

Frank Beck Lassen

Carl Schmitt og Hans Blumenberg om sekularisering

- fire replikker

Titlen på filosofen og idéhistorikeren Hans Blumenbergs vel mest kendte værk, *Die Legitimität der Neuzeit* fra 1966, indbyder ikke ligefrem til nogen indlysende forståelse af, hvad der her er på færde. Hvem har dog nogensinde foreslået, at den moderne verden skulle være illegitim? Og hvad er den moderne verden egentlig? Som Blumenberg ser det, er svaret nemt: den moderne verden er menneskets verden. Og det er præcis derfor, den i visse øjne er illegitim. Intetsteds er dette tydeligere end i den glødende, men også meget kollegiale debat mellem Hans Blumenberg (1920-1996) og Carl Schmitt (1888-1985).

Carl Schmitt tager med sit begreb om *sekularisering* del i dette spørgsmål om, hvad der i virkeligheden holder den moderne verden oppe men gør det ud fra en retsfilosofisk diskurs. Derfor formulerer Ernst-Wolfgang Böckenförde da også den schmittske holdning til teologi ved at henvise til, at ”den liberale, sekulære stat eksisterer i kraft af forudgående betingelser, den ikke selv kan garantere” (Müller 2003: 4). Man underforstår, at den sekulære stat snylter på forudsætninger af teologisk karakter. I denne artikels optik kan ovenstående udsagn derfor udvides til at gælde for det moderne som sådan. Som staten har det moderne liv opgivet sin klassiske religiøse legitimationsform - *på overfladen*. I virkeligheden er teologiens vedvarende aktualitet et vidne om, at man aldrig er sluppet af med det i bund og grund melankolske savn efter en metafysisk sikret eksistens.

Temaet for Schmitt og Blumenbergs ’Auseinandersetzung’ er dette forhold mellem kristendommen og de intellektuelle standarder, den har sat, og den mulige afvikling af selv samme standarder til fordel for verdslige ikke-absolutte standarder. En debat jeg vil følge med udgangspunkt i *Die Legitimität der Neuzeit*. Bogen affødte en del polemik, da den udkom. Blumenberg valgte se-

ner at inkorporere nogle af disse indvendinger, herunder også de schmittske, i en række nyudgaver. Første og anden del (*Säkularisierung und Selbstbehauptung*) kom i 1983, tredje del (*Der Prozeß der theoretischen Neugierde*) i 1984, og fjerde del (*Aspekte der Epokenschwelle: Cusaner und Nolaner*) kom i 1985. Disse blev i 1988 samlet i den endelige udgave, der foreligger i dag.

Det er derfor muligt at efterspore debatten mellem Schmitt og Blumenberg ved at sammenholde 1966-udgaven med de nyere tilføjelser. På den baggrund skimtes en dialog: a) Schmitt formulerer oprindeligt sin 'sekulariseringstese' i 1922; som b) Blumenberg så udlægger og kritiserer i 1966; c) Schmitt svarer i 1970 ved at formulere et 'Nachwort' i *Politische Theologie II*, der søger dels at præcisere sekulariseringstesen fra 1922 dels at korrigere de fejlagtigheder, han ser i Blumenbergs læsning; d) Som afslutning inkorporerer Blumenberg Schmitts argumenter i 1988-udgaven af *Die Legitimität der Neuzeit* (som jeg anvender i et oplag fra 1997). Der er således tale om en idealiseret debat. Blumenbergs egne svar på både *Politische Theologie* og *Politische Theologie II* er først og fremmest at finde i 1988-udgaven af *Die Legitimität der Neuzeit* men er her præsenteret som en diskussion, der nogenlunde følger de fire replikker, jeg har stillet op.

I. Schmitts sekulariseringsbegreb i Politische Theologie (1922)

Schmitt formulerede som en del af projektet i *Politische Theologie* sin efterhånden herostratisk berømte sekulariseringstese: "Alle prægnante begreber i den moderne statslære er sekulariserede teologiske begreber" (Schmitt 1996: 43). Sætningen stikker ud, dels på grund af den prominente plads som anslag til bogens tredje kapitel, der bærer bogens titel som sin overskrift, men selvfølgelig også på grund af dens indhold, der næsten med sikkerhed er tænkt som en polemisk overdrivelse fra Schmitts side. Blumenberg anså da også sætningen for at være "den stærkeste udgave af sekulariseringsteoremet" (Blumenberg 1997: 102) og viede på den baggrund et helt kapitel til gendrivelsen af de schmittske påstande.

Den overordnede pointe med termen 'politisk teologi' og det hårdtslående sekulariseringsudbrud er at sætte suverænitetsbegrebets moderne udvikling i forbindelse med udviklinger inden for teologi og metafysik. De to forudgående kapitler af *Politische Theologie* har derfor frem for alt beskæftiget sig med en definition af suverænitetsbegrebet: "Suveræn er den, der tager beslutningen om undtagelsestilstanden" (Schmitt 1996: 13) samtidig med, at denne definitions fortrængning fra samtidens retsvidenskab forklares. Det tredje kapitel, som rummer overvejelserne over sekularisering, præsenterer sig derfor helt naturligt som en *historisk* udvidelse af problematikken, idet det er Schmitts tese, at der med hensyn til suverænitetsbegrebet findes et grundlæggende

strukturelt slægtskab mellem teologiske og juridiske begreber (ibid.: 43).

Mens sekulariseringstesens i sagens natur udtrykker en historisk udvikling, altså forsøger at beskrive en bestemt *herkomst* og implicit en bestemt afhængighed, er dette ikke det eneste sigte, Schmitt har. Enhver forståelse af, hvad sekularisering indebærer, må også arbejde med systematiske strukturer. Eksemplet, Schmitt selv giver, er, at undtagelsestilstanden indenfor suverænitetsdiskussionen for en systematisk betragtning er *analogt* til underrets status indenfor teologien. Begge udtrykker en omnipotent indgriben, den ene blot på en rent immanent basis, mens underet udgør en transcendent indgriben. Der ligger ikke blot en simpel genealogi (først teologi, så moderne statsret) til grund for sekulariseringsbegrebet, også bestemte strukturslægtskaber inkluderes og komplicerer dermed beskrivelsen af historiske udviklinger.

Schmitts strategi for erkendelsen af sekulariseringens rolle i udviklingen af begreber er altså tvefoldig, centreret dels om at identificere enkelte fænomeners herkomst inden for metafysikken, dels at erkende de forskellige parallelle udviklinger der pågår indenfor andre felter såsom jura og æstetik – og dette som en konsekvens af den grundlæggende metafysiske udvikling. Denne tilgang vælger Schmitt at kalde for en *begrebssociologi* (ibid.: 50).

Begrebssociologien er et ønske om at vise, fx via suverænitetsbegrebet, hvorledes monarkiets historisk-politiske tilstand svarer til det generelle vesteuropæiske menneskes bevidsthedstilstand, eller formuleret i retning af ovenstående: Den juridiske udformning af en given historisk-politisk virkelighed finder i suverænitetsbegrebet et begreb, hvis struktur stemmer overens med de metafysiske begrebs struktur. Det er heraf, Schmitt kan konkludere, at det metafysiske billede, en bestemt tidsalder gør sig af verden, er skoledannende i forhold til andre felter: ”Det metafysiske billede, en bestemt tidsalder gør sig af verden, har den samme struktur, som den form for politisk organisation, det uden videre gør indlysende” (ibid.: 50).

Derfor er metafysikken en epokes klareste og mest intensive udtryk. Og for at der ikke skal herske nogen tvivl om, hvad der menes med metafysik, er det på sin plads at gøre teologiens rolle klar: ”At spørge efter kendsgerningerne og et systems struktur bliver i sidste instans altid til en spørgen efter den bevidste eller ubevidste teologi som behersker systemet. Først når Guden eller afguderne, der stoles og tros på, er fundet, tæller et system, en tid, som forstået” (Ruh 1980: 285). Dette er den egentlige konsekvens af Schmitts program. Det er dette metodiske grundprincip – altid at forstå metafysikken (teologi) som førerhund – der tillader de systematiske analogier. Den historiske udvikling vedrører i første omgang metafysikken, mens andre felter følger den samme udvikling parallelt.

Det er ud fra denne dobbelthed mellem analogi og herkomst, at Schmitt nu tager fat i det hovedeksempel, der skal blive stridens æble mellem Schmitt og Blumenberg: er den moderne statslære *blot* sekulariserede begreber? Emnet for dette spørgsmål er en kamp på metafysisk niveau mellem teismen og dens verdensfravendthed og deismen med dens verdensfortrolighed. Eller som Schmitt formulerer det: Mellem en Gud, som udsteder partikulære viljesytringer, og en Gud som blot udsteder generelle viljesytringer (ibid.: 52). Kongens benådningsret transformeres under deismen til retsstatens universalitet, ganske som underet afløses af naturlovene.

Mens teismens verdensfravendthed ses i en Guddom, der frem for alt er personlig, på afstand af verden og fra denne afstand virker ind i verden (med underet som paradigmatiske eksempel: underet udgør en potentiel destabilisering af den naturaliserede orden), ses deismens verdensfortrolighed i en Guddom, der nok har skabt verden, men som ikke griber ind i dens videre forløb. Gud har skabt en verden, der som sådan kan forstås ud fra sig selv. En sådan verdensfortrolighed tenderer mod en overflødiggørelse af Gud og levner ingen plads for underets utrykke occasionalisme. I teismens metafysik ligger en latent besyngelse af absolutismen. I deismens metafysik ligger en latent besyngelse af 'demokratismen'.

Dette metafysiske grundtopos, er hvad der fungerer som Schmitts kritiske arsenal, der rettes mod, hvad Schmitt anser for at være den moderne retsstats slet skjulte naturalisme, her inkarneret i juristen Hans Kelsen:

Hans retsstatslige identifikation af stat og retsorden har en metafysik som sit grundlag, der identificerer naturlovmæssighed med normativ lov-mæssighed. Den er opstået på baggrund af en udelukkende naturvidenskabelig tænkning, beror på forkastelsen af al 'vilkårlighed', og søger at forvise enhver undtagelse fra den menneskelige ånds domæne. (ibid.: 46)

Schmitt ser altså retsstaten som et produkt af deismen, idet denne forviser underet og den med underet forbundne absolutisme fra verden (forstået som undtagelsens indbrud i naturlovene). Denne generelle naturalisering og deraf følgende tendens til at anskue alle forhold som kausale, borteksorcerer forestillingen om suveræniteten som et occasionalistisk indgreb i retsordenen.

Med en hyppigt brugt metafor til begribelse af deismens verdensbillede, formuleret i opposition til absolutismens grundmetafor om en politisk personaliseret krop under hovedets ledelse, defineres retsstaten som en maskine: "Suverænen, som i det deistiske verdensbillede nok var uden for verden, men ikke desto mindre stod som den store maskines montør, fortrænges radikalt. Maskinen kører nu af sig selv" (ibid.: 52).

Metaforerne indikerer en historisk udvikling, der viser retsstatens og absolutismens forskellige metafysiske herkomst. Retsstatens i deisme, absolutismen i teisme. I *analogi* hertil finder Schmitt det kun naturligt, at kontrarevolutionen forsøger at understøtte monarkens personlige suverænitæt, med argumenter der er hentet fra deismens naturlige modstander, den teistiske teologi. I kontrarevolutionens forfattere finder Schmitt ”en begrebslig klar, systematisk analogi” (ibid.: 43) og understøtter i samme ombæring, at der i disse analogier er tale om meget mere end blot sproglige lån. I en sætning, der er ganske konsekvensrig for forståelsen af, hvad sekularisering indebærer, påpeger Schmitt, at ”den moderne lovgivers ’omnipotens’, som man hører om i alle statsrettens lærebøger, er ikke kun et sprogligt lån fra teologien” (ibid.: 44). Sekularisering kan således ikke reduceres til sproglig staffage. Med et bestemt valg af sproglige kampfæller låner man også et bestemt indholds bæredygtighed. Det er ifølge Schmitt kontrarevolutionens *argument*, der styrkes ved associationen til en absolutistisk teologi.

Konklusionen på Schmitts ”idehistoriske betragtninger” (ibid.: 54) viser tydeligt, hvorledes ’begrebssociologien’ tjener ét eneste formål: at forklare et religiøst baseret legitimationsbegrebs forsvinden til fordel for et nyts opdukken og – underforstået – præsentere det legitime i kontrarevolutionens argumenter, idet de udtrykker en undertrykt sandhed glemt under den sekulariserede deismes dominans. Idet alle transcendent forestillinger lægges til side til fordel for dannelsen af et nyt legitimitetsbegreb, taber forestillingen om en *skænket* legitimitet (skænket enten af tradition eller en skikkelse med omnipotensens karakteristika) al evidens. Og sagt så alle kan forstå det: ”det vil sige, i stedet for den monarkistiske, indtræder den demokratiske legitimitetstanke” (ibid.: 55).

II. Blumenbergs indvending i Die Legitimität der Neuzeit (1966)/(1988)

Blumenberg tager med *Die Legitimität der Neuzeit* del i et klassisk tema: kristendommens forhold til det moderne, hvor det normale konfrontatoriske billede er at se det moderne som en opstand mod sin kristne forhistorie. Spørgsmålet, som Schmitt og Blumenberg strider om, bliver derfor set fra Blumenbergs synsvinkel, hvorvidt det moderne har løst sig fra kristendommen, eller om denne fortsat virker videre på måder, vi ikke er fuldt bevidste om.

Die Legitimität der Neuzeit udkom i 1966 som et svar på et sekulariseringsbegreb, der var ved at blive hvermandseje og efterhånden var kommet til at operere med nogle uangribelige selvfølgeligheder. Det digre værk på ca. 700 sider udbreder sig dog over meget andet end sekulariseringsdebatten og udgør

med sin insistering på juridiske begreber et veritabelt retsalsdrama til afklaring af, om det moderne er skyldig i at udøve hærværk på himmel og jord. Sikkert er det da også, at havde Blumenberg ikke insisteret på anvendelsen af termen 'legitimitet', og dermed "hejst det juridiske flag" (Schmitt 1984: 111), havde Schmitt næppe følt sig tvunget til at svare på Blumenbergs bog.

Blumenbergs helt overordnede ærinde med *Die Legitimität der Neuzeit* var at imødegå den ide, at den moderne verden skulle være et produkt af en bestemt sekulariseringsproces. For Blumenberg indebærer kategorien 'sekularisering', et sidste 'Theologumenon', et sidste forsøg på at bestride den moderne tidsalders legitimitet ved at vise, at det moderne skulle være et derivat og dermed inferior. Når Blumenberg således indgående analyserer og diskuterer sekulariseringsbegrebet, er det i dets egenskab af modernitetskritisk figur, der udtrykker en mistanke om, at der overhovedet aldrig kommer noget nyt til i verden, eller som Blumenberg formulerer det, som "et specialtilfælde af historisk substantialisme" (Blumenberg 1997: 37). Et sådant fundament i en *substantialistisk* forståelse af historie gør, at historien bliver en fortælling om gentagelser, transformationer og tilsløringer af et oprindeligt indhold. "Gentagelser, men også dissocieringer af historiske komponenter til en formodentlig renhed gives kun, hvor substanskategorien behersker historieforståelsen" (Blumenberg 1966: 16). Studier af disse 'forklædninger' er altid af specifik karakter men drejer sig frem for alt om at identificere den teologiske substans i dens metamorfoser for dernæst at tilbagelevere den identificerede ejendom til dens rette ejer. Sekulariseringsbegrebets ikke altid tydelige ydelse som historisk forklaringskategori bliver hermed tydelig: som en *kriminalisering* af modernitetens tilegnelse af et kristent materiale.

Kerneeksemplet på en sådan kriminalisering fandt Blumenberg i Karl Löwiths tese fra *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* (Löwith 1983) om, at den moderne fremskridtside var en sekularisering af kristendommens eskatologiske visioner, men undervejs peges der på mange andre, heriblandt Carl Schmitts oneliner fra *Politische Theologie*.

Som en del af 'destruktionen' af et substantialistisk sekulariseringsbegreb tager Blumenberg specifikt fat i Schmitts sekulariseringstese, som han finder ganske utroværdig (Blumenberg 1966: 60). Blumenberg strejfer den historiske sammenhæng, som Schmitt hævder, eksisterer mellem teisme og deisme og bekræfter stort set dette modsætningsforhold. Når Schmitt derfor påpeger, at "oplysningens rationalisme forkastede undtagelsestilstanden i alle dens former" (Schmitt 1996: 43), kan Blumenberg kun nikke godkendende men vælger nu at bruge denne bekræftelse til at gå i struben på den bagvedliggende sekulariseringstese. I Blumenbergs optik er sekulariseringsbegrebet blot et skalkeskjul for Schmitts egentlige dagsorden.

Oplysningens rationalisme forkaster faktisk undtagelsen i alle dens former. For oplysningen er forkastelsen af undtagelsestilstanden primært orienteret mod naturretten. En verden bestående af naturlove, altså præget af en nødvendighed der udgår fra tingene selv, kan ikke godtage nogen form for undtagelse og kan ikke tolerere nogen indgriben fra almagten. Ideen om lighed for loven og en uantastelig forfatningskodeks er således udmærkede eksempler på deistiske analogier (Blumenberg 1997: 102). Blumenberg medgiver da også, at kontrarevolutionens senere insisteren på grænsetilfældet og undtagelsessituationer i definitionen af suverænitæt præcist forholder sig til oplysningens sammenbrud med hensyn til statsudøvelse, vis a vis terroren under Den Franske Revolution. Men at kontrarevolutionen dermed benytter sig af 'sekulariserede' begreber (og skulle være i sin gode ret dertil) og dermed griber tilbage efter begreber konciperede forud for enhver oplysningstanke, må Blumenberg bestride. I stedet fastholder han Schmitt på sit begreb om analogier. Analogier postulerer ikke at være de selvsamme teologiske begreber omsat i en mere akut og teologifjendtlig situation: "Analogier er netop ikke omformninger" (ibid.: 103).

I stedet er det Blumenberg om at gøre at afvise enhver form for substantiel begrebslig sekulariserings mulighed (og dermed 'ægte' slægtskab med teologien), og han karakteriserer derfor kontrarevolutionens retoriske falbelader som et "metaforisk greb tilbage i teologiens dynastiske sprogskat" (ibid.: 103). Schmitts forestilling om argumentstrukturens overførsel per analogi lægger langt fra op til at tolke kontrarevolutionen som essentielt forbundet med en teologisk absolutismes vokabular og holdninger. Eller som Blumenberg påpeger det: valget af sproglige midler er mindre præget af "systemet af, hvad der er til rådighed" end af en bestemt "valgsituations behov" (ibid.: 104). Schmitts sekulariseringsdictum er et snedigt forsøg på at vise, hvorledes kontrarevolutionens retorik er substantielt præget af "systemet af, hvad der er til rådighed", fordi de er de legitime arvtagere til kristendommens (absolutistiske) kerne. Sekulariseringsbegrebets 'ydelse' hos Schmitt toner her frem. Den skal præstere en tvivlsom herkomst.

På trods af de kryptiske formuleringer er meningen klar nok. Blumenbergs påstand er, at når Schmitt karakteriserer kontrarevolutionens statsfilosofi som en reducering af staten til beslutningens moment, altså som en ren, ikke-ræsonerende, ikke-diskuterende og ikke-retfærdiggørende og dermed absolut beslutning, så er der ikke tale om en sekularisering af et *creatio ex nihilo* (skabelse ud af intet) men om en metaforisk fortolkning af tilstanden efter et revolutionært nulpunkt, som også revolutionens modstandere er omfattet af, hvad enten de vil eller ej.

På samme måde som selv ikke de revolutionære nulpunktsforløbere kunne se sig fri for at ”fuldbringe deres tids opgave, fremstillingen og frisættelsen af det moderne borgerlige samfund i romerske kostumer og med romerske fraser” (ibid.: 103), som Blumenberg citerer Marx for at påpege, er revolutionens modstandere omfattet af et behov for retorisk at alliere sig bagud i tid, uden at der dermed er tale om ’sekularisering’.

Man kan i det hele taget sige, at det er vigtigt for Blumenberg at understrege den labile karakter, menneskets omgang med sin egen historie har, hvorledes vi forholder os romantisk og historiserende til et begreb som *creatio ex nihilo*, ja endda innovatorisk. I to forrygende sætninger sættes det endelige stød ind mod Schmitt og hele den forudgående kontrarevolution, hvis behov for legitimitet søges indfriet på samme ’romantiske’ måde som de revolutionære:

Præcis som de er beskæftigede med at omvælge sig selv og tingene, at frembringe det endnu ikke eksisterende, lige netop i epoker af revolutionær krise maner man angsteligt fortidens ånder til tjeneste, låner deres navne, slagord og kostumer for at opføre den nye verdenshistorie i disse ærverdige forklædninger og med dette lånte sprog. Når det drejer sig om fænomenet sproglig sekularisering, kan der altså ikke være tale om et omfattende tilbagegreb til teologien, det må komme an på valget af elementer under det selektive og evigt aktuelle behov for kulisse og patos. (ibid.: 103)

En alvorlig anklage mod hele Schmitts forståelse af en substantiel forbindelse mellem decisionistisk undtagelsesretorik og et teistisk teologisk vokabular. I praksis et angreb på hele muligheden af en politisk teologi, som Schmitt formulerer den.

Mellemspil

Inden jeg går videre til de svar, som Schmitt og Blumenberg gav hinanden, er det måske interessant nok at undersøge, hvordan Schmitt ellers forholdt sig til sekulariseringsbegrebet. Bemærkelsesværdigt nok forholdt han sig nærmest ikke til det. Mens forestillingen om strukturelle analogier ofte gentages i andre værker, er dette ofte uden, at sekulariseringsbegrebet fra *Politische Theologie* bringes i anvendelse (Ruh 1980: 287). For eksempel bruges begrebet ikke i det idehistorisk bredt anlagte ’Neutraliseringens og afpolitiseringsens tidsalder’ (Schmitt 2002).

Noget kunne derfor tyde på, at Blumenberg ved præcis at anholde sekulariseringsbegrebet fangede Schmitt på et ben, som i virkeligheden ikke repræsenterede ham særligt godt, og at sekulariseringsbegrebet ikke rigtigt betød så meget for Schmitt i analytisk henseende. Netop fordi begrebet ikke betegner

nogen tydelig eller særlig udfoldet model for historiske afhængigheder, får man let den tanke, at der blot har været tale om en provokerende indledende formulering, som skulle udstikke en generel ramme for betragtninger over forholdet mellem teologi og politik.

Anvendelsen af et begreb om sekularisering kan dog ikke reduceres til en fiks ide hos Schmitt. Ser man således på værket *Politische Romantik*, oprindeligt fra 1919 men udvidet med et afgørende forord i 1925, bruges begrebet til at karakterisere en generel udvikling: ”For det moderne menneske er andre mere jordiske faktorer i vidt omfang trådt i stedet for Gud” (Schmitt 1982: 23). Schmitt sigter her til en bestemmelse af romantikkens subjektivitetsdyrkelse, dens ’subjektive occasionalisme’, som værende en sekularisering af en absolutistisk guddoms verdensforhold. Romantikens subjektivitetsdyrkelse optræder analogt til en teologisk absolutisme men har ikke nødvendigvis en teologisk herkomst. Schmitt vælger dog med det samme at udvide rækkevidden af opstillingen mellem herkomst og analogi, som den kendes fra *Politische Theologie*:

Ganske vist kan det veksle, hvad menneskene betragter som sidste, absolutte instans, og Gud kan erstattes af jordiske og dennesidige faktorer. Dette kalder jeg for sekularisering, og herom er talen, ikke om de meget betydningsfulde, men i denne sammenhæng perifere tilfælde som uden videre presser sig på for den historiske og sociologiske betragter, at fx kirken erstattes af teatret, at det religiøse bliver til skuespil eller operastof, at gudshuset behandles som museum ... (ibid.: 23)

Sekulariseringsbegrebet bruges altså ikke til at dække over diverse analogier, der optræder med stor hyppighed i historien men over en langt mere intim forbindelse mellem teologien som metafysikkens oprindelige hyrde og en verdsliggjort eftertids forskellige erstatningsforsøg. Den stilling som ultimativ henvisningsinstans, der oprindeligt tilkom Gud, overtages med sekulariseringen af ’verdslige størrelser’, såsom ’menneskeheden’, ’nation’, eller romantikkens enkelte individ. Men den metafysiske inklination opretholdes.

Den tilbedelse, der oprindeligt var forbeholdt Gud som absolut instans, og som derfor gør det rimeligt at tale om teologien som ophav til en række moderne indstillinger, distribueres ud på verdslige institutioner – og det er denne omkalfatring, Schmitt reserverer sekulariseringsbetegnelsen for. Den indholdsmæssige udskiftning af fænomener inden for rammerne af en konstant metafysisk trang karakteriserer sekulariseringsbegrebet. Når det kommer til spørgsmålet om sekularisering ”ligger forvandlingerne i den metafysiske sfære. Her træder hele tiden, under hensyntagen til metafysikkens struktur og holdning, nye faktorer frem som absolutte instanser” (ibid.: 24).

Det metafysiske 'sted' er bestemmende for enhver forandring, og eventuelle analogier, der opstår, betegner udelukkende et strukturelt slægtskab, der blot udgør en afledning af de grundlæggende metafysiske markører. For en sekulariseringsbetragtning er det vigtige ikke, hvem der er besidder af det metafysiske 'mærke', blot at det aldrig kan forsvinde. "Metafysik er noget uundgåeligt", konstaterer Schmitt (ibid.: 23).

Sekularisering betegner for Schmitt derfor blot de skiftende metafysiske holdepunkter og en stigende præference for immanente fænomener, ikke undermineringen af en metafysisk henvisningsinstans. Om fænomenet er transcendent (Gud) eller immanent (nation) er ikke afgørende, så længe de promoveres med absolutismens glød. Det er derfor, teologien kan stå for Schmitt som ophav til alle senere begreber, idet disse i lige så høj grad benytter sig af metafysiske træk, idet man 'freder' bestemte områder fra kritisk vurdering.

Med baggrund i det sekulariseringsbegreb, der blev præsenteret i *Politische Theologie*, og som her frem for alt blev associeret med en række analogier til en teologisk absolutisme, er det ikke svært at forstå, at det korte polemiske udfald kunne føre til misforståelser, og at sekulariseringsbegrebet kunne få en utilsigtet tyngde.

III. Schmitt svarer igen: *Politische Theologie II* (1970)

Næsten 50 år efter udgivelsen af *Politische Theologie* finder Schmitt anledning til at arbejde videre med forholdet mellem politik og teologi. I efterfølgeren *Politische Theologie 2. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie* behandles den kritik, Blumenberg lancerede i 1966. Snarere end at være et værk rettet mod Blumenberg, er der tale om ét langt forsøg på en gendrivelse af Erik Petersons ide om umuligheden af en politisk teologi (Peterson 1935). Schmitt har dog været tilpas generet af Blumenbergs kritiske bemærkninger om sekulariseringsbegrebets skjulte dagsorden til at vie ham et efterord. Heri forholder Schmitt sig anerkendende til Blumenbergs udfordring, og karakteriserer *Die Legitimität der Neuzeit* som et værk, hvis teologiske, antropologiske og kosmologiske viden har åbnet nye forbavsende horisonter (Schmitt 1984: 115). Schmitt er dog mildt sagt skeptisk over for Blumenbergs projekt om en legitimering af det moderne. Schmitt bemærker, at Blumenbergs udfordring, "forekommer desto større, fordi hans ord 'legitimitet' igennem århundreder var monopoliseret af en dynastisk legitimitet" (ibid.: 111). Begrebet 'legitimitet' henviser for Schmitt eksklusivt til 'dynastisk' legitimitet, altså til en retfærdiggørelse ud fra alder, herkomst og tradition og er formuleret direkte op imod en fremskridtsorienteret, revolutionær modstander, der tænker legitimitet på en ganske anden måde; "man retfærdiggør uretten i dag med gårdsdagens

uret" (ibid.: 111), påpeges det syrligt.

I forhold til sekulariseringsdebatten stikker Schmitt dog til dels piben ind og må medgive, at alt hvad han har ønsket at udtrykke, "er en jurists udsagn om et retsteoretisk og retspraktisk påtrængende systematisk strukturslægtskab mellem teologiske og juridiske begreber" (ibid.: 101). Hvis dette er alt, hvad Schmitt har villet vise, er begrebet om sekularisering hermed reduceret til at dække strukturelle analogier. De tydeliggør selvfølgelig et slægtskab og er dermed brugbare, men der hævdes ikke den ene strukturs herkomst ud fra den anden (Blumenberg 1997: 104). Schmitt går da også så vidt, at han benytter sig af Blumenbergs egne kategorier om ombesætning og systempladser til at karakterisere den grundlæggende intention bag *Politische Theologie*, nemlig at påpege "et klassisk tilfælde af ombesætning ved hjælp af specifikke begreber", sådan som den har udfoldet sig mellem den 'vestlige rationalismes' to bærende systemer, "nemlig mellem den katolske kirke og en – i Thomas Hobbes' system stadig forudsat som kristen – stat baseret på *Jus publicum Europaeum*" (Schmitt 1984: 110).

Schmitt beklager da også, at han i den grad blev misforstået. Ved at rode Schmitts helt specifikke sekulariseringstese, som kun angår en enkelt analogi, sammen med "alle mulige konfuse parallelliseringer af religiøse, eskatologiske og politiske forestillinger" (ibid.: 110) har Blumenberg åbnet op for allehånde fejllæsninger. Blumenberg indrømmer gerne dette men vil mene, at forvirringen skyldes Schmitts noget diffuse sekulariseringsbegreb. Og det kan han jo have ret i.

IV. Blumenberg insisterer i sin kritik: Die Legitimität der Neuzeit (1988)

Efter Schmitts omformuleringer i 1970 synes en enighed at kunne indfinde sig, hvor striden om hvorvidt sekulariseringsbegrebet definerer en særlig herkomst eller blot udtrykker tilstedeværelsen af visse analogier, kan bilægges som et skinproblem. Allerede i *Politische Theologie* var der primært tale om systematiske analogier, en forestilling om strukturel overensstemmelse der harmonerer med Blumenbergs funktionalistiske forestilling om ombesætning. Og Schmitt forekommer aldrig at have været særligt interesseret i dette eller hints historiske herkomst men udelukkende i, om man kunne lære noget af fænomenet. Til dette formål er spørgsmålet om strukturelle overensstemmelser alt nok.

Men hvis Schmitt håbede, at han skulle få fred ved at medgive, at begrebet om sekularisering ingenlunde handlede om herkomst men om immanente erstatningsformer, tog han fejl. På trods af (eller måske på grund af) at spørgs-

målet om de strukturelle analogier er vigtigst for Schmitt, presser Blumenberg videre i sin kritik. I 1988-udgaven dukkede nye sætninger og formuleringer op, der i lyset af Schmitts revideringer yderligere understregede Blumenbergs kritik. For hvad er intentionen med dette fokus på strukturlighed? Måske er den ikke så forskellig fra det substantialistiske sekulariseringsbegrebs ydelse, nemlig at kriminalisere 'moderniteten' over en bred kam. I hvert fald følte Blumenberg det stærkt presserende at gå videre, end den fælles interesse i sekulariseringsbegrebet indebar.

Blumenberg var bange for, om han i virkeligheden ikke havde gjort Schmitt desto mere harmløs ved at reducere hans fokus på afhængigheden af teologi til et spørgsmål om sekularisering. I et brev til Schmitt fra 1975 har Blumenberg – som det præsenteres af Jan-Werner Müller – indrømmet, at have følt sig *plaget* af Schmitts tanker, og at det var ham af stor vigtighed at få fundet "logikken bag vore forskelle" (Müller 2003: 163). I et tidligere brev fra 1971, der skulle advare om den nye udgave af *Die Legitimität der Neuzeit*, medgav han, at "ingen af kommentarerne til min bog har stimuleret mig så meget til at gå videre end det allerede præsterede" (ibid.: 163).

Blumenberg ser således i Schmitts understregning af politisk teologi som systematiske analogier et ikke mindre farligt retorisk greb tilbage mod et teologisk vokabular, der vil kunne imødegå revolutionens retorik. Under henvisning til det tidligere behandlede kerneeksempel angående revolution og kontrarevolution anklager Blumenberg fortsat Schmitt for at promovere et retorisk korset, der i virkeligheden ikke er mindre moderne og afteologiseret end den revolutionære opstand, man anser for at være hovedfjenden. At kontrarevolutionen ikklæder sine argumenter et teistisk kostume er hverken et udtryk for en sekularisering eller det mere forfinede standpunkt om 'systematiske analogier'. Retorikken tjener udelukkende en autoritær funktion (fx hos de Bonald og de Maistre), som et forsøg på at galvanisere en absolut monarks verdslige magt. Politisk teologi synes derfor for Blumenberg ikke af andet end en lancering af en hær af metaforer til legitimering af, hvad der allerede har mistet enhver legitimitet (ibid.: 163). 'Politisk teologi' hos Schmitt er en machiavellistisk figur designet til at tilsløre en decisionistisk kynisme ved at appellere til fortidens 'naturlige' autoritet. Den egentlige funktion bag enhver politisk *teologi* er at tjene som politisk *mytologi*, som propagandistisk ressource for moderne magtbegær. 'Sekularisering' eller 'systematiske analogier', hos Schmitt er begge en smart måde at legitimere det fra starten illegitime.

Schmitts 'moderne statslære' henter altså kun den aura og autenticitet fra teologiens sprog, der ikke kan dækkes af et profant sprog. 'Politisk teologi' bliver dermed til indbegrebet af *metaforik*, idet den siger mere om den situation, der tvinger aktørerne til at tage begrebet i anvendelse, end om begrebets her-

komst. Som tidligere nævnt kan kontrarevolutionens reduktion af staten til et ikke-diskuterende organ kun forstås på baggrund af et revolutionært nulpunkt. Forbindelsen til fortiden er lige så effektivt brudt for kontrarevolutionen som for revolutionens forkæmpere. Det at legitimere sig sprogligt og begrebsligt vedbliver at være en speget affære. For at det nye kan fremvise og legitimere sin nyhed må det alliere sig med en bestemt herkomst, noget der også gælder kontrarevolutionen. Pointen hos Blumenberg er, at definitionen af herkomst altid allerede er udtryk for et situationsbetinget valgslægtskab. Ingen kan vinde legitimitet ved blot at fremhæve en bestemt herkomst (uden hensyntagen til situationen), og ingen kan vinde legitimitet ved blot at fremhæve en vedtagelse med udgangspunkt i situationens behov (uden hensyntagen til det foreliggende).

Denne særegenhed – at herkomstdannelser også er valgslægtskaber, og derfor ikke kan se sig fri for pragmatik og retorik hinsides reelle genealogier – udgør den dimension, Schmitt aldrig har villet medgive i debatten om sekularisering og udgør højst sandsynligt også det element, hans tale om sekularisering har villet borteksorcere til fordel for ufravigelige forbindelseslinjer bagud i historien, som det ville være en forbrydelse at afbryde.

Hvis den Franske Revolution, for en kontrarevolutionær betragtning, åbnede for en Pandoras æske af menneskeskabte ulykker, som der ikke er nogen vej tilbage fra, så er Schmitts sekulariseringsdictum ikke desto mindre et melankolsk forsøg på alligevel at forsøge at liste katten tilbage i sækken. I det omfang vi er i stand til at bære vore egne påfund, skyldes det udelukkende de stadigt svindende forbindelseslinjer tilbage til en tid fra før, verden gik af lave. Måden at konceptualisere herkomsten på er så knap så vigtig for Schmitt. Som Blumenberg viser, bliver forsvaret for en teologisk absolutisme da også stædigt forsøgt gennemført som sekularisering eller som analogier. Myten om et uretmæssigt fadermord er dog kun en appellerende myte, så længe Schmitt får lov at promovere et substantielt sekulariseringsbegreb ikklædt videnskabelig argumentationsdragt.

Referencer

- Blumenberg, Hans (1966). *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Blumenberg, Hans (1997, [1988]). *Die Legitimität der Neuzeit*. Erneuerte Ausgabe, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Löwith, Karl (1983, [1953]). *Weltgeschichte und Heilsgeschehen i Sämtliche Schriften 2*, Stuttgart: J.B. Metzler
- Müller, Jan-Werner (2003). *A Dangerous Mind. Carl Schmitt in Post-War European Thought*, New Haven: Yale University Press
- Peterson, Erik (1935). *Der Monotheismus als politisches Problem; ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Leipzig: Hegner
- Ruh, Ulrich (1980). *Säkularisierung als Interpretationskategorie. Zur Bedeutung des christlichen Erbes in der modernen Geistesgeschichte*, Freiburg: Herder
- Schmitt, Carl (1982, [1925]). *Politische Romantik*, Berlin: Duncker & Humblot
- Schmitt, Carl (1984, [1970]). *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Berlin: Duncker & Humblot
- Schmitt, Carl (1996, [1922]). *Politische Theologie*, Berlin: Duncker & Humblot
- Schmitt, Carl (2002, [1929]). “Neutraliseringens og afpolitiseringsens tidsalder” i *Det politiske begreb*, København: Hans Reitzel