

# Sekulariseringens teologier

## Om Carl Schmitts katolska politiska teologi och en protestantisk postsekularitet

MATTIAS MARTINSON

*Mattias Martinson är professor i systematisk teologi med livsåskådningsforskning vid teologiska institutionen, Uppsala universitet. Hans forskning är bland annat inriktad mot kritisk teori, korrelation och frågor kring kulturens betydelse för förståelse av teologin och dess uppgifter. Antologin Monument and Memory (LIT Verlag, 2015) är Martinsons senaste publikation (medredaktör och skribent). Han är för närvarande dekanus för teologiska fakulteten i Uppsala.*

Utgivningen av Charles Taylors mycket omfattande och omtalade verk *A Secular Age* (2007) kan uppfattas som kulmen på en lång kritisk debatt om den så kallade sekulariseringstesens legitimitet.<sup>1</sup> Vid tiden för utgivningen av Taylors bok hade diskussionen om en *postsekulär* förståelse av det sekulära samhället redan blivit etablerad.<sup>2</sup> Enligt förespråkarna för en postsekulär kritik av sekulariseringstesens, och den ideologiska sekularism som ansågs ligga bakom denna tes, har religionen aldrig slutat påverka samhällsutvecklingen. Man anför tropen ”religionens återkomst” i syfte att polemiskt utmana den gängse sekulariseringstesens postulat om att religionen successivt kommer att minska i betydelse för att till slut försvinna helt som signifikant faktor i samhälle och kultur.

Taylors rikhaltiga bok drar åt olika håll och man kan diskutera var tyngdpunkten i hans argument ligger. Ett sätt att förstå honom är att säga att han å ena sidan hävdar att det sekulära tillståndet av idag är något fundamentalt annat än det tillstånd som rådde för ett antal sekler sedan, när gudstron var navet i människors världsbilder; men att han å andra sidan även hävdar att Gud även fortsättningsvis spökar i alla sekulära livsformer genom att det trots allt finns en påtag-

lig historisk kontinuitet mellan de paradig, medeltidens och vår tids, som idag framstår som så fundamentalt olika.

Om man uppfattar detta som Taylors poäng kan man även hävda att hans bok utgör ett försök till nyansering av debatten. Taylor sammanfattar ett par decennier av debatt genom att visa att de som håller fast vid sekulariseringstesens har fel när de inte erkänner religionens fortsatta betydelse, men även att de som kraftfullt avvisar sekulariseringstesens har fel när de inte erkänner att den sekulära tidsåldern äger en rationalitet som inte kan föras tillbaka på den gamla religionen, åtminstone inte i någon okomplicerad substantiell mening. Även politiskt sett är situationen därför ambivalent. Religionen är varken en kraft att helt och fullt räkna med eller en kraft man kan räkna bort.

Taylors bok har som bekant fått ett enormt genomslag och efter den kan man säga att debatten har nyanserats, för att i någon mån också ebba ut, eller åtminstone bli mindre entydig. Det är i första hand bra, men det finns ett problem som illustreras av att Taylors bok, precis som många andra i samma genre, inte fullt ut skriver in sig i den intellektuella historia där liknande tematik har diskuterats flera gånger tidigare. Därför kommer Taylors bok, trots sin detaljrikedom, framförallt att spegla den nutida debattens generellt höga abstraktionsnivå och brist på förankring i konkreta teologiska begreppsdiskussioner.

<sup>1</sup> Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge Mass.: Harvard University Press, 2007.

<sup>2</sup> För en omfattande diskussion på svenska, se Ola Sigurdson, *Det postsekulära tillståndet. Religion, Modernitet, Politik*. Göteborg: Glänta produktion, 2009.

I debatten talar man gärna i principiella termer om övergångar från en kristen till en sekulär livsform, men djupdyker sällan i de konkreta teologiska diskussioner som verkligen skulle kunna sägas ha bidragit till att etablera kontinuiteter och brott på ett mer detaljerat sätt. Var kommer treenigheten, kristologin och ecklesiologin in i sammanhanget? Därmed blir såväl Taylors bok som den debatt han inspirerar till delvis blind för det politiska sprängstoffet i det som diskussionen djupast sett handlar om, likaledes blir det ett trubbigt verktyg för att fördjupa debatten om väsentliga konfessionella aspekter som trots allt lever kvar i den sekulariserade europeiska kulturen.

I själva verket är Taylors nyansering av debattläget i viss mening en upprepning av insikter som sammanfattades redan på 1960-talet, när Hans Blumenberg i skarp polemik mot bland andra Karl Löwith, Hanna Arendt, Jacob Taubes och Carl Schmitt hävdade att den nya tiden, moderniteten med sin explosiva sekularitet, har en egen legitimitet och kulturell integritet, trots att den i vissa avseenden stammar från en kristen konceptualitet. På grund av denna integritet, menade Blumenberg, utgör moderniteten även slutpunkt för ett meningsfullt tal om politisk teologi.<sup>3</sup>

Blumenberg förnekade emellertid inte att religionen och de teologiska kategorier som tidigare varit centrala i västerlandets historia hade en påverkan på de kategorier som blev karaktäristiska för moderniteten, men han förnekade att det fanns ett substantiellt teologiskt innehåll i det moderna kategorier. Han menade i själva verket att det moderna tänkandet lyckades med det som kristendomen inte klarade av trots avancerade försök: att slutgiltigt övervinna den gnostiska dualismens mystifierande och irrationella verklighetsuppfattning. Han förkastade därmed exempelvis Karl Löwiths tes, att man kan föra tillbaka den moderna världsbilden och dess framstegstro på en kristen eskatologisk tro.<sup>4</sup> En sådan reduktion, menade Blumenberg, förenklar

den historiska utvecklingsgången och blandar samman form och innehåll. Om det finns en kontinuitet mellan en teologisk och en sekulär världsbild består den enligt Blumenberg endast i en serie övergångar från ett sätt att lösa givna problem till ett annat. En modern progressions-tanke är således inte en blek variant av kristen eskatologi, den är en ny konfiguration inom ramen för en tidigare okänd vetenskaplig möjlighetsbetingelse. Modernitetens legitimitet, alltså dess principiella oberoende av och progressiva förhållande till en substantiell teologi, beror då av dess unika sätt att förskjuta själva de frågeställningar som den tog över från en teologisk världsbild. Politiskt sett finns det därför all anledning att välkomna modernitetens nya landvinningar som resultat av ett progressivt tänkande i sin egen rätt där teologin upphör att vara en verksam kraft.<sup>5</sup>

Det är slående att denna omfattande och viktiga debatt i princip inte berörs av Charles Taylor i boken från 2007.<sup>6</sup> Blumenberg är förvisso sekularist, om än en nyanserad sådan, medan Taylor – som understryker att dagen situation i princip inte ger fullgott stöd för någon totaliserande världsbild, vare sig den är sekulär eller kristen – får betraktas som postsekulär. Men den debatt Blumenberg förde var en debatt med tänkare som just representerade olika postsekulära positioner, om man nu dristar sig till att använda en nutida term på en gammal debatt. Blumenbergs position är i den meningen redan i mycket konkret mening förmedlad av det intellektuella innehåll som Taylor mer allmänt rekapitulerar ett antal decennier senare. Löwith företrädde en stark skepsis mot moderniteten som sådan, medan Carl Schmitt, kontroversiell rättsfilosofisk pionjär inom den politiska teologin, framställde den teologiska dimensionen av moderniteten som dess reala politiska möjlighet i en situation där en viss form av teknokratisk sekularitet hotade att tränga bort själva den politiska fantasin; ett bortträngande av transcendens, vilket i sam-

<sup>3</sup> Se vidare Jayne Svenungsson, "Filosofihistoria och sekularisering. Om filosofins teologiska genealogi", s. 269–282, *Lychmos. Årsbok för idé- och lärdoms historia*, 2006.

<sup>4</sup> Karl Löwith, *Meaning in History*. Chicago: The University of Chicago Press, 1949.

<sup>5</sup> Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1966.

<sup>6</sup> En enda hänvisning till Blumenbergs verk finns hos Taylor, se *A Secular Age*, s. 114. Det finns ingen till Schmitt, ingen till Löwith, ingen till Taubes – och till Arendt bara en enda oprecis hänvisning i en not.

manhanget framförallt betyder ett krympande av utrymmet för verkliga politiska handlingar.

Schmitt har varit ett mycket omtalat namn i den nutida postsekulära debatten, inte minst för att idén om politisk teologi har setts som en möjlighet att på nytt tänka en sekulär offentlighet där teologisk och religiös konceptualitet får en betydelse för förståelsen av det politiska som sådant. I den meningen finns det i dagens diskussion ett tydligt inflytande från den tidigare debatten. Schmitt representerade på sin tid ett avancerat tänkande kring kontinuitet och brott mellan teologisk och modern världsbild, där kontinuiteten emellertid inte kan tas till intäkt för någon entydig religionens återkomst, men där brotten inte heller blockerar möjligheten att tänka teologiskt om det sekulära. I den meningen finns det affiniteter med Taylors position.<sup>7</sup> Inte minst av denna anledning är det intressant att kunna relatera diskussionen till en relativt ny avhandling i idéhistoria från Göteborgs universitet som ger utmärkta redskap för att koppla den nyare diskussionen till delvis bortglömda sidor av den gamla.

Avhandlingsförfattaren, Hjalmar Falk, närmar sig Carl Schmitts författarskap i syfte att försöka förstå hur det förnyade intresset för Schmitt i dagens debatt om det postsekulära samspelar med såväl sekularistiska som anti-sekularistiska tendenser. I det följande skall jag mot bakgrund i mina nu anförda frågetecken inför den samtida debatten presentera Falks tolkning av Schmitts sekularitetsbegrepp, som inte helt överraskande visar sig vara *katolskt* i en bestämd dogmatisk mening, och även redovisa Falks syn på några centrala teologiska dimensioner av detta katolskt präglade tänkande. Det vidare syftet är att från min egen ”sekulärt protestantiska” horisont ta hjälp av Falk och Schmitt för att visa på behovet av en mer nyanserad diskussion om hur teologiska perspektiv kan slå igenom på olika sätt i debatten om det sekulära. Jag vill utifrån Falks läsning av Schmitt driva tanken att det inte bara finns en sekulär tidsålder som kan förstås utifrån

<sup>7</sup> Och här skiljer sig Taylor principiellt från Max Weber, som utifrån en historisk kontinuitetstanke tenderade att tänka religionens definitiva slutpunkt och därmed, trots den teologiska dimensionen i resonemanget, närmade sig en sekularistisk position. Jfr Taylor: *A Secular Age*, s. 553.

ett totaliserande teologiskt perspektiv. Om teologiska koncept överhuvudtaget är relevanta att tillgripa för förståelsen av det sekulära finns det ett stort antal möjliga och bitvis oförenliga sätt att förstå denna sekulariseringens teologi. Detta visar Falk på ett intressant sätt. Därmed kan varken det postsekulära eller begreppet politisk teologi sammanfattas entydigt eller uppfattas som precisa kategorier.

Men innan jag närmar mig dessa vidare diskussionsområden är det lämpligt att Falks arbete presenteras mer utförligt.

## Carl Schmitt och det sekulära

Titeln på Falks arbete är *Det politisk-teologiska komplexet. Fyra kapitel om Carl Schmitts sekularitet*.<sup>8</sup> Boken inleds med ett av Schmitts mest berömda citat från *Politische Theologie* (1922): ”Alla betydelsefulla begrepp i den moderna statsläran är sekulariserade teologiska begrepp.”<sup>9</sup> Utifrån detta citat ställs omedelbart vad man får uppfatta som avhandlingens huvudfråga: ”Hur tänker sig Schmitt den av sekularisering implicerade förbindelsen mellan teologi och modern statslära?”<sup>10</sup> Falk söker nycklarna till Schmitts förståelse av sekulariteten genom ett betraktande av hela det politisk-teologiska författarskapet, uppfattat som ett tänkande i intensiv dialog med sin samtid, i ständig utveckling och med många filosofiska och teologiska bottenar.

Huvudsyftet med avhandlingen anges i direkt relation till den ovan citerade frågan. Falk avser kort och gott ”att undersöka ... begrepp[en], *sekularitet* och *politisk teologi*, och deras förbindelser i Carl Schmitts författarskap”.<sup>11</sup> Avhand-

<sup>8</sup> Hjalmar Falk, *Det politisk-teologiska komplexet. Fyra kapitel om Carl Schmitts sekularitet*, Göteborg: Göteborgs universitet, 2014.

<sup>9</sup> Falk, *Det politisk-teologiska komplexet*, s. 1.

<sup>10</sup> Ibid.

<sup>11</sup> Ibid. Något längre fram anges att denna uppgift kräver en omfattande historisering av Schmitts tänkande; ett grepp som syftar till klarlägga *avsikterna* med hans politisk-teologiska tänkande kring sekularitet. Begreppet ”avsikt” är här ställt i viss spänning till ”motiv”, vilket betyder att Falk, i idéhistorikern Quentin Skinners efterföljd, inte söker efter författarens psykologiska intentioner eller personliga skäl för att

lingens övergripande metod kan sammanfattas som ett kritiskt och systematiskt friläggande av Schmitts tänkande kring sekularitet, i tät förbindelse med en hermeneutisk-historisk kontextualisering av detta tänkande.

Skälen till att läsa Schmitt på detta sätt kan aningen förenklat sammanfattas under två rubriker som anknyter till mina inledande reflektioner: Schmitts samtidsrelevans – det stora intresset för honom idag – och de uppenbara bristerna i denna samtida Schmitt-reception, som bland annat härstammar från en bristande kunskap om de teologiska debatter som präglade Schmitt och hans meningsmotståndare. Receptionen behöver därför korrigeras och bli bättre på att fånga upp komplexiteten i de aspekter som redan har gjort Schmitt aktuell i vår tid. På samma sätt som Taylors intressanta tolkning av den sekulära epoken lider av en brist på förankring såväl i 1900-talets tidigare sekulariseringsdebatter som i konkreta teologiska tematiker (dvs. ett dogmatiskt underskott) blir dagens Schmitt-reception ofta abstrakt. Detta innebär att Falk för att kunna hitta in i Schmitts nyanser måste ta den för idéhistoriker tämligen ovanliga omvägen via en diskussion om det postsekulära. Exempelvis via Taylors idé, att det moderna sekulära samhället snarare än att utplåna religionen erbjuder ett rum för en religion som anpassas till det moderna. Men ambitionen är sedan att följa Schmitt in i en rikare teologisk begreppsvärld som ger möjlighet att därtill svara på frågan ”vilken sekularitet som Schmitts teologisk-politiska komplex utgör”.<sup>12</sup>

Falk tar fasta på just på den ovan nämnda diskussionen om religionens återkomst i det offentliga rummet och menar att Carl Schmitts återkomst i diskussionen om politisk filosofi äger en *samtidighet* med det som har kallats religionens återkomst. Betoningen av detta får ses som en kommentar in i den idéhistoriska disciplinen, som normalt inte fokuserar sådan teologisk problematik. Vid ett tillfälle sägs avhandlingen till

---

bedriva ett tänkande om politisk teologi. Den avsikt som här tilldrar sig intresse ligger istället i själva texten uppfattad som del av en bredare diskussion i Schmitts samtid, där Schmitts texter betraktas som meningsfulla och begripliga *handlingar*, syftande till att ge vissa effekter. Just denna syn på texterna leder till behovet av kvalificerad kontextualisering.

<sup>12</sup> Falk, *Det politisk-teologiska komplexet*, s. 22.

och med ”syfta till att bidra till förståelsen av denna samtidighet”.<sup>13</sup> Denna alternativa syftesformulering fyller, enligt min tolkning av avhandlingen, en grundläggande metodologisk funktion och uppfylls i första hand genom en kritisk diskussion av undertiteln huvudbegrepp, sekularitet, som alltså i vår tid utmanas av så kallade postsekulära krafter.

I korthet menar emellertid Falk att den nutida receptionen av Schmitts politiska teologi visserligen drivs fram av postsekulära frågor, det vill säga av frågor som uppkommer i en situation där sekularitetens självklara och givna utgångspunkt börjar bli problematisk. Men likväl anklagar han merparten av Schmitts läsare för att i sina läsningar ändå vara styrda av ett sekularistiskt raster.

Falk är inte ute efter att kritisera det sekulära eller ens sekularismen i allmänhet. Han anför som sagt resonemang om sekularitetens mångtydighet och pluralitet som alternativ till monolitiska konstruktioner. Men den omtalade samtidigheten mellan religionens återkomst som en offentlig röst och det nya intresset för Schmitt framställs också som en asymmetrisk samtidighet, där man på grund av en oreflekterad sekularistisk hållning till Schmitt inte upplåter rum för en verkligt postsekulär diskussion av hans tänkande, vilket kan förklara att Schmitt-receptionen inte heller påverkar en postsekulär författare som Taylor. Det finns kort sagt ett sekularistiskt *komplex* i förhållandet till Schmitt (vilket även anger en sekundär förståelse av Falks huvudtitel). Sekularism definieras i detta sammanhang av Falk som en bestämd och totaliserande sekulär tankeform, som ofta fått utgöra ett epistemologiskt raster för förståelsen av det sekuläras villkor i sin helhet. I själva verket är det just en kritik av sekularismen som Falk återfinner i sin läsning av Schmitts tänkande, så att läsningen progressivt förbinder Schmitt med samtiden på ett nytt sätt jämfört med hur han tidigare har lästs och använts.

Falk talar om att ett antingen-eller dominerar diskussionen. Antingen tar man fasta på den politiska dimensionen och reducerar det teologiska till något personligt hos Schmitt, som kanske motiverat författarskapet rent personligt och

<sup>13</sup> Falk, *Det politisk-teologiska komplexet*, s. 4.

psykologiskt, men som i praktiken inte är väsentligt för att förstå det juridiska och politiska i hans teser. Eller så tar man fasta på det teologiskt-religiösa och gör detta till ett huvudnummer, med följderna att Schmitts juridiska och politiska ärende inte får genomslag. En mer utvecklad postsekulär reception borde istället söka ingångar till Schmitts författarskap som närmar sig båda dimensionerna på ett lika seriöst sätt. Falk talar genomgående om ett både-och perspektiv och korrigeringen av Schmittreceptionen gäller i synnerhet hur den teologiska kontexten har hanterats. Men han tar inte Schmitt till intäkt för att ansluta sig till någon teologi eller till en radikal post-sekularitets-tes, utan han söker med hjälp av den samtida diskussionen kring postsekularitet ett utrymme för en mer dynamisk syn på det sekulära; det är i sökandet efter denna dynamik som Schmitts tänkande kan bidra på ett meningsfullt sätt.

Diskussionen om Schmitts alternativa sekularitet mynnar ut i ett mycket intressant konstaterande om att det i Schmitts politisk-teologiska tänkande finns en särskild och en allmän teori om sekulariseringen. Den särskilda teorin handlar om det intima förhållandet mellan juridiska och teologiska begrepp, medan den allmänna sekulariseringsteorin handlar om hur sekulariseringen är en verksam kulturell kraft i Europa. Falk konstaterar att ”både den allmänna och den särskilda teorin stör 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”.<sup>14</sup>

Avhandlingen mynnar ut i en nogsam precisering av detta konstaterande, där slutkapitlets omfattande diskussion av boken *Politische Theologie II* från 1970 centreras just kring Hans Blumenbergs kritik av Schmitts sekulariseringsteori. Falk hävdar här att Blumenbergs kritik visserligen drabbar med Schmitt besläktade kontinuitetsteorier kring sekularisering, som Karl Löwiths, men att Blumenberg bortser från den betydelsefulla roll som de ovan nämnda brotten har i Schmitts kontinuitetstänkande. Schmitts sekulariseringsbegrepp är i grunden präglad av både kontinuitet och brott. Här närmar vi oss åter

den samtida diskussionen där Taylor framstår som den ledande gestalten: kontinuitet och brott skapar en situation som både knyter det sekulära till de kristna teologiska tankeformerna, men som på ett annat plan etablerar en möjlighet till en fullständigt immanent världsbild.

Jag vill mot den bakgrunden hävda att en central poäng i Falks avhandling är att Schmitts teoretiska förståelse av det sekulära kan liknas vid Max Webers idé om överskridande. När Weber talade om protestantismens etik och den moderna kapitalismens anda tänkte han inte att det kapitalistiska samhället på ett dolt plan upprätthåller den protestantiska etikens innehåll. Snarare är kapitalismens anda en helt ny företeelse som emellertid inte hade kunnat uppstå utan de moraliska formstrukturer som den protestantiska etikens praktiker kom att etablera. När Schmitt på sitt sätt talar om sekulariserade teologiska begrepp är det således inte fråga om att en religiös substans utan vidare förs över och in i det moderna. Falk konstaterar: ”Det som förs över är *formen* för en auktoritetsstruktur”.<sup>15</sup>

Detta innebär dock inte att Schmitt hamnar nära Max Weber, varken filosofiskt eller politiskt. Weber hamnar i slutändan i en form av sekularism på grund av att han i övergripande mening – om än kritiskt – förstår rationaliseringsprocesserna på ett linjärt sätt där historien trots komplikationer drar i en specifik riktning. I Falks läsning är Schmitts etablering av substantiella brott inom ramen för formens kontinuitet mer otvetydigt förknippat med ett historiskt förfall, där modern teknik och immanentisering på ett illegitimt sätt tränger bort all transcendens, vilket i detta sammanhang alltså inte skall uppfattas som ett bortträngande av en viss religiös substans (religiösa sanningsanspråk av olika slag) utan mer som ett bortträngande av möjligheten att överhuvud taget tänka och handla politiskt. Det Schmitt tycks förespråka är förvisso inte en anti-modern hållning, men väl en altermodern, där den teologiska uttydningen av moderniteten utmanas av en annan teologiskt uttydd möjlighet.

Schmitt är alltså inte som Blumenberg en tänkare som i sista hand hyllar det sekulära ordningen. Återigen liknar han principiellt sett Taylor,

<sup>14</sup> Falk, *Det politisk-teologiska komplexet*, s. 23.

<sup>15</sup> Falk, *Det politisk-teologiska komplexet*, s. 321.

samtidigt som hans politiska ärende framstår som mindre ambivalent än Taylors. Falk understryker att den teologisk-politiska strukturen för Schmitt framförallt blir avgörande för att rent deskriptivt få grepp om den europeiska rättstraditionens specifika drag. Schmitt har i den meningen inget religiöst eller teologiskt ärende. Politiskt får hans tänkande däremot kraftiga konsekvenser. Modern rättspositivism blir exempelvis att betrakta som en förlust av själva möjligheten att förstå rätten, och moderniteten som sådan uppfattas, i viss likhet med Taylor, som ett immanenssammanhang som inte har utrymme för något annat än funktion. Falk konstaterar mot den bakgrunden att den alternativa modernitet som kan följa ur Schmitts tänkande skjuter in sig på sekularismens falska val mellan en absolut teologi och en absolut teknologi. Mot en sådan bakgrund är det helt enkelt fel att tro att vi behöver välja mellan teologi som total substans eller teknik som total funktionalitet.

### Schmitt och teologin

Generellt är Falks fyra huvudkapitel i avhandlingen uppbyggda i enlighet med den ovan nämnda hermeneutiska sammanflätningen mellan systematik och kontextualisering. Kronologiskt sett behandlar de två första kapitlen material fram till runt 1934 och de två senare kapitlen behandlar material från perioden 1934 till 1978, det år då Schmitt publicerar sin sista text. Men kapitlen tagna var för sig är inte strikt kronologiskt uppbyggda, istället vävs de samman av kontextualiserade utvecklingar som belyser de specifika debatter och begreppsliga resurser som Schmitts tänkande står i beroendeförhållande till. Falk uttrycker syftet med det första huvudkapitlet som en undersökning av ”hur Schmitts definition av suveräniteten och hans sekulariseringstes förhåller sig till några centrala strömningar i det tidiga 1900-talets Tyskland”.<sup>16</sup>

Här diskuteras dels de rättspositivistiska meningsmotståndare som Schmitt reagerar mot, som Hans Kelsen, dels de teoretiska resurser som Schmitt utnyttjar genom att i någon mening vrida om perspektiven. Här domineras under-

sökningen av tänkare som Max Weber, Ernst Troeltsch, Friedrich Gogarten. En av poängerna med kapitlet är att argumentera för en förskjutning av bilden av Schmitt från den vanliga schablonen av en decisionistisk och relativistisk opportunist till en tänkare som i första hand skyddar ordningen. Falk konstaterar: ”[Schmitts] suveränitetsteori handlar alltså om att infoga undantaget i den rådande 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”.<sup>17</sup>

Här konstateras också avslutningsvis betydelsen av den katolska grundkonception som vägleder Schmitt och som transformerar hans reception av protestantiska eller protestantiskt färgade tänkare till en ny politisk teologisk formation. Denna katolicism är temat för det andra huvudkapitlet som inledningsvis placerar Schmitt i ett teologiskt komplex som handlar om relationen mellan dogmhistorikern Adolf von Harnacks och rättshistorikern Rudolph Sohms förhållningsätt till maktstrukturer och auktoritet i den tidiga kristna kyrkan. Protestanten von Harnack uppfattade den kyrkliga utvecklingen mot katolicism som en hellenisering och en förfallshistoria genom yttre kulturell påverkan. För Sohm, som likaledes var protestant, var urkyrkans utveckling till yttre legal och rättslig kropp snarare en anomali som emanerade ur den kristna församlingen själv. Enligt Sohm uppstår inom själva kristenheten en tendens som förstör möjligheten till ett sant kristet liv. Reformationen möjliggör sedan på nytt en syn på kyrkan som osynlig och andlig, vilket blir en förnyelse av det sanna kristna livets förutsättning.

Den kritiska receptionen av dessa idéer sker hos Schmitt via en tidig skrift av teologen Erik Peterson och dennes teori om en kyrklig förening av pneumatisk entusiasm och världslig rätt. Peterson kritiserade i denna skrift Sohm för att han försökte grunda kyrkans ordning i dess karaktär av undantag från all världslig ordning. Peterson menar snarare att den världsliga ordningen i en mening är primär för kyrkan samtidigt som undantaget bryter igenom denna ordning, vilket ger kyrkan en karaktär av historisk mot-

<sup>16</sup> Falk, *Det politisk-teologiska komplexet*, s. 51.

<sup>17</sup> Falk, *Det politisk-teologiska komplexet*, s. 105–6.

struktur. Falk hävdar att "[r]eferenserna till Sohm och åberopandet av Petersons auktoritet hänger ihop och relaterar till en underliggande struktur i Schmitts författningsteoretiskt politisk-teologiska resonemang".<sup>18</sup> Här läggs grunden till Schmitts syn på katolska kyrkan som ett *complexio oppositorum*, bestämd av en konfiguration av entusiastisk acklamation och tydliga ämbetsformer, vilken i sin tur utgör en struktur för hans sekulära författningsteori, som blir ett alternativ till den protestantiskt färgade formalismen inom rättstänkandet, där entusiasmen privatiseras och så att säga hamnar utanför världen.

Det tredje huvudkapitlet, som är mycket centralt, behandlar Schmitts komplexa relation till Thomas Hobbes och dennes berömda verk *Leviathan*. Det finns inget utrymme för detaljerade redovisningar här, men kapitlet vägleds allmänt av tesen att Hobbes är "en paradigmatisk figur i Schmitts författarskap".<sup>19</sup> Hobbes kan sägas vara en portalgestalt för den (protestantiska) rättspositivism som Schmitts författarskap är stämt mot, men samtidigt är Hobbes en föregångare till Schmitts egen politiska teologi, som etablerar sig i relation till kontinuiteter och brott mellan teologi och rättsliga begrepp. Falk visar bland annat hur den senare Schmitt omvärderar sina tidigare och mer kritiska läsningar av Hobbes med sikte på en teori om "mellanläget" mellan teologi och teknik, mellan substans och form. Kapitlet introducerar Schmitts mytbegrepp och kopplar de tidigare resonemangen om mellanläget till det som Falk intressant nog benämner som en mariologisk (snarare än kristologisk) inkarnationsstruktur i Schmitts rättsfilosofi, vilken tar sig uttryck i det transcendentas möjlighet till plötsligt inbrott i den världsligt immanenta ordningen, som en kraft som riktar om ordningen till ett motstånd mot onskans krafter. Enligt Falk förklarar detta hur ordning och dess bevarande i sig själv har en teologisk-transcenderande betydelse för Schmitt som ett bestämt alternativ till en immanentistisk historiefilosofisk myt om det absoluta framsteget (baserat på en sekulariserad kristologisk och eskatologisk figur).

Det fjärde huvudkapitlet, som delvis kretsar kring Blumenberg, har jag redan berört. Kapitlet byggs kring en teologisk och en sekulär negering av den politiska teologin, nämligen Petersons och Blumenbergs respektive kritik av Schmitts politiska teologi utifrån kristologiska och sekularistiska positioner. Här mejslas det allmänna katolska draget i Schmitts sekulariseringsteori ut och diskussionen etablerar ett spänningsförhållande mellan det Schmitt kallar för politisk kristologi och den mariologiska formen av inkarnationstänkande som ligger bakom hans institutionella ordningsteori. Politisk kristologi är som sagt kristendomens eskatologiska budskap uppfattat som ett politiskt budskap gällande skeenden i denna världen; en modell som enligt Schmitt i sista hand faller in i immanensen och alltså inte förmår bryta med det rådande systemet. Schmitts katolska politiska teologi blir en motkraft mot en bestämd protestantisk form av modernitet och sekularitet som etablerar sig enligt en immanent frälsningsmytologi. Slutligen, i avhandlingens slutord, konstateras i linje med allt detta att en förståelse av Schmitt "på hans egna villkor är att förstå hans bild av historien ur ett 'marianskt' perspektiv".<sup>20</sup> "Maria erbjuder en kraftfull motbild till kristologins störda funktion i en immanensfilosofisk tidsålder."<sup>21</sup> Falk hävdar att just här, i denna katolska prägling av den juridisk-politiska problematiken, finns en verklig utmaning för den breda nutida reflektionen kring politisk teologi. Bidraget in i en postsekulär debatt ligger då i att motsatsställningen mellan teologiska och politiska begrepp inte längre blir giltig, det finns många nyanser och spänningar mellan och inom de teologiska och politiska konfigureringsarna. En historisering av själva det sekulära via Schmitt öppnar därmed för en annan modernitetsförståelse, men inte för en antimodern hållning.

### En fördjupad postsekulär debatt?

Huvudpersonen i Falks bok, Carl Schmitt, är en notoriskt kontroversiell figur – detta måste upprepas när Schmitt förs på tal. Men i detta sam-

<sup>18</sup> Falk, *Det politisk-teologiska komplexet*, s. 149.

<sup>19</sup> Falk, *Det politisk-teologiska komplexet*, s. 173.

<sup>20</sup> Falk, *Det politisk-teologiska komplexet*, s. 351.

<sup>21</sup> Falk, *Det politisk-teologiska komplexet*, s. 343.

manhang är det min avsikt varken att kritisera Falk för att han intresserar sig för Schmitt, eller – det motsatta – att diskutera dessa frågor som om Schmitts förhållningssätt vore oproblematiskt.<sup>22</sup> Det jag ser som mest värdefullt med Falks noggranna och välskrivna arbete är att det hjälper oss urskilja flera teologiska dimensioner i diskussionen om det sekulära. Det kontroversiella med Schmitt hänger samman både med hans politiska vägval och den alltför tunga kritiken av ett framväxande liberalt demokratiskt samhälle som gjorde honom benägen att göra dessa val. Det är i dock relation till den sistnämnda problematiken som Falks diskussion om en altermodern Schmitt hjälper till att nyansera bilden, även om det givetvis kvarstår en rad frågor (som Falk dessvärre inte tillräckligt beaktar) kring hur man rätt skall förhålla sig till ett författarskap som i så hög grad förknippas med politiskt havererade och moraliskt klandervärda åskådningar.

Jag lämnar emellertid detta åt sidan för att istället framkasta hypotesen att det framförallt är den *protestantiska* moderniteten (i Carl Schmitts mening, ”den immanenta ramen” om man använder Taylors terminologi) som den allmänna diskussionen om det postsekulära har kommit att utmana. Protestantisk modernitet innebär då (med Schmitts och Falks termer) en progressionstanke som faller tillbaka i immanensen, en politisk kristologi, det vill säga en inomvärldslig form av eskatologi där kapitalism och teknologi successivt kommit att dominera.

<sup>22</sup> Falk är medredaktör till en annan volym om Carl Schmitts tänkande, *Vän eller Fiende. En Antologi om Carl Schmitts politiska tänkande*, Göteborg, Daidalos, 2012. Denna bok recenserades av Hans Ruin, vars text avslutas på ett träffande sätt som är giltigt också här: ”Att Schmitt som rättslärare kom att omfatta sin tids mest rättsvidriga despoti är och förblir en dom inte bara över hans politiska väderkorn utan också över halten i hans tänkande. Men den aktuella antologin visar samtidigt hur relevanta de frågor är som han ställde. I dag, när parlamentarism och lagstyre är under kritik och delvis befinner sig i kris, är det viktigt att kunna föra en insiktsfull debatt med liberalismens mest begåvade kritiker, kanske också för att ge det frihetliga en ny mening för en ny tid. Att det görs på ett så kvalificerat, fördomsfritt och intelligent sätt av en ny generation svenska humanister och samhällsvetare är hoppningivande.” *Dagens Nyheter*, 2012-12-13.

Kanske är det i förlängningen av ett sådant konstaterande man måste förstå exempelvis John Milbanks skarpa kritik av moderniteten, med följderna att en stor del av den protestantiskt influerade debatten efter Milbank skulle ha tjänat på att tydliggöra att den faktiskt huvudsakligen är djupt protestantiskt-självkritisk i sina gester, ja, så till den grad att den slutligen verkar anvisa en väg bort från det protestantiska teologiska arvet som sådant. Om man intar ett fågelperspektiv på de senaste decenniernas teologiska landskap kan man konstatera att den tidigare dominerande formen av teologi, protestantisk dogmatik, i långa stycken har kommit att konkurreras ut av ekklesiologiska angreppssätt. Kanske kan man till och med hävda att en förskjutning av den internationella teologiska diskussionen har skett i riktning mot ortodox och romersk-katolsk tematik. Profilerade tänkare i den protestantiska sfären, som John Milbank och Sara Coakley, exemplifierar detta genom sina respektive perspektiv. Även om dessa två namn inte bevisar någonting skulle man kunna göra en ganska lång lista med protestantiskt skolade teologer som numera arbetar dels inom ramen för en postsekulär kritisk teori, dels med mer eller mindre explicit inspiration från protestantism-kritik och konfessionella alternativ (exempel i den nordiska kontexten är teologer som Jan Eckerdal, Patrik Hagman och Jonas Ideström).<sup>23</sup>

<sup>23</sup> Med detta vill jag givetvis inte säga att dessa teologer är omedvetna om detta eller att det skulle besvärades dem att bli påmindas om detta faktum. Jag vill snarare understryka att det går att betrakta breda tendenser inom nutida teologi, som postliberal teologi och radikalortodoxi, på detta sätt. Man preciserar inom dessa inriktningar en postsekulär kritik av de sekulära utgångspunkter som etablerats i en protestantisk modernitet och framställer en teologi som bygger på en modell där en kyrklig ram utgör fundament. Liturgi blir ofta en central kategori. Skillnaden mot inflytelserika protestantiska teologier från 1900-talet är påtaglig. Där handlade det i regel om att inom det sekulära gränser finna en alternativ sekularitet att förhålla teologin till. Goda men sinsemellan olika exempel på detta är Bonhoeffer, Tillich och Pannenberg, men jag menar att detta i någon mån även gäller för den stora föregångaren till vår tids postliberala och radikalortodoxa teologier, Karl Barth (jfr exempelvis Stanley Hauerwas kritik av Barth som refereras effektivt av Arne Rasmusson i den relativt tidiga opublicerade tex-



Även om de förekommer är denna typ av konfessionella distinktioner alltför sällsynta i det nutida samtalet och Falks avhandling ger utan tvekan ett viktigt bidrag genom att så tydligt illustrera hur Schmitts position – och den postsekulära debatt som han delvis har inspirerat till – är bestämd inte av en allmän politisk teologisk hållning utan av konkreta och konfessionellt präglade teologiska ställningstaganden i polemik mot andra lika teologiska positioneringar.<sup>24</sup> Man kan då tala om hans position i termer av en ”katolsk” postsekularitet, vilket i någon mån även gäller för Charles Taylor. (Även om Taylor och Schmitt på olika sätt representerar tämligen egensinniga och sinsemellan olika katolska positioner. Jag dristar mig också att hävda att Taylors avslutande resonemang i *A Secular Age*, särskilt i det andra avsnittet i slutkapitlet ”Conversions”, utgör en sorts katolskt sekulär kritik av en huvudsakligen protestantisk sekularitet.<sup>25</sup>)

Om vi för ögonblicket lämnar Carl Schmitt och Charles Taylor åt sina öden kvarstår frågan huruvida det även finns en protestantisk form av postsekularitet och vad den i så fall skulle bestå i. I min egen forskning har jag lanserat begreppet

---

ten ”Karl Barths betydelse för anglosaxisk teologi” (1990), URL = <[http://www8.umu.se/idesam/arne\\_files/Barthreception.pdf](http://www8.umu.se/idesam/arne_files/Barthreception.pdf)> (åtkommen 2015-09-17), s. 18–19. I relation till Hauerwas och Rasmussen bör även understrykas att den radikala reformationens många nutida teologiska arvtagare, exempelvis i kölvattnet av John Howard Yoders teologi, representerar en sorts katoliserande ecklesiologisk vändning i teologin, via en postsekulär kritisk teori, bort från den protestantiska sekulariteten. Här sammanstrålar linjerna mellan de tänkare jag hittills har nämnt. Ett annat exempel är Roland Spjuth: ”Pneumatologi för Jesu Efterföljelse. Om treenigheten och kyrkan i Stanly Grenz teologi”, *Scandinavian Journal for Leadership and Theology*, nr 1 2014. Se särskilt not 1. En viktig inspiratör för protestantiska teologer som drar i riktning mot en katolskt koncipierad kritisk teori är katoliken William Cavanaugh, som även är ett stort namn inom den breda diskussionen om politisk teologi.

<sup>24</sup> En protestantiskt präglad bok (i den betydelse som jag här har anfört), som hade kunnat tjäna på att införa distinktioner av detta slag, är Jeffery W. Robbins, *Radical Democracy and Political Theology*. New York: Columbia University Press 2011.

<sup>25</sup> Taylor, *A Secular Age*, s. 737–744.

”postkristen teologi”, vilket i princip kan sammanfattas som *försöket att teologiskt uttyda den immanens som den västerländska kulturen – inklusive dess kyrkliga och teologiska traditioner – har utvecklats till*.<sup>26</sup> Postkristen blir teologin när den inte längre har – kan ha? – en vertikal utgångspunkt för sin specifikt kristna självförståelse, det vill säga när möjligheten till transcendens-erfarenhet blir så begränsad att det vertikala perspektiv som evangeliet en gång öppnade inte längre kan upprättas på nytt i en ny tid. Annorlunda uttryckt: när ”uppenbarelsen” inte längre kan legitimera sig som ett nytt och omstörtande budskap som kommer utifrån. Mot en postkristen teoretisk bakgrund kan man hävda att vi redan har uppenbarelsen, som en andra natur. Det som betraktades som utifrån kommande blir nu något som alltid förekommer oss, genom kulturen. I den meningen är den kristna ordningen ett fullkomligt naturligt inslag i vår livsvärld.

När allt på detta sätt blir horisontellt kommer varje kristen erfarenhet också att vara en allmän erfarenhet. Därmed drivs den utöver sig själv, den svarar inte längre upp mot den kristna visionen, den blir post-kristen. Med andra ord – och för att återkomma till frågan om en protestantisk postsekularitet – när miraklet, nåden, det transcendentas blir till lagbundenhet, natur och immanens genom successiv historisering och inkulturering krävs en strategi som navigerar mellan extrempolerna, å ena sidan en sekularistisk progressionstanke (en politisk protestantisk kristologi om vi åter talar med Schmitt), å andra sidan en ny form av inkarnationstänkande med hänvisning till det transcendentas inbrott, där teologi i sista hand tänks statiskt, som ett inflöde av något nytt utifrån. I den postkristna tankefiguren, som tentativt blir mitt förslag till en protestantisk postsekulär tankefigur, kan man eventuellt söka en alternativ protestantism som istället för att stanna i den radikala självkritiken (exemplet Milbank ovan) vill driva immanenstanken ett steg vidare, utöver sig själv, till en punkt där det blir möjligt att uppleva immanensens alteritet via dess inre diskontinuiteter. I förlängningen av ett bejakande av en sådan erfarenhet av diskontinui-

<sup>26</sup> Jfr Mattias Martinson, *Postkristen teologi. Experiment och tydningsförsök*. Göteborg: Glänta Produktion 2007.

tet kan en protestantisk form av politisk teologi bli möjlig.

Vid sidan av den katolskt uppfattade postsektularitet (som jag alltså menar är helt dominerande i dagens teologiska och teologiskt informerade kulturdebatt, även om detta aldrig tydligt uttalas) kan då ställas en protestantisk postsektularitet, som genom sin postkristna logik miss-tänkliggör den protestantiska sekularismen på ett mer nyanserat sätt än den katolska postsektularismen förmår göra. Därtill kan den konstruktivt förhålla sig till den ambivalenta kultur som denna sekularisering producerar, snarar än den generellt och mer entydigt fördömande hållning som framträder i den breda diskussionen inom en katolskt koncipierad postsektularism.

I detta sammanhang kan man koppla på en rad sekulära tänkare med protestantisk profil, även om dessa tänkare snarare har stått i dialog med den judiska teologiska traditionen. Jag tänker på Walter Benjamin, Theodor W. Adorno, Ernst Bloch och Jacques Derrida. Om dagens postsektulara debatt griper efter tidiga kristna referenser har en mer protestantiskt orienterad, postkristen postsektularism mycket att hämta hos dessa tänkare, som även är djupt försänkta 1800-talets protestantiskt formade romantik och idealism. Begreppet ”postkristen” må förlora sin bestämda mening i relation till det judiska hos dessa tänkare, men den post-teologiska logiken finns ändå kvar:  *dessa tänkare karaktäriseras i olika grad av att de återfinner en förskjuten teologisk dimension i själva den immanens som en gång etablerats av den politiska kristologin i syfte att slutligen utradera varje teologiskt behov.*

För att sammanfatta min kritiska och konstruktiva poäng: det ruinlandskap som blir kvar efter en teologiskt konfigurerad övertro på inomvärldsligt framsteg kan inte övervinnas genom att man med nostalgiska hänvisningar till teologins guldåldrar åter frammanar något absolut bortom immanensen. Istället kan ruinlandskapet accepteras som utgångspunkt för ett sökande efter kraften hos de ting som trots allt stod emot en total integrering och därmed bidrog till att få den sekularistiska optimismen på fall. Om protestantiskt präglade sekularister, som Weber och Blumenberg, hävdade att moderniteten är en sekulär realitet där teologin substantiellt sett har spelat ut sin roll bör en alternativ protestantisk verklighetsförståelse närma sig teologin inom själva denna sekulära realitet, som inte längre är beroende av någon transcendens.

Detta resonemang kan och bör utvecklas. Här har jag bara gett en skissartad antydan. Jag började med Charles Taylor och konstaterade att det han fångar hade tjänat på att förmedlas av tidigare insikter vunna i liknande debatter, att han i sig självt blir teologiskt abstrakt på ett sätt som döljer nyanserna och vad som står på spel, inte minst i den teologiska debatten. Utifrån Hjalmar Falks läsning av Carl Schmitt har jag försökt illustrera hur teologiskt tänkande kan komma närmre det sekuläras kärnfrågor och att diskussionen om postsektularitet och politisk teologi borde fortsätta att föras med större dogmatisk och konfessionell precision.

### Summary

In this article the question of secularity is addressed by means of a comparison between the contemporary debate and older debates. The discussion takes departure in Charles Taylor's influential work, *A Secular Age*, which is slightly criticised for not being enough concerned with philosophers that have dealt with the theme before, such as Carl Schmitt, Karl Löwith and Hans Blumenberg. Hjalmar Falk's recent dissertation on Carl Schmitt's concept of secularity is introduced in order to illustrate how a richer notion of secularity is present in the older discussion and how it contains a confessional dimension. Political theology, which is a notion in very close contact with the notion of secularity, thus becomes confessional in a mediated way. This confessional dimension is not emphasised in the contemporary discussion and it is suggested that a more developed protestant idea of secularity can be envisioned in light of Schmitt's catholic secularity, as presented in Falk's dissertation.