

תיאולוגיה פוליטית וביקורת המודרניות: קרל שמיט והנס בלומנברג

פיני איפרגן

המחלקה לפילוסופיה, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

במושג "תיאולוגיה פוליטית" טמון הניסיון לשוב ולגלות, לשוב ולחשוף את הממד התיאולוגי שנותר שזור בתחום הפוליטי. את המושג הזה, ואת הטענה הגלומה בו בדבר גילוי וחשיפה מחודשים של הממד התיאולוגי, יש להבין על רקע התפיסה הרווחת של הפוליטי בעידן המודרני, לפחות מאז לויטן לתומס הובס (2009). לפי תפיסה זו, אחד ממאפייניו העיקריים של הפוליטי הוא השתחררות מוחלטת מכל היבט תיאולוגי שמימי והתרכזות בכאן ועכשיו הארציים. התביעה לחשוף מחדש את יחסי התלות בין התיאולוגי לפוליטי, אין בה משום ניסיון להחזיר אל מרכז הווייתו של האדם את הדת או את התיאולוגיה, שנדחקה כתוצאה מהשינוי העמוק שחל בהכנת העולם והאדם עם הפצעתו של העידן המודרני. ברור שהדת לא נעלמה אלא שבה ומצאה את מקומה בצורת החיים החדשה, אך המניע לבירור יחסי התלות בין התיאולוגי לפוליטי אינו תיאולוגי, אלא צומח מתוך ההגות הפוליטית והמשפטית המודרנית עצמה, שניסתה לעמוד על טיבו ועל ייחודו של הפוליטי בעידן המודרני באמצעות השאלה עד כמה הוא תלוי או בלתי תלוי בממד התיאולוגי.

ההוגה המזוהה יותר מכול עם ניסיון חשיפה זה, המבקש לעמוד על טיבו ה"חדש" של הפוליטי בעידן המודרני, הוא קרל שמיט (Schmitt, 1888–1985), שפרסם ב-1922 את חיבורו *תיאולוגיה פוליטית: ארבעה פרקים בתורת הריבונות* וניסח את טענת היסוד של התיאולוגיה הפוליטית: "כל המושגים המובהקים¹ של תורת המדינה המודרנית הם מושגים תיאולוגיים מחולנים" (שמיט 2005, 57). טענה זו יכולה להיקרא כטענה ניטרלית מבחינה נורמטיבית, כלומר שאינה נושאת שיפוט ערכי אלא מצביעה על אנלוגיה או דמיון מושגי בין עקרונות היסוד של תורת המדינה המודרנית ובין אלו של התיאולוגיה הנוצרית. אולם במידה דומה היא יכולה להיקרא כטענה הנושאת מטען נורמטיבי מובהק ומרמזת ליומרותיה המוצהרות של התודעה הפוליטית המודרנית בדבר שחרורה ממורשת המחשבה התיאולוגית. את הטענה יכולים להעלות בביקורתיות הן המצדדים בתמונת העולם התיאולוגית והן אלה הרואים עצמם מחויבים לתמונת העולם המודרנית. במקרה הראשון תופנה הטענה נגד הניסיון לרוקן את המחשבה הפוליטית מהמדד התיאולוגי המובנה לתוכה, ואילו במקרה השני היא

¹ ובתרגומו של רן הכהן: "המושגים הקולעים".

תופנה נגד היעדרה של תפיסה פוליטית רדיקלית די הצורך שתוכל להיחלץ כליל מאחיזתה של תמונת העולם הדתית. עמימות זו באשר למעמדה של טענת היסוד של התיאולוגיה הפוליטית הוזנה במידה רבה על ידי קרל שמיט עצמו, שנמנע בעקביות מלעגן את מניעיו, כך ששאלת ההערכה הנורמטיבית של עמדתו תישאר בלא מענה. אך עמימות זו לא נוצרה רק מעמדתו של שמיט, שבכל זאת אפשר להתחקות בכתביו אחר עקבות בולטים למדי של נטייה תיאולוגית, אלא נובעת מסוגיה רחבה ועקרונית יותר, לא פתורה, שעמדתו שיקפה היטב.

הסוגיה הרחבה היא הערכתה העצמית של התודעה המודרנית כמערכת שלמה של נורמות מוגדרות החותרות להצדקה עצמית שמקורה בה עצמה. רק באמצעות צורה ייחודית זו של הצדקה עצמית תוכל התודעה העצמית הזאת לשוב ולאשר את היותה מערכת נורמות שלמה, המובחנת לחלוטין מזו שמקור הצדקתה נטוע בתפיסת העולם של התיאולוגיה הנוצרית, ושממנה היא ראתה את עצמה משתחררת. סוגיה יסודית זו, המלווה את ההיסטוריה האינטלקטואלית של המערב עוד הרבה קודם להופעתה של התזה התיאולוגית-פוליטית של קרל שמיט, קיבלה אצלו צורה מסוימת שייחדה אותה מגלגליה הקודמים.

אפשר להצביע על סיבה כפולה לייחוד זה. ראשית, כשפרסם שמיט את *תיאולוגיה פוליטית* כבר רחשו מאחוריו, ברקע, הביקורת הניטשיאנית החריפה על מקורותיה של התודעה המודרנית, ובעיקר הניסיון של מקס ובר להציע ניתוח סוציולוגי-היסטורי של הרציונליות המאפיינת את המוסדות החברתיים והפוליטיים של העידן המודרני. שתי דמויות מרכזיות אלו, באופנים שונים לחלוטין שאין כאן המקום לפרטם, תרמו תרומה מכרעת להיחלשותה של העמדה, הבטוחה מאוד בעצמה, שראתה בתודעה המודרנית שלב היסטורי שבו הושג שחרור מלא של האדם מכבליה של תמונת העולם המושתתת על עקרונות של תיאולוגיה נוצרית. הסיבה השנייה היא לוקלית הרבה יותר ונוגעת להקשר הגרמני שבו חי ופעל קרל שמיט.

את ספריו המרכזיים, בין היתר גם את *תיאולוגיה פוליטית*, כתב שמיט תוך כדי כינונה של רפובליקת ויימר ובשנותיה הראשונות. כינונו של הסדר הפוליטי החדש, במקום זה שקרס אחרי תבוסת גרמניה במלחמת העולם הראשונה, עורר דיון נרחב באשר למידת יציבותו וחוזקו. קרל שמיט אימץ קו ביקורתי כלפי הסדר החדש והתמקד במושג הריבונות. לטענתו, מושג זה איבד מתוקפו כתוצאה מהעמימות המובנית בסדר הפוליטי החדש בשאלה מי מחזיק בכוח ההכרעה הריבוני. בהקשר ממשתי זה – של תהייה על יציבותו של הסדר הפוליטי החדש בגרמניה באמצעות ניתוח מושג הריבונות – עולה טענת היסוד של התיאולוגיה הפוליטית: טענה זו, שכל המושגים של תורת המדינה המודרנית אינם אלא מושגים מחולנים, מאפשרת לשמיט להחזיר לדיון מושג ריבונות נטול עמימות, שהוא מזהה עם התפיסה התיאולוגית של הריבון האלוהי. החזרת המושג יכולה לקבל תוקף רק על בסיס ההנחה שקיים רצף בין מושגיה של תורת המדינה המודרנית לאלו של התיאולוגיה הנוצרית. כלומר טענת החילון של שמיט צריכה להיות מובנת רק כאמצעי המעיד שאפשר להנכיח

במסגרת הפוליטית המודרנית מושג ריבונות חזק, שהסדר הפוליטי החדש נזקק לו כדי להתגבר על חולשתו ועל חוסר יציבותו המובנה. אך הקשר פוליטי מובהק זה נדחק הצדה, ובחינת מעמדה של טענת החילון נעשתה מרכזית בעיקר בדיון על תביעתה של המודרניות לראות את עצמה כעידן היסטורי חדש שמקורותיו בו בעצמו.

דחיקה זו מתרחשת לא רק בגלל תנועת ההיסטוריה של הרעיונות, הדוחקת את מה שהיה מרכזי ומבליטה את השולי, אלא בעיקר כתוצאה מהשבר העמוק שנבקע במערב המודרני, שמלחמת העולם השנייה היא ביטויי החריף ביותר. השבר – שנוצר בין היתר מקריסתו של הסדר הפוליטי החדש בגרמניה של רפובליקת ויימר ומהחלפתו האלימה במשטר הדיקטטורי של גרמניה הנאצית – הפך את הדיון במושג הריבונות, בוודאי בהדגשיו של שמיט, שגם היה מעורב אישית במשטר הנאצי, ללא רלוונטי, ואף הרבה מעבר לזה: ללא לגיטימי. תחת זאת, הרצון לספק הסבר לשבר העמוק של מלחמת העולם השנייה ומוראותיה עורר ביתר שאת את הצורך לבחון בביקורתיות את מקורותיה הרעיוניים של התודעה המודרנית ולהטיל ספק בלגיטימיות שלה. חיבורים כמו "הדיאלקטיקה של הנאורות" של מקס הורקהיימר ותיאודור אדורנו (Horkheimer and Adorno 1944) או "משמעות בהיסטוריה" של קרל לויט (Löwith 1949) – שני חיבורים חשובים ושונים מאוד באופיים – ביטאו את החיפוש אחר הסבר לשבר העמוק שחוותה התודעה המודרנית. כחלק מדיון מתמשך זה אפשר לראות גם את הניסיון של הנס בלומנברג (1920–1996) להציע ב-1966 "לגיטימציה של הזמן המודרני" (Blumenberg 1966). ייחודו של הניסיון הזה נעוץ בהיותו מנותק לחלוטין, לפחות על פניו, מהשיח שבו יש לתודעת המשבר תפקיד מרכזי, וכן בהתמקדותו בקעקוע הקטגוריה של החילון כהסבר להתהוות התודעה המודרנית. בחיבור זה, ובכתיבתו בכלל, בלומנברג מבחין את כתיבתו בבירור מהכתיבה הביקורתית על המודרניות וממקם את עצמו בשיח שהוא בו בזמן רפלקסיה מושגית על הדינמיקה המחוללת שינוי היסטורי עמוק ויישום שלה על המקרה של התהוות העידן המודרני. ההתמקדות בדינמיקה שהולידה את השינוי והתעלמות בוטה מהדיון בתוצאותיו הובילה את בלומנברג למקד את ביקורתו בראיית החילון כהסבר להתנהלות הדינמיקה ההיסטורית. הסבר זה, הוא אומר, לא זו בלבד שאינו הולם את המקרה המודרני, אלא אף מושתת על אי-הבנה של מהותו. מעניין שהשתדלותו של בלומנברג להבחין עצמו במפורש מהדיון הביקורתי-נורמטיבי בתופעה המודרנית אינה מבטלת את הממד הנורמטיבי של עמדתו, אלא רק מבליעה אותו. חיובו הנורמטיבי של העידן המודרני אמור לעלות מתיאור הדינמיקה של השינוי ההיסטורי, המניח תמונה מודרנית מסוימת של האדם ושל מניעי פעולתו בעולם, שכאמור אינם מוצהרים אלא הולכים ונחשפים כמרכיביו של תיאור השינוי ההיסטורי שאפשר את התהוותה של תמונת אדם זו.

אסטרטגיה ייחודית זו שנוקט בלומנברג בדיונו במודרניות חושפת קרבה מסוימת לאסטרטגיה שנוקט שמיט בביקורתו על המודרניות, שיש בה יסוד של הימנעות מהתמודדות

ישירה עם הבעיה של המודרניות. התמודדות זו נחשפת רק כחלק מהטענה התיאולוגית-פוליטית המכילה את בעיית המודרניות. הקרבה באמצעי ההצגה והטיעון של השניים נוסכת עניין בדיאלוג ביניהם לא רק מפני שהוא מאפשר לנו לחשוף בבהירות רבה יותר את עמדותיהם, אלא בעיקר מפני שדיאלוג זה חושף בפנינו דרך ייחודית להתמודד עם הבעיה של המודרניות באופן החורג מהמסגרת הרגילה, שבה קווי המתאר של הוויכוח בין מצדדי המודרניות ובין מתנגדיה היו ברורים וחדים. שמיט ובלומנברג חורגים מהמסגרת הזאת בכך שהם נמנעים מלהציב עצמם במקום של התיאולוג (שמיט) או של איש הנאורות או המודרניות (בלומנברג), ותחת זאת בוחנים מחדש את המקומות הללו ומשנים את מובנם. ועדיין, הם נותרים בתוך גבולותיו של הדיון החשוב על טיבה וייחודה של התודעה המודרנית ועל האפשרות להצדיק או לשלול אותה.

תחילתו של הדיאלוג האישי בין הנס בלומנברג לקרל שמיט, שהוגבל לחליפת מכתבים ונמשך בשנים 1971–1978, היה פרי יוזמתו של הנס בלומנברג.² במכתב הראשון הפותח את קשר המכתבים ביניהם, שנכתב במרס 1971, תולה בלומנברג את פנייתו אל שמיט ב"דחף חזק" שהתעורר אצלו בעקבות קריאת ההערות שייחד שמיט לספרו של בלומנברג "הלגיטימיות של הזמן המודרני" (שם). ההערות הופיעו באחרית דבר ל"תיאולוגיה פוליטית II", ספרו של שמיט שראה אור ב-1970 (Schmitt 1970), ארבע שנים לאחר הופעת המהדורה הראשונה של ספרו של בלומנברג. "הדחף החזק" הומר מנטייה לפעולה בעידוד עמיתו של בלומנברג, ריינר שפכט (Specht), שהיה מקורב גם לשמיט ואשר בפני בלומנברג שפנייה כזאת תתקבל בברכה.³ בהמשך המכתב אנו מגלים שבלומנברג נזקק לתמיכה ולעידוד לא רק בשל החשש הטבעי שמא פנייתו תיתקל בהתעלמות או תידחה כלא הולמת, ולא רק בשל יראת הכבוד היתרה שרחש לשמיט ולמעמדו, אלא גם בשל עוצמתה הייחודית של הביקורת שכתב שמיט. בלומנברג מציין בפני שמיט שאמנם הוא סבור שלא ראוי שמבוקר ישוב ויבקר את מבקרו, אלא שבמקרה זה הוא נוטל לעצמו את הרשות לחרוג ממנהגו מפני שביקורתו של שמיט "עצבבה" (innerviert) אותו במיוחד. גם בלי להיגרר לפרשנות יתר, שימוש של בלומנברג במונח פיזיולוגי לתיאור השפעת הביקורת של שמיט נועד להעניק לה מעמד ייחודי. אכן, היה משהו בתגובה של שמיט שהותיר את בלומנברג חסר שקט, מגורה מדי, והוא חש שהוא חייב להגיב. כדי שאוכל להעריך את ייחודיות הביקורת של שמיט ולהבין מה בדיוק היה טמון בה שעורר בבלומנברג תגובה חזקה כל כך, אפתח בתיאור עמדתו המקורית של בלומנברג, ואז אתאר את הביקורת.

ב-1966, כשלושים שנה אחרי שפורסם הספרון של קרל שמיט *תיאולוגיה פוליטית*

² כל ההפניות לחליפת המכתבים בין שמיט לבלומנברג מכוונות אל Schmitz and Lepper 2007, 103–158.

³ הפירוט המלא של השתלשלות העניינים שהובילה לקשר המכתבים בין שמיט לבלומנברג מופיעה באחרית הדבר שהוסיפו העורכים לחליפת המכתבים; ראו Schmitz and Lepper 2007, 250–300, e. p. 252.

(שמיט 2005), ראה אור בגרמניה ספרו עב הכרס של הנס בלומנברג, "הלגיטימיות של הזמן המודרני" (Blumenberg 1966). חלקו הראשון של הספר יוחד לדיון ביקורתי בקטגוריית החילון. בחלק זה בלומנברג מתחקה אחר השימוש הגורף בקטגוריית החילון כקטגוריה תיאורית המסבירה את השינוי העמוק שחל באופן שבו האדם מבין את עצמו ואת העולם שסביבו עם כינונו של עידן היסטורי חדש, שהחילון הוא אחד ממאפייניו המובהקים. כבר מהכותרת שנתן בלומנברג לחלקו הראשון של הספר, "חילון: קטגוריה של עוולה היסטורית" (שם, 1–26), יכול הקורא להבין שבלומנברג אינו מבקש רק להציע מיפוי של שימושי קטגוריית החילון במגוון הקשרי דעת, אלא מנסה לחשוף את הממד הנורמטיבי של קטגוריית החילון מבעד לשימוש התמים והניטרלי כביכול שעושים בה. ניסיון החשיפה של בלומנברג מתייחד לדעתי בכך שהוא אינו עוד שיח ביקורתי המייחס כוונת מכון לאלו המשתמשים בקטגוריית החילון במסגרת ניסיונם לקעקע את הצדקתו של עידן היסטורי חדש. בלומנברג סבור שאת ממד העוולה שהוא חושף בשימוש בקטגוריה של החילון אין לתלות במניע נורמטיבי, נתון מראש, הפוך מזה של המשתמשים בקטגוריה, אלא יש להבינו כתוצאה של שיקול דעת תיאורטי וניטרלי על טיבו של הזמן ההיסטורי, ובעיקר על המושג של שינוי העידן. הקטגוריה ההיסטורית-מושגית של החילון כקטגוריה המבקשת להסביר את שינוי העידן מייצרת למעשה אי-לגיטימיות לעידן החדש, משום שהיא מייצרת ומשמרת מעין חוב תרבותי של העידן ההיסטורי החדש לעידן שקדם לו, וחוב זה מקעקע את תביעתו של העידן החדש להכיר בו ככזה. החוב התרבותי הזה יסולק רק אם יובהר שתהליך החילון אינו תהליך של העתקת תוכן דתי-תיאולוגי אל צורה חדשה שמשמרת אותו, אלא תפיסה מחודשת של המקום שתפס התוכן הדתי-תיאולוגי כמקום הממלא בתוכן חדש לחלוטין.

מסגרת מושגית חלופית זו להסבר של שינוי העידן ההיסטורי מחייבת את בלומנברג להציע תיאור כפול: תחילה הוא מתאר את תהליך הריקון של המקום ההיסטורי שתפס עולם התוכן של העידן האחד, ולאחר מכן הוא פונה לתאר את התהליך שבו המקום שהתפנה מתמלא ונתפס מחדש, ומעתה הוא העידן החדש, וכך הוא מובן. תיאור כפול זה הוא עיקר ספרו של בלומנברג. במונחים של מושג השינוי ההיסטורי, שהוצג כמושג חלופי לזה שבבסיסו ניצבה קטגוריית החילון, בלומנברג ביקש להציע את הפצעתו של העידן המודרני כעידן היסטורי חדש. הלגיטימיות שבלומנברג תובע לעידן המודרני באה בתגובה לחשיפת העוולה המובלעת בקטגוריה של החילון. התביעה ללגיטימיות מוצגת כמינימום הכרחי לכינונו של דבר מה חדש, מודרני, שמשמעותו מובנת גם אם הוא אינו — ולא יוכל להיות אף פעם — דבר מה שנוצר יש מאין.

ניסוח תמציתי מאוד זה של פרויקט הלגיטימיות של העידן המודרני התמקד במעמדו הנורמטיבי המורכב והעמוס של הפרויקט, המובלע כבר בכותרתו. כותרת ספרו של בלומנברג מצהירה מפורשות על הכוונה לספק לגיטימציה לעידן היסטורי ומעניקה לו בכך את משמעותו הנורמטיבית, אך תיאורו ופרטיו של המהלך מעמעמים מסר זה באמצעות התמקדות במה שנראה כבעיה מושגית ניטרלית על מובנו של מושג השינוי, או של החדש,

בהיסטוריה. בתגובה למבקרי המהדורה הראשונה של הספר ניסה בלומנברג להפיג עמימות נורמטיבית זו, או לפחות להסבירה. אחד המבקרים הבולטים שחייב את בלומנברג למעין תיקון של גרסתו הראשונה היה ללא ספק קרל שמיט, בביקורת שייחד לספר באחרית הדבר של "תיאולוגיה פוליטית II" (Schmitt 1970). היקף ביקורתו של שמיט וטיבה מפתיעים לנוכח ההתייחסות האגבית מעט של בלומנברג לשמיט ולכתביו במהדורה הראשונה של "הלגיטימיות של הזמן המודרני". בשביל בלומנברג, לפחות זה של המהדורה הראשונה, שמיט הוא עוד הוגה בסדרה ארוכה של הוגים שהוא מזכיר, שבעיניהם קטגוריית החילון היא קטגוריית יסוד בבואם לנתח היבט כזה או אחר של העידן המודרני. במקרה של שמיט מדובר בניתוח של תורת המדינה המודרנית, אך אין לו מעמד ייחודי כלשהו המבחין אותו מהאחרים. בלומנברג ראה מן הסתם במקרה של שמיט את אחד המקרים המובהקים שבהם השימוש בקטגוריה זו הוא מוצהר וברור, כפי שהדבר עולה מטענת היסוד של שמיט בספרו *תיאולוגיה פוליטית* שהובאה לעיל: "כל המושגים המובהקים של תורת המדינה המודרנית הם מושגים תיאולוגיים מחולנים". אך לדברי שמיט, התייחסותו הלא מובחנת של בלומנברג לשימוש הייחודי של שמיט בקטגוריית החילון היא מקור לאי-הבנה של התזה התיאולוגית-פוליטית שלו ולאי-הבנה של המקום שממלאת בה קטגוריית החילון. בלומנברג, כך אמר שמיט, השטיח את עמדתו על ידי מזיגתה עם עמדות אחרות המונעות מ"מטפיזיקה עמומה" ונתונות לביקורתו של בלומנברג, למשל העמדה שביקשה לזהות בין רעיון הקדמה המודרני ובין הדחף המשיחי-גאולי שבתיאולוגיה המונותאיסטית, או העמדה שביקשה לראות ברציונליזם המערבי במופעו המודרני גלגול מאוחר של הפרקטיקה הדתית של הפרישות.

בהציגו עמדות אלו כמטפיזיות שמיט מסכים בעצם עם פן מסוים בביקורתו של בלומנברג על קטגוריית החילון, משום שבלומנברג חושף בביקורתו בדיוק את ההנחה המטפיזית שבבסיס העמדות האלו, שלפיה יש מהות (סובסטנציה) היסטורית קבועה שקטגוריית החילון מסבירה ומתארת מודיפיקציה מסוימת שלה. שמיט מבקש להבהיר שהכללתו עם מחזיקי התפיסה הזאת מקורה באי-הבנה, שכן השימוש שלו בקטגוריית החילון מושתת על מסורת מובחנת מאוד של תורת המדינה והמשפט, שהמעבר בין שני מופעים — זה המבוסס על תורת המדינה והמשפט של הכנסייה הקתולית וזה המבוסס על החוק האירופי הבינלאומי (Ius Publicum Europeum) — מוצג כחילון של האחד במונחי של האחר. השינוי הזה, הנוגע לעיצוב וניסוח מחודשים של חוקי המלחמה החלים על האומות, הוא המקום ההיסטורי שבו ממקד שמיט את שינוי העידן ואת המעבר לעידן חדש, מעבר שיש בו השתחררות מההקשר התיאולוגי שדרכו ובתוכו הובנו חוקים אלו קודם לכן. שמיט, הן בביקורתו ב"תיאולוגיה פוליטית II" והן במכתבו האישי לבלומנברג, מפנה את קוראיו אל אמירתו של המשפטן האיטלקי-אנגלי אלבריקו ג'נטילי (Gentili, 1552–1608) שציווה "תיאולוגים שתקו!". ציווי זה מציין בתמציתיות רבה את המעבר אל עידן הזמן החדש.

כבר בנקודה ביקורתית ראשונה זו מתגלה שמיט כמבקר אירוני מאוד, אך גם כמבוקר הנוטה להיתמם. האירוניה השזורה בטקסט של שמיט ניכרת בשימושו המכוון במונחיו של בלומנברג עצמו בבואו לתאר את שינוי העידן כתהליך של "תפיסה מחודשת" של מקומם של חוקי המלחמה הקודמים, שהתמלא בחוקי המלחמה הנוהגים בין האומות בעידן החדש. גם בשימושו באמירה של ג'נטילי שזורה אירוניה דקה, שכן מיד לאחר הציטוט מוסיף שמיט שג'נטילי, התיאורטיקן הנודע של המשפט הבינלאומי, היה לא רק בן זמנו של ג'ורדנו ברונו (Bruno, 1548–1600), אלא גם שותף לגורל שפקד אותו: רדיפות האינקוויזיציה. והלוא ברונו שימש לבלומנברג דמות מפתח בתיאור כינונו של העידן החדש. נדמה שבאירוניה ביקורתית זו שמיט מנסה להראות את הקרבה בין עמדתו שלו לזו של בלומנברג, מבקרו, בכך שהוא מבחין את עמדתו ממושאי הביקורת האחרים, ובו בזמן מקפיד לרמוז לדמיון מבני בינה לבין העמדה שבלומנברג מציע כחלופה. האירוניה מנסה ליטול את עוקצה של הביקורת ומאפשרת למבוקר (שמיט) לעטות על עצמו מידה של תמימות של מי שטופלים עליו מה שלא היה בכוונתו ושאינו בכוחו לעשות. במילים אחרות, שמיט מציג את עצמו כמי שטופלים עליו את האשמה שהוא אינו רואה בעידן החדש עידן מובחן מאלה שקדמו לו.

אירוניה ביקורתית זו וההיתממות הכרוכה בה אינן פרי מקרי של כושרו הרטורי הייחודי של שמיט, שאפשר אולי לתארו ככושר עוקצני, אלא הן אמצעים שנועדו לשרת מטרה מוגדרת מאוד: להגן על הקטגוריה של התיאולוגי-פוליטי, שהיא קטגוריית היסוד של הגותו בכלל, ולהצדיק אותה. שמיט אכן קובע מפורשות שהוא מבקר את מפעלו של הנס בלומנברג מפני שהוא מוצא בו את הניסיון העדכני ביותר, והלא תיאולוגי, ליתר את הקטגוריה של התיאולוגי-פוליטי כקטגוריה שאין בה ערך הסברי להבנתו של המעבר אל העידן החדש. שמיט מתאר זאת כך:

הספר הזה מציב את אי-המוחלטות כמוחלט ונוטל על עצמו את שלילתה המדעית של כל תיאולוגיה פוליטית. השלילה מובנת כמדעית רק מתוקף מושג מדע הנקי מכל שארית של השפעה מתמשכת או "תפיסה מחודשת" של תורת גאולה, תורה שהיא עצמה תקפה רק מתוך דת שמציבה עצמה כמוחלטת. "התפיסות המחודשות" האלה, ששימרו זיקה לתיאולוגיה, נתפסות בעיניו [בלומנברג] רק כ"חוב טרגי" לעידני העבר. פעולת הסילוק חסרת המנוח של אותו "חוב" שייכת לארציותו של הזמן החדש, שרוקן מבחינה תיאולוגית, ונותרת משימתה הביקורתית הנמשכת של המודרניות (Schmitt 1970, 85).

אם כן, בבואו לדון בפרויקט של בלומנברג, שמיט מנסח שתי התייחסויות: האחת ניטרלית לכאורה ומצביעה על דמיון מתודי בין עמדותיהם, והאחרת רואה בפרויקט של בלומנברג מתקפה חזיתית על התיאולוגיה הפוליטית כעמדה מושגית. משתי ההתייחסויות האלו אפשר לראות כיצד העמימות הטמונה עמוק בעמדתו של שמיט והמחויבות הכפולה — זו המדעית הניטרלית כביכול וזו הנורמטיבית והתיאולוגית בעיקרה — מתורגמות לפולמוס שלו עם בלומנברג. האם הקטגוריה של התיאולוגיה הפוליטית היא קטגוריה ניטרלית, המסבירה את

השינוי שחל בתורת המשפט והמדינה עם המעבר לעידן המודרני ומציעה את האנלוגיה בינה לבין תורת המשפט והמדינה הנוצרית כהסבר, או שמא מדובר בקטגוריה המבקשת להראות שבתוך הבנתו העצמית של העידן המודרני חייב להיות משומר ממד תיאולוגי-נוצרי שאי-אפשר לסלקו, משום שבלעדיו הסברו של העידן המודרני – והצדקתו – יהיו חסרים ופגומים?

הפולמוס עם בלומנברג מאפשר לסלק את העמימות מעל פניו של התיאולוגי-פוליטי, מפני ששמיט משליך אותה על הפרויקט של בלומנברג וחושף שמאחורי הצגת ההסבר הניטרלי לכאורה לשינוי העידן (שאינו נדרש לקטגוריית החילון), ניצבת מוטיבציה אנטי-תיאולוגית מובהקת. בכך שמיט מאשר הלכה למעשה את העובדה שמאחורי הקטגוריה של התיאולוגי-פוליטי ניצבת מוטיבציה תיאולוגית חזקה, המציגה עצמה רק כעוד הסבר לשינוי עידן היסטורי. שמיט מבקש ללכוד את בלומנברג בתוך הסבך שלו עצמו וכמו כופה עליו להצטרף לוויכוח התיאולוגי בדבר נוכחותה המתמשכת של הדת הנוצרית במרחב הפוליטי הציבורי. שמיט מנהל את הוויכוח הזה בעיקר עם תיאולוגים המבקשים לסלק את הקטגוריה של התיאולוגיה הפוליטית בגלל ההבחנה הדיכוטומית הידועה שטבע אוגוסיטינוס בין העיר האלוהית לעיר הארצית ובשל חוסר התאמתה של התיאולוגיה לשדה הפוליטי. אולם הוויכוח עם בלומנברג על קטגוריית החילון מתנהל במסגרת אחרת. בלומנברג מנהל את הוויכוח על קטגוריית החילון בראש ובראשונה עם מבקריה של המודרניות, שסברו שהיא שבויה עדיין במסגרותיה המושגיות של התיאולוגיה הנוצרית, על אף יומרת השווא שלה לטעון שהשתחררה מהן. בלומנברג מבקש לטעון נגדם להצלחתה יוצאת הדופן של המודרניות להתנתק מקשר זה ומוצא את עצמו – לאחר ששמיט גורר אותו לוויכוח – בצד אחד עם התיאולוגים ששמיט מבקר בטענה שהם חותרים תחת תקפותה של הקטגוריה התיאולוגית-פוליטית. בהציבו את בלומנברג במקום אחד עם התיאולוגים, שמיט למעשה שב ומציב את עצמו במקום אחד עם מבקריה של המודרניות, שטענו לאי-השתחררותה משורשיה התיאולוגיים. נראה ששמיט מוצא בדבריו של בלומנברג אישור לכך שיש, או לפחות היה בעבר, ניסיון מכוון לסלק את הדת מהמרחב הציבורי; ואילו בשביל בלומנברג, כפי שנראה, שמיט יכול לשמש אויב אידיאולוגי מוצהר, שמולו יש לנסות ולאשר מחדש את תביעתה של המודרניות ללגיטימציה כנגד הניסיון התיאולוגי המתמשך לקעקע אותה. שמיט גורר אפוא את בלומנברג לפולמוס, ובלומנברג נענה, ובכך שניהם מספקים ומקבלים אישור לקיומו של המאבק המתמשך בין התיאולוגיה המונותאיסטית ובין תפיסת העולם המודרנית והמערך המושגי שעליו היא מושתתת. את האישור בדבר קיומו של המאבק המתמשך הם מציבים אל מול הניסיון הכפול, הן המודרני והן התיאולוגי, לטעון שהמאבק הוכרע או שלמעשה מעולם לא התרחש.

העובדה שבלומנברג נענה למסגרת העמומה ששמיט מבקש לנהל בתחומה את הוויכוח ביניהם עולה בבירור ממכתבו הראשון של בלומנברג לשמיט. בלומנברג מקבל בלא סייג את ביקורתו של שמיט, הטוען שבלומנברג כרך את שימושו של שמיט בקטגוריית החילון עם

זה של הוגים אחרים בלי לעמוד על ייחודו. אולם קבלתה של הביקורת אינה מובילה אותו, לפחות במכתבו, להסביר במה הוא מוצא את הייחוד הזה. תחת זאת חשוב לו להצביע, דווקא בהקשר זה, על הדינמיקה שהובילה אותו אל מושג הלגיטימציה. מתברר שנקודת המוצא של הפרויקט לא היתה הניסיון לתת לגיטימציה לזמן המודרני אל מול מבקריו. במקום זאת מגלה בלומנברג שהחשיפה הביקורתית של ממד אי-הלגיטימציה שהיה מובלע בקטגוריית החילון היא שהובילה אותו לחשוב מחדש על התרחשותו של שינוי היסטורי במונחים של תפיסת מקום, או כיבושו המחודש של מקום. רק על בסיס הבנה חדשה זו הוא היה יכול לראות את האפשרות לקשור לכך בדיעבד את מושג הלגיטימציה. האופן שבו בלומנברג מתאר את נביעתו של מושג הלגיטימציה במכתבו הראשון לשמיט כ"מוזר ופרדוקסי כמעט" בא להצביע על הקונטינגנטיות הגמורה של טענת הלגיטימציה, שאינה עולה מתוך מערך מושגי סדור אלא היא תוצאה מקרית של דינמיקת השינוי ההיסטורי, שממנה נובעת טענת הלגיטימציה כתוצאה אפשרית. גנאלוגיה קצרה זו של מושג הלגיטימציה של בלומנברג נועדה לספק מענה לביקורתו של שמיט, הגורס שהשימוש של בלומנברג במונח לגיטימיות מטעה, ולמעשה כוונתו לטעון ללגליות של הזמן החדש. שמיט מראה שהשימוש במונח לגיטימיות יש בו ממד היסטורי מובהק, שבו אנו מצדיקים את ההווה כהמשכו הלגיטימי של העבר, אם מולאו תנאי הורשה מסוימים שבגינם נוכל לטעון שההעברה היתה לגיטימית או מוצדקת. אבל במקרה כזה ברור שמודל ההצדקה תלוי בפרשנות שלפיה נשמר הרצף בין העבר להווה. לדברי שמיט, זה אינו אופן ההצדקה שאליו מכוון בלומנברג, המחזיק למעשה במודל הצדקה רציונלי, שלפיו המקרה של הזמן החדש מקבל את הצדקתו ממערך חוקים קשיח ובלתי תלוי היסטורית, והמקרה מוצדק רק מתוקף ההתאמה של המקרה לחוק. בנוהגו כך שמיט מעוניין לגרור את בלומנברג לשמש עוד נציג של הנאורות, שהצדיקה את הזמן החדש בטענה שזהו עידן התבונה, המגלם מבחינה היסטורית את מערך חוקיה הקבוע וההכרחי של התבונה. שמיט דוחף לכיוון זה לא רק כדי למקם את עצמו כאיש ההשכלה וכאויב הדת, אלא בעיקר כדי לשמוט את הקרקע מתחת לביקורתו של בלומנברג על קטגוריית החילון. זאת מפני שהמעבר ממושג הלגיטימציה אל מושג הלגליזציה, המבטא לטענתו של שמיט את כוונתו האמיתית של בלומנברג, מאפשר לשמיט לטעון שמושג הלגליזציה של הנאורות אינו אלא גלגול מחולן של גרסתו התיאולוגית של רעיון החוק. בלומנברג מבין היטב את האסטרטגיה הביקורתית של שמיט, ולכן הוא מציע במכתבו את הגנאלוגיה הקצרה המציעה כיוון לתשובה אפשרית. את התשובה הוא ינסח במלואה רק במהדורה המורחבת של "הלגיטימיות של הזמן המודרני" שתופיע ב-1974.

בלומנברג אינו מקל ראש בביקורת זו של שמיט וכך הוא מנסח את משמעותה בעיניו במהדורתו השנייה של הספר: "הביקורת שלפיה במושג לגיטימיות כיוונתי למעשה ללגליות מציבה סימן שאלה מעל למעמדה של הפרובלמטיקה שעמה מתמודד הספר ומעל להגדרת התזה שבמרכזו כתזה היסטורית. ביקורת חריפה מזאת קשה להעלות על הדעת" (Blumenberg 1966, 104). בלומנברג מתעקש שאת הקטגוריה של הלגיטימציה שהוא

מציע יש להבין כקטגוריה היסטורית, או ליתר דיוק, כקטגוריה הצומחת מתוך הבנה של הדינמיקה ההיסטורית, ואינה מונחת מראש כקודמת, מבחינה לוגית או זמנית, להתרחשות ההיסטורית. את התעקשותו זו יש להבין כביטוי לניסיון מכוון להבחין את עצמו בו בזמן מאופני ההצדקה של ההשכלה ומאלו הסבורים שהחלופה היחידה היא החזרה לאופני הצדקה תיאולוגיים, היינו העמדה שהיתה מושא הביקורת של ההשכלה. שמיט, באמצעות הטיעון שבלגיטימציה אין הכוונה אלא ללגליזציה, מבקש ללכוד את בלומנברג בתנועת מלקחיים בין שתי החלופות: זו של ההשכלה, או יוכל להאשימו שהוא מעוניין למעשה ב"העצמתו העצמית של האדם", שלפיה האדם ותבונתו הם המקור הבלעדי להצדקה, וזו שבה הוא יהיה חייב להודות בחוב העמוק לצורות ההצדקה התיאולוגיות שמהן הוא מבקש להשתחרר, אם אינו רוצה להיות מואשם במה ששמיט מתאר כצורת הצדקה שהאוטיזם הוא מאפיין אימננטי שלה. שמיט אינו רואה לנגד עיניו אפשרות אחרת, שבה אותה "העצמה עצמית", או בלשונו של בלומנברג "אישוש עצמי וקביעה עצמית", היא בעצם תגובה היסטורית שלבשה את צורתה של מערכת חוקים קבועה, אי־זמנית, אי־היסטורית, שהציגה את עצמה כחלופה למערכת ההסבר הקודמת. הדגש, קובע בלומנברג, אינו צריך להיות בתיאור העצמי של המערכת אלא ב"פונקציה ההיסטורית המסוימת" שהיא מילאה, שאפשר לתארה במונחים של אישוש עצמי וקביעה עצמית. בלומנברג, בתיאורו החלופי המפורט של התהוות העידן החדש – תיאור שלא אוכל לעמוד על פרטיו המלאים במסגרת זו – מראה מדוע המערכת התבונית שמקורה באדם אינה אלא תגובה היסטורית לקריסתה הפנימית של המערכת התיאולוגית, שיצרה את התנאים שמתוכם נוצרה המערכת התבונית. המקור לא־ההבנה של שמיט את החלופה הייחודית שמציע בלומנברג הוא התעלמותו מעובדה זו והדגשת היתר של התיאור העצמי של המערכת התבונית, שאינו קשור כביכול לתנאים ההיסטוריים שאפשרו אותה. בלומנברג מנסח את א־ההבנה הזאת בפסקה מתומצתת מאוד: אישוש עצמי קובע את הרדיקליות של התבונה, לא את הלוגיקה שלה. הכרח קיצוני שדחף לאישוש עצמי עמד מאחורי צמיחתו של הרעיון של עידן שביסוסו העצמי נקבע ככזה העולה מתוכו, ככזה העולה מהאין. ...מן ההכרח הוא ששמיט ימצא פרדוקס בכך שהלגיטימיות של עידן תעלה דווקא מאי־המשכיותו להיסטוריה שקדמה לו. הפרדוקס המדומה הזה הוא שמונע משמיט לחשוב שמה שעומד לדיון אינו בהכרח הניגוד שבין לגליות גרידא ובין תבונה מועצמת הגזרת חוקיות פוזיטיבית (שם, 108).

בא־הבנה זו של החלופה המושגית שמציע בלומנברג נעוצה גם אי־כולתו של שמיט לראות את הבעייתיות הטמונה בקטגוריה של החילון, שכן בעיניו היא משמשת אמצעי ללגיטימציה. היא זו המאפשרת לשמיט לגשת אל העבר ההיסטורי כמקור שממנו מאורגן מחדש מצב עניינים היסטורי עכשווי, שנדמה כעומד לקרוס אל שרירותיות נטולת בסיס ומקיים זהות בין המצב העכשווי לעבר, ובכך מיוצב מחדש. הקטגוריה של החילון מייצרת לגיטימציה למצב עניינים היסטורי חדש על ידי ראייתו כחלק בלתי נפרד מבנייתה המתמשכת של

זהות היסטורית, שהמעברים בתוכה מתוארים ומוצדקים באמצעות הקטגוריה של החילון. הנחת קיומה של זהות היסטורית כזו היא שהופכת לאטרקטיבית במיוחד את הקטגוריה של החילון כקטגוריה של לגיטימציה, שכן היא מייצרת את הרצף ההכרחי שבשמו אפשר לדבר על הזהות ההיסטורית ופוסלת את האפשרות לדבר על החדש הרדיקלי. בכך נחשף רובד של אי-לגיטימיות שכלול בקטגוריה של החילון. שמיט נזהר שלא לתת מאפיינים לזהות ההיסטורית באופן שיסגיר בבירור בשמה של איזו זהות היסטורית הוא טוען, ומעדיף לקעקע את התביעה ל"חדש" על ידי חשיפה של האבסורדיות הגלומה ביצירתו של דבר מה כלשהו יש מאין. לשמיט ברור שיש דבר מה שאת גלגוליו או את מופעיו אפשר לקשור לכדי זהות אחת שתהיה המקור להסבר של השינוי, ויותר מכך, תספק משמעות ליוצא הדופן, לאחר, שללא הנחת הזהות יהפוך למשהו המאיים תמיד על יציבותה של כל מערכת הנעדרת גרעין של זהות מתמדת. האם הזהות הזאת לפי שמיט היא האל? האם היא עצם מטפיזי, ההווה עצמה, או אולי מי שמגלם בכל רגע נתון את "הריבון המכריז על מצב החירום" (Schmitt 1970, 25)? או אולי זהו צמד דיכוטומי כמו חבר-אויב או ים-יבשה המבטא בצמידות המנוגדת שלו את הזהות? לכל קורא כתביו של שמיט ברור לחלוטין שהוא נע בין האפשרויות האלו, ומאמר זה אינו המקום להכריע מי מביניהן נאמנה יותר לעמדתו של שמיט או איזה יחס הן מקיימות ביניהן. על כל פנים, ברור שמחויבות עמוקה זו של שמיט למושג זהות העומד בבסיס ההתרחשות ההיסטורית היא שמבחינה את עמדתו מזו שמציע בלומנברג.

בלומנברג ספקני הרבה יותר באשר לקיומו של מושג זהות כזה. הוא אמנם מאמץ עמדה פונקציונלית שמכירה בצורך במערכת סדר ובמשמעות, אבל אינו סבור שהיא קשורה מהותית בטענת זהות כלשהי. התביעה ללגיטימיות של הזמן המודרני אינה מבטאת הצדקה לחשיפת מהותה של התבוננות האנושית, או של מערכת הסדר והמשמעות האולטימטיבית. היא גם אינה מבטאת שום שיא של תהליך היסטורי או תיאולוגי, אלא רק את היות הזמן ההיסטורי מוצדק כצורה ייחודית של התמודדות עם התביעה הבלתי נמנעת לסדר ולמשמעות. היה זה דווקא שמיט שניסח בתמציתיות את כוונתו של בלומנברג כשכתב בפסקה המסכמת את ספרו מ-1942 "יבשה וים": "החרדה האנושית מפני החדש היא לעתים קרובות גדולה כמו החרדה מפני האין, גם כשהחדש הוא התגברות על האין. לכן הרבה רואים רק אי-סדר חסר מובן במקום שנשמע כבר צלצולו של המובן החדש" (Schmitt 1981, 107). בדיוק לתיאור זה מתחייב בלומנברג בכואו לתאר את האופן שבו מתהווה העידן החדש: אל מול האתגר של היעלמות הסדר המובן, האדם מגיב ומכונן סדר חדש שמקורו באדם עצמו, וכך הוא מעניק לסדר לגיטימציה שאינה תלויה בסדר הקודם. שמיט מבין את המעבר הזה אל החדש דרך הריק, או מה שנדמה כריק, כמעבר המרוסן תמיד באמצעות מופעי העבר החודרים לתוכו ומעניקים לו מסגרת שבה נוצקים מובן וסדר חדשים. לכן חדש זה אינו חסר מידה ואינו פורע כל מסגרת, אלא מתיישב עם צורות העבר הקודמות.

האם הכרחי להניח זהות קבועה כדי להחזיק בתמונה כזו של המעבר מהישן לחדש? האם כל שינוי אינו אלא מודיפיקציה של זהות אחת הפושטת ולובשת צורות? את הטענה שהמחלוקת בין שמיט לבלומנברג מצטמצמת בסופו של דבר לסוגיה מטפיזית ועקרונית זו אפשר ללמוד משני מופעים נוספים שלה בהתכתבות, שבהם מנסה בלומנברג לחדד את ההבדל ביניהם. המופע הראשון נמצא כבר לקראת סיומו של המכתב הראשון של בלומנברג לשמיט, שבו הוא מציע פירוש שונה מזה של שמיט למוטו המופיע בפתיחת החלק הרביעי של האוטוביוגרפיה של יוהן וולפגנג גתה (Goethe, 1749–1832), *מחיי: פיוט ומציאות*: "אין מורד באל אלא האל עצמו" (גתה 1997, 471). שמיט מעלה את המוטו הזה לדיון בתגובתו הביקורתית לבלומנברג ב"תיאולוגיה פוליטית II". כמובן, בשביל שמיט ההקשר הוא תיאולוגי-פוליטי, ובמסגרתו יש להבין את המוטו כאחדות המכילה באופן אימננטי את האפשרות לשניות, כלומר טומנת בחובה גרעין של אי-יציבות ואי-שקט שיכול להביא לשינוי, למודיפיקציה של האחדות (שמיט משתמש במילה היוונית *stasis* בתעתיק הלטיני כדי לציין מצב של חוסר מנוחה פוליטי, של תנועה ושל מלחמת אזרחים, ומציין שמשמעות זאת מוצבת במילונים יווניים כהגדרה נוספת למילה, המנוגדת לחלוטין להגדרה הראשונה של המילה, שלפיה מצב של מנוחה ושל יציבות הוא מובנה). הרעיון שמגולם באמירה זו, קובע שמיט, אינו אלא ביטוי "לתיאולוגיה שהפכה לסטסיסלוגיה". כלומר גם במקרה של גתה אין זה אלא ביטוי נוסף לקשר העמוק שבין התיאולוגי לפוליטי. את פנייתו לעיסוק במקור החידתי של המוטו מסביר שמיט לא בסקרנות פילולוגית גרידא אלא בהקשר של דיון במושג הפוליטי של האויב בהגותו הפוליטית של קרל פון קלאוזביץ (Clausewitz, 1780–1831). הניסיון להבדיל את מושג האויב של קלאוזביץ מזה של פיקטה (Fichte, 1762–1814), כפי שעלה ממאבקו של גתה נגד נפוליאון, הוביל את שמיט לבחון את המוטו של גתה במסגרת הדיון התיאולוגי-פוליטי. יתרה מזאת, לשמיט חשוב להדגיש את הרלוונטיות הפוליטית של הדיון במוטו של גתה בצינו "שבמשך המלחמה האחרונה, 1945–1939, בשיחות פרטיות רבות בין יודעי גתה רבים צוטטה ופורשה מימרה זו" (Schmitt 1970, 94). הקשר זה מסביר מן הסתם את העניין של שמיט לקשור את מקורה של הציטטה למקור תיאולוגי כדי לבסס עוד מופע תיאולוגי-פוליטי גם אצל מי שלפחות על פניו נראה שהעניין זר לו. שמיט מוצא את הקשר התיאולוגי למוטו — שהקשרו הפוליטי הוא כיבושי נפוליאון בערי גרמניה — בפרגמנט מתוך מחזה לא גמור שנקרא "קטרינה מסיינה", מאת יעקב מיכאל לנץ (Lenz, 1751–1797), מחזאי שהיה בתקופה מסוימת מבאי ביתו של גתה. הוא מצטט שורות אחדות מהמחזה כעדות למקורו התיאולוגי של המוטו:

אבי הביט בי במבט מאיים

כמו אל אוהב ופגוע.

לו רק הושיט שתי ידיו —

אל לעומת אל,

(שולפת מחזה צלב קטן ומנשקת אותו)

הושיעני, הצילני מידיו,
 ישוע שלי, שאחריו אלך!
 הושיעני, הצילני מיד אבי,
 מאהבתו ומרודנותו (שם, 95).

לשמיט העניין כה ברור עד שהוא אינו טורח לפרט או לפרש מדוע יש לראות בקטע זה ביטוי לרעיון שמציג המוטו או מדוע זה אכן מקורו של המוטו. כמובן, אפשר לבקר עובדה זו, אבל יש להודות שבהקשר של הוויכוח עם בלומנברג, נראה שהעניין שולי. העיקר טמון בהיזקקות למפתח תיאולוגי כדי להתיר את חידתיות מקורו של המוטו שבחר גתה, שאינו יכול להיחשד בקנאות דתית, ובכך לשוב ולחזק את הקביעה שלא זו בלבד שאי-אפשר לסלק את הממד התיאולוגי, אלא שהוא אף מופיע בהקשר פוליטי מובהק. המופע התיאולוגי הזה בלבה של סיטואציה היסטורית-פוליטית (כיבושי נפוליאון) דוחף בדיוק לכיוון שבו הבנת הפוליטי, במקרה הממשי של האמירה של גתה, זקוקה — מדעת או שלא מדעת — לתשתית תיאולוגית, ושמה שנראה כמנוגד לה יכול לשוב ולמצוא את מוכנו על בסיס תשתית זו. נדמה שהמשפט ששמיט מצטט כדי לרכך מעט את היחס האדיש כביכול של גתה לתיאולוגיה הנוצרית, יותר משהוא מעיד על עמדתו של גתה הוא מתמצת את העמדה התיאולוגית-פוליטית של שמיט. בשיחה שמקיים גתה עם הקנצלר פרידריך פון מולר ב-10 באוקטובר 1823, ושמתועדת ביומניו, הוא אומר את הדברים הבאים: "הדוקטרינה בדבר אלוהותו של ישו נדרשת לדספוטיות, ואולי אף יותר מכך — הדספוטיות זקוק לה" (אצל Schmitt 1970, 96).

כבר במכתבו הראשון של בלומנברג לשמיט ניסה בלומנברג לנסח באופן ממצה את ההבדל ביניהם, ובדיוק לשם כך שימשה אותו העובדה, המפתיעה מאוד בעיניו, ששניהם ניסו לפענח את משמעותו ואת מקורו של המוטו החידתי של גתה. בלומנברג מציע במקום הפרשנות הכריסטולוגית של שמיט קריאה פוליטיאיסטית המתמקדת בדמותו של האל המורד פרומתאוס. לבלומנברג חשוב לציין, אולי כסימן למכנה משותף ביניהם, שעיסוקו במוטו של גתה החל בלא כל קשר לפולמוס ביניהם, ותעיד על כך העובדה שאת פרשנותו למוטו העלה בשיחה שקיים עם גרשם שלום והנס גיאורג גאדמר כשנה לפני צאת ספרו של שמיט. הביסוס לפרשנותו ברור למדי וקשור לעובדה שלקראת סיומו של החלק השלישי של *מחיי*: *פיוט ומציאות*, זה שלאחריו מופיע המוטו הנדון, גתה דן בסקנדל שעוררה האודה שכתב על פרומתאוס ושהיתה העילה לפריצתו של פולמוס הפנתיאיזם הנודע שגיבוריו המרכזיים היו גוטהולד לסינג ופרידריך יעקובי. אודה זו על פרומתאוס שימשה, בלשונו של גתה, "מרעום של התפוצצות שחשפה את היחסים בין אישים דגולים ונתנה להם פומבי" (גתה 1997, 452). לענייננו חשוב פחות פולמוס הפנתיאיזם שעוררה האודה על פרומתאוס, ומרכזי יותר השימוש של בלומנברג בהקשר הפוליטיאיסטי כדי לקעקע את הפירוש התיאולוגי-פוליטי של שמיט הנסמך על עקרון זהות חזק. נראה שבלומנברג מניח שההנחה הפוליטיאיסטית

יכולה לספק פשר למוטו של גתה, שממנו עולה האפשרות להתהוותו של סדר חדש שאינו מצטמצם למודיפיקציה של זהות אחת הפושטת ולובשת צורות, אלא עולה ממאבק בין כוחות נפרדים או לפחות ממיצוי של כוח אחד וצמיחתו של כוח אחר נפרד ממנו. במובן מסוים, התייצבותו של בלומנברג מאחורי פירוש פוליטיאיסטי למוטו החידתי של גתה, גם ללא מתן פשר מפורט או הצדקה לפירוש זה, היא הצהרה ביקורתית נגד הנחות היסוד של התיאולוגיה הפוליטית וההקשר הנוצרי המונותיאיסטי שלה. בלומנברג מניח בכך, ושמיט אינו ממנהר להכחיש זאת, שהקטגוריה של החילון היא קטגוריה לבנייתה של זהות רצופה רק בהנחותיה של התיאולוגיה המונותיאיסטית, ואילו המעבר לשיקול דעת פוליטיאיסטי שומט את הקרקע מתחת לקטגוריה של התיאולוגיה-פוליטי, שקטגוריית החילון היא כלי הביצוע שלה. נדמה שבלומנברג מאמץ נגד שמיט וקריאתו הכריסטולוגית את התיאור שגתה עצמו מספק להתלהבותו מהדמות של פרומתאוס, שאותה, "כדמות פיוטית" בלשונו של גתה, הוא מנגיד לשטן כדמות פיוטית מהתיאולוגיה המונותיאיסטית.⁴ וכך כותב גתה:

הטיטנים מהווים את הרקע לפוליטיאיזם, כפי שניתן לראות בשטן את הרקע למונותיאזם. אף על פי כן, אין השטן, בדומה לאל היחיד הניצב כנגדו, ישות פיוטית. השטן... נשאר תמיד בשפל המדרגה של נחיתותו, בעודו חותר להחריב את הבריאה הנפלאה שנבראה בידי ישות אחרת, ואילו פרומתאוס, ידו על העליונה, באשר מסוגל הוא לברוא ולעצב על אפן וחמתן של ישויות נעלות יותר. אכן מה יפה הוא הרעיון... כי לא נבראו בני האדם בידי שליט העליון של היקום אלא בידי כוח ביניים שבכל זאת הוא חשוב ונכבד דיו (שם, 453).

הניסיון השני של בלומנברג לזהות את ההבדלים בינו ובין שמיט מתרחש אחרי שתיקה של כשלוש שנים מאז חליפת המכתבים הראשונה ביניהם. במכתב ארוך שלו לשמיט בלומנברג מגיב למאמר פרי עטו של שמיט, ששמיט צירף לאחד ממכתביו אליו. המאמר מעניין במיוחד מכיוון שמלבד היותו ניסיון של השניים לחדד את עמדותיהם באמצעותו, כמו באמצעות הדיון במוטו של גתה, הוא גם מצרף לדיון את קרל לויט (1897–1973) ואת הגותו. הגות זו, בעיקר בספרו של לויט "משמעות בהיסטוריה" (Löwith 1949), מילאה תפקיד מרכזי במה שהניע את בלומנברג לנסח את תזת המודרניות שלו והיתה רלוונטית במידה רבה גם לתזה התיאולוגית-פוליטית של שמיט. המאמר של שמיט, שכותרתו "שלושת השלבים של מתן מובן להיסטוריה" (Schmitt 1950, 925–930), שהוא כאמור נושא המרכזי של המכתב של בלומנברג לשמיט, פורסם ב-1950, ויש בו דיון ישיר ואוהד של שמיט בספרו של לויט "משמעות בהיסטוריה", שנכתב במקור באנגלית. התזה הנודעת של ספר זה, שהפכה זה מכבר לעמדה תיאורטית מרכזית בשיח ההיסטוריה של הרעיונות, קובעת שיש להבין את התופעה המודרנית של הפילוסופיה של ההיסטוריה כגלגול מאוחר של תפיסת

⁴ כעבור זמן הפך בלומנברג את התמה הזאת לנושא המרכזי של ספרו על המיתוס, שגם בו יש התייחסות, אם כי מינורית, לפולמוס עם קרל שמיט. ראו Blumenberg 1979.

הזמן האסכטולוגית שמקורה בתיאולוגיה היהודית-נוצרית. לשון אחר, הפילוסופיה של ההיסטוריה אינה אלא גרסה מחולנת שחבה את משמעותה למקור התיאולוגי. כמובן, בשביל שמיט תזה זו יכולה לשמש נדבך נוסף לחיזוק עמדתו התיאולוגית-פוליטית, שכן נראה שמה שהראה שמיט על תורת המדינה המודרנית מראה לוויט על הממד ההיסטורי-אידיאי שבבסיס התודעה המודרנית. דמיון חשוב ויסודי זה ביניהם אין משמעותו דמיון במניע, שכן הזיהוי של לוויט בין התופעות משמש אותו לקעקע את היומרה המודרנית לאי-תלות ולהשתחררות ממקורותיה התיאולוגיים לא בשמה של התיאולוגיה, אלא נגדה, לא בשמה של מודרניות לא-תיאולוגית אלא נגדה. זאת מפני שמובנה היחיד של התודעה המודרנית, אליבא דלוויט, יכול להיות תיאולוגי, כלומר מחויב עמוקות לרעיון האסכטולוגי. שמיט לעומתו אמנם מבקר את המודרניות על יומרת השווא של התנתקותה ממקורה התיאולוגי, אבל טוען שאם היא תשוב ותכיר במקור זה, שאת קיומו חושף לוויט בספרו, היא תוכל להשתחרר מן היומרה הזאת. על בסיס ההבחנה היסודית של לוויט בין זמן היסטורי מעגלי (יווני-פגאני) ובין זמן היסטורי ליניארי (יהודי-נוצרי) מוסיף שמיט את אפיונו לתפיסת הזמן ההיסטורי כפי שזו עולה לדעתו מתיאוריה של תודעת הזמן ההיסטורי ושל ההווה ההיסטורי שבו הוא חי ופועל. תפיסת זמן זו, קובע שמיט, אינה מעגלית ואינה אסכטולוגית, אלא נתונה כולה בידי האדם, המציב וקובע את משמעותו של הזמן ההיסטורי. לפי שמיט, האדם הוא הקובע את המשמעות ואז הופך אותה למסגרת המשמעות גם בשביל בני אדם אחרים. ההיסטוריה אינה מובנת עוד כביטוי לזמן קוסמי או כביטוי לתוכנית אלוהית, אלא רק כאמצעי שדרכו האדם מעניק משמעות לעצמו, ואחר כך מחיל או כופה אותה על אחרים. שמיט מעביר לקורא את הרושם שאפיון זה של תפיסת הזמן ההיסטורי היא מסקנתו הביקורתית של לוויט על גלגולה המאוחר של תפיסת הזמן האסכטולוגית, שאותה מאמץ שמיט בהתלהבות, אבל אינו שותף למסקנתו של לוויט שיש לשוב לגרסה של זמן מעגלי כדי להימנע מהתוצאה הבעייתית של תפיסת הזמן האסכטולוגית. את אי-ההסכמה הזאת מבטא שמיט בסירובו לקבל את הטענה שאי-אפשר לקשור בין האמונה האסכטולוגית ובין התודעה ההיסטורית.

ייחוס סירוב זה ללוויט על ידי שמיט נראה מוזר, שהרי לוויט הראה שהתודעה ההיסטורית היא גלגולה של האמונה האסכטולוגית ושהיא למעשה תלויה באמונה זו. אולם בדיוק כאן יש לראות את המוטיבציה השונה המניעה את השניים ומציבה את לוויט עם בלומנברג אל מול שמיט. לוויט קשר את הביקורת על התודעה ההיסטורית המודרנית לאמונה האסכטולוגית כדי להראות שבדיוק ברגע שזו השתחררה מן המרכיב האסכטולוגי, שהיה יסודי בה, היא נעשתה בעלת כוח הרסני, שקודם רוסן על ידיו. במובן הזה של השתחררות, אין התודעה ההיסטורית קשורה לאמונה האסכטולוגית, והיא מותנית בניתוק ממנה. כל זמן שנוכחותה של אמונה אסכטולוגית זו היה מודגש ובלתי מעורער, היה בה כוח משתק שמנע את התהוותה של תודעה היסטורית שחורגת מעבר למסגרת שבה ההיסטורי הוא ציפייה לקץ או לגאולה. שמיט, שמבקש להראות את נוכחותה המתמשכת של האמונה

האסכטולוגית בצורתה החדשה של התודעה ההיסטורית, מתעקש שאפשר למצוא את הגשר בין האמונה האסכטולוגית ובין תודעה היסטורית, והוא מוצא אותו ברעיון התיאולוגי של הקטכון, "המעכב". וכך מתאר שמיט את הגשר בדמותו של הקטכון (המופיע באיגרת השנייה של פאולוס לתסלוניקים 2: 7): "הגשר טמון בדימוי של כוח שמעכב את הסוף האפוקליפטי ומכניע את הרע" (Schmitt 1950, 929). שמיט קורא אל תוך המושג של "המעכב" את התנאי המאפשר לכונן תודעה היסטורית למרות, או בצד, קיומה המתמשך של תפיסה אסכטולוגית שאמנם לא נעלמה, אך העיכוב המתמשך במימושה, על ידי כוח אחר, מאפשר את הופעתה של תודעה כזו. אפשרות זו של "המעכב" כגשר מראה שסילוקן של התיאולוגי אינו הכרחי להכרה באדם כמעניק משמעות להיסטוריה, ושיש לתיאולוגי די גמישות להכיל עובדה זו ואף למנוע את הקריסה שממנה חשש לוויט.

בלומנברג במכתבו לשמיט תוהה אם "כבר עלה בידי להצביע על גרעין ההבדל בינינו", ומאחר שהוא רואה בניסיון זה עניין חשוב, הוא מבקש לשוב ולנסות, והפעם תוך כדי התמקדות במאמר שבו דנו. בלומנברג חוזר לשאלה של שמיט בדבר האפשרות לגשר בין תודעה היסטורית לאמונה אסכטולוגית ומבקש, כמו לוויט אבל שונה ממנו, לשוב ולומר שאי-אפשר לגשר ביניהן. בלומנברג שב ומבקש לתת הצדקה לקיומו של החדש – התודעה ההיסטורית המודרנית – אל מול שמיט שמבקש לראות אותו במסגרת המשמעות התיאולוגית. בלומנברג פונה לפרש באופן אחר את משמעותו של "המעכב" ושואל אם יש להבין את עיכובו של הסוף ואת החלשת כוחו כדימוי אסכטולוגי, או שמא יש להביןם כזניחתו של הסוף ושל ההבטחה להגעתו. בלומנברג עונה, באופן טיפוסי למדי, שאין מדובר כאן גם בהיסטוריה וגם באסכטולוגיה, אלא רק בהיפוך משמעות שבו ההבטחה האסכטולוגית מקבלת את צורתה של ההבטחה, עדיין אסכטולוגית, של השהיית המימוש האסכטולוגי. היפוך משמעות זה מוסבר על ידי בלומנברג באופן פונקציונלי, כלומר הצורך בהיפוך עולה כשהתשוקה למימוש של הסוף מסתיימת שוב ושוב באכזבה וגורמת להעצמתם של הסימנים האמורים לבשר את הגעתו של הסוף. העצמה זו הפכה את הסוף לדבר נורא כל כך, עד שהתעורר הצורך למנוע אותו ולא לממשו. הקטכון ככוח אינו אלא ביטוי לרדיקליזציה שעוברת הכמיהה האסכטולוגית עד לשלב שהיכולת להתמודד עמה מתורגמת לכוח שאמור למנוע את התמשכותה. בלומנברג מותיר בכך את הקטכון ואת משמעותו בתוך המסגרת התיאולוגית ועומד בסירובו לראות בו את הצורה המושגית שממנה צומחת התודעה ההיסטורית.

הרעיון הזה של רדיקליזציה של מושג דתי שמובילה להיעלמותו של המושג ולריקונו, כההליך שמסביר את הופעתו של מושג אחר, יעמוד בבסיסו של ההסבר של בלומנברג להפצעתה של התודעה המודרנית, אלא שהיא לא תיסוב על מושג הגאולה האסכטולוגי אלא על מושגו של האל ככוח מוחלט. מה שמבחין את הרדיקליזציה של הכמיהה האסכטולוגית מהרדיקליזציה של מושג האל ככוח מוחלט (שבלומנברג ימקם בנומינליזם התיאולוגי של ימי הביניים המאוחרים) הוא העובדה שבראשון המסגרת התיאולוגית יכולה להכילו, ואילו

בשני הוביל התהליך לקריסתה של המסגרת ולבנייתה של אחרת. בדיוק בשל כך, כותב בלומנברג לשמיט במכתבו, ברור שמהבחינה המושגית חייב היה להתרחש תהליך של התגברות על הכוח האסכטולוגי, או לפחות החלשה ניכרת של כוחו המשתק כתנאי מוקדם להתהוותה של התודעה ההיסטורית. אבל תהליך ההחלשה היה יכול להתרחש רק כשלילה מוחלטת של הכוח האסכטולוגי, ולא רק על בסיס טרנספורמציה שלו, משום שזו אפשרה עדיין להכיל את הרכיב האסכטולוגי עצמו. בכך, קובע בלומנברג, "נעשה ברור ההבדל בינינו" (Schmitz and Lepper 2007, 130–136), כלומר נעשה ברור ששמיט מחויב למושג זהות חזק שהניסיון לגשר בין התודעה ההיסטורית לאמונה האסכטולוגית הוא ביטוי שלו, ואילו בלומנברג מחויב למושג זהות חלש בהרבה, שאפשר לכנותו פונקציונלי, ושבו אפשר לעקוב אחר ריקון המשמעות המחייב תגובה שתוצאתה אינה מוסברת עוד במונחיה של מסגרת המשמעות שהתרוקנה. בלומנברג משקף את חולשתו של מרכיב הזהות הזה כשהוא מנסה להגדיר בחלק הרביעי של ספרו "הלגיטימיות של הזמן המודרני" את המושג "תפיסה מחודשת" כמושג מפתח להבנת הרעיון של עידן היסטורי חדש. וכך כותב בלומנברג: "המושג 'תפיסה מחודשת' מציין את המינימום של זהות שחייבים לחשוף, או לפחות להניח ולחפש אחריו, גם בתנועה הסוערת ביותר בהיסטוריה" (Blumenberg 1966, 541).

ניסיון זה של בלומנברג לעמוד על הפער היסודי בינו לבין שמיט דרך המחויבות השונה שלהם למושג זהות כבסיס לרצף הזמן ההיסטורי אינו חייב להיות מוסכם על שמיט כתיאור עמדתו. אולם אז נזדקק להסבר אחר להתעקשותו של שמיט לחפש קטגוריות של גישור, או קטגוריות מעבר, שנועדו לשמר את הרצף של ההיסטורי כמותנה בתיאולוגי. העובדה שפעולת הגישור המושגי מתרחשת תמיד, אצל שמיט, בין התיאולוגי ובין מה שמבקש להינתק ממנו יכולה להיות מובנת כפרקטיקה שמניחה מושג זהות מטפיזי חזק המחויב לעמדה תיאולוגית נוצרית שזהות זו היא גילומה. אולם שמיט יכול להימנע מהנחה מטפיזית זו אם יהיה מוכן לחשוף שהמחויבות היא אתית-תיאולוגית בלבד ולא מטפיזית, כלומר מונעת בידי תפיסת עולם נורמטיבית שהדיון ההיסטורי-פילוסופי הוא רק אמצעי להוציאה לפועל ולשכנע בצדקתה. נדמה שהפנייה אל הרובד המטפיזי של הדיון היא לפחות בחלקה תוצאה של נטייתו של שמיט להרחיק עצמו מהממד הנורמטיבי או התיאולוגי ולפנות לדיון באנלוגיות מושגיות בלבד בין התיאולוגי לצורות חיים אחרות. נטייה זו עומדת למבחן בשיח שמקיים שמיט עם בלומנברג. בלומנברג נענה לשיח המושגי וחשף את הנחות המוצא המטפיזיות של שמיט, וכדי ששמיט לא יהיה מחויב לאשרן, נראה שהוא נאלץ להעמיד במקומן את המחויבות הנורמטיבית-תיאולוגית שעומדת מאחורי עמדתו. העובדה שהדבר מתרחש דווקא בשיח מול בלומנברג אינה מקרית, שכן בשביל בלומנברג שיח מושגי ניטרלי הוא נקודת המוצא, וכשהוא מוציא לפועל בשיח עם שמיט מתרחשת אותה פעולה של חשיפה שעליה עמדנו. פעולת חשיפה זו אינה מכוונת ואינה מטרתה המוצהרת של בלומנברג, אלא היא עולה מהשיח המושגי שתוך כדי בירורו מבצבץ הרובד הנורמטיבי בדיוק ברגע שנדחה התיאור המושגי.

ואולם, תהליך זה של חשיפה שנכון במידת מה לגבי שמיט, נכון במידה דומה לגבי בלומנברג, מפני ששמיט המתאר את בלומנברג כמבטאה הבהיר של "עמדת הנגד", המסייע לו להבהיר את עמדתו שלו, מציב אותו בשל כך כנציג של השקפת העולם ששמיט מתנגד לה. נדמה שבלומנברג נעשה על כורחו קולה הרהוט של השקפת עולם שאותה הוא כביכול מוציא לפועל ועליה הוא כביכול מבקש להגן בבואו לתאר את התהוותו של הזמן המודרני. את השקפת העולם הזאת מתאר שמיט בתמצות רב בכמה נקודות בסוף תגובתו לבלומנברג ב"תיאולוגיה פוליטית II", שהיה החיבור האחרון שפרסם, אולם אפשר למצוא ביטוי קולע שלה כבר ב-1918, במאמר סטירי שפרסם בכתב העת *Summa* (Schmitt 1918). במרכז המאמר עומדת דמות בדיונית ששמה בוריובונקן (Buribunken), וכך מתוארת הפילוסופיה המאפיינת אותה:

אני כותב, משמע אני קיים; אני קיים, משמע אני כותב. מה אני כותב? אני כותב את עצמי. מי כותב אותי? אני בעצמי כותב אותי. מהו תוכן כתיבתי? אני כותב שאני כותב את עצמי. מהו המנוע הגדול שמחלץ אותי ממעגל ההסתפקות בעצמי (self-sufficient) של האני? ההיסטוריה! אם כן, אני אות במכונת הכתיבה של ההיסטוריה. אני אות שכותבת את עצמה. אבל אם נדייק, אני כותב את עצמי, אלא רק האותיות שהן אני כותבות. אבל בי תופסת, כותבת, הרוח העולמית את עצמה, כך שכשאני תופס את עצמי נתפסת הרוח העולמית... כלומר אני לא רק הקורא של ההיסטוריה העולמית, אלא אני הוא זה שכותב אותה (שם, 103).

ייתכן מאוד שאותו "עצבוב" או גירוי חזק שתגובתו הביקורתית של שמיט עוררה בבלומנברג, ושכאמור היתה העילה להתכתבות ביניהם, נעוץ ברצון של בלומנברג להתנער מסוג כזה של דימוי המייצג כביכול את המניע שעומד מאחורי ניסיונו להציע לגיטימיות לזמן החדש. בלומנברג אינו מתנער מהדימוי הזה ואינו מתפתה לקשור עצמו אליו או להפרכתו, אלא מתבצר מאחורי שיח ניטרלי באשר לאפשרותו של שינוי היסטורי באופן שנדמה לעתים שהמחויבות היחידה שלו למודרניות ולהיותה השקפת עולם בעלת ממד נורמטיבי נגזרת רק מהמחויבות הבלתי מעורערת שלו לניתוח מושגי, או ליתר דיוק, לניתוח שנמנע מהנחות מוצא מטפיזיות סמויות או גלויות. אולם חוסר היכולת שלו להישאר אדיש לחלוטין לממד הנורמטיבי ששמיט מגלגל לפתחו מלמד לפחות על הכרתו בקיום האפשרי של ממד זה, גם אם הוא מבקש להרחיק עצמו ממנו ולראות בו לכל היותר תוצר של שיקול דעת מושגי ולא הסיבה שלו. באופן דומה אפשר לומר שהתעקשותו של בלומנברג לבקר את שמיט לא דרך הצבעה על הממד התיאולוגי המובהק של הגותו אלא דרך הדגשתה של הנחת המוצא המטפיזית העומדת בבסיסה היא ביטוי לאותו רצון להימנע ככל האפשר מניתובו של הפולמוס לפסים נורמטיביים. אך גם כאן, דווקא התעקשות זו מכוונת אותנו לקראת המחויבות הנורמטיבית שלו, שאולי אפשר לכנותה מודרנית, המבוטאת ברתיעה הביקורתית שלו ממושג הזהות החזק, המהותני, שהוא מוצא מרחף ברקע של כל מה שיש לשמיט לומר

או לטעון. בלומנברג מסרב אפוא לקבל את הדימוי של היחיד הבורא את עצמו ואת עולמו ששמיט מבקש לכפות עליו, אבל סירובו מגלה בפני הקורא עמדה ברורה המפקפקת בקיומו של דבר כלשהו שאפשר לאפיין כמוחלט. הסירוב הזה להכיר בקיומו של מוחלט, יהיה זה האל או האדם, ההוויה עצמה או הסובייקט המכונן, הוא המוטיב שאפשר לחלץ כביטוי, אם כי עקיף בלבד, למחויבות נורמטיבית ברורה של בלומנברג.

הדחף של בלומנברג להשתחרר ולהתרחק מהמוחלט מבטא את היפוכו הגמור של הרצון והדחף של שמיט למצוא ולהנכיח שוב ושוב את המוחלט שאי-אפשר לסלקו. נדמה שבלומנברג ושמיט זקוקים זה לזה כדי להוציא אל הפועל את הממד הנורמטיבי שכל אחד מהם נטה לטשטש כדי להציב עצמו כזר וכייחודי ביחס למסגרת הדיון שבו היה צפוי להשתתף. כשם ששמיט עושה זאת מול התיאולוגיה, בלומנברג עושה זאת אל מול המסגרת הפילוסופית של הוגי הנאורות. נדמה לי שהתכתובת בין השניים שבה וממקמת כל אחד מהם במקום שממנו ביקשו להימנע, אך אליו הם שייכים.

ביבליוגרפיה

גתה, יוהן וולפגנג, 1997. *מחיי: פיוט ומציאות*, תרגם מגרמנית יצחק כפכפי, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.
הובס, תומס, 2009. *לזיטן*, בתרגום אהרון אמיר, ירושלים: שלם.
שמיט, קרל. 2005. *תיאולוגיה פוליטית: ארבעה פרקים על תורת הריבונות*, תרגם מגרמנית רן הכהן, תל-אביב: רסלינג.

Blumenberg, Hans, 1966. *Die Legitimität der Neuzeit*, 2nd ed., Frankfurt: Suhrkamp.

———, 1979. *Arbeit am Mythos*, Frankfurt: Suhrkamp.

Horkheimer, Max, and Theodor Adorno, 1944. *Dialektik der Aufklärung*, New York: Social Studies Association.

mLöwith, Karl, 1949. *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*, Chicago: University of Chicago Press.

Schmitz, Alexander, and Marcel Lepper (eds.), 2007. *Hans Blumenberg — Carl Schmitt Briefwechsel 1971–1978 und weitere Materialien*, Frankfurt: Suhrkamp.

Schmitt, Carl, 1918. "Die Buribunken," *Summa: Eine Vierteljahresschrift*: 89–106.

———, 1950. "Drei Stufen historischer sinngebung," *Universitas: Zeitschrift für Wissenschaft und Literatur* 8: 925–930.

———, 1970. *Politische Theologie II: Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Berlin: Duncker and Humblot.

———, 1981. *Land und Meer: Eine weltgeschichtliche Betrachtung* (3rd ed), Köln-Lövenich: Hohenheim.

