schmitt's secularization thesis is here oriented towards its systematic-structural aspect.

Schmitt's thesis on the secularization of theological concepts within the modern theory of state relates to the secularization thesis implicit in Weber's study of the connection between the Protestant work ethic and the spirit of capitalism. Also, I show to what extent Schmitt takes Weber's general thoughts on bureaucracy and rationalization as a starting point for his analysis of modernity. Together with his friend Ernst Troeltsch and others, Weber can be related to cultural Protestantism. This cultural synthesis formed something of a cultural hegemony in Wilhelmine Germany, a hegemony that was critically challenged after the defeat in World War I. Central to Weber's and Troeltsch's liberal strand of this cultural synthesis was their thesis on secular modernity as a product of Protestant Christianity.

Schmitt's thought, together with Gogarten's and Forsthoff's, can to some extent be read as a challenge to this synthesis and the form taken by its

cultural hegemony. In Schmitt's case, this can be glimpsed in his critique of legal positivism, here exemplified by his foremost opponent from the Weimar period, Hans Kelsen. Kelsen and Schmitt can be seen as attempting to answer problems posed by Weber, although very different ones. While Kelsen can be viewed as affirming rationalization, Schmitt regards it as a threat to the proper understanding of political reality. Schmitt's secularization thesis and political theology can also be seen as similar to some lines of thought in Kelsen, although the two of course disagree deeply as to the value of theology for the theory of state.

Their difference is most clearly visible in the question concerning sovereignty and the state of the exception. Kelsen embraces functionalism and rejects what he views as "theology" of state. He focuses instead on a rationalist conception of the state as immanent to law, a theoretical conception which rests on a strict dualism between law and exception. For the jurist, the exception is inherently unknowable, according to Kelsen. Schmitt calls this solution irrational in itself and attempts to show that an understanding of the state of exception is fundamental for a proper juridical conception of concrete political life. In his view, only through contact with the theological history of its concepts can the theory of law grasp its subject matter properly. Kelsen's positivist appreciation of the methodology of the natural sciences constrains his theoretical approach, according to Schmitt. He connects the shortcomings of positivism to its disdain for sociology and history in its aiming for a "pure" theory of law. In Schmitt's view, Kelsen's positivism is an expression of a general tendency towards growing dominance of technology over modern thought. Schmitt distinguishes between technology on its own and the spirit of "technicity". Technicity adopts a sort of false consciousness towards its own particularity, regarding it as politically neutral. This, according to Schmitt, is a serious threat not only to human thought, but also to human existence as such. The spirit of technicity envelops both Schmitt's general and special theory of secularization, but at least in his earlier writings he seems to believe that a proper understanding of law will protect legal scholarship from being functionalized and corrupted.

Schmitt's theory rests on what he calls a sociology of concepts. According to him, a theoretical concept is formed in the conjuncture between a period's social order and its metaphysical view of the world. Sovereignty is his object of study in *Politische Theologie*, and Schmitt claims that this concept was formed in a conjuncture between early modern absolutist monarchy and the Cartesian conception of God. This is central to Schmitt's understanding of political theology, but it is not the whole story. Schmitt concludes that

positivism and liberalism are products of an era which can no longer conceptualize transcendence, instead being ruled by conceptions of absolute immanence. It is here that Schmitt turns to Gogarten and Forsthoff. In their theology, he sees an antipathy towards liberal modernity and its fully immanent conception of man and the world. Gogarten (who himself turns out to be quite influenced by Schmitt), especially, describes an inherent social need for transcendence to uphold authority beyond the short-sighted whims of a sinful mankind.

However, Schmitt's line of thought can also be shown to be at the same time close to Troeltsch and Weber. While he is probably in agreement with how Gogarten imagines transcendence as a foundation for strong institutions, it is clear that Schmitt does not simply reject secularization. What he wants to emphasize is rather a political and legal theory that is aware of its status as secularized theology. This aspect will be further elaborated in the chapters following chapter I.

Chapter II also deals with the systematic-structural aspect of Schmitt's political theology. In this chapter, Schmitt's relation to Weber's political sociology is further investigated. The central texts are Schmitt's works on constitutional theory during the 1920s. Of special interest are his attempts to theorize the institutional framework of democracy and the concept of representation. Here, *Verfassungslehre* (1928) and *Römischer Katholizismus und politische Form* (1923) stand out as particularly important. It has been questioned to what extent the concept of representation remains consistent from 1923 to 1928, and whether or not it is to be viewed as informed by ecclesiology in the later context of Schmitt's constitutional theory.

At stake here is the question of what Weber calls *charismatic legitimacy*. A reading of Weber shows that his conception of charisma is heavily indebted to the work on the history of church law by the legal scholar Rudolph Sohm. By portraying charismatic authority as informal, exceptional and unbound by rules, Sohm intended to critique and question Catholic ecclesiology. According to him, Protestantism had rediscovered the true character of Christianity, which was personal, informal and non-authoritarian, while Catholicism was authoritarian and bureaucratic. In the early Christian congregation, as well as in the Protestant ones, the Holy Spirit worked through a free flow of *pneuma*, its spiritual energy. In the Catholic church, *pneuma* was regulated through offices.

Sohm only intended his thinking on charismatic organization, his term for the original structure of the Christian church, to apply to ecclesiology. Weber, however, saw in it a universal potential, with the charismatic form of authority

as applicable to all kinds of human organization. To Schmitt, accepting Sohm's claims as universal for political sociology meant *the secularization of a theological concept for use in modern state theory*, clearly a piece of political theology. Schmitt's *Römischer Katholizismus und politische Form* constitutes a critique of this sociology grounded on anti-Catholic principles, while it also constitutes a critique of and extrapolation from Weber's thinking on the economic consequences of the Protestant work ethic. For Schmitt, Catholicism presents a model for understanding the form of the political, especially through its conception of *representation*.

I go on to show how Schmitt's theory of the democratic constitution applies the logic established through his critique of Sohm and Weber. Schmitt's theory of modern democracy is explained, with its explicit distancing from liberalism and parliamentarianism. Both of them are discarded as belonging to the bourgeois world of the nineteenth century, unfit for the rule of masses in the twentieth. Schmitt has very little faith in civic freedoms and participation. Instead, he opts for a "democratic" theory of collective likeness, *homogeneity*, in his interpretation of democratic *Gleichheit* (which is the German term for both likeness and equality). An especially interesting feature of this constitutional theory is Schmitt's reliance on the ideas of his friend, the theologian Erik Peterson. Peterson's work on the early Christian church is shown to be highly critical of Sohm's understanding of authority and church law during late antiquity. Instead of an informal and non-authoritarian structure, Peterson discovers a structure where law and exception are publicly united. Both the norm and the norm-breaking are to be understood as expressions of divine will and therefore as central, non-exclusionary, elements of ecclesiology, according to Peterson. *Pneuma* flows through the office of the priest as well as through the assembled congregation.

This structure of a *complexio oppositorum*, a term indicating the complex character of Catholic ecclesiology, is also central to Schmitt's understanding of social authority. His constitutional theory is an attempt to think modern democracy constructively in politico-theological terms. Schmitt's "secular Catholicism" can be viewed as an attempt to escape the modern tendency to form sharp dualisms, for instance between norm and exception, but also between nature and grace (a central feature of Protestant theology, according to Schmitt). I show how Schmitt's definition of sovereignty, as well as his work on the foundations of modern democratic constitutions, rests on assumptions grounded in the critique of modern thought as being shaped by Protestant structures. A Catholic conception of representation and processes of symbolization could, in Schmitt's view, better explain the needs of the political

community and the challenges of modern public law. In his ecclesiological informed institutionalism, the democratic enthusiasm, its *pneuma* if one likes, unites the people and its representative offices in homogenic likeness.

Chapter III takes Schmitt's historicization of the politico-theological structure as its point of departure. It does so by taking a closer look at Schmitt's reading of Thomas Hobbes and the mythology surrounding the great monster Leviathan. Connected with the latter is an interest in myth and its political aspects, applications and implications. Chronologically, the chapter deals with texts mainly spanning the period between 1933 and 1965. In 1933, Schmitt joined the Nazi party and took on a role that has been dubbed "the Crown Jurist of the Third Reich". In 1936, Schmitt was attacked publicly by the SS and lost his political assignments in the Nazi movement. The period between 1933 and 1936, however, has forever shaped the image of Schmitt. His work on Hobbes and the *Leviathan*, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes: Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, was published in 1938 and reads as a commentary on the European totalitarian projects of the time, their historical preconditions and their implications for the understanding of political mythology. This work forms the centrepiece of the chapter, together with a follow-up essay on Hobbes written in 1965.

A central question for Schmitt is what role Hobbes plays for the secularization of the theory of the state. In the early works, Hobbes is described as basically a positivist, though with some redeeming features. This changes a bit in 1938, but in 1965, Schmitt seems to regard Hobbes as a full-blown political theologian. Schmitt is consistent in his view of Hobbes' work as a trailblazer for the turn towards neutralization and technicity. However, as Schmitt's understanding of Hobbes' relation to theology changes, he comes to view Hobbes' role in a new light.

During the 1930s, Hobbes had acquired reputation as a harbinger of totalitarianism. Basically, Schmitt's motivation is to show that this is not a correct understanding of Hobbes, who we are told is rather more of a harbinger of liberalism and legal positivism. What was Hobbes' concern, Schmitt claims, was not total dominance of the state, but the limiting of the influence of harmful indirect powers that threaten the unity of the state. In the 1930s, Schmitt made an illustrative distinction between states that were total by quality or strength and states that were total by quantity or weakness.

The total state was the fate of modernity, according to Schmitt, but the strong total state was one that could protect state power from being manipulated by particular interests. Weimar democracy, for instance, was in the hands of the parties, not the people and their common sovereign will. The problem

with Hobbes' theory of state, Schmitt argued, was that his conception of the strong state left a gap between the public confession required from subjects and their privately held inner faith. By acknowledging this gap, and thereby the individual's right to doubt the doctrines proposed by the state, Hobbes left a chink in Leviathan's armour. This was quickly exploited by the opponents of the strong state, like Spinoza (whom Schmitt calls "the first liberal Jew" – Schmitt's anti-Semitism is very pronounced in the book). The distance is not far from freedom of faith to freedom of thought, Schmitt claims.

The opponents of Hobbes could also exploit the figure of the Leviathan, the great beast of the Book of Job, to demonize Hobbes and the strong state. This leads Schmitt to a central question in his works on Hobbes, namely, the importance of political myth. How did Hobbes, who was very well informed about the established understanding of Leviathan, come to use such a suggestive figure so frivolously? I take this discussion of the political implications of mythical symbols as a precondition for discussing the connection between mythology and political theology in Schmitt's work. I show how, rather than constituting a sort of antagonistic mythology, Schmitt's political theology in itself establishes the structure for his understanding of myth.

This understanding of myth is also closely connected to Schmitt's conception of the historical. In an underestimated essay from 1950, "Drei Stufen historischer Sinngebung", Schmitt calls his view of history "Marianist", after the virgin Mary. The structure implied by Schmitt's Marianism is constituted through the intrusion of the transcendent into the immanent, as exemplified by God's incarnation in the virgin. Mary symbolizes for Schmitt the true Christian position, fully within the immanence of creation, but an obedient tool for the absolute will of God. The incarnation is also a good model for the originality and singularity of the historical event, according to Schmitt. In its essence, Christianity is about faithfulness to this event, not some sort of moral guide. But this structure of transcendent intrusion of the transcendent into the immanent is prominent in Schmitt's work throughout. It can be seen in the acclamation of popular democratic community, in the sovereign decision over the state of exception, and in claiming of land for grounding new political communities, through conquest and colonization. In these cases, a transcendent intrusion reorders the immanent norms.

This is also how political myth is constituted: by the generation of political enthusiastic energy through serious and engaging events. In Schmitt's view, myth is an inescapable part of human nature, but modern thought, with its pretences to rationalism, cannot explain, nor tolerate it. The rationality for the channelling and ordering of myth is rather to be found in the political

theology of Catholicism, if Schmitt is to be believed. With the breakdown of European Christendom in the wars of religion during the sixteenth century, all collective structures of myth began to dissolve. It was through this process that the political theology Schmitt discusses was born. In this historical situation the public law of the sovereign nation state developed out of canon law. The thinking of Jean Bodin and Hobbes constituted a break with theology, according to Schmitt. But, as he argued in the 1950s, this break also saved what he calls *occidental rationalism* from being consumed in the wars of religion. The authority of Bodin and Hobbes was secular, though not yet “profaned”. This rational jurisprudence was constituted in a space between theology and technology, a space which the latter was closing in late modernity. This room for occidental rationalism within jurisprudence can be regarded as concerning Schmitt’s *special* theory of secularization, while his analysis of the waning of Christendom and the appearance of new, modern structures of myth can be regarded as pertaining to his *general* theory of secularization.

The naming of Hobbes as a representative of an occidental rationalist jurisprudence, “secular, though not yet profaned”, signals a shift in Schmitt’s understanding of Hobbes. At the same time it exemplifies how Schmitt views secularity. Secularity is not something essentially profane, but rather something formed out of the history of religiosity. It retains some aspects of holiness. And Hobbes emerges as something of a theologian in Schmitt’s later work. In a 1965 essay, Schmitt describes Hobbes as the progenitor of liberalism and positivism, but also as a fundamentally Christian thinker, concerned with how European Christianity would ever be able to constitute peaceful communities. His only solution was the strong state, invested with a Christian purpose, not to say a Christian structure of authority. In a diagram presented 1963, Schmitt visualized Hobbes’ state as an intact whole, but with an openness towards transcendence at the top. The diagram reads like a flowchart for pneumatic energy, where the authority above dictates its rule downwards, while the subjects at the bottom acknowledge and acclaim this pneumatically exalted authority. Basically, this is Schmitt’s secular political application of his view of a Catholic ecclesiology – the Church as a model for the State.

Chapter IV, like III, is devoted to Schmitt’s historicization of political theology. Here, the main concern is the status of political theology in late modern times, under pressure from entirely immanentized sciences and philosophies of history. If chapter III concerned Schmitt’s thoughts on the emergence of the peculiar secularity of Schmittian political theology, chapter IV concerns his thoughts on the disappearance of this structure. The chapter

is centred on *Political Theology II*, Schmitt's last book, and mainly deals with works published during the 1950s on through the 1970s (up to Schmitt's last article from 1978). The aim is to explain what Schmitt means by his claim that the continued pursuit of themes from *Politische Theologie* within *Politische Theologie II* reflects a historical development "from political theology to political Christology". Particularly puzzling is what "political Christology" is supposed to mean, since this is the only publication in which Schmitt uses this concept.

To a large extent, *Politische Theologie II* is dedicated to countering the critique of Erik Peterson. In 1935, Peterson had published a study of how monotheism was defeated by trinitarianism in late antiquity. This study, *Der Monotheismus als politisches Problem*, ended with a note declaring that its findings should be considered as a closure of all political theology on Christian ground, with a reference to Schmitt. The study was also a theological critique of Nazi rule. Since the 1930s, Peterson's book and his argument against political theology had been accepted as something of the final word on this subject. Even Schmitt's friend, Hans Barion, to whom Schmitt dedicated *Politische Theologie II*, agreed that the Christian trinity precluded any kind of earthly authority. However, in the 1960s there had emerged a radical "new" political theology, aligned with the so-called New Left in Germany. It also took up Peterson's critique, though arguing that precisely a theology aimed at political liberation was necessary to break up the misuse of Christianity for social domination.

Schmitt claimed to be positively convinced by the conclusions about political theology reached by theological authorities when it came to questions of Christian dogma. However, he argued, he had never been interested in the dogmatic truth of his assertions. What concerned him was rather questions concerning sociology and the history of law, not theology in itself. The topic of *Politische Theologie* and similar works was how political concepts were formed in the intersection of worldly institutions and metaphysical thought, not the inner workings of specific forms of metaphysical thought such as Christian theology. However, while Schmitt was reluctant to say anything about what caused conceptual and thereby institutional and metaphysical changes, he claimed that the organization of worldly institutions had a bearing on the conditions of theological understanding. Peterson, Schmitt argued, was forced to formulate his dogmatic stance in a historical situation where the inherited separation of church and state had imploded. With the decline of the traditional stance, everything was up for politicization, including theology. Peterson's attempt to purify theology was

understandable, but impossible in the eyes of Schmitt. As economism and technicity set in, theology lost its authority and the church was swallowed up by the totalitarian demands of developments within the social realm. Theology, along with the church, fell victim to the totalitarianism of the weak state.

A fully technical conception of science rules late modernity. Schmitt, in his afterword to *Politische Theologie II*, turns his attentions to a work by the philosopher Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit* from 1966. Blumenberg had attempted to disqualify the secularization thesis as an explanation for modernity. Modernity, according to Blumenberg, was a product of a much more complicated history. The secularization thesis, as it was expressed in Germany during the 1950s and 1960s, claimed that certain important features of modern thought were simply secularized Christian notions. According to Karl Löwith, for instance, the idea of historical progress was basically a secularization of Christian eschatology. Blumenberg disagreed. Rather than eschatology, the philosophy of progress was a consequence of worldly deliberations. It was not concerned with any transcendent divine intervention, but rather with the extrapolation from immanent processes. Secularization as a category of thought constructed a theological inheritance for modernity that was more ideological than an expression of genuine modern thought, claimed Blumenberg. While this was mainly a critique levelled at philosophers like Löwith, Blumenberg also mentioned Schmitt's *Politische Theologie* as an expression of the same secularization paradigm.

Schmitt was impressed by Blumenberg's learned book, but took issue with the reading of *Politische Theologie* performed in it. In fact, Schmitt claimed, his political theology was actually concerned with the sort of modern development that Blumenberg described. In *Die Legitimität der Neuzeit*, Blumenberg had explained the transition from medieval to modern thought as a process of "reoccupations". In this process, positions abandoned by a theology less and less interested in earthly things were reoccupied by types of thinking more concerned with human and worldly existence. As theology claimed a fully transcendent, humanly unknowable God, nature and human conditions were freed for non-theological speculation. In this, Schmitt fully agreed with Blumenberg. It was exactly this that his analysis of political theology was concerned with. The question was what form this process of increasing worldliness took and whether or not it could sustain a proper understanding of the necessary conditions for politics and law that worried Schmitt.

In fact, Schmitt thought that the fully immanentized world lacked the capacity to properly grasp the nature of enmity. Modern humanism, with

its optimistic and universal norms for conduct, was actually nothing but an expression of the terrifying neutralization of difference. To Schmitt, the central idea of humanist universalism carried with it a powerful counter-concept – the inhuman or subhuman. To modern technicity, there was no enemy, only an obstacle to the perfection of the world. Its utopian mission for world improvement came with the conviction that there was no real enmity, only problems to be solved.

This was what Schmitt meant by political Christology. It was the idea that through God's entry into creation, he had already introduced his kingdom on earth. Just like the radical revolutionaries that Hobbes had tried to counter with *Leviathan*, modern progressives believed themselves the harbingers of a unified humanity. Those who would resist such a thing could not be anything but inhuman in their intentions, and hence anyone resisting the progressivist programme – ultimately intended to end all politics – had to be incapacitated or destroyed. This, Schmitt concluded, was the result of a gradual secularization of a radical strand within the Reformation. Through the process of neutralization, this conflict, originally concerning God's kingdom on earth, had been transmitted to the domain of economics and had given birth to Marxism. From there, it had been transmitted to the domain of technology, which now dominated all spheres of thought. It even dominated theology, as Schmitt attempted to show through his critique of the new political theology in *Politische Theologie II*.

With its humanist leanings and revolutionary tendencies, the new political theology constituted a serious counterargument to Peterson's thesis regarding the end of political theology. It also both confirmed and contradicted some lines of thought from Blumenberg. Modernity's structure of legitimation was immanentized. However, according to Schmitt this was not inherently stable, as Blumenberg would seem to think. Modernity was not able to uphold its own structures of thought. As political Christology set in, the politico-theological field that especially concerned Schmitt, the occidental rationalist jurisprudence, was challenged, marginalized and eventually reduced to the same technicity as all other sciences. The late Schmitt of the 1970s saw no real escape from this process. Here, his both theses on secularization, the general and the special one, coincided.

An important distinction between Schmitt and other thinkers of secularization, such as Blumenberg and Löwith, is that while the others involved in this debate focus on the question of a possible transmission of a *substance*, Schmitt is concerned with *form*. In this, he is close to Weber. When Weber tried to analyse the relationship between Protestant ethics and the capitalist

spirit, it was obvious to him that this relationship consisted in both continuity (in institutional practices, for instance) and a break (the disappearance of the outward signs of Protestant motivations for named practices). This goes for Schmitt's argument concerning the secularity of modern public law as well. What he traces is not the transformation of a religious substance into profane law, but how a structure for institutional authority, the form of law in Schmitt's terms, has come to survive in a new guise. An important factor in this is that Schmitt is concerned with practices and institutions, not just individual thinkers and "pure thought", like Löwith and Blumenberg.

The dissertation ends with some final words on Schmitt's political theology and the secularity it denotes. It summarizes the findings of the four preceding chapters and attempts a general characterization of Schmitt's work, especially concerning the role political theology plays within it. Here, I particularly want to emphasize the productivity of its complexity, as it opens up for a more dynamic view of the interrelations between politics and religion. I emphasize the fact that the complexity of the politico-theological only appears as such out of the historical production of an image of politics and theology as two cleanly separated spheres. In the second part of the dissertation's closing words, the notion of secularity is brought back in a reflection on its implications for the study of intellectual history. Here I find a particularly useful aspect of Schmitt's thought in the way it reconstitutes the view of theology and religion. Even though Schmitt's intentions were authoritarian and opposite to ours, his thought opens up a field of interrelations and possibilities for a more sensitive critical hermeneutics. I argue that this has a potential to open up conceptions of historical determination and disturb inherited notions of continuity. While the grand secularization thesis and its secularist inheritance works as a great neutralizer of difference and plurality, the critical impetus in Schmitt's thought can, paradoxically enough, help us to free ourselves from a rigid and reified view of the world.

Bibliografi

Litteratur

- Adams, James Luther, "Rudolf Sohm's theology of law and the spirit", i Walter Leibrich (red.), *Religion and Culture: Essays in Honor of Paul Tillich*, Harper, New York, 1959.
- Agamben, Giorgio, *Undantagstillståndet*, Site Editions, Stockholm, 2005.
- Agrama, Ali Hussein, *Questioning Secularism. Islam, Sovereignty, and the Rule of Law in Modern Egypt*, The University of Chicago Press, Chicago och London, 2012.
- Anidjar, Gil, "Secularism", *Critical Inquiry* 33:1, 2006.
- Arendt, Hannah, *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt, New York, 1994.
- Arnold, Matthew, "Hebraism and Hellenism", i densamme, *Culture and Anarchy*, Yale University Press, New Haven och London, 1994 [1869].
- Asad, Talal, *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1993.
- Asad, Talal, *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford University Press, Stanford, 2003.
- Assel, Heinrich, "Politische Theologie im Protestantismus 1914-1945", i Jürgen Brokoff och Jürgen Fohrmann (red.), *Politische Theologie. Formen und Funktionen im 20. Jahrhundert*, Herdinand Schöningh Verlag, Paderborn, 2003.
- Assmann, Jan, *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, Carl Hanser Verlag, München och Wien, 2000.
- Bakunin, Michail, "L'Internationale et Mazzini", i Arthur Lehning (red.), *Michel Bakounine et l'Italie 1871-1872*, Leiden, Brill, 1961 [1871].
- Balakrishnan, Gopal, *The Enemy. An Intellectual Portrait of Carl Schmitt*, Verso, London & New York, 2000.
- Ball, Hugo, "Carl Schmitts Politische Theologie", i Jacob Taubes (red.), *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, 1985 [1924].
- Barion, Hans, "Kirche oder Partei? Der Katholizismus im neuen Reich", i densamme, *Kirche und Kirchenrecht*, 1984 [1933].
- Barion, Hans, "Kirche oder Partei? Römischer Katholizismus und politische Form", i densamme, *Kirche und Kirchenrecht*, 1984 [1965].
- Barion, Hans, *Kirche und Kirchenrecht. Gesammelte Aufsätze*, Ferdinand Schöningh, Paderborn, 1984.
- Barion, Hans, "Ordnung und Ortung im kanonischen Recht", i densamme, *Kirche und Kirchenrecht*, 1984 [1959].

- Barion, Hans, "Rezension: Saggi storico intorno al Papato dei Professori della Facoltà di Storia Ecclesiastica (Roma, 1959)", i densamme, *Kirche und Kirchenrecht*, 1984 [1959].
- Barion, Hans, "'Weltgeschichtliche Machtform'? Eine Studie zure Politischen Theologie des II. Vatikanischen Konzils", i densamme, *Kirche und Kirchenrecht*, 1984 [1968].
- Barth, Karl, *Ethik I. Karl Barth Gesamtausgabe II. Akademische Werke*, Theologischer Verlag, Zürich, 1973 [1928 resp.1930].
- Barth, Karl, *Ethik II. Karl Barth Gesamtausgabe II. Akademische Werke*, Theologischer Verlag, Zürich, 1978 [1928/29 resp. 1930/31].
- Bates, David, "Political Theology and the Nazi State: Carl Schmitt's Concept of the Institution", *Modern Intellectual History*, 3:3, 2006.
- Bauckham, Richard, *The Theology of Jürgen Moltmann*, T&T Clark, Edinburgh, 1995.
- Baume, Sandrine, "On political theology: A controversy between Hans Kelsen and Carl Schmitt", *History of European Ideas*, 35:3, 2009.
- Bendersky, Joseph W., *Carl Schmitt. Theorist for the Reich*, Princeton University Press, Princeton, 1983.
- Bentin, Lutz-Arwed, *Johannes Popitz und Carl Schmitt. Zur wirtschaftlichen Theorie des totalen Staates in Deutschland*, C.H. Beck, München, 1970.
- Björk, Mårten, "Att älska sin fiende. Erik Peterson och Carl Schmitt om *hostis* och *inimicus*", i Jon Wittrock och Hjalmar Falk (red.), *Vän eller fiende?*, 2012.
- Blasius, Dirk, *Carl Schmitt. Preußischer Staatsrat in Hitlers Reich*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2001.
- Blumenberg, Hans, "Die Vorbereitung der Neuzeit", *Philosophische Rundschau*, 9:2/3, 1961.
- Blumenberg, Hans, *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1966.
- Blumenberg, Hans, "Ernst Cassirer gedenkend. Bei Entgegennahme des Kuno Fischer-Preises der Universität Heidelberg im Juli 1974", i *Revue Internationale de Philosophie*, 28, 1974.
- Bolz, Norbert, "Charisma und Souveränität", i Jacob Taubes (red.), *Religions- theorie und Politische Theologie Band 1*, 1985.
- Braun, Dietrich, *Der sterbliche Gott oder Leviathan gegen Behemoth. Erwägungen zu Ort, Bedeutung und Funktion der Lehre von der Königsherrschaft Christi in Thomas Hobbes' 'Leviathan'. I*, EVZ-Verlag, Zürich. 1963.

- Braun, Dietrich, "Carl Schmitt und Friedrich Gogarten. Erwägungen zur „eigentlich katholischen Verschärfung“ und ihrer protestantischen Entsprechung im Übergang von der Weimarer Republik zum Dritten Reich", i Wacker, Bernd (red.), *Die eigentlich katholische Verschärfung*, 1994.
- Breuer, Stefan, *Carl Schmitt im Kontext. Intellektuellenpolitik in der Weimarer Republik*, Akademie Verlag, Berlin, 2012.
- Broué, Pierre, *The German Revolution 1917-1923*, Haymarket Books, Chicago, 2006.
- Brown, Norman O., *The Challenge of Islam. The Prophetic Tradition*, North Atlantic Books, Berkeley, 2009.
- Brännström, Leila, "Suveränitet och konkret ordningstänkande", i Jon Wittrock och Hjalmar Falk (red.), *Vän eller fiende?*, 2012.
- Buber, Martin, *The Prophetic Faith*, Macmillan, New York, 1977 [1949].
- Buck-Morss, Susan, "Critical Theory and Islamism", i densamma, *Thinking Past Terror. Islamism and Critical Theory on the Left*, Verso, London & New York, 2006.
- Buck-Morss, Susan, "Universal History", i densamma, *Hegel, Haiti, and Universal History*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 2009.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang, "Politisches Mandat der Kirche?", *Stimmen der Zeit*, 184, 1969.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang, "Politische Theorie und politische Theologie", i Jacob Taubes (red.), *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, 1985.
- Cassirer, Ernst, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik. Gesammelte Werke, Hamburger Ausgabe, Band 6*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2000 [1910].
- Cassirer, Ernst, "Das Problem Jean-Jacques Rousseau", i *Aufsätze und kleine Schriften (1932-1935). Gesammelte Werke, Hamburger Ausgabe Band 18*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2004 [1932].
- Costa Pinto, António, Eatwell, Roger, och Ugelvik Larsen, Stein (red.) *Charisma and Fascism in Interwar Europe*, Routledge, London och New York, 2007.
- Cristi, Renato, *Carl Schmitt and Authoritarian Liberalism. Strong State, Free Economy*, University of Wales Press, Cardiff, 1998.
- Croce, Mariano och Salvatore, Andrea, *The Legal Theory of Carl Schmitt*, Routledge, Abingdon, 2013.
- Dahlheimer, Manfred, *Carl Schmitt und der deutsche Katholizismus 1888-1936*, Ferdinand Schöningh, Paderborn, 1998.

- Davis, Creston, "Introduction: Holy Saturday or Resurrection Sunday? Staging an Unlikely Debate", i densamme (red.), *The Monstrosity of Christ. Paradox or Dialectic?*, MIT Press, Cambridge, 2011.
- Davis, Kathleen, *Periodization and Sovereignty. How Ideas of Feudalism and Secularization Govern the Politics of Time*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2008.
- Die Verfassung des Deutschen Reichs vom 11. August 1919*, Reclam, Ditzingen, 2000.
- Dostojevskij, Fjodor, *Bröderna Karamazov*, Wahlström & Widstrand, Stockholm, 1986.
- Dyck, Andrew R., *A Commentary on Cicero, De Officiis*, The University of Michigan Press, Ann Arbor, 1996.
- Dyzenhaus, David, *Legality and Legitimacy. Carl Schmitt, Hans Kelsen and Hermann Heller in Weimar*, Clarendon Press, Oxford, 1997.
- David Dyzenhaus (red.), *Law as Politics. Carl Schmitt's Critique of Liberalism*, Duke University Press, Durham and London, 1998.
- Eichhorn, Mathias, *Es wird regiert! Der Staat im Denken Karl Barths und Carl Schmitts in den Jahren 1919 bis 1938*, Duncker & Humblot, Berlin, 1994.
- Eusebios, *Kyrkohistoria*, Artos & Norma, Skellefteå, 2007, övers. Olof André.
- Faber, Richard, *Die Verkündigung Vergils. Reich – Kirche – Staat. Zur Kritik der "Politischen Theologie"*, Georg Olms Verlag, Hildesheim och New York, 1975.
- Faber, Richard, "Eric Voegelin – Gnosis-Verdacht als polit[olog]isches Strategem", i Jacob Taubes (red.), *Religionstheorie und Politische Theologie. Band 2: Gnosis und Politik*, Wilhelm Fink Verlag och Verlag Ferdinand Schöningh, München och Paderborn, 1984.
- Faber, Richard, *Lateinischer Faschismus. Über Carl Schmitt, der Römer und Katholiken*, Philo Verlag, Berlin, 2001.
- Faber, Richard, *Politische Dämonologie: Über die moderne Marcionismus*, Königshausen u. Neumann, Würzburg, 2007.
- Feil, Ernst och Weth, Rudolf (red.), *Diskussion zur »Theologie der Revolution«*, Chr. Kaiser Verlag och Matthias-Grünwald-Verlag, München & Mainz, 1969.
- Feil, Ernst, "Von der 'politischen Theologie' zur 'Theologie der Revolution'", i densamme och Rudolf Weth (red.), *Diskussion zur 'Theologie der Revolution'*, 1969.

- Fitzgerald, Timothy, *The Ideology of Religious Studies*, New York och Oxford, Oxford University Press, 2000.
- Forsthoff, Ernst, *Der Totale Staat. Zweite Auflage*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg, 1934.
- Forsthoff, Heinrich, *Die Kirchennot des Protestantismus* R.L. Friedrichs, Elberfeld, 1926.
- Forsthoff, Heinrich, *Das Ende der humanistischen Illusion. Eine Untersuchung über die Voraussetzungen von Philosophie und Theologie*, Furche Verlag, Berlin, 1933
- Frank, Stephanie, "Re-imagining the Public Sphere: Malebranche, Schmitt's Hamlet, and the Lost Theater of Sovereignty", *Telos*, 153, 2010.
- Friedlander, Henry, *The German Revolution of 1918*, Garland Publishing Inc., New York och London, 1992.
- Frykholm, Lars, "Carl Schmitts statsrättslära", *Statsvetenskaplig tidskrift för Politik-Statistik-Ekonomi*, nr. 37, 1934.
- Frykholm, Lars, *Studier över artikel 48 i weimarförfattningen*, Almqvist & Wicksell, Uppsala, 1942.
- Fueyo, Jesús, "Die Idee der „auctoritas“: Genesis und Entwicklung", i Hans Barion, Ernst-Wolfgang Böckenförde, Ernst Forsthoff och Werner Weber (red.), *Epirrhosis. Festgabe für Carl Schmitt. 2. Auflage*, Duncker & Humblot, Berlin, 2002 [1968].
- Gingerich Hiebert, Kyle, "The Architectonics of Hope: Apocalyptic Convergences and Constellations of Violence in Carl Schmitt and Johann Baptist Metz", *Telos*, 160, 2012.
- Gogarten, Friedrich, *Wider die Ächtung der Autorität*, Eugen Diederichs Verlag, Jena, 1930.
- Gogarten, Friedrich, *Politische Ethik. Versuch einer Grundlegung*, Eugen Diederichs Verlag, Jena, 1932.
- Gogarten, Friedrich, *Einheit von Evangelium und Volkstum*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg, 1933.
- Gogarten, Friedrich, *Ist Volksgesetz Gottesgesetz? Eine Auseinandersetzung mit meinen Kritikern*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg, 1934.
- Gogarten, Friedrich, "Säkularisierte Theologie in der Staatslehre", *Gehören und Verantworten. Ausgewählte Aufsätze*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1988 [1933].
- Gogarten, Friedrich, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, München & Siebenstern Taschenbuch Verlag, Hamburg, 1996 [1953].
- Gogarten, Friedrich, "Wider die romantische Theologie", i Jürgen Moltmann (red.) *Anfänge der dialektischen Theologie. Teil II*, 1977 [1922].

- Gogarten, Friedrich, "Zwischen den Zeiten", i Jürgen Moltmann (red.) *Anfänge der dialektischen Theologie. Teil II*, 1977 [1919].
- Gourgouris, Stathis, "Detranscendentalizing the Secular", *Public Culture*, 20:3, 2008.
- Gourgouris, Stathis, "Why I am not a Postsecularist", *boundary 2*, 40:2, 2013.
- Graf, Friedrich Wilhelm, "Kulturprotestantismus. Zur Begriffsgeschichte einer theologiepolitischen Chiffre", i *Archiv für Begriffsgeschichte*, Band XXVIII, 1984.
- Griffin, Roger, *The Nature of Fascism*, Routledge, Oxon och New York, 2006.
- Groh, Ruth, *Arbeit an der Heillosigkeit der Welt. Zur politisch-theologischen Mythologie und Anthropologie Carl Schmitts*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1998.
- Gross, Rafael, *Carl Schmitt und die Juden: eine deutsche Rechtslehre*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 2000.
- Grossheutschi, Felix, *Carl Schmitt und die Lehre vom Katechon*, Duncker & Humblot, Berlin, 1996.
- Habermas, Jürgen, "Religion und nachmetaphysisches Denken. Eine Replik", i densamme, *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 2012.
- Habisch, André. *Autorität und moderne Kultur. Zur Interdependenz von Ekklesiologie und Staatstheorie zwischen Carl Schmitt und James M. Buchanan*, Ferdinand Schöningh, Paderborn, 1994.
- Haley, Peter, "Rudolph Sohm on charisma", *The Journal of Religion*, 60:2, 1980.
- von Harnack, Adolf, *Das Wesen des Christentums*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1977 [1900].
- Heidegren, Carl-Göran, *Antropologi, samhällsteori och politik. Radikalkonservatism och kritisk teori. Gehlen-Schelsky-Honneth-Joas*, Daidalos, Göteborg, 2002.
- Heil, Susanne, "Gefährliche Beziehungen". *Walter Benjamin und Carl Schmitt*, J.B. Metzler, Stuttgart, 1996.
- Heimes, Claus, *Politik und Transzendenz. Ordnungsdenken bei Carl Schmitt und Eric Voegelin*, Duncker & Humblot, Berlin, 2009.
- Hepp, Robert, *Politische Theologie und Theologische Politik. Studien zur Säkularisierung des Protestantismus im Weltkrieg und in der Weimarer Republik*, Friedrich-Alexander-Universität, Erlangen-Nürnberg, 1967.
- Hirsch, Emanuel, recension av *Politische Theologie*, i *Theologische Literaturzeitung*, nr. 24 1923, s. 524-525.

- Hirsch, Emanuel, recension av *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* och Römischer Katholizismus und politische Form, i *Theologische Literaturzeitung*, nr. 9 1924, s. 185-187.
- Hofmann, Hasso, *Legitimität gegen Legalität. Der Weg der politischen Philosophie Carl Schmitts*, Duncker & Humblot, Berlin, 2010.
- Jay, Martin, *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, University of California Press, Berkeley, 1984.
- Hortmann, Wilhelm, *Shakespeare on the German Stage: The Twentieth Century*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.
- Isenberg, Bo, "Moderniteten som kontingenskultur", *Res Publica* 32/33, 1996.
- Jaeggi, Rahel, och Wesche, Tilo, "Einführung: Was ist Kritik?", i desamma (red.), *Was ist Kritik?*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 2009.
- Jameson, Fredric, "Metacommentary", *PMLA*, 86:1, 1971.
- Jellinek, Georg, *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte: ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte*, Duncker & Humblot, Leipzig, 1895.
- Jiang, Linjing, *Carl Schmitt als Literaturkritiker. Eine metakritische Untersuchung*, otryckt doktorsavhandling, Heidelberg, 2013. (Hämtad 16-10-14): <http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/15770/1/Dissertation.pdf>
- John of Salisbury, *Policraticus*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.
- Jordheim, Helge, *Läsningens vetenskap. Utkast till en ny filologi*, Daidalos, Göteborg, 2003.
- Kahn, Paul W., *Political Theology. Four New Chapters on the Concept of Sovereignty*, Columbia University Press, New York, 2012.
- Kahn, Victoria, "Hamlet or Hecuba: Carl Schmitt's Decision", *Representations*, 83, 2003.
- Kahn, Victoria, *The Future of Illusion. Political Theology and Early Modern Texts*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 2014.
- Kelly, Duncan, "Carl Schmitt's Political Theory of Representation", *Journal of the History of Ideas*, 65:1, 2004.
- Kelsen, Hans, "Gott und Staat", *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur*, 11, 1923.
- Kelsen, Hans, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff. Kritische Untersuchung des Verhältnisses von Staat und Recht*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1922.
- Kennedy, Ellen, *Constitutional Failure. Carl Schmitt in Weimar*, Duke University Press, Durham och London, 2004.

- Kervégan, Jean-François, "Carl Schmitt and 'World Unity'", i Chantal Mouffe (red.), *The Challenge of Carl Schmitt*, 1999.
- Kierkegaard, Søren, *Upprepningen*, Nimrod, Guldsmidshyttan, 1995.
- Kippenberg, Hans G., "Max Weber im Kreise von Religionswissenschaftlern", *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 45:4, 1993.
- Kodalle, Klaus-Michael, *Politik als Macht und Mythos. Carl Schmitts "Politische Theologie"*. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart, 1973.
- Koenen, Andreas, *Der Fall Carl Schmitt. Sein Aufstieg zum "Kronjurist des Dritten Reiches"*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1995.
- Kondrup, Klaus, *The Logic of the Exception: a sociological investigation into the theological foundation of the political with specific regard to Kierkegaardian influences on Carl Schmitt*, Department of Sociology Lund University, Lund, 2008.
- Kopp-Oberstebrink, Herbert och Treml, Martin (red.), *Hans Blumenberg, Jacob Taubes. Briefwechsel 1961-1981 und weitere Materialien*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 2013.
- Kosher, Rudy, "Where is Karl Barth in Modern European History?", *Modern Intellectual History*, 5:2, 2008.
- von Krockow, Christian, *Die Entscheidung: eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger*, Göttinger Abhandlungen zur Soziologie und ihrer Grenzgebiete, Göttingen, 1958.
- von Krockow, Christian, *Ett tyskt århundrade 1890-1990*, Tidens förlag, Falkenberg, 1991.
- Kroll, Joe Paul, *A Human End to History. Hans Blumenberg, Karl Löwith and Carl Schmitt on Secularization and Modernity*, Princeton University, 2010.
- Kölling, Timo, "Selbstoffenbarung der Sprache im Zeitalter ihres Verfalls. Der Dichter Konrad Weiß (1880-1940)", i Konrad Weiß, *Das unstillbare Herz. Ein Lesebuch*, Eisenhut Verlag, Hagen-Berchum, 2011.
- van Laak, Dirk, *Gespräche in der Sicherheit des Schweigens. Carl Schmitt in der politischen Geistesgeschichte der frühen Bundesrepublik*, Akademie Verlag, Berlin, 1993.
- LaCapra, Dominick, *Rethinking Intellectual History: Texts, Contexts, Language*, Cornell University Press, Ithaca och London, 1983.
- Lazier, Benjamin, *God Interrupted. Heresy and the European Imagination Between the World Wars*, Princeton University Press, Princeton, 2008.
- Luban, David, "Carl Schmitt and the Critique of Lawfare", Georgetown Public Law and Legal Theory Research Paper No. 11-33, 2010.
- Lübbe, Hermann, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Verlag Karl Alber, Freiburg och München, 2003.

- Lübbe, Hermann, *Religion nach der Aufklärung*, Wilhelm Fink Verlag, München, 2004.
- Löwith, Karl, *Meaning in History*, The University of Chicago Press, Chicago, 1949.
- Löwith, Karl, *Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, W. Kolhammer Verlag, Stuttgart, 1960.
- Löwith, Karl, "Der okkasionelle Dezisionismus von C. Schmitt", i den samme, *Sämtliche Schriften 8. Heidegger – Denker in dürftiger Zeit. Zur Stellung der Philosophie im 20. Jahrhundert*, J.B Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart, 1984 [1935/1960].
- Löwith, Karl, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, J.B. Metzler, Stuttgart, 1986.
- Mahmood, Saba, "Secularism, Hermeneutics, and Empire: The Politics of Islamic Reformation", *Public Culture*, 18:2, 2006.
- Maier, Hans, "Politische Theologie? Einwände eines Laien", *Stimmen der Zeit*, 183, 1969.
- Maier, Hans (red.), "*Totalitarismus*" und "*politische Religionen*": *Konzepte des Diktaturvergleichs*, Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn, 1996.
- Maier, Hans, *Gesammelte Schriften Band 2. Politische Religionen*, C.H. Beck, München, 2007.
- Mâle, Emile, *The Gothic Image. Religious Art in France of the Thirteenth Century*, Harper & Row, New York, 1972.
- Manemann, Jürgen, *Carl Schmitt und die Politische Theologie. Politischer Anti-Monothetismus*, Aschendorf Verlag, Münster, 2002.
- Marcuse, Herbert, "Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung", i *Schriften, Band 3*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1979.
- Marder, Michael, *Groundless Existence. The Political Ontology of Carl Schmitt*, Continuum, London, 2010.
- Marramao, Giacomo, *Die Säkularisierung der westlichen Welt*, Insel Verlag, Frankfurt a.M. och Leipzig, 1999.
- Marschler, Thomas, *Kirchenrecht im Bannkreis Carl Schmitts. Hans Barion vor und nach 1945*, Verlag Nova & Vetera, Bonn, 2004.
- Marschler, Thomas, *Karl Eschweiler 1886-1936. Theologische Erkenntnislehre und nationalsozialistische Ideologie*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 2011.
- Marsden, John, "The Political Theology of Johannes Baptist Metz", *The Heythrop Journal*, 53:3, 2012.

- Martinson, Mattias, "Silence, Rupture, Theology" i Heather Walton (red.), *Literature and Theology. New Interdisciplinary Spaces*, Ashgate, Farnham och Burlington, 2011.
- Maschke, Günther, "Zum Leviathan von Carl Schmitt", i Schmitt, *Der Leviathan*, 2003.
- McCormack, Bruce, *Karl Barth's Realistic Dialectical Theology*, Clarendon Press, Oxford, 1995.
- McCormick, John P., *Carl Schmitt's Critique of Liberalism. Against Politics as Technology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.
- McCormick, John P., "Political Theory and Political Theology: the Second Wave of Carl Schmitt in English", *Political Theory*, 26:6, 1998.
- McCutcheon, Russel T., *Manufacturing Religion. The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*, Oxford University Press, New York och Oxford, 1997.
- Mehring, Reinhard, *Pathetisches Denken. Carl Schmitts Denkweg am Leitfaden Hegels: Katholische Grundstellung und antimarxistische Hegelstrategie*, Duncker & Humblot, 1989.
- Mehring, Reinhard, "Politische Ethik in Max Webers 'Politik als Beruf' und Carl Schmitts 'Der Begriff des Politischen'", *Politische Vierteljahresschrift*, 31:4, 1990.
- Mehring, Reinhard, "Vergangenheitsbewältigung bei Carl Schmitt", i Wolfgang Bialas och Manfred Gangl (red.), *Intellektuelle im Nationalsozialismus*, Peter Lang, Frankfurt a.M., 2000.
- Mehring, Reinhard, *Carl Schmitt. Aufstieg und Fall. Eine Biographie*, C.H. Beck, München, 2009.
- Mehring, Reinhard, *Carl Schmitt zur Einführung*, Junius Verlag, Hamburg, 2011.
- Meier, Heinrich, *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.
- Meier, Heinrich, "Der Streit um die Politische Theologie. Ein Rückblick" i densamme, *Die Lehre Carl Schmitts*, 2012.
- Meier, Heinrich, *Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie*, J.B. Metzler, Stuttgart, 2012.
- Meier, Heinrich, *Carl Schmitt, Leo Strauss und »Der Begriff des Politischen«. Zu einem Dialog unter Abwesenden*, J.B. Metzler, Stuttgart, 2013.
- Meier, Heinrich, "Epilog. Eine theologische oder eine philosophische Politik der Freundschaft?", i densamme, *Carl Schmitt, Leo Strauss*, 2013.

- Meuter, Günter, *Der Katechon. Zu Carl Schmitts fundamentalistischer Kritik der Zeit*, Duncker & Humblot, Berlin, 1994.
- Metz, Johann Baptist, *Zur Theologie der Welt*, Mathias Grünewald Verlag & Chr. Kaiser Verlag, Mainz och München, 1968.
- Mitchell, Joshua, *Not By Reason Alone. Religion, History, and Identity in Early Modern Political Thought*, University of Chicago Press, Chicago & London, 1993.
- Milbank, John, *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, Blackwell Publishing, Oxford, 2006.
- Modern, John Lardas, *Secularism in Antebellum America*, University of Chicago Press, Chicago, 2011.
- Mohler, Armin, brev till Peter Gente den 30 juni 1986, i *Jacob Taubes – Carl Schmitt*. Kopp-Oberstebrink, Thorsten Palzhoff och Martin Tremml (red.), *Jacob Taubes – Carl Schmitt. Briefwechsel mit Materialien*, Wilhelm Fink Verlag, München, 2012.
- Moltmann, Jürgen, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, Chr. Kaiser Verlag, München, 1964.
- Moltmann, Jürgen, "Gott in der Revolution", i Ernst Feil och Rudolf Weth (red.), *Diskussion zur 'Theologie der Revolution'*, 1969.
- Moltmann, Jürgen, *Politische Theologie*, Festvortrag anlässlich der 42. Fortbildungstag für Ärzte in Regensburg vom 15. Mai 1969 (tryckort och förlag ej angivna).
- Moltmann, Jürgen (red.), *Anfänge der dialektischen Theologie. Teil II. Rudolf Bultmann, Friedrich Gogarten, Eduard Thurneysen*, München: Chr. Kaiser Verlag, 1977.
- Moltmann, Jürgen, "Covenant oder Leviathan? Politische Theologie am Beginn der Neuzeit", i densamme, *Gott im Projekt der modernen Welt. Beiträge zur öffentlichen Relevanz der Theologie*, Chr. Kaiser, Gütersloh, 1997.
- Mommsen, Wolfgang J., *Max Weber und die deutsche Politik 1890-1920*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1974.
- Mommsen, Hans, *The Rise and Fall of Weimar Democracy*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill och London, 1996.
- Motschenbacher, Alfons, *Großinquisitor oder Katechon? Eine Studie zu Inhalt und Struktur der Politischen Theologie Carl Schmitts*, Tectum Verlag, Marburg, 2000.
- Mouffe, Chantal (red.), *The Challenge of Carl Schmitt*, Verso, London & New York, 1999.

- Müller-Fahrenholz, Geiko, *Phantasie für das Reich Gottes. Die Theologie Jürgen Moltmanns. Eine Einführung*, Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2000.
- Müller, Jan-Werner, *A Dangerous Mind. Carl Schmitt in Post-War European Thought*, Yale University Press, New Haven & London, 2003.
- Namli, Elena, *Kamp med förnuftet. Rysk kritik av västerländsk rationalism*, Artos, Skellefteå, 2009.
- Neumann, Franz, *Behemoth. The Structures and Practice of National Socialism, 1933-1944*, Ivan R. Dee, Chicago, 2009.
- Nichtweiß, Barbara, *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*, Herder, Freiburg, 1992.
- Nichtweiß, Barbara, "Apokalyptische Verfassungslehren. Carl Schmitt im Horizont der Theologie Erik Petersons", i Bernd Wacker (red.). *Die eigentlich katholische Verschärfung*, 1994.
- Nichtweiß, Barbara, "Zur Einführung", i Erik Peterson, *Theologische Traktate*, 1994.
- Nichtweiß, Barbara, "Geist und Recht: Wie konstituiert sich die Kirche? Anstöße aus der Theologie Erik Petersons", i densamma (red.), *Vom Ende der Zeit. Geschichtstheologie und Eschatologie bei Erik Peterson*, LIT Verlag, Münster, 2001.
- Nicoletti, Michele, "Die Ursprünge von Carl Schmitts 'Politischer Theologie'", i Quaritsch, Helmut (red.), *Complexio Oppositorum*, 1988.
- Niethammer, Lutz, *Posthistoire. Ist die Geschichte zu Ende?*, Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1989.
- Nongbri, Brent, *Before Religion. A History of a Modern Concept*, Yale University Press, New Haven & London, 2013.
- Nordblad, Julia, *Jämlikhetens villkor. Demos, imperium och pedagogik i Bretagne, Tunisien, Tornedalen och Lappmarken, 1880-1925*, Institutionen för litteratur, idéhistoria och religion, Göteborgs universitet, 2013.
- Ojakangas, Mika, *A Philosophy of Concrete Life: Carl Schmitt and the Political Thought of Late Modernity*, Peter Lang, Bern, 2006.
- Pauck, Wilhelm, *Harnack and Troeltsch. Two Historical Theologians*, Oxford University Press, New York, 1968.
- Pelikan, Jaroslav, *Mary Through the Centuries. Her Place in the History of Culture*, Yale University Press, New Haven och London, 1996.
- Peterson, Erik, "Briefwechsel mit Harnack", i densamma, *Theologische Traktate*, 1994 [1932-33].
- Peterson, Erik, *Der Monotheismus als politisches Problem*, i densamma, *Theologische Traktate*, 1994 [1935].

- Peterson, Erik, *Theologische Traktate. Ausgewählte Schriften Bd. 1*, Echter Verlag, Würzburg, 1994 [1951].
- Peterson, Erik, *Von den Engeln*, i densamme, *Theologische Traktate*, 1994 [1935].
- Peterson, Erik, "Was ist Theologie?", i densamme, *Theologische Traktate*, 1994 [1925].
- Peterson, Erik, "Vorlesungen über die Apokalypse des Johannes. Kapitel 1,1-13,18", i densamme, *Offenbarung des Johannes und politische-theologische Texte. Ausgewählte Schriften Band 4*, Echter Verlag, Würzburg, 2004 [1934].
- Peterson, Erik, *Der Erste Brief an Die Korinther und Paulus-Studien. Ausgewählte Schriften: Band 7*, Echter Verlag, Würzburg, 2006 [1926, 1928/-29].
- Peterson, Erik, "Die Kirche", i densamme, *Ekklesia*, 2010 [1929].
- Peterson, Erik, "EKKLESIA. Studien zum altchristlichen Kirchenbegriff", i densamme, *Ekklesia*, 2010 [1926, 1927].
- Peterson, Erik, *Ekklesia. Studien zum altchristlichen Kirchenbegriff. Ausgewählte Schriften: Sonderband*, Echter Verlag, Würzburg, 2010.
- Peterson, Erik, "Zur Konstituierung der Kirche", i densamme, *Ekklesia*, 2010 [1928].
- Peterson, Erik, *Heis Theos. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen zur antiken 'Ein-Gott' Akklamation. Ausgewählte Schriften: Band 8*, Echter Verlag, Würzburg, 2012 [1926].
- Pfister, Manfred, "Germany is Hamlet: The History of a Political Interpretation", i *New Comparison*, 2, 1986.
- Quaritsch, Helmut (red.), *Complexio Oppositorum. Über Carl Schmitt*, Duncker & Humblot, Berlin, 1988.
- Quaritsch, Helmut, "Carl Schmitt in Nürnberger Justizgefängnis", i Carl Schmitt, *Antworten in Nürnberg. Herausgegeben und kommentiert von Helmut Quaritsch*, Duncker & Humblot, Berlin, 2000.
- Rasmusson, Arne, *The Church as Polis. From Political Theology to Theological Politics as Exemplified by Jürgen Moltmann and Stanley Hauerwas*, Lund University Press, Lund, 1994.
- Rouco-Varela, Antonio M., "Die katholische Reaktion auf das 'Kirchenrecht' I' Rudolph Sohms. Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen theologischen Grundlegung des Kirchenrechts", i Audomar Scheuermann och Georg May (red.), *Ius Sacrum. Klaus Mörsdorf zum 60. Geburtstag*, Verlag Ferdinand Schöningh, München, 1969.

- Rust, Jennifer, "Political Theologies of the *Corpus Mysticum*: Schmitt, Kantorowicz, and de Lubac" I Graham Hamill och Julia Reinhard Lupton (red.), *Political Theology and Early Modernity*, The University of Chicago Press, Chicago och London, 2012.
- Safranski, Rüdiger, *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, Carl Hanser Verlag, München, 1994.
- Salter, Michael G., *Carl Schmitt. Law as Politics, Ideology, and Strategic Myth*, Routledge, Abingdon, 2012.
- Scaff, Lawrence A., *Max Weber in America*, Princeton University Press, Princeton och Woodstock, 2011.
- Schelsky, Helmut, *Thomas Hobbes – Eine politische Lehre*, Duncker & Humblot, Berlin, 1981 [1941].
- Scheuerman, William E., *Carl Schmitt: The End of Law*, Rowman & Littlefield, New York, 1999.
- Schmitt, Carl, "Don Quijote und das Publicum", *Die Rheinlande*, Band XXII, 1912, s. 350.
- Schmitt, Carl, recension av *Kritik der Zeit*, i *Die Rheinlande*, Band XXII, 1912, s. 323-324.
- Schmitt, Carl, *Volksentscheid und Volksbegehren. Ein Beitrag zur Auslegung der Weimarer Verfassung und zur Kehre von der unmittelbaren Demokratie*, Walter de Gruyter & Co., Berlin och Leipzig, 1927.
- Schmitt, Carl, *Hugo Preuss. Sein Staatsbegriff und seine Stellung in der Staatslehre*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1930.
- Schmitt, Carl, *Staat, Bewegung, Volk: die Dreigliederung der politischen Einheit*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg, 1935.
- Schmitt, Carl, "Drei Stufen historischer Sinngebung", i *Universitas*, 5:8, 1950.
- Schmitt, Carl, "Hinweis für den deutschen Leser", i Lilian Winstanley, *Hamlet, Sohn der Maria Stuart*, 1952.
- Schmitt, Carl, "Vorwort", i Lilian Winstanley, *Hamlet, Sohn der Maria Stuart*, 1952.
- Schmitt, Carl, "Die andere Hegel-Linie – Hans Freyer zum 70. Geburtstag", i *Christ und Welt*, 25/07 1957.
- Schmitt, Carl, "Der Gegensatz von Gemeinschaft und Gesellschaft als Beispiel einer Zweigliedrigen Unterscheidung. Betrachtungen zur Struktur und zum Schicksal solcher Antithesen", i Luis Legaz y Lacambra (red.), *Estudios Juridico-Sociales. Homenaje al Profesor Luis Legaz y Lacambra. Bd. 1*, Universidade Santiago de Compostela, 1960.

- Schmitt, Carl, recension av Andreas Bühler, *Kirche und Staat bei Rudolph Sohm, Das historisch-politische Buch*, 14, 1966, s. 306.
- Schmitt, Carl, brev till Hansjörg Viesel 31/7 1973, i Hansjörg Viesel (red.), *Jawohl, der Schmitt. Zehn Briefe aus Plettenberg*, Gabler & Lutz, Berlin, 1988.
- Schmitt, Carl, *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, Duncker & Humblot, Berlin, 1991.
- Schmitt, Carl, *Völkerrechtliche Großraumordnung mit Interventionsverbot für raumfremde Mächte. Ein Beitrag zum Reichsbegriff im Völkerrecht*, Duncker & Humblot, Berlin, 1991 [1941].
- Schmitt, Carl, *Theodor Däublers 'Nordlicht'. Drei Studien über die Elemente, den Geist und die Aktualität des Werkes*, Duncker & Humblot, Berlin, 1991 [1916].
- Schmitt, Carl, "Der Führer schützt das Recht", i densamme, *Positionen und Begriffe*, 1994 [1934].
- Schmitt, Carl, *Positionen und Begriffe Im Kampf um Weimar – Genf – Versailles 1923-1939*, Duncker & Humblot, Berlin, 1994 [1939].
- Schmitt, Carl, "Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes", i densamme, *Staat, Großraum, Nomos*, 1995 [1937].
- Schmitt, Carl, "Die geschichtliche Struktur des Gegensatzes von Ost und West. Bemerkungen zu Ernst Jüngers Schrift: 'Der Gordische Knoten'", i densamme, *Staat, Großraum, Nomos*, 1995 [1955].
- Schmitt, Carl, "Dreihundert Jahre Leviathan", i densamme, *Staat, Großraum, Nomos*, 1995 [1951].
- Schmitt, Carl, "Gespräch über den neuen Raum", i densamme, *Staat, Großraum, Nomos*, 1995 [1955/1958].
- Schmitt, Carl, "Nomos – Nahme – Name", i densamme, *Staat, Großraum, Nomos*, 1995 [1959].
- Schmitt, Carl, "Politik", i densamme, *Staat, Großraum, Nomos*, 1995 [1936].
- Schmitt, Carl, "Raum und Rom – Zur Phonetik des Wortes Raum", i densamme, *Staat, Großraum, Nomos*, 1995 [1951].
- Schmitt, Carl, *Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*, Duncker & Humblot, Berlin, 1995.
- Schmitt, Carl, "Starker Staat und gesunde Wirtschaft", i densamme, *Staat, Großraum, Nomos*, 1995 [1932].
- Schmitt, Carl, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Duncker & Humblot, Berlin, 1996 [1926].
- Schmitt, Carl, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Duncker & Humblot, Berlin, 1997 [1950].

- Schmitt, Carl, *Politische Romantik*, Duncker & Humblot, Berlin, 1998 [1925].
- Schmitt, Carl, "Das Zeitalter der Neutralisierungen und Depolitisierungen", i densamme, *Der Begriff des Politischen*, 2002 [1929].
- Schmitt, Carl, *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Duncker & Humblot, Berlin, 2002 [1932/1963].
- Schmitt, Carl, *Ex Captivitate Salus*, Duncker & Humblot, Berlin, 2002 [1950].
- Schmitt, Carl, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2003 [1938].
- Schmitt, Carl, "Das Problem der Legalität", i densamme, *Verfassungsrechtliche Aufsätze*, 2003 [1950].
- Schmitt, Carl, "Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft", i densamme, *Verfassungsrechtliche Aufsätze*, 2003 [1943-44].
- Schmitt, Carl, "Die vollendete Reformation", i densamme, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2003 [1965].
- Schmitt, Carl, *Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff*, Duncker & Humblot, Berlin, 2003 [1938].
- Schmitt, Carl, "Grundrechte und Grundpflichten", i densamme, *Verfassungsrechtliche Aufsätze*, 2003 [1932].
- Schmitt, Carl, "Nehmen / Teilen / Weiden", i densamme, *Verfassungsrechtliche Aufsätze*, 2003 [1953].
- Schmitt, Carl, *Verfassungslehre*, Duncker & Humblot, Berlin, 2003 [1928].
- Schmitt, Carl (red.), *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954. Materialien zu einer Verfassungslehre*, Duncker & Humblot, Berlin, 2003 [1958].
- Schmitt, Carl, "Weiterentwicklung des totalen Staats in Deutschland", i densamme, *Verfassungsrechtliche Aufsätze*, 2003 [1933].
- Schmitt, Carl, *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, Duncker & Humblot, Berlin, 2004 [1914].
- Schmitt, Carl, *Politische Theologie*, Duncker & Humblot, Berlin, 2004 [1922].
- Schmitt, Carl, *Carl Schmitt. Tagebücher Oktober 1912 bis Februar 1915*, Akademie Verlag, Berlin, 2005.
- Schmitt, Carl, "Clausewitz als politischer Denker. Bemerkungen und Hinweise", i densamme, *Frieden oder Pazifismus?*, 2005 [1967].

- Schmitt, Carl, "Die legale Weltrevolution. Politischer Mehrwert als Prämie auf juristische Legalität und Superlegalität", i densamme, *Frieden oder Pazifismus?*, 2005 [1978].
- Schmitt, Carl, "Die Sichtbarkeit der Kirche. Eine scholastische Erwägung", i densamme, *Carl Schmitt. Die Militärzeit 1915 bis 1919. Tagebuch Februar bis Dezember 1915. Aufsätze und Materialien*, Akademie Verlag, Berlin, 2005 [1917].
- Schmitt, Carl, *Frieden oder Pazifismus? Arbeiten zum Völkerrecht und zur internationalen Politik 1924-1978*, Duncker & Humblot, Berlin, 2005.
- Schmitt, Carl, *Legalität und Legitimität*, Duncker & Humblot, Berlin, 2005 [1932].
- Schmitt, Carl, "Totaler Feind, totaler Krieg, totaler Staat", i densamme, *Frieden oder Pazifismus?*, 2005 [1937].
- Schmitt, Carl, *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, Duncker & Humblot, Berlin, 2006, [1921].
- Schmitt, Carl, *Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkungen zum Begriff des Politischen*, Duncker & Humblot, Berlin, 2006 [1963].
- Schmitt, Carl, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, Duncker & Humlot, Berlin, 2006 [1934].
- Schmitt, Carl, brev till Hans Blumenberg 31/3 1971, i Schmitz och Lepper (red.), *Hans Blumenberg, Carl Schmitt. Briefwechsel 1971-1978*, 2007.
- Schmitt, Carl, brev till Hans Blumenberg 24/11 1974, i Schmitz och Lepper (red.), *Hans Blumenberg, Carl Schmitt. Briefwechsel 1971-1978*, 2007.
- Schmitt, Carl brev till Hans Blumenberg 19/09 1975, i Schmitz och Lepper (red.), *Hans Blumenberg, Carl Schmitt. Briefwechsel 1971-1978*, 2007.
- Schmitt, Carl, *Hamlet oder Hekuba? Der Einbruch der Zeit in das Spiel*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2008 [1956].
- Schmitt, Carl, *Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2008 [1942].
- Schmitt, Carl, *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Duncker & Humblot, Berlin, 2008 [1970].
- Schmitt, Carl, *Römischer Katholizismus und politische Form*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2008 [1923].
- Schmitt, Carl, *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation*, Duncker & Humblot, Berlin, 2009 [1950].
- Schmitt, Carl, *Gesetz und Urteil*, C.H. Beck, München, 2009 [1912].
- Schmitt, Carl, *Hamlet or Hecuba? The Intrusion of the Time into the Play*, Telos Press Publishing, New York, 2009.

- Schmitt, Carl, *Carl Schmitt. Tagebücher 1930 bis 1934*, Akademie Verlag, Berlin, 2010.
- Schmitt, Carl, *Die Tyrannei der Werte*, Duncker & Humblot, Berlin, 2011 [1967].
- Schmitt, Carl, *Staatsgefüge und Zusammenbruch des zweiten Reiches. Der Sieg des Bürgers über den Soldaten*, Duncker & Humblot, Berlin, 2011 [1934].
- Schmitz, Alexander och Lepper, Marcel (red.), *Hans Blumenberg, Carl Schmitt. Briefwechsel 1971-1978 und weitere Materialien*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 2007.
- Schmitz, Hermann-Josef, *Frühkatholizismus bei Adolf von Harnack, Rudolph Sohm und Ernst Käsemann*, Patmos Verlag, Düsseldorf, 1977.
- Schwab, George, *The Challenge of the Exception. An Introduction to the Political Ideas of Carl Schmitt between 1921 and 1936*, Greenwood Press, New York, 1989.
- Shestov, Lev, *Athens and Jerusalem*, Ohio University Press, Athens, 1966.
- Sigurdson, Ola, *Det postsekulära tillståndet. Religion, modernitet, politik*, Glänta, Göteborg, 2009.
- Skinner, Quentin, "Conventions and the Understanding of Speech Acts", *The Philosophical Quarterly*, 20:79, 1970.
- Skinner, Quentin, "Motives, Intentions and the Interpretation of Texts", *New Literary History*, 3:2, 1972.
- Skinner, Quentin, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
- Skinner, Quentin, *Liberty Before Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.
- Skinner, Quentin, "Meaning and understanding in the history of ideas", i densamme, *Visions of Politics: Volume I*, 2002.
- Skinner, Quentin, "Motives, intentions and interpretation", i densamme, *Visions of Politics. Volume I*, 2002.
- Skinner, Quentin, *Visions of Politics. Volume I: Regarding Method*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.
- Smith, David Norman, "Faith, Reason, and Charisma: Rudolf Sohm, Max Weber, and the Theology of Grace", *Sociological Inquiry*, 68:1, 1998.
- Smith, David Norman, "Charisma and Critique: Critical Theory, Authority, and the Critique of Political Theology", i Harry F. Dahms (red.), *Current Perspectives in Social Theory vol. 29: The Diversity of Social Theories*, Emerald Group Publishing Limited, Bingley, 2011.
- Sohm, Rudolph, *Wesen und Ursprung des Katholizismus*, Teubner, Berlin, 1912.

- Sohm, Rudolph, *Kirchenrecht I*, Duncker & Humblot, Berlin, 1970 [1892].
- Sohm, Rudolph, *Kirchenrecht II*, Duncker & Humblot, Berlin, 1970 [1923].
- Somek, Alexander, "Politischer Monismus versus formalistische Aufklärung. Zur Kontroverse zwischen Carl Schmitt und Hans Kelsen", ur Stanley L. Paulson och Robert Walter (red.), *Untersuchungen zur Reinen Rechtslehre. Ergebnisse eine Wiener Rechtstheoretischen Seminars 1985/86*, Manzsche Verlags- und Universitätsbuchhandlung, Wien, 1986.
- de Sousa Santos, Boaventura, *Om Gud var människorättsaktivist*, Tankekraft förlag, Hägersten, 2014.
- Strauss, Leo, "Political Philosophy and History", i densamme, *What is Political Philosophy?*, 1988.
- Strauss, Leo, "What is Political Philosophy?", i densamme, *What is Political Philosophy?*, 1988.
- Strauss, Leo, *What is Political Philosophy? And Other Studies*, University of Chicago Press, Chicago, 1988.
- Taubes, Jacob (red.), *Religionstheorie und Politische Theologie Band 1. Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen 2., verbesserte Auflage*, Wilhelm Fink Verlag & Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn, 1985.
- Taubes, Jacob, *Ad Carl Schmitt. Gegensträubige Fügung*, Merve Verlag, Berlin, 1987.
- Taubes, Jacob, *Die Politische Theologie des Paulus*, Wilhelm Fink Verlag, München, 2003.
- Telos*, 153, "Special Issue on Carl Schmitt's *Hamlet or Hecuba?*", 2010.
- Taylor, Charles, *Modern Social Imaginaries*, Duke University Press, Durham och London, 2004.
- Taylor, Charles, *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge, 2007.
- Svenungsson, Jayne, *Den gudomliga historien. Profetism, messianism och andens utveckling*, Glänta, Göteborg, 2014.
- Tooze, Adam, *The Wages of Destruction. The Making and the Breaking of the Nazi Economy*, Penguin Books, London, 2007.
- Topitsch, Ernst, "Kosmos und Herrschaft. Ursprünge der 'politischen Theologie'", *Wort und Wahrheit*, 10:1, 1955.
- Troeltsch, Ernst, *Gesammelte Schriften I. Die Soziallehren der christlichen Kirchen*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1923.
- Troeltsch, Ernst, *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, Otto Zeller Verlagsbuchhandlung, Aalen, 1963 [1911].
- Ullmann, Walter, *A History of Political Thought: The Middle Ages*, Penguin Books, Harmondsworth, 1970.

- Ulmen, G.L., *Politischer Mehrwert. Eine Studie über Max Weber und Carl Schmitt*, VCH Acta Humaniora, Weinheim, 1991.
- Villas Bôas Castelo Branco, Pedro, *Die unvollendete Säkularisierung. Politik und Recht im Denken Carl Schmitts*, Franz Steiner Verlag, 2013.
- Vismann, Cornelia, *Akten. Medientechnik und Recht*, Fischer, Frankfurt am Main, 2000.
- Voegelin, Eric, *Vetenskap, politik och gnosticism*, Bokförlaget Prisma, Stockholm, 2001 [1959], övers. Jan Olof Bengtsson.
- Voegelin, Eric, *Der Gottesmord. Zur Genese und Gestalt der modernen politischen Gnosis*, Wilhelm Fink, München, 1999.
- Voegelin, Eric, "Gnostische Politik", i densamme, *Der Gottesmord. Zur Genese und Gestalt der modernen politischen Gnosis*, Wilhelm Fink, München, 1999 [1952].
- Voegelin, Eric, "Religionsersatz. Die gnostischen Massenbewegungen unserer Zeit", i densamme, *Der Gottesmord*, 1999 [1960].
- Voegelin, Eric, *The New Science of Politics*, i *The Collected Works of Eric Voegelin, Vol. 5: Modernity Without Restraint. The Political Religions, The New Science of Politics, and Science, Politics and Gnosticism*, University of Missouri Press, Columbia och London, 2000.
- Voigt, Rüdiger, (red.), *Der Staat des Dezisionismus. Carl Schmitt in der internationalen Debatte*, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden, 2007.
- Vollhardt, Friedrich, "Hochland-Konstellationen. Programme, Konturen und Aporien des literarischen Katholizismus am Beginn des 20. Jahrhunderts", i Wilhelm Kühlmann och Roman Luckscheiter (red.), *Moderne und Antimoderne. Der Renouveau catholique und die deutsche Literatur*, Rombach Verlag, Freiburg, 2008.
- Wacker, Bernd (red.), *Die eigentlich katholische Verschärfung... Konfession, Theologie und Politik im Werk Carl Schmitts*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1994.
- Weber, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1922.
- Weber, Max, *Den protestantiska etiken och kapitalismens anda*, Argos, Lund, 1978 [1934], Agne Lundquist.
- Weber, Max, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1988.
- Weber, Max, *Politik als Beruf*, i *Max Weber Gesamtausgabe. Abteilung I: Schriften und Reden. Band 17*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1992 [1919].
- Weber, Max, *Wissenschaft als Beruf*, i *Max Weber Gesamtausgabe. Abteilung I: Schriften und Reden. Band 17*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1992 [1917, 1919].

- Weidemann, Hans-Ulrich, "Zur Einführung", i Peterson, *Der Erste Brief an die Korinther*, 2007.
- Weiß, Konrad, *Der christliche Epimetheus*, Edwin Runge, Berlin, 1933.
- Weitz, Eric D., *Weimartyskland. Löfte och tragedi*, Dialogos, Stockholm, 2009.
- Wichelhaus, Manfred, *Kirchengeschichtsschreibung und Soziologie im neunzehnten Jahrhundert und bei Ernst Troeltsch*, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg, 1965.
- Willms, Bernard, "Carl Schmitt – jüngster Klassiker des politischen Denkens?", i Quaritsch (red.), *Complexio Oppositorum*, 1988.
- Winstanley, Lilian, *Hamlet, Sohn der Maria Stuart*, Verlag Günther Neske, Pfullingen, 1952.
- Wittrock, Jon och Falk, Hjalmar, "Vän eller fiende? Carl Schmitt och det politiska", i desamma (red.) *Vän eller fiende?*, 2012.
- Wittrock, Jon och Falk, Hjalmar (red.), *Vän eller fiende? En antologi om Carl Schmitts politiska tänkande*, Daidalos, Göteborg, 2012.
- Zellinger, Johannes, "Der geköderte Leviathan im Hortus deliciarum der Herrad von Landsperg", *Historisches Jahrbuch*, 45, 1925.

Lexika

- "Immanent, Immanenz" i *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, band 4, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1976.
- "Säkularisation, Säkularisierung" i *Geschichtliche Grundbegriffe*, band 5, Klett-Cotta, Stuttgart, 1984.
- "Säkularisierung" i *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, band 8, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1992.
- "Totalitarismus" i *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, bd. 10, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1998.
- "Transzendenz/Immanenz" i *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft* 4:e upplagan, band 8, Mohr Siebeck, Tübingen, 2005.
- "Transzendenz" i *Theologische Realenzyklopädie*, band 33, Walter de Gruyter, Berlin och New York, 2002.
- "Transzendenz, Transzendieren" i *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, band 10, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1998.

Index

- Asad, Talal, 16-18, 23, 348
- Barion, Hans, 32, 35, 36, 47,
113, 192, 228-230, 233-235,
237, 239-243, 248-252, 254,
256-257, 308, 313, 315-316
- Barth, Karl, 30-32, 34-35, 91, 95,
100-101, 141, 341, *12 n 47, 35
n 128, 101 n 247, 230 n 237*
- Benjamin, Walter, 32, 348-349
- Blumenberg, Hans, 23, 31, 33,
35, 47, 232, 237, 240-242,
258-259, 261-265, 273-288,
290, 292, 293, 295, 297, 299,
300-302, 307, 309, 316-323,
334, *320-321 n 350*
- Braun, Dietrich, 46, 228, 231-233,
235, 237, *231 n 252,
232 n 257, 276 n 161*
- Cassirer, Ernst, 29, 322, *288 n 218*
- Donoso Cortés, Juan, 85, 87-89,
99, 108, 129, 214, 226, 270-271
- Dostojevskij, Fjodor, 324-325
- Däubler, Theodor, 35-36, 163-164,
223 n 224
- Epimetheus, 222-229, 235, 269,
324, 342-343, *272 n 151, 272-
273 n 152*
- Feil, Ernst, 313-317
- Forsthoff, Heinrich, 34, 45, 53, 88,
90, 92-95, 99-100, 104
- Gogarten, Friedrich, 32, 34, 36,
45, 53, 88, 90-92, 94-101,
104-106, 109, 260-261, 265,
309-310, 341
- Hamlet, 203-209, 216-217,
204 n 142, 216 n 198
- von Harnack, Adolf, 118-120, 123,
125-126, 141, 144-146, 152,
164-165, 279, 348, *328 n 2*
- Hobbes, Thomas, 2, 39, 46-47,
74, 76, 78, 104, 157, 161,
168-237, 254-255, 284, 292,
294, 296, 306, 319, 325, 329,
330, 337, 338-340, 341-342,
344, *276 n 161*
- Katechon, 222-229, 235-236,
269, 331, 333, 343, *16 n 50,
273 n 152*
- Kelsen, Hans, 35, 45, 52-54, 61-
67, 68-69, 70-71, 73, 75, 79-
81, 90, 94, 108, 136, 182, 190,
208, 220, 300, 322, *288 n 218,
322 n 352*
- Löwith, Karl, 5, 23, 33, 35, 47,
242, 258-261, 262-267, 269,
270, 272-277, 279, 303, 310,
320-323, 334, 341
- Maier, Hans, 313-316, 325
- Maria, marianism, mariologi, 201-
203, 207, 215, 217-218, 224,
227-228, 229, 235, 342-344,
351, *343 n 33*

- Meier, Heinrich, 6, 10-13, 24,
26-27, 30-34, 43, 333, 335-
336, 339-341, 345, *12 n 40*
- Metz, Johann-Baptist, 47-48,
307-317, *11 n 38*
- Moltmann, Jürgen, 47-48,
307-317, 336, 339
- Peterson, Erik, 5, 24, 32, 35,
36, 42, 46, 47, 90, 104-105,
114-115, 132, 138-150, 157,
176, 181, 237, 239-252, 252-
258, 262, 270, 274, 284-285,
299-300, 305, 307, 312-318,
319, 320, 324, *326-327 n 367*,
329 n 3
- Shakespeare, William, 47, 186,
205-206, 209, 216, 229, 292,
319, 342
- Skinner, Quentin, 25-28, 345-347
- Sohm, Rudolph, 35, 46, 112-127,
139, 141, 144-156, 158, 161,
164-165, 194-195, 254, 256,
322, 328, 341, *164 n 244*
- Strauss, David Friedrich,
270-271, 317
- Strauss, Leo, 10, 12, 30, 32,
328, *12 n 40*, *24 n 86*
- Taubes, Jacob, 13, 45, 53-54,
303, 333, *53 n 13*
- Troeltsch, Ernst, 23, 45, 53-54,
57-59, 61, 95, 100-109,
118-119, 152, 194, 260,
330-331, 338, 339, 340,
53 n 13, *164 n 244*
- Voegelin, Eric, 32, 47, 242, 258-
259, 261, 263-264, 266-269,
272-275, 279, 303, 315-316,
320, 325, 334, *35 n 129*,
83 n 175
- Weber, Max, 5, 18, 23, 31, 35, 36,
38, 40, 45, 46, 53, 54, 54-63,
67, 68, 70, 71, 73, 82, 86, 90,
110-118, 122, 124, 127-128,
129-130, 139, 149, 151, 152,
158-161, 163, 165, 211, 256,
286-287, 289-290, 320-322,
331, 332, 341, 344, 351, *291*
n 231, *320 n 349*, *320 n 350*,
329 n 4
- Weiß, Konrad, 35-36, 201, 202,
223, 225, 227, 303