



## UvA-DARE (Digital Academic Repository)

### Verwantschap in extremen : politieke theologie bij Walter Benjamin en Carl Schmitt

de Wilde, M.

**Publication date**  
2008

[Link to publication](#)

#### **Citation for published version (APA):**

de Wilde, M. (2008). *Verwantschap in extremen : politieke theologie bij Walter Benjamin en Carl Schmitt*. [, Universiteit van Amsterdam]. Vossiuspers - Amsterdam University Press.

#### **General rights**

It is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), other than for strictly personal, individual use, unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

#### **Disclaimer/Complaints regulations**

If you believe that digital publication of certain material infringes any of your rights or (privacy) interests, please let the Library know, stating your reasons. In case of a legitimate complaint, the Library will make the material inaccessible and/or remove it from the website. Please Ask the Library: <https://uba.uva.nl/en/contact>, or a letter to: Library of the University of Amsterdam, Secretariat, Singel 425, 1012 WP Amsterdam, The Netherlands. You will be contacted as soon as possible.

---

# Inleiding

De Republiek van Weimar (1919-1933) dankt haar open en dynamische klimaat aan een ervaring van ontheemding. Door het catastrofale verloop van de Eerste Wereldoorlog waren de vertrouwde betekenis-horizonten in diskrediet geraakt. Vooral de Duitse idealistische traditie, die in niet geringe mate aan een rechtvaardiging van de oorlog had bijgedragen, leek haar geloofwaardigheid te hebben verloren. Het idealisme had het oorlogsgeweld een redelijk aanzien gegeven door het als bron van culturele verjonging te representeren. Maar door het ongekeende leed dat de oorlog had gebracht, waren zijn pogingen tot zingeving gelogenstraft. Dit leed was aan iedere samenhang onttrokken; het kon niet als tijdelijke terugval in een proces van vooruitgang, laat staan als zijn noodzakelijke offer worden begrepen. Het denken kon zich niet langer comfortabel schikken in de stadia van een aanhoudende vooruitgang, maar was nu, in het aangezicht van dit ongekeende oorlogsgeweld, verbannen tot de ‘scheuren van de geschiedenis’.<sup>1</sup>

Deze ervaring moet duizelingwekkend zijn geweest. Vertrouwde betekenissen waren tenietgedaan, de laatste waarden aangetast. Ook de oude politieke categorieën – van links en rechts, progressief en conservatief – leken hun vanzelfsprekendheid te hebben verloren. Conservatieven ontpopten zich als revolutionairen, links radicalen zochten hun heil bij nationalistische thema’s. Denkers van tegengestelde kleur en overtuiging overschreden politieke scheidslijnen, soms behoedzaam, soms ook openlijk. De thema’s, argumenten en metaforen waarvan zij zich bedienden, leken in sommige gevallen zelfs zozeer verwant, dat van uitwisselbare vertogen gesproken mag worden.<sup>2</sup> Zo raakte de radicaallinkse Herbert Marcuse in de ban van de ontologische analyses van zijn conservatieve leermeester Martin Heidegger, beschouwde de marxist Otto Kirchheimer

---

<sup>1</sup> Mosès, S. (1992), *L’ange de l’histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Parijs, Seuil, 25.

<sup>2</sup> Gangl, M. en Raulet, G. (red., 1994), *Intellektuellendiskurse in der Weimarer Republik. Zur politischen Kultur einer Gemengelage*, Frankfurt am Main, Campus, 3.

zich als erfgenaam van Carl Schmitts staatstheorie en deelden Georg Lukács en Ernst Jünger, respectievelijk representanten van radicaallinks en extreemrechts, een fascinatie voor thema's als strijd, arbeider en mythe.<sup>3</sup>

De wederzijdse beïnvloeding van Walter Benjamin en Carl Schmitt moet tegen deze achtergrond worden begrepen. Benjamin behoorde tot de Frankfurter Schule, een stroming van linkse intellectuelen die een kritisch moment in het Verlichtingsdenken trachtten veilig te stellen. Deze denkers wendden zich tot marxistische en psychoanalytische theorieën, die een discrepantie tussen het subjectieve zelfbewustzijn en de objectieve maatschappelijke situatie aan het licht moesten brengen. Schmitt maakte daarentegen deel uit van de zogeheten Conservatieve Revolutie, een groepering van extreemrechtse publicisten, die een hypermodern vertrouwen in de beheersbaarheid van sociale praktijken met reactionaire gemeenschapsidealen verbond.<sup>4</sup> Door de legitimiteit van de Weimar Republiek in twijfel te trekken, droegen deze denkers feitelijk bij aan de overgang naar het Derde Rijk.<sup>5</sup> Terwijl Schmitt vanaf 1933 carrière maakte als nationaal-socialistische 'kroonjurist', was Benjamin gedwongen naar Frankrijk uit te wijken, waar hij zich in september 1940, op de vlucht voor het Duitse leger, van het leven zou beroven.

In de jaren 1920' en 30' waren Benjamin en Schmitt evenwel een dialoog met elkaar aangegaan, blijkt uit een brief, alsmede uit verschillende verwijzingen in hun werk. In de brief die Benjamin op 9 december 1930 richtte aan Schmitt, betuigde hij zijn instemming met diens soevereiniteitstheorie en verklaarde hij daarin een bevestiging te zien van zijn 'onderzoeksmethoden'.<sup>6</sup> Wat deze methodologische verwantschap behelsde, had hij eerder beschreven in een curriculum vitae: door in het kunstwerk een 'integrale, naar geen enkele kant gebiedsmatig te beperken uitdrukking van de religieuze, metafysische, politieke, economische

---

<sup>3</sup> Kennedy, E. (1987), 'Carl Schmitt and the Frankfurt School', in *Telos*, nummer 71, 45-53; Jay, M. (1996), *The dialectical imagination. A history of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*, Berkeley, University of California Press, 148 en Gangl en Raulot (1994), 101 en 146.

<sup>4</sup> Breuer, S. (1993), *Anatomie der konservativen Revolution*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 70.

<sup>5</sup> Sontheimer, K. (1994), *Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik*, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 37 e.v.

<sup>6</sup> Brief van Benjamin aan Schmitt, d.d. 9 december 1930, geciteerd in GS I/3, 887.

tendensen van een tijd' aan het licht te brengen, meende hij aan te knopen bij 'eigentijdse pogingen van Carl Schmitt' (GS VI, 219).

We mogen niet vergeten dat het Schmitt zelf was die de dialoog met Benjamin in de jaren vijftig als eerste onder de aandacht bracht. Kennelijk verwachtte de voormalige staatsraad van het Derde Rijk, naar wiens 'intellectuele daderschap' in Neurenberg een justitieel vooronderzoek was verricht, dat de briefwisseling met een joodse denker kon bijdragen aan zijn rehabilitatie. Het is dan ook niet verwonderlijk dat Theodor Adorno, die een eerste uitgave van Benjamins verzamelde correspondentie bezorgde, de aan Schmitt gerichte brief daarin bewust achterwege liet. Jacob Taubes beschrijft hoe hij, na de brief onder ogen te hebben gekregen, Adorno opbelde en hem vroeg waarom deze niet in de verzamelde correspondentie was afgedrukt: 'Zo'n brief is er helemaal niet, was het antwoord. Ik zei: Teddy, ik ken dat lettertype, ik ken de machine waarmee Benjamin schrijft, je kunt me nog meer vertellen, ik heb die [brief] hier! Dat kan niet zo zijn. Een typisch Duits antwoord. Heb een kopie gemaakt en hem toegestuurd'.<sup>7</sup>

Benjamins brief aan Schmitt heeft tot de nodige verwarring en zelfs irritatie geleid. Sommigen zijn geneigd de brief als blijk van een 'pijnlijke devotie' af te doen, anderen spreken liever van een 'opmerkelijke indifferentie tegenover politieke theorieën', en weer anderen vermoeden zelfs een heimelijke hang naar autoritaire denkstructuren.<sup>8</sup> Günter Figal heeft de gepijnigde reacties eens trachten te verklaren vanuit de neiging om de intellectuele cultuur van Weimar aan de hand van strenge politieke onderscheidingen begrijpelijk te maken – een neiging die door de brief zou zijn gefrustreerd.<sup>9</sup> Maar ook diegenen die de brief met een neutraler blik benaderen, zien zich geconfronteerd met een *Rätselfrage*<sup>10</sup>: hoe is het mogelijk dat de eigennijve joodse marxist een geestverwant

<sup>7</sup> Taubes, J. (1995), *Die politische Theologie des Paulus*, München, Wilhelm Fink Verlag, 133.

<sup>8</sup> Zie voor beschrijvingen van deze posities: Heil, S. (1996), 'Gefährliche Beziehungen'. *Walter Benjamin und Carl Schmitt*, Stuttgart en Weimar, J.B. Metzler, 4.

<sup>9</sup> Figal, G. (1992), 'Vom Sinn der Geschichte. Zur Erörterung der politischen Theologie bei Carl Schmitt und Walter Benjamin', in Angehrn, E., Fink-Eitel, H., Iber, Chr. en Lohmann, G. (red.), *Dialektischer Materialismus. Michael Theunissen zum 60. Geburtstag*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 252.

<sup>10</sup> Bolz, N. (1983), 'Charisma und Souveränität. Carl Schmitt und Walter Benjamin im Schatten Max Webers', in Taubes, J. (red.), *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, München, Wilhelm Fink Verlag, 249.

herkende in de extreemrechtse katholieke staatsjurist die zich na de machtsovername door nationaal-socialisten zou profileren als antisemiet en ‘kroonjurist van het Derde Rijk’? Kortom, hoe is deze verwantschap in extremen te duiden?

Toen Rolf Tiedemann en Hermann Schweppenhäuser de bewuste brief in 1974 publiceerden, noemden zij hem ‘gedenkwaardig’.<sup>11</sup> Vooral het moment waarop Benjamin toenadering had gezocht tot Schmitt gaf te denken; juist in deze periode had hij namelijk voorbereidingen getroffen om samen met Bertolt Brecht een tijdschrift uit te geven dat een duidelijk linkse signatuur moest dragen en gewijd zou zijn aan het ‘dialectische materialisme’. Eerder had Gershom Scholem al eens opgemerkt dat Benjamin zich ook als ‘historisch materialist’ steeds intensief met ‘reactionaire auteurs’ had beziggehouden.<sup>12</sup> Kennelijk had hij geen onoverbrugbare tegenstelling gezien tussen zijn historisch materialisme en hun behoudende, soms autoritaire denken. Bevatte het lijstje van Scholem nog de namen van schrijvers die ons tegenwoordig relatief onschuldig lijken<sup>13</sup>, Michael Rumpf heeft erop gewezen dat Benjamin omstreeks 1930 ook uitgesproken fascistische auteurs, zoals Joseph Nadler en Pierre Drieu de la Rochelle, met instemming zou citeren. Rumpf suggereert dan ook dat Benjamins bewondering voor Schmitt niet kan worden afgedaan als een anomalie, maar veeleer past in een patroon, namelijk in de opmerkelijk open en welwillende houding waarmee hij auteurs van een tegengestelde politieke kleur en overtuiging placht te benaderen.<sup>14</sup>

Temidden van alle ‘reactionaire auteurs’ aan wie Benjamin in zijn werk gedachten zou wijden, lijkt Schmitt toch zijn meest blijvende en diepgaande interesse te hebben gewekt. Die interesse zou een periode beslaan van tenminste zeventien jaar, namelijk vanaf het moment dat hij voor het eerst impliciet aan diens soevereiniteitsleer zou refereren in een brief aan Gottfried Salomon (1923) tot het moment dat hij zich daarvan uitdrukkelijk zou distantiëren in wat zijn laatste geschrift zou blijken, ‘Über den Begriff der Geschichte’ (1940). Daarbij lijkt Benjamin zich

---

<sup>11</sup> Vergelijk hun commentaar in GS I/3, 886.

<sup>12</sup> Scholem, G. (1972), ‘Walter Benjamin. Drei Lebensläufe’, in Unseld, S. (red.), *Zur Aktualität Walter Benjamins*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 46 e.v.

<sup>13</sup> Scholem noemt als voorbeelden van deze ‘reactionaire auteurs’: Proust, Julien Green, Jouhandeau, Gide, Baudelaire en George (in *ibidem*, 46).

<sup>14</sup> Rumpf, M. (1976), ‘Radikale Theologie. Benjamins Beziehung zu Carl Schmitt’, in Gebhardt, P. (red.), *Walter Benjamin. Zeitgenosse der Moderne*, Kronberg, Scriptor Verlag, 39.

nooit louter instemmend tot Schmitt te hebben verhouden; zijn ‘relatie’ tot hem werd veeleer getekend door een zekere tweeslachtigheid. Zo noteerde hij in het voorjaar van 1930 in zijn dagboek: ‘Schmitt – overeenstemming, haat, verdenking’ (GS II/3, 1372).

Benjamins woorden lijken de verschillende modaliteiten van zijn verhouding tot Schmitt haarscherp aan te duiden: zij was gebaseerd op een theoretische verwantschap, maar een die nooit onbegrensd was, nooit vrij van het vermoeden dat het juist waar de overeenstemming het grootst leek, zaak was om tegen de ander te denken. Zo zouden Benjamin en Schmitt zich, waar zij elkaar theoretisch beschouwd het dichtst leken te benaderen, in politiek opzicht het verst van elkaar verwijderden. Een van de thesen van dit boek luidt dan ook, dat Benjamin zich naar verloop van tijd, en zeker na 1933, steeds kritischer tot Schmitt zou gaan verhouden. Zo zou hij diens theorieën en begrippen introduceren in nieuwe contexten, waarin hun oorspronkelijke bedoelingen en betekenissen werden ontkracht en weersproken.

Op zijn beurt zou Schmitt zich interesseren voor Benjamin, hoewel niet duidelijk is vanaf welk moment precies. Zo zou hij na de oorlog suggereren dat hij zich reeds in de jaren 30’ intensief met Benjamins geschriften had beziggehouden. In een briefwisseling met Hansjörg Viesel beweerde hij zelfs dat hij zijn geruchtmakende studie over Hobbes uit 1938, getiteld *Der Leviathan in Staatslehre des Thomas Hobbes*, had geschreven als ‘poging om Benjamin te antwoorden’.<sup>15</sup> Deze bewering lijkt echter overtrokken. Zo is in Schmitts vooroorlogse werk in feite geen enkele passage aan te wijzen op grond waarvan met zekerheid is vast te stellen dat hij zich in deze periode reeds heeft beziggehouden met Benjamins geschriften. Het is dan ook niet onwaarschijnlijk dat hij eerst achteraf, na de oorlog, een verhouding tot de linkse en joodse intellectueel heeft trachten te construeren, teneinde zo het vermoeden te weerleggen dat zijn vooroorlogse werk door antisemitisme bezoedeld zou zijn. In elk geval zou Schmitt pas in 1956 voor het eerst expliciet naar Benjamin verwijzen,

---

<sup>15</sup> ‘Helaas is mijn poging om Benjamin te antwoorden door een groot politiek symbool (de Leviathan in het politieke denken van Thomas Hobbes, 1938) te onderzoeken, onopgemerkt gebleven’ (brief van Schmitt aan Hansjörg Viesel, d.d. 4 april 1973 in Viesel, H. (1988), *Jawohl, der Schmitt. Zehn Briefe aus Plettenberg*, Berlijn, 60-61. Vergelijk ook Bredekamp, H. (1999), ‘From Walter Benjamin to Carl Schmitt, via Thomas Hobbes’, in *Critical inquiry*, jaargang 25, nummer 2, 14).

namelijk in *Hamlet oder Hekuba*, waaraan hij een aparte excursus toevoegde over diens *Trauerspielbuch*.<sup>16</sup>

Hoewel Schmitt zich in zijn vooroorlogse werk niet expliciet met Benjamins denkbeelden heeft uiteengezet, zou hij zich in verschillende geschriften wel in diens nabijheid begeven. Daarbij bleken de raakvlakken in hun denken niet slechts incidenteel of oppervlakkig, maar te berusten op gedeelde theoretische interesses en methodologische affiniteiten. Een van de opmerkelijkste daarvan was hun ‘methodologische extremisme’.<sup>17</sup> Zo betoogden zij beiden, onafhankelijk van elkaar maar in vergelijkbare bewoordingen, dat het denken zich bij de formulering en duiding van begrippen niet op het normale geval diende te oriënteren, maar veeleer op het meest extreme en uitzonderlijke. Benjamin bracht dit ‘methodologische extremisme’ scherp onder woorden in zijn *Trauerspielbuch*: ‘Het empirische wordt des te dieper doordrongen naarmate het preciezer als een extreem kan worden doorzien. Het begrip gaat uit van het extreme’ (GS I/1, 215). In zijn *Politische Theologie* zou Schmitt aandringen op een vergelijkbare methode, namelijk waar hij stelde dat ‘het normale’ niets bewees en ‘de uitzondering’ alles: ‘zij bevestigt niet enkel de regel, de regel leeft überhaupt alleen van de uitzondering. In de uitzondering doorbreekt de kracht van het werkelijke leven de korst van een in herhaling verstand mechaniek’ (PT, 21).

In de eerste en vooralsnog enige monografie over Schmitt en Benjamin betoogt Suzanne Heil dat de empirisch-causale vraag naar invloeden en contacten tussen de beide denkers in zekere zin misleidend is en onvoldoende recht doet aan de figuur van de ‘constellatie’ die voor hun denkwijze bepalend is geweest.<sup>18</sup> Hun methodologische extremisme mag worden beschouwd als een treffend voorbeeld daarvan; hoewel wij vermoeden dat Benjamin het ontleent aan Schmitt, valt zulks niet te bewijzen.<sup>19</sup> Overigens lijkt niet alleen de figuur van de constellatie aan te

---

<sup>16</sup> Cf. Schmitt, C. (1999, oorspr. 1956), *Hamlet oder Hekuba. Der Einbruch der Zeit in das Spiel*, Stuttgart, Klett-Cotta, 62-67.

<sup>17</sup> Het begrip ‘methodologisch extremisme’ stamt van Samuel Weber (in Weber, S. (1992), ‘Taking exception to decision. Walter Benjamin and Carl Schmitt’, in *Diacritics*, jaargang 22, nummer 3-4, 7. Vergelijk ook: Terpstra, M. en Wit, Th.W.A. de (1997), ‘Walter Benjamin en Carl Schmitt. Een politiek-theologische confrontatie’, in *Benjamin jaarnaal*, nummer 5, 57).

<sup>18</sup> Heil (1996), 5.

<sup>19</sup> Benjamin presenteert zijn methodologisch extremisme in de inleiding tot *Ursprung des deutschen Trauerspiels* (1928); elders in dit werk verwijst hij naar

dringen op een relativering van de empirisch-causale vraag naar contacten en invloeden. Dit geldt evenzeer voor het inzicht dat de theoretische benaderingen en interesses waarvan Schmitt en Benjamin in hun geschriften getuigden, pasten binnen het geestelijke klimaat van deze periode – interesses en benaderingen die daarvoor zelfs zo kenmerkend lijken te zijn geweest, dat zij zich nauwelijks aan afzonderlijke denkers laten toeschrijven.

Tegen deze achtergrond lijkt het ons gerechtvaardigd om, voorbij de zekerheid van invloeden en contacten, de aandacht te vestigen op de mogelijkheid van gedeelde theoretische interesses en methoden waarvan de betrokkenen zich niet altijd bewust zijn geweest.<sup>20</sup> Meer specifiek zullen wij de verhouding tussen beide denkers op drie niveaus in kaart proberen te brengen, namelijk (1) dat van theoretische verwantschappen waarop zij zelf meer of minder expliciet de aandacht hebben gevestigd, (2) dat van concrete begrippen en methoden die zij van elkaar hebben overgenomen – methoden en begrippen die zij in hun eigen werk zouden verdiepen en kritiseren, en (3) dat van raakvlakken in hun denken die, ofschoon niet door henzelf opgemerkt, zijn te herleiden tot een gedeelde geestelijke horizon. Wij zullen de teksten van Schmitt en Benjamin, kortom, naast elkaar en als antwoord op elkaar lezen, ook wanneer niet met zekerheid is vast te stellen of ze ook daadwerkelijk en bewust als antwoord zijn geschreven.

De belangrijkste these die wij in deze studie zullen trachten aannemelijk te maken, betreft de aard van de betrekkingen tussen Benjamin en Schmitt. Zij behelst het vermoeden dat het in laatste instantie een gedeelde interesse in politieke theologie is geweest die zowel de verwantschap als de verschillen in hun denken kan verklaren. Zo lijkt de verwantschap in hun denken terug te voeren op een gemeenschappelijke theologisch-politieke overtuiging, namelijk de idee dat bepaalde politieke fenomenen zich, ook in een gesecculariseerde moderniteit, enkel naar analogie van theologische denkfiguren, beelden en metaforen laten begrijpen. Maar ook de verschillen in hun denken lijken veelal door theologisch-politieke

---

Schmitts *Politische Theologie* (1922), dat de bewuste passages over het openbare vermogen van de uitzondering bevat. Toch bewijst dit niet dat Benjamin zijn methodologische extremisme ontleent aan Schmitt. Zo geeft Benjamin enkele jaren eerder reeds, in zijn vroege opstel 'Zur Kritik der Gewalt' (1920-'21), blijk van een oriëntatie op het extreme geval en de uitzondering (vergelijk GS II/1, 184, 188 en 201).

<sup>20</sup> Cf. Heil (1996), 8.



motieven ingegeven: zo lijkt Schmitt partij te kiezen voor de autoritaire staat, omdat hij daarin een ‘ophoudende macht’ gewaarwordt, terwijl Benjamin zich juist schaart aan de zijde van de revolutionairen, in wier tegen de staat gekante geweld hij de werking van een goddelijke rechtsvernietiging meent te herkennen. Kortom, Schmitt en Benjamin lijken op basis van een gemeenschappelijke interesse in theologisch-politieke motieven tot uiteenlopende conclusies te komen: ‘van Schmitts theologische etatisme vormt Benjamins theologische anarchisme de tegenpool’.<sup>21</sup>

In tenminste één opzicht heeft het begrip ‘politieke theologie’ bij Schmitt en Benjamin een specifieke betekenis gekregen: het staat, wel beschouwd, voor meer dan de politiek en minder dan de theologie. Zo spreken zij niet van ‘de politiek’, maar van ‘het politieke’ (*das Politische*). Kenmerkend voor het politieke is volgens hen, dat het zich niet uitsluitend aandient in de klassieke politieke arena’s, zoals die van de regering en het parlement, maar dat het alomtegenwoordig is: het politieke is in potentie aanwezig en werkzaam in alle sferen van het maatschappelijk leven, in de media, de economie, de kunst enzovoort (cf. GS II/1, 190-191 en BdP, 37). Al deze sferen kunnen van het ene op het andere moment een politieke lading krijgen, namelijk wanneer zich daarin een fundamentele tegenstelling begint af te tekenen, die bepalend is voor de ervaring van het politieke. Volgens Schmitt en Benjamin laat het politieke zich dan ook niet definiëren met behulp van zaakinhoudelijke criteria. Het zou veeleer duiden op een ‘associatie of dissociatie’ die onverschillig welke zaak kan betreffen.

Wat gewoonlijk onder ‘de theologie’ wordt verstaan, namelijk theorieën over het religieuze en commentaren op de openbaring, is in het werk van Schmitt en Benjamin niet of nauwelijks terug te vinden. Het begrip ‘politieke theologie’ duidt bij hen dan ook niet op een ‘theologisering van de politiek’ en al evenmin op een ‘theologie met andere middelen’.<sup>22</sup> Schmitt verwoordt deze gedachte zoals altijd polemisch: ‘tegenwoordig is alles theologie, met uitzondering van datgene wat de theologen naar voren brengen’.<sup>23</sup> Ook Benjamin suggereert dat de traditionele theo-

<sup>21</sup> Figal (1992), 253.

<sup>22</sup> De eerste kwalificatie stamt van Suzanne Heil, de tweede van Hans Blumenberg (in Heil (1996), 160-161 en Blumenberg, H. (1974), *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 113).

<sup>23</sup> Brief van Carl Schmitt aan Armin Mohler, d.d. 14-8-1959, geciteerd in: Taubes, J. (1987), *Ad Carl Schmitt. Gegenstrebige Fügung*, Berlijn, Merve Verlag, 37. Volgens Mathias Eichhorn is het ‘opvallend dat Schmitt veelvuldig het begrip

logie, in haar theoretische of dogmatische vorm, achterhaald is geraakt. Daarom kan het denken zich enkel nog tot de theologie verhouden ‘zoals een vloeiblad tot de inkt’ (GS V/1, 588). Hoewel het van theologie is doortrokken, kan het niet langer een expliciet theologische taal bezigen. Bij Schmitt en Benjamin staat het begrip politieke theologie, kortom, voor een theologie die haar eigen sporen heeft uitgewist.

In dit verband lijkt het zinvol om in navolging van Jan Assmann twee typen van politieke theologie te onderscheiden, het genealogische en het structurele type.<sup>24</sup> Dit onderscheid kan ons helpen de theologisch-politieke posities van Schmitt en Benjamin nader te karakteriseren. Zo berust het eerste type op de bewering dat politieke begrippen in feite niets anders zijn dan ‘geseculariseerde theologische begrippen’ waarbij hun oorspronkelijke theologische betekenissen en functies tengevolge van de secularisering zouden zijn onderdrukt en vergeten. Het tweede type gaat daarentegen uit van de minder verstrekkende claim dat er een zekere structurele of systematische verwantschap bestaat tussen politieke en theologische begrippen, zonder dat over de herkomst daarvan een uitspraak wordt gedaan.

In het werk van Schmitt en Benjamin is in elk geval een politieke theologie van het tweede type te vinden. Zo zinspeelt Benjamin in verschillende teksten op een systematische of structurele verwantschap tussen politieke en theologische begrippen. Hij wijst bijvoorbeeld op de verwantschap tussen de proletarische algemene staking en de goddelijke rechtsvernietiging (GS II/1, 202), tussen de soeverein en de martelaar (GS I/1, 249) en tussen de revolutionaire strijd in naam van het onderdrukte verleden en de Messiaanse stilzetting van de geschiedenis (GS I/2, 703). Op zijn beurt betoogt Schmitt dat ‘alle pregnante begrippen van de moderne staatsleer’ voor wat betreft hun ‘systematische structuur’ overeenstemmen met theologische begrippen (PT, 43). Als voorbeelden noemt hij onder meer de overeenkomst tussen de juridische uitzonderingstoestand en het

---

theologie gebruikt en zelfs geldt als representant van een specifieke politieke theologie, maar nooit over theologie schreef en zich onthield van iedere theologische uitspraak of argumentatie’ (in Eichhorn, M. (1994), *Es wird regiert! Der Staat im Denken Karl Barths und Carl Schmitts in den Jahren 1919-1938*, Berlin, Duncker und Humblot, 24).

<sup>24</sup> Assmann, J. (1995), *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel*, München, Carl Friedrich von Siemens Stiftung, 26, 35. Vergelijk ook Assmann, J. (2000), *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, München en Wenen, Carl Hanser Verlag.

wonder in de theologie (PT, 43), tussen de onbegrensde bevoegdheid van de soeverein en de almacht van god (PT, 53) en tussen de soevereine beslissing en de theologische ‘schepping uit het niets’ (PT, 38).

Anders dan Benjamin suggereert Schmitt bovendien een politieke theologie van het eerste type te beschrijven wanneer hij verklaart dat ‘alle pregnante begrippen van de moderne staatsleer (...) geseculariseerde theologische begrippen [zijn]’ (PT, 43). Zo betoogt hij dat sommige eigenschappen die oorspronkelijk aan god werden toegeschreven in een proces van secularisering zijn overgedragen (*Übertragen*) op de wereldlijke heerser. Hans Blumenberg heeft echter opgemerkt dat Schmitt nergens in zijn werk een poging onderneemt om deze ‘herbezettingen’ te analyseren.<sup>25</sup> Mogelijk in reactie op deze kritiek zal Schmitt later terugkomen van zijn sterke, genealogische claim: ‘Alles wat ik over het thema politieke theologie heb gezegd, zijn uitspraken van een jurist over een in rechtstheorie en rechtspraktijk zich opdringende systematische structuurverwantschap van theologische en politieke begrippen’ (PT II, 79, noot 1).<sup>26</sup>

Verschillende auteurs hebben reeds gewezen op de gemeenschappelijke theologisch-politieke interesses van Schmitt en Benjamin.<sup>27</sup> De onderhavige studie tracht hun interpretaties op twee punten aan te scherpen. In de eerste plaats hebben deze auteurs onvoldoende recht gedaan aan de specifieke betekenis die het begrip ‘politieke theologie’ bij Benjamin en Schmitt heeft gekregen. Zo duidt het bij hen op een typisch modern fenomeen, namelijk op de doorwerking en herleving van theologische denkfiguren in een politieke sfeer die sinds de moderniteit is komen bloot te staan aan processen van secularisering en neutralisering. Tengevolge daarvan is de theologie niet restloos verdwenen, maar veeleer omgezet en *vertaald* in een ogenschijnlijk neutraal en seculier idioom. Voor Benjamin en Schmitt is dit beslissend: in de juridisch-politieke sfeer kan niet langer rechtstreeks of expliciet aan theologische categorieën worden gerefereerd, hoezeer zij ook het begrip van het politieke zijn blijven bepalen. Het is dit typisch moderne verschijnsel van een theologie die zich enkel nog heimelijk en in stilte in de politieke sfeer kan handhaven, dat hun begrip van ‘politieke theologie’ kleurt en daarmee de meest opmerkelijke overeen-

<sup>25</sup> Blumenberg (1974), 106.

<sup>26</sup> Vergelijk hierover Courtine, J.-F. (1999), ‘Problèmes théologico-politiques’, in Courtine, *Nature et empire de la loi. Études Suarésiennes*, Parijs, Vrin, 167 en 170.

<sup>27</sup> Cf. Taubes (1995), 86 e.v.; Figal (1992), 252-253; Heil (1996), 101 e.v.; Bolz (1989), 93; Terpstra en De Wit (1997), 56-74.

komst in hun denken bepaalt. Wij hebben hier, kortom, de sfeer van directe en expliciete identificaties verlaten en zijn in die van een indirecte taal, van vertalingen en analogieën, binnengetreden.

In de tweede plaats menen wij dat de in de literatuur voorgestelde interpretaties onvoldoende oog hebben gehad voor ontwikkelingen en verschuivingen in de theologisch-politieke opvattingen van Benjamin en Schmitt, waardoor een al te statisch beeld van hun onderlinge relatie kon ontstaan. Zo gaapt er in werkelijkheid een kloof, niet alleen van jaren maar ook van inzichten, tussen Schmitts pogingen in *Politische Theologie* (1922) om de soevereine macht naar analogie van de almacht gods te beschrijven en zijn later in *Land und Meer* (1942) en andere teksten ontvouwde programma om in haar een ‘ophoudende macht’ zichtbaar te maken; deze behelst, dat hij zijn aanvankelijke geloof in de verwantschap tussen de soevereine en de goddelijke macht naar verloop van tijd lijkt te hebben opgegeven. Ook Benjamins denken getuigt, juist waar het de interesse in theologisch-politieke motieven betreft, van voortschrijdende inzichten. Want terwijl hij in zijn vroege geschriften nog een strikt anti-theocratische positie verdedigt en beweert dat ‘niets historisch [kan] verlangen uit zichzelf naar het Messiaanse te verwijzen’, blijkt hij in zijn laatst voltooide werk, ‘Über den Begriff der Geschichte’ (1940), bereid een ‘zwakke Messiaanse kracht’ toe te schrijven aan de ‘historisch materialist’ (GS II/1, 203 en I/2, 694). Zo is er bij hem eveneens een verschil waar te nemen tussen zijn vroege en late opvattingen over politieke theologie, waarbij hij zijn aanvankelijke standpunt dat een op de gedachte aan het rijk gods georiënteerde politiek onmogelijk is, uiteindelijk lijkt te hebben verlaten. Het is de stelling van dit boek dat zich juist in deze kloof van jaren en voortschrijdende inzichten de dialoog tussen beide denkers ontspint.

Om deze stellingen aannemelijk te maken, zullen we de theologisch-politieke motieven in het werk van Schmitt en Benjamin naast elkaar plaatsen en vergelijken. Daarbij zullen we zoveel mogelijk een chronologische volgorde trachten aan te houden. Zo behandelen we eerst hun werk uit de vroege jaren 1920’, waarin zij zich concentreren op de verhouding tussen politieke theologie, recht en geweld, alsmede op de verantwoordelijkheid die deze relatie veronderstelt (hoofdstuk I). Wij zullen vervolgens bespreken hoe zij vanaf het midden van de jaren 20’ hun aandacht verschuiven naar de vraag welke rol theologisch-politieke motieven spelen bij de legitimering en delegitimering van het staatsgezag

(hoofdstuk II). Ten slotte zullen wij laten zien hoe zij vanaf het begin van de jaren 30', in de confrontatie met het opkomende nationaal-socialisme, hun blik wendden naar de verhouding tussen politieke theologie en temporaliteit, waarbij zij onder meer de aanspraken van deze beweging op de eeuwigheid kritiseren (hoofdstuk III).

Wij zullen dit boek besluiten met twee hoofdstukken die zijn gewijd aan de late theologisch-politieke opvattingen van beide denkers afzonderlijk (hoofdstukken IV en V). Daarvoor hebben wij twee redenen: in de eerste plaats achten wij een afzonderlijke bespreking van hun opvattingen nodig om ze in hun volle complexiteit in kaart te brengen. In de tweede plaats menen wij dat Benjamin en Schmitt vanaf het midden van de jaren 30' in theologisch-politiek opzicht tegengestelde en in zekere zin onvergelykbare wegen inslaan. Terwijl Benjamin de 'revolutionaire klasse' belast met de taak om, naar analogie van het Messiaanse, te breken met de bestaande orde en de onderdrukking te beëindigen (hoofdstuk IV), stelt Schmitt de soeverein voor de opgave om, met het beeld van een 'ophoudende macht' voor ogen, de wetteloosheid te onderdrukken en de bestaande orde te bewaren (hoofdstuk V).

Jacob Taubes heeft de verhouding tussen Benjamin en Schmitt eens omschreven als 'een der meest veelbelovende constellaties van de Weimar Republiek'.<sup>28</sup> Daarmee doelde hij op het inzicht dat het politieke 'schema van links en rechts geen stand houdt en dat de *oude* Frankfurter Schule (...) in een zeer intieme relatie stond tot Schmitt'.<sup>29</sup> Taubes' stelling is op hoofdlijn te onderschrijven, maar dient ook te worden gerelativeerd. Van een 'zeer intieme relatie' lijkt nooit sprake te zijn geweest. De contacten tussen beide denkers lijken, hoe betekenisvol wij ze thans ook achten, eerder incidenteel en sporadisch te zijn gebleven. Evenmin kunnen wij de suggestie aanvaarden dat de 'relatie' tussen Benjamin en Schmitt op zich reeds zou volstaan om de beperkingen en onhoudbaarheid van het politieke schema van links en rechts aannemelijk te maken. Wij zouden de betrekkingen tussen de eigenzinnige joodse marxist en de katholieke ordedenker daarom met al te hooggespannen verwachtingen tegemoet treden indien wij zoals Taubes meenden dat zij tot een algehele herinterpretatie van Weimars politieke cultuur aanleiding zouden geven.

Het belang van de verwantschap tussen Schmitt en Benjamin is dan ook elders gelegen: zij toont hoe politieke scheidslijnen in de Weimar

---

<sup>28</sup> Taubes (1987), 26.

<sup>29</sup> Taubes (1995), 133.

Republiek in feite vloeier en diffuser waren dan wij tegenwoordig geneigd zijn te denken. Zij illustreert, preciezer gezegd, hoe overschrijdingen van die scheidslijnen, met behoud van politieke kleur en overtuiging, mogelijk en soms zelfs vanzelfsprekend waren. Zij suggereert voorts dat de conservatief revolutionairen en de leden van de Frankfurter Schule, juist in de radicaliteit van hun onderscheiden denkbewegingen, meer gemeen hadden dan zij zelf bereid waren toe te geven. En zij laat ons ten slotte zien waar de wegen van radicaallinkse en extreemrechtse denkers elkaar kruisten, namelijk in bepaalde theologisch-politieke overtuigingen. Juist dat laatste maakt de verhouding tussen Benjamin en Schmitt inderdaad tot ‘een der meest veelbelovende constellaties van de Weimar Republiek’: zij doet ons vermoeden dat het begrip ‘politieke theologie’ de precieze plaats markeert waar – in sommige gevallen althans – de politieke fronten van Weimar op het spel werden gezet en vervaagden.<sup>30</sup>

---

<sup>30</sup> Leo Strauss zinspeelt hierop, wanneer hij in het voorwoord bij de Engelstalige uitgave van zijn vroege studie over Spinoza (1930) het geestelijke klimaat van deze periode schetst: ‘deze studie (...) werd in de jaren 1925-1928 in Duitsland geschreven. De auteur was een jonge in Duitsland geboren en getogen jood die in de ban raakte van het theologisch-politieke dilemma’ (in Strauss, L. (1996, oorspr. 1930), *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas theologisch-politischem Traktat*, Stuttgart en Weimar, J.B. Metzler, 5).