



Politisk teologi i antropocen.

Diskusjonen rundt Carl Schmitt i klimakrisens geopolitiske fase

Political Theology in the Anthropocene.

The Discussion of Carl Schmitt in the Geopolitical Phase of the Climate Crisis

Marius Timmann Mjaaland

Professor i religionsfilosofi, Teologisk fakultet, Universitetet i Oslo

m.t.mjaaland@teologi.uio.no

Sammendrag

Artikkelen drøfter betydningen av Carl Schmitts tekster for antropocen-debatten, med vekt på hans forståelse av det politiske og jordens *nomos* i den klimatiske unntakstilstanden i det 21. århundre. Jeg tar utgangspunkt i antropocen-begrepet som en foreslått betegnelse på den geologiske epoke vi nå har gått inn i, og diskuterer alternative forslag til en epokebetegnelse som kapitalocen og chthulucen. Deretter analyserer jeg Carl Schmitts rolle i antropocen-debatten hos henholdsvis Michael S. Northcott, Bruno Latour og Catherine Keller. Avslutningsvis vurderer jeg ulike modeller for å reflektere teologisk omkring klima- og naturkrisen, dens politiske forutsetninger og etiske og eksistensielle konsekvenser.

Nøkkelord

Antropocen, Politisk teologi, Carl Schmitt, Michael S. Northcott, Catherine Keller

Abstract

This article discusses the significance of Carl Schmitt's work in contemporary debates on the Anthropocene, emphasizing his understanding of the political and the *nomos* of the earth in the climatic state of exception in the twenty-first century. I set out from the notion of the Anthropocene as a name suggested for the current geological epoch and discuss alternative notions such as Capitalocene and Chthulucene. I analyze the role of Carl Schmitt in the discourse on the Anthropocene with Michael S. Northcott, Bruno Latour, and Catherine Keller. Finally, I evaluate various models of theological reflection on the climate and nature crisis, its political preconditions, and its ethical and existential consequences.

Keywords

Anthropocene, Political theology, Carl Schmitt, Michael S. Northcott, Catherine Keller

Innledning

Juristen og rettsfilosofen Carl Schmitt (1888–1985) har de siste ti årene spilt en sentral rolle i diskusjonen rundt antropocen. Det skyldes neppe at Schmitt var en tidlig pådriver i klimadebatten. Tvert imot, det er lite i hans tekster som peker frem mot erkjennelsen av en klimakrise. Grunnen til at Schmitt likevel dukker opp i debatten rundt antropocen, er hans evne til å identifisere historiske epokers blindsoner og stille spørsmål ved deres politiske og

teologiske forutsetninger.¹ Filosofer og antropologer som Bruno Latour, Jason W. Moore og Donna J. Haraway peker på hvordan økonomi og teknologi *skjuler* de reelle politiske årsakene til klimakrisen. Ved siden av marxistisk ideologikritikk har Schmitts politiske teologi fått ny aktualitet i denne debatten, med henblikk på å re-politisere naturen og synliggjøre mangelen på politiske beslutninger og effektivt internasjonalt samarbeid som fører til global oppvarming, naturtap og dype geopolitiske endringer. Selv prognoser om apokalyptiske eller post-apokalyptiske tilstander på jorden har ikke fått politiske organer til å endre kurs. Teologene Michael S. Northcott og Catherine Keller har i tillegg til Latour og Haraway argumentert for å analysere klimakrisen ved hjelp av politisk teologi, men nærmer seg Schmitt fra diametralt forskjellige posisjoner. Essayet drøfter Schmitts rolle i antropocen-debatten, med vekt på hans forståelse av det politiske og jordens *nomos* i den klimatiske unntakstilstanden i det 21. århundre.

Antropocen – menneskets tidsalder

«Antropocen» betyr direkte oversatt ‘nytt’ («cen», fra gresk *kainos*) og ‘menneske’ (*anthropos*). «Cen» har blitt et fast suffiks i epokeangivelser som fokuserer på geologiske endringer, men i geologisk sammenheng er *det nye* denne gang (i kontrast til alle foregående epoker) at mennesket utgjør en slik massiv endringsfaktor.² Tidligere har nye geologiske epoker dreiet seg om endringer forårsaket av vulkaner eller meteoritter, jordplateforskyvninger og langvarige temperaturendringer, som under siste istid.³ De to siste epokene varte i omtrent 2,5 millioner år: Pleistocen fra 5 331 000 til 2 586 000 år fvt., mens pliocen varte frem til holocen begynte for 11 700 år siden. Aldri før har en ny epoke blitt foreslått etter så kort tid, og aldri før har årsaken vært endringer påført av en av klodens dyre- eller plantearter.⁴ Det utløste derfor nærmest en jordrystelse, i metaforisk forstand, da nobelprisvinner Paul Crutzen på en konferanse i Mexico i 2000 utbrøt at «Vi er ikke lenger i holocen!» Så nølte han: «Vi er i ... i ... antropocen!» Det var en spontan formulering, som snart ble plukket opp og spredt videre. Bakgrunnen var at konferansen samlet verdens ledende geologer som i foredrag etter foredrag snakket om endringer i holocen, altså den epoken der vi har sett store sivilisasjoner vokse frem, først landbruk, så byer, deretter industri, urbanisering og atomprøvesprengninger. Men alle endringene de beskrev, var i siste instans utløst av mennesker. Derfor, argumenterte Crutzen i ettertid, var vi nødt til å adressere dette problemet ved å peke på mennesket som geologisk og klimatisk endringsagent: I geologisk forstand må vi fastslå at vi er kommet til menneskets tidsalder.⁵

Crutzens artikkel «Geology of Mankind» i *Nature* fra 2002 har fått stor innflytelse. I teksten argumenterer han for at antropocen må forstås i forlengelse av begrepet «nousfæren», («bevissthetssfæren»), som teologen og paleontologen Pierre Teilhard de Chardin (1881–

1. Jf. Onur Ulas Ince, «Between Equal Rights: Primitive Accumulation and Capital's Violence», *Political Theory* 46 (2018): 885–914, <https://doi.org/10.1177/0090591717748420>.
2. Se Jan Zalasiewicz, *The Earth After Us: What Legacy Will Humans Leave in the Rocks?* (Oxford: Oxford University Press, 2008). Navnet antropocen er riktignok ikke endelig vedtatt av kommisjonen for stratigrafi, men anbefalt som betegnelse på en ny epoke av arbeidsgruppen for antropocen (AWG), som ble ledet av Jan Zalasiewicz fra 2009 til 2020.
3. Paul J. Crutzen og Will Steffen, «How Long Have We Been in the Anthropocene Era?», *Climatic Change* 61 (2003): 251–57, <https://doi.org/10.1023/B:CLIM.0000004708.74871.62>.
4. Will Steffen, «Introducing the Anthropocene: The Human Epoch», *Ambio: A Journal of the Human Environment* 50 (2021): 1784–87, <https://doi.org/10.1007/s13280-020-01489-4>.
5. Paul J. Crutzen og Eugene F. Stoermer, «The Anthropocene», *IGBP Global Change Newsletter* 41 (2000): 17–18.

1955) lanserte så tidlig som i 1922.⁶ Ved nærmere betraktning er antropocen derfor interessant i et teologisk perspektiv, ut fra et helt bestemt premiss, nemlig at det å definere en ny tidsalder i dette tilfellet ikke bare handler om fortiden, men om fremtiden. Faktisk dreier det seg om en fortolkning av selve tidsbegrepet. Det handler om en utvidelse av menneskets bevissthet, om en epoke der mennesket er ankommet i Åndens tidsalder, som ifølge Teilhard innebærer et særlig ansvar for kosmos, også overfor Skaperen.⁷ Teologien er fremfor alt en fortolkningsdisiplin, og nettopp tidsbegrepet og forholdet mellom bevisstheten og kosmos har blitt preget av kristne tenkere som Augustin, Hegel og Kierkegaard. Mens geologien analyserer Jordens mineraler og sedimenter, og avleser tiden på ulike strata i jordskorpen, er teologien opptatt av å fortolke tiden i lys av tekster, erfaringer og menneskets plass i tilværelsen. I skapelsen er det risset opp en hellig grense for mennesket, fastholdt i den gammeltestamentlige pakten mellom Gud og den skapte verden. Om menneskene overskrider grensen, gjør de seg skyldige overfor alt som lever og den levende Gud. Både Teilhard de Chardin og Crutzen trenger begge aspekter, forklaringen og forståelsen, for å kaste nytt lys over menneskets plass på kloden og dens ulike tidsaldre.⁸

Der teologen Teilhard var ukuelig optimist på menneskets og evolusjonens vegne, er kjemikeren Crutzen mer pessimistisk. Menneskets innflytelse på jorden er ikke bare økende, men akselererende, skriver han. Crutzen fikk nobelprisen i 1995 for sin oppdagelse av hull i ozonlaget allerede rundt 1970. Dette viste seg å være et problem man kunne løse ved å slutte å produsere kjøleskap og klimaanlegg med såkalte CFC-gasser. Hullet i ozonlaget er ikke lenger et kritisk problem. På 2000-tallet viser han så at metangass og CO₂ siden slutten av 1700-tallet kan avleses i polare isbreer. I det 21. århundret forventer han at dette vil føre til betydelig oppvarming av kloden.⁹ Crutzen selv anlegger et tvisyn på den nye epoken: Han ser farene for store klimaendringer, men er skeptisk til om mennesket er i stand til å endre atferd i tide til å hindre at endringene får katastrofale følger. Han er derfor en tilhenger av såkalt *climate engineering* (klimafiksing), som ved hjelp av CO₂-lagring eller kunstige svovelskyer som etterligner vulkanutbrudd kanskje kan manipulere klimaet og forhindre en altfor rask global oppvarming.¹⁰ Særlig det siste forslaget er omstridt, men svarer til den teknologioptimismen som Crutzen finner hos blant andre Teilhard.

I den nye tidsalderen inntar altså *mennesket* en ny og kritisk stilling. Antropocen handler derfor også om en ny forståelse av mennesket og dets omverden – herunder også sosiale, politiske og økonomiske forhold. Dette er selve fortolkningsmomentet, som geologene er aller mest skeptiske til. Men for antropologer, sosiologer, filosofer, historikere, teologer og psykologer er dette interessant å utforske: Hva skal vi nå tenke om mennesket? Hvordan skal vi forstå prosessene som har ført til klimaendringer? Selv om mange peker på politikken for å få til endringer, så fremstår de politiske forhandlingene som relativt maktesløse overfor suverene regjeringer som fortsatt ønsker å øke utslippene fra fossile kilder, som kullkraft, olje og gass. Hvor blir det så av det politiske?

6. Paul J. Crutzen, «Geology of Mankind», *Nature* 415 (2002): art. 23, <https://doi.org/10.1038/415023aSml>. Pierre Teilhard de Chardin, *Le Milieu Divin: Essai de vie intérieure* (*Ceuvres*, bd. 4; Paris: Éditions du Seuil, 1957).

7. Se Teilhard de Chardin, *The human phenomenon* (overs. S. Appleton-Weber; Brighton: Sussex Academic Press, 1955/2015). Sml. Hub Zwart, *Continental Philosophy of Technoscience* (Cham: Springer, 2022), 207–27.

8. For flere diskusjoner om Teilhard, skapelse og geologi, se Celia Deane-Drummond (red.), *Pierre Teilhard de Chardin on People and Planet* (Sheffield: Equinox, 2006).

9. Will Steffen, Paul J. Crutzen og John R. O'Neill, «The Anthropocene: Are Humans Now Overwhelming the Great Forces of Nature?», *Ambio: A Journal of the Human Environment* 36 (2007): 614–21, [https://doi.org/10.1579/0044-7447\(2007\)36\[614:TAHNO\]2.0.CO;2](https://doi.org/10.1579/0044-7447(2007)36[614:TAHNO]2.0.CO;2).

10. Paul J. Crutzen, «Albedo Enhancement by Stratospheric Sulfur Injection», *Climatic Change* 77 (2006): 211–220 (211), <https://doi.org/10.1007/s10584-006-9101-y>.

Kritikk av antropocen-begrepet

Da Crutzen lanserte antropocen som navn på en ny epoke, la han grunnen for nye og interdisiplinære diskusjoner, også på tvers av den dype grøften mellom naturvitenskap og teknologi på den ene siden og humaniora og samfunnsvitenskap på den andre. En vanlig filosofisk og antropologisk kritikk av begrepet er imidlertid at det bærer i seg en implisitt antroposentrisme. Klimaødeleggelsene øker således fokuset på *mennesker* der det kunne være behov for det motsatte, altså å vende blikket bort fra menneskets perspektiv og utforske mer bio- eller økosentriske perspektiver. Filosofen Timothy Morton argumenterer for at vi bør forstå antropocen som en posthuman epoke, der vår forståelse av det menneskelige dekonstrueres og utfordres av maskiner og kunstig intelligens på den ene siden, og en mer økologisk tilnærming til fenomenene på den andre. Mennesker er strengt tatt underlagt de samme livsbetingelser som andre levende vesener og kan ikke påberope seg å stå i noen særstilling, hevder han. Deres egenart ville i så fall bestå i å være de mest ødeleggende og livstruende skapningene på jorden – på grunn av sin fryktinngytende økologiske makt – som andre aktører neppe ville savne om de forsvant fra klodens overflate.¹¹

Kritikken mot antropocen-begrepet kommer imidlertid også fra annet hold. Donna J. Haraway og Jason W. Moore kritiserer begrepet for å tildekke de reelle årsaksforholdene som har utløst klimakrisen. Det er ikke menneskeheten i sin helhet som har skapt klimakrisen, påpeker Moore.¹² Han mener at økologiske problemstillinger ikke kan analyseres løsrevet fra kapitalen, siden kapitalen opererer *gjennom* naturen og underkaster den sin egen profittoverrettede logikk:

Capitalism's governing conceit is that it may do with Nature as it pleases, that Nature is external and may be coded, quantified, and rationalized to serve economic growth, social development, or some other higher good. This is capitalism as a project. The reality – the historical process – is radically different. While the manifold projects of capital, empire, and science are busy making Nature with a capital 'N' – external, controllable, reducible, the web of life is busy shuffling about the biological and geological conditions of capitalism's process.¹³

Moore's poeng er altså at kapitalismen tilslører sin utnyttelse av naturen ved å kanalisere den gjennom samfunnsorienterte og vitenskapelige kategorier fra naturvitenskap, økonomisk teori, global utviklingsretorikk og filosofi (målet om å oppnå et høyere gode). Tankegangen svarer til marxistisk ideologikritikk (i kontrast til kapitalismens *blendverk* referer han til den historisk-materielle prosessen som selve *virkeligheten*, «reality»), men den er mer subtil, fordi Moore påpeker at kapitalismens bedrag handler om hvordan den opererer gjennom *naturen*, som ikke kan gå til streik eller starte en politisk revolusjon. Moore mener at hele konstruksjonen av Natur/Samfunn (med stor N og stor S) bidrar til denne tilsløringen, og dermed også akselerasjonen av naturødeleggelse og artsutryddelse. Opphopningen av kriser er et symptom på dette, men politikken er ute av stand til å håndtere dem, fordi den ikke evner å utfordre årsakene til disse krisene.

Moore's forslag til et alternativ, nemlig å forholde seg til naturen (med liten n) som livets vev («the web of life»), er mulig å lese i forlengelsen av grønn filosofi tilbake til 1970- og

11. Timothy Morton, *Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the End of the World* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2013), 200.

12. Jason W. Moore, *Capitalism and the Web of Life* (London: Verso, 2015).

13. Moore, *Capitalism and the Web of Life*, 2–3.

1980-tallet, slik han selv gjør i essayet «Capitalocene».¹⁴ Også Arne Næss' filosofi er nevnt som et eksempel på kritisk filosofi som avdekker og avslører den teknisk-økonomiske ideologien som kontrollerer naturen i det 20. århundre.¹⁵ Men Moore peker samtidig på avpolitiseringen av naturen som kapitalismens prosjekt – et prosjekt som må analyseres og forstås før det kan konfronteres politisk. Nettopp derfor fungerer hans kritikk av naturforståelsen også som en treffende kritikk av antropocen-begrepet. Han hevder at diskusjonen om antropocen blir misvisende fordi den bidrar til en ytterligere tilsøring av årsakene til klimaendringer:

Arguments about global crisis under the sign of the Anthropocene have simultaneously embraced a strong narrative on the origins of ecological crisis and evaded the historical work necessary to excavate those origins. [...] The Anthropocene is not problematic because it asserts, drawing on a consequentialist and substantialist method, the turning point of the early nineteenth century. It is problematic because it has preconceptualized the problem: it has embraced a longstanding myth that has guided social theory and environmentalist critique.¹⁶

Det er ikke mennesket (*anthropos*) i generell forstand som utløser krisene, understreker han, og heller ikke sosiale forklaringsmodeller løsrevet fra naturen, men kapitalkreftene som opererer *gjennom* livets vev og ødelegger den innenfra. Kapitalkreftene, hevder han så, er verken et økonomisk eller et sosialt system. Det er først og fremst en måte å organisere naturen på. Moore tar derfor til orde for å erstatte begrepet «antropocen» med «kapitalocen» – kapitalens tidsalder – ikke som alternativ til antropocen, men for å gi en *dypere* forståelse av dynamikken ved at også dualiteten Natur/Samfunn belyses klarere gjennom en ontologisk, epistemologisk og historisk kritikk.¹⁷

Transhumanisten Donna Haraway kritiserer på sin side både antropocen- og kapitalocen-begrepet. Hun mener at de gjennom sine forklaringsmodeller misforstår klima- og naturkrisen og en rekke andre kriser som hjemsøker den vestlige sivilisasjonen. Hennes innvending handler om at de forteller altfor store og generaliserende historier, og dermed går glipp av den virkeligheten vi faktisk erfarer og kan gjøre noe med.¹⁸ Hun argumenterer i stedet for å kalle den nye tidsalderen for *Chthulucene*, som kombinerer de greske ordene *khtôn* (jorden) og *kainos*, altså en tidsalder der selve jorden forstås nytt og annerledes.¹⁹ Alternativet som Haraway presenterer, handler om *sympoiesis*, om en samhandling ikke bare med andre mennesker, men med andre skapninger, dyr og planter, habitater og symbioser. Det dreier seg om å anerkjenne alle de andre aktørene på planeten og menneskets relative ubetydelighet – men samtidig respondere på de andre aktørenes behov og ta hensyn til deres eksistens og livsvilkår.²⁰

14. Moore, «Capitalocene, Part I: On the Nature and Origins of Our Ecological Crisis», *The Journal of Peasant Studies* 44 (2017): 594–630, <https://doi.org/10.1080/03066150.2016.1235036>.

15. *Ibid.*, 606.

16. *Ibid.*, 621.

17. *Ibid.*, 595.

18. «The stories of both the Anthropocene and the Capitalocene teeter constantly on the brink of becoming much Too Big. Marx did better than that, as did Darwin. We can inherit their bravery and capacity to tell big-enough stories without determinism, teleology, and plan.» Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene* (Durham: Duke University Press Books, 2016), 50.

19. Donna J. Haraway, *Staying with the Trouble*, 2.

20. Jeg vender tilbake til Haraway under diskusjonen av Latour under.

Michael S. Northcott om det klima-politiske

Et dilemma som både Moore og Haraway påpeker, er hvor avpolitisert og sekularisert naturen har blitt siden opplysningstiden. For å identifisere det politiske og om mulig *re-politisere* naturen, trekker teologen Michael S. Northcott inn en rekke av Carl Schmitts verker i sin bok *The Political Theology of Climate Change*.²¹ Både Moore og Northcott hevder at antropocen-begrepet tilslører og usynliggjør årsakene til natur- og klimakrisene vi opplever i det 21. århundre, som blant annet henger sammen med det kartesianske skillet mellom ånd (*res cogitans*) og materie (*res extensa*).²² Michael Northcott trekker i tillegg frem Francis Bacon og hans tro på fremskrittet og den empiriske metode som ideologisk premissleverandør for antropocen:

Bacon also anticipated the Anthropocene: it is precisely the extent of modern scientific interventions into the depths of the earth, and in the earth's forests and oceans, which have given back to modern humanity seminal responsibility for the fate of the cosmos that Copernicus seemed to take away.²³

Northcott vektlegger begge de aspektene som Crutzen trakk frem: at menneskeheten har grepet inn i jordens utvikling, og at dette fører med seg en ny type kosmisk ansvar i antropocen. Han hevder dessuten at den europeiske kapitalismen helt fra tidlig moderne tid var en karbon-kapitalisme.²⁴ Ifølge Northcott handler ikke dette bare om økonomi og industriell produksjon, men om mytologi. Ved myten om velstand, fremskritt og økonomisk frihet bygger menneskeheten et Babels tårn som ødelegger selve livsgrunnlaget på kloden. Etter som utviklingen ikke er bærekraftig, er tårnet før eller siden nødt til å rase. Men politikken har ingen redskaper til å gripe inn, da den for lengst har abdisert. Det fysiske grunnlaget for ressursutnyttelsen – i jorden, havet og etter hvert luften – er ikke lenger synlig, annet enn gjennom økonomiske investeringer som skal gi avkastning.

Denne delen av Northcotts analyse er basert på Marx og den marxistiske kritikk av de materielle betingelsene for vår tids økonomiske system. Men et annet moment er like viktig for Northcott, nemlig det politiske vakuum som har oppstått rundt den globaliserte og liberalistiske verdensorden. Det politiske nivået blir tilslørt av økonomiske og sosiale argumenter, hevder han. Hver for seg står nasjonale regjeringer maktesløse overfor klimaendringer. Overnasjonale organer som FN har verken evne til å ta de nødvendige beslutninger eller makt til å gjennomføre dem. Northcott vender seg derfor til boka *Der Begriff des Politischen* (1927/32) av juristen og rettsfilosofen Carl Schmitt. Han trekker også inn *Politische Theologie* (1922), samt den omfattende studien *Nomos der Erde*, som Schmitt utgav etter andre verdenskrig (1950). Marx og Schmitt blir altså ikke stående som motsetninger her. Tvert imot, i Northcotts optikk bidrar begge til å avdekke den (skjulte) ideologi, mytologi og teologi som gjør seg gjeldende i antropocen.

Schmitts definisjon av det politiske tar utgangspunkt i distinksjonen mellom venn og fiende.²⁵ Han hevder at selve distinksjonen blir visket ut av 1900-tallets politiske universalisme. Ifølge Schmitt kan verken monarkiet, republikken eller demokratiet opprettholde maktens politiske legitimitet uten en fiende. Med tydelig referanse til det 21. århundre argumenterer Northcott for at Schmitts analyse er mer aktuell enn noensinne:

21. Michael S. Northcott, *The Political Theology of Climate Change* (London: SPCK, 2014).

22. Det samme gjør Arne Johan Vetlesen i sin bok *The Denial of Nature* (London: Routledge, 2015).

23. Northcott, *The Political Theology*, 104.

24. *Ibid.*, 119–29.

25. Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen* (Berlin: Duncker & Humblot, 1932/1979), 26–27.

A borderless global economy subverts the political and dissolves the political into the economic. Conflicts will not cease in such a new order. There will still be friends and foreigners, but the dissolution of the political into the economic subverts the category 'enemy,' and hence destroys juridical grounds for defense of the nation-state against external threats.²⁶

I Schmitts tekster ser Northcott en alternativ tilnærming til jorden, landet og territoriet. Han ser en mulighet til å re-politisere ikke bare nasjonalstaten, men også luften og havet. I likhet med Schmitt viser han til gammeltestamentlige forbilder fra Genesis og Exodus og ser Israels historie, erobringen av landet i konflikt med andre stammer, som et slags politisk og mytisk forbilde for vår tid.²⁷ Pakten er åpenbart et begrep han ønsker å gjeninnføre som politisk-teologisk ramme for menneskehetens forhold til skaperverket. Northcott trekker også inn *Politische Theologie* for å vise hvordan dette teologiske rammeverket fortsatt legger premisene for moderne statsteori og politisk filosofi, det vil si Schmitts kontroversielle påstand fra 1922 om at alle pregnante begreper i moderne statsteori er sekulariserte teologiske begreper.²⁸ Ikke bare med hensyn til staten generelt, men også med henblikk på en realitetsorientering innenfor klimapolitikken viderefører Northcott Schmitts hovedtese fra *Der Begriff des Politischen*: «Der Begriff des Staates setzt den Begriff des Politischen voraus.»²⁹

Hva som ligger i dette «voraus», er riktignok omstridt, og også Schmitt bruker plass på å diskutere dette. Ved å anvende påstanden *kritisk* i vår tid vil Northcott få frem de *politiske* premisene for alle de prosessene som driver klimaendringene uten at det treffes åpne avgjørelser. Ifølge Northcott er alle disse avgjørelsene automatisert innenfor et teknologisk-økonomisk regime på tvers av landegrensene, styrt av markedets usynlige hånd, uten at noen egentlig våger å sette spørsmålsteget ved dem. Det handler om klimakrisen som en «state of exception», en unntakstilstand:

[Schmitt's] politico-theological insights are also instructive in relation to the global emergency of climate change. This is because, alone among twentieth-century political theorists, Schmitt locates the political in the interstices between air, earth, and sea, and in the agential role of *earthly* forces in the formation of borders and laws of the nations, and hence of the political.³⁰

I denne analysen vender Northcott seg til den sene Schmitt, som i *Nomos der Erde* (1950) analyserer den nye verdensorden etter andre verdenskrig. I kontrast til de europeiske nasjonene, som opprettholder en relasjon mellom land, kultur, religion, språk og folk, er USA en abstrakt konstruksjon, hevder Schmitt, etablert på en kombinasjon av flagget, grunnloven og en grenseløs utnyttelse av ressurser. Northcott hevder i forlengelse av Schmitt at den amerikanske politiske doktrinen etter andre verdenskrig ikke ser noen begrensninger overhodet i form av natur, kultur eller bærekraftsmål. Den har omdefinert den kristne sivilisasjonen til en universell idé om menneskeheten, som igjen tilordnes imperiet. Dette imperiet har så blitt utvidet til en global verdensorden fundert på økonomisk dominans, militær kontroll og skiftende politiske allianser. Det viktigste virkemidlet for gjennomslaget til den amerikanske verdensorden er ifølge Northcott å omdefinere politikk til økonomi og gjøre dollaren til global valuta.

26. Northcott, *The Political Theology*, 215.

27. *Ibid.*, 216

28. Carl Schmitt, *Politische Theologie*, 49. Se også sammenligningen mellom Schmitt og Kelsen i Volker Neumann, «Theologie als staatsrechtswissenschaftliches Argument: Hans Kelsen und Carl Schmitt», *Der Staat* 47: 163–86.

29. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, 20.

30. Northcott, *A Political Theology*, 219.

Northcotts analyse males med bred pensel, men han identifiserer definitivt noen grunnleggende trekk ved den politiske utviklingen i verden etter andre verdenskrig. Det mest interessante er imidlertid at han også viser hvordan nettopp de institusjonene som bidrar til en nærmest grenseløs utnyttelse av ressurser, militær kontroll og opphopning av kapital, er de som også gjør oss i stand til å oppdage de urovekkende tegnene på en klimakrise og registrere de endringene som finner sted. Det var således en forsker ved NASA som først gjorde offentligheten oppmerksom på økningen av CO₂ i atmosfæren og ble innkalt til en høring i Kongressen for å redegjøre for disse endringene og mulige konsekvenser av utviklingen. Tilsvarende var det ønsket om overvåkning og kontroll over meteorologiske data, fremfor alt for militære formål, som gjorde det mulig å registrere klimaendringer basert på detaljerte målinger over hele kloden. Han peker på den doble ironien som ligger i at USA på den ene siden er den viktigste økonomiske bidragsyteren til klimavitenskap og klimamodeller og på den andre siden er den nasjonen som har det største historiske ansvaret for enorme utslipp av klimagasser, var den første staten til å sprengte atombomber og har brukt kunnskap om klimaet til å drive krigføring. Samtidig hevder han at USA inntil boken ble publisert i 2013, benektet at dette skulle få konsekvenser for amerikansk politikk. Det er disse paradoksene Northcott vil få frem i lyset, og som får ham til å hevde at klimapolitikken er full av selvmotsigelser og i praksis ubrukelig. Siden Kyoto-protokollen i 1997 har CoP (Conference of the Parties) vært det viktigste forumet for årlige klimatoppmøter i regi av FN. FNs klimapanel er imidlertid blitt en papirtiger, hevder Northcott, og UNFCCC er blitt selve symbolet på alt som ikke fungerer i bekjempelsen av klimaendringer så lenge ikke USA og andre innflytelsesrike stater lar handling følge ord.

Her kommer Schmitt til å spille en viktig rolle for Northcott: Ikke først og fremst for å levere de politiske modellene for vår tid, men for å avdekke hykleri og selvmotsigelser i det politisk-økonomisk-teknologiske regime som fortsetter å drive klimaendringene i været, til tross for all kunnskapen som skulle tilsi at denne utviklingen ødelegger livsgrunnlaget på kloden og dessuten vil bli svært kostbar i det lange løp. Northcott ser ikke for seg at dette systemet vil være i stand til å korrigere politikken før det er for sent. Den realpolitiske pessimismen fører imidlertid til at han vender seg til Schmitt for å se etter alternative modeller, som kan danne et annet politisk-teologisk rammeverk, og dermed også fastsette moralske kriterier i et langsiktig perspektiv som ramme for politiske modeller og beslutninger. Enten blir det en global krig om atmosfæren og naturressursene, hevder Northcott, med en påfølgende kollaps i tilgangen på vann og mat som fører til humanitære katastrofer og massedød, eller man makter å etablere en post-liberal politikk der man blir i stand til å etablere en ny global *pakt* («covenant») etter bibelsk forbilde mellom fattige og rike, og ikke minst: mellom mennesker og «other agencies in the earth's habitats and climate system».³¹

Northcott ønsker seg rett og slett en annen verdensorden. Han kan neppe anklages for optimisme med henblikk på den globale utviklingen, men ved å anvende Carl Schmitts politisk-teologisk modell blir han heller ikke særlig presis. Schmitts kritikk avdekker viktige trekk ved den politiske utviklingen etter andre verdenskrig, men den har også noen autoritære og konspiratoriske trekk som Northcott trekker med seg inn i analysen. Ideen om å overvinne dikotomien kultur/natur og etablere en forbindelse mellom politikk og land kan ha mye for seg, men den fremstår som utopisk i Northcotts politiske teologi. Det samme gjelder messianismen han tar til orde for i bokens siste kapittel. Northcott understreker at han tar tydelig avstand fra det antisemittiske tankegodset hos Schmitt. Her er det derfor

31. Ibid., 241.

den jødiske filosofen Jacob Taubes som blir den viktigste inspirasjonskilden. Diskusjonen omkring Schmitts politiske teologi dreier for øvrig i en mer etisk og moralfilosofisk retning når Northcott konkluderer med at dydsetikken til Alasdair MacIntyre representerer en etisk modell som legger vekt på det lokale fremfor det globale, på (nære) relasjoner og en kom-munitaristisk forståelse av fellesskapet.³² I motsetning til nytteetikken, som er tilpasset liberalismens individualisme, vektlegger dydsetikken samfunnets (og klimaets) felles gode som ideal for etikken. For Northcott er det ingen tvil om at naturen, og særlig *vennskapet* med naturen, i en slik modell må tilskrives egenverdi – både av teologiske, moralske og politiske grunner.³³

Gaia og politisk teologi hos Bruno Latour

Også filosofen og antropologen Bruno Latour trekker inn Carl Schmitt i sine *Gifford lectures*, som ble holdt i Edinburgh i 2013. I likhet med Northcott fokuserer Latour på boken *Nomos der Erde*, og hans hovedanliggende er å *repolitiser* økologien.³⁴ Vi finner imidlertid en interessant dreining i diskusjonen om det politiske, om venn og fiende, hos Latour. Han mener Schmitts tankegang må utvides til å gjelde alle konflikter, også dem som bringer såkalte «naturlige» aktører i spill – eksempelvis fuglepopulasjoner, insekter, landskap og isbreer.³⁵ Om vi ennå ikke har erkjent det, skriver Latour, så bør vi innse at vi befinner oss i en tilstand av krig, men en krig der vi mangler en uavhengig tredjepart som kunne dømme om rett og galt – enten vi tilskriver denne rollen til Gud, naturen eller Gaia:

Gaia is no longer «unconcerned» by what we do. Far from being «disinterested» with respect to our actions, it now has *interests* in ours. Gaia is indeed a third party in all our conflicts – especially since the emergence of the Anthropocene – but at no point does it play the role of a *higher* third party capable of dominating situations. The whole, here again, is always inferior to the parts.³⁶

Latour kaller dette nye klimaregimet for «komposisjonistisk», mens den moderne naturforståelsen (som Latour kaller «den gamle») blir fremstilt som naturalistisk. Forståelsen av *antropocen* følger i Crutzens ånd, ved at menneskene i praksis komponerer, konstruerer og griper inn i den økologiske sammenhengen gjennom *climate engineering*. Men forskjellen er at alt dette defineres som *politiske* prosesser. Det interessante med Latours fortolkning av Schmitts *nomos* er nemlig at loven stikker dypere, og derfor går forut for, vårt skille mellom kultur og natur, eller menneske og klima, og gjør dette *forut* til et politisk felt.³⁷ I dette ligger det ansatser til en ny form for kosmologi, der det ikke lenger er tilstrekkelig å la jorden være i fred, men der hver og en er nødt til å ta stilling til Gaia for om mulig å «arve jorden», som det heter om de fattige i Bergprekenen.

Latour definerer dette som en stadig konflikt mellom «de moderne», som drømmer om universell frihet og uavhengighet (og derfor stirrer bakover), og «de jordbundne», som vender seg mot sin konkrete virkelighet, det materielle, for dermed å gjenvinne fremtiden – noe

32. Ibid., 252–67.

33. Ibid., 267.

34. Bruno Latour, *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climate Regime* (London: Polity Press, 2017), 223.

35. Latour, *Facing Gaia*, 237.

36. Latour, *Facing Gaia*, 238.

37. Sml. bokens hovedtese i Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, 20.

som er nødvendig hvis man overhodet vil ha en fremtid: «To put it in the style of a geo-historical fiction, the *Humans* living in the epoch of the *Holocene* are in conflict with the *Earthbound* of the *Anthropocene*.»³⁸

Donna Haraway drar nytte av Latours nettverksteori i sin posthumanistiske kritikk av begreper som «antropocen» og «kapitalocen». Navnet «chthulucen» handler om en ny forståelse av jorden, der alt henger sammen med alt og verken mennesker eller andre aktører beholder suvereniteten i forhold til den store økologiske og politiske sammenhengen de inngår i.³⁹ Det litt underlige navnet «chthulucen» alluderer også til en spesiell edderkopp (pinoa chtulu) og dens tentakler.⁴⁰ Haraway tar nemlig til orde for det hun kaller «tentacular thinking», en lokal og «jordet» tenkning der man går inn i de uhyggelige konsekvensene av klimakrisen og forsøker å identifisere nye måter å relatere seg til alt fra trær og edderkopper til økosystemer og landskap på. Alternativet som Haraway presenterer, handler om *sympoiosis*, om en samhandling ikke bare med andre mennesker, men med andre skapninger, dyr og planter, habitater og symbioser. Som nevnt dreier det seg om å re-spondere på behovene til disse andre aktørene og ta hensyn til deres eksistens og livsvilkår.

Derfor er hun også skeptisk til at Bruno Latour trekker inn Carl Schmitt for å tydeliggjøre det politiske, for å avklare hvem som er venn, og hvem som er fiende. Det fins bedre tenkere å følge i den situasjonen vi opplever nå, argumenterer hun. Hun er særlig skeptisk til Schmitts autoritære trekk som knyttes tett opp til nasjonalsosialismen. Vil ikke selve skillet mellom venn og fiende, kombinert med henvisningen til makthaverens suverenitet, bare resultere i nye kriger, maktkamper og konflikter? Haraway vil derfor unngå å etablere et tredje masternarrativ: «The unfinished Chthulucene must collect up the trash of the Anthropocene, the exterminism of the Capitalocene, and chipping and shredding and layering like a mad gardener, make a much hotter compost pile for still possible pasts, presents, and futures.»⁴¹ Haraway vil i stedet utforske og gjenoppdage de glemte stedene, hun vil oppsøke trøbbelet for å finne nye veier *inn* i krisens årsaker, i håp om å finne *en vei ut* av den.

Catherine Keller om kampen for en ny offentlighet

I forlengelsen av Haraway, og som motpol til den positive tilslutningen til Schmitt hos Northcott og Latour, vil jeg også trekke frem den amerikanske konstruktive teologen Catherine Keller, som i *Political Theology of the Earth* (2018) angir en rekke forbehold mot overhodet å gå inn i en diskusjon av politisk teologi. Forbeholdene gjelder primært Carl Schmitt og hans referanse til Gud, noe Keller ser som uttrykk for en «diktatorisk teologi» basert på ideen om guddommelig allmakt og suverenitet i *Politische Theologie* og senere tekster.⁴² Ettersom hun insisterer på at all teologi er politisk, ser hun likevel ikke noen annen utvei enn å forsøke en ironisk *inversjon* av Schmitts teologi, som verken svarer til hans forståelse av Gud, av politikk eller av teologi. Keller viser til Metz, Moltmann, Sölle og Cobb som forbilder for en politisk teologi som er liberal, progressiv og prosessorientert. I tillegg knytter hun an til ulike frigjøringsmotiver blant svarte, kvinner og ulike kjønnsidentiteter, LGBTQ+. I et økologisk perspektiv mener hun dette handler om å frigjøre verden fra en altfor antroposentrisk *polis*.⁴³

38. Latour, *Facing Gaia*, 248.

39. Haraway, *Staying with the Trouble*, 45.

40. Haraway, *Staying with the Trouble*, 2.

41. Haraway, *Staying with the Trouble*, 57.

42. Jf. Catherine Keller, *Political Theology of the Earth* (New York: Columbia University Press, 2018), 9.

43. Keller, *Political Theology*, 11.

Dette er bakgrunnen for bokens undertittel: «Our Planetary Emergency and the Struggle for a New Public». I møte med «mørke tider» i amerikansk politikk, men også internasjonalt, tar hun til orde for en *profetisk aktivisme* som intervensjoner på tvers av de rådende politiske forhold. Den planetariske unntakstilstanden er vevet inn i en rekke andre sosiale og politiske tendenser, hevder hun, fra *white supremacy* til urettferdighet og klimaskepsis. Kellers politisk-teologiske visjon er å avsløre og dekonstruere alle disse ideologiske og politiske tendensene og etablere en ny global bevegelse:

What does it work for? [...] a coalition intersectionally dense and vast enough to interrupt the death spiral of climate change and the politics of capitalism that, in its globalism of growth, is fomenting raging, racist, heteromasculinist disappointment. Such coalescence energizes not just resistance but an insistence of that assemblage upon political alternatives? [...] darkly bound together in the promiscuous solidarities of difference – in the precarity of our conditions, this work matters unconditionally.⁴⁴

Det er noen åpenbart utopiske trekk ved den koalisjonen Keller ser for seg. Til forskjell fra Latour tenker hun ikke *antagonistisk* i klart definerte grupper av venner og fiender. Tvert imot ønsker hun i stedet en *agonistisk* politikk som motsetter seg fristelsen til å definere absolutte fiender og i stedet søker å fremme global solidaritet med «de andre» og med klossen, etter prinsippet om også å elske sine fiender.⁴⁵ Pavens økologiske ensyklika *Laudato si'* presenteres som et forbilde i så måte. Poenget med det som pave Frans har kalt en *integral økologi*, er nettopp å insistere på at alle ting er forbundet på et dypere økologisk plan. I forlengelse av dette vil Keller videreutvikle det relasjonelle aspektet ved både menneskelig og planetarisk eksistens.⁴⁶ Derfor handler jordens politiske teologi for henne om å etablere en ny offentlighet der de dype forbindelsene til andre arter, økosystemer og så videre artikuleres politisk.

Mot slutten av boken utvikler Catherine Keller et perspektiv som går ut over det rent politisk-teologiske i retning av en kosmologi. Da tar hun utgangspunkt i prosessfilosofen Alfred North Whitehead, som var en samtidig av Schmitt. Hans universelle prosesstenkning tok en teologisk dreining, men han utviklet aldri noen politisk teologi eller filosofi. Whiteheads prosessfilosofi kan best beskrives som et nyplatonisk spekulativt system inspirert av både Hegel og Darwin, der universets utvikling forstås som en både åndelig og materiell prosess. Alt fra den biologiske evolusjonen til kvantefysikken omfattes av denne universelle prosessen, og ifølge Whitehead springer det hele ut av Gud som kreativ skaperkraft – ikke løsrevet fra, men innvevd i, den kontinuerlige skapelsen. Hans gudsbilde er derfor markant annerledes enn det vi finner hos Schmitt. Der Schmitt forutsetter en suveren allmakt i analogi til en tidligmoderne enevoldshersker, finner vi hos Whitehead en panenteistisk gudsforståelse der alt er *i* Gud og Gud er *i* alt. Strengt tatt er dette en gudsforståelse som er tettere på visdomslitteraturen og skapelsesteologien i Det gamle testamente enn Schmitts sekulære despot i allmaktens bilde.

Hvordan forholder så Kellers politiske teologi seg til den problemstillingen Northcott og Latour trakk frem, nemlig avpolitiseringen av naturen? Det er ikke uten videre klart. Keller er både kritisk og ukritisk til politisering generelt og politisering av naturen spesielt. Hun

44. Keller, *Political Theology*, 19.

45. Keller, *Political Theology*, 26–28.

46. Keller, *Political Theology*, 35–39.

ser for seg en avpolitiserings av politiske motsetninger i samfunnet, men vil i stedet skape en interseksjonell politisk allianse av alle som er enige med henne i verdispørsmål som handler om kjønn, klasse, rase, «hvit overlegenhet» og spesiesisme, og forutsetter at dette også er en gruppe som vil være sensitive overfor miljøet og positive til å stanse utnyttelsen av naturen i antropocen. Kellers analyse fremstår som relativt virkelighetsfjern og på enkelte punkter en smule naiv. Oppropet til en allianse som er «darkly bound together in the promiscuous solidarities of difference», lyder nærmest som en parodi på en studiesirkel fra 1970-tallet. Argumentene handler primært om å ha de riktige meningene på alle de punktene som den amerikanske venstresiden er opptatt av, men dette dreier seg primært om språk og identitet, og da er det neppe endringer i klimapolitikken som blir tillagt størst vekt.

Kellers agenda fremstår som et komplementært motstykke til den identitære bevegelsen hun ønsker å bekjempe, særlig fordi hun foretrekker merkelapper og karakteristikk på sine motstandere fremfor argumenter og analyse. Alt hun kjemper mot, knytter hun opp til navnet «Carl Schmitt». Men også Schmitts politiske teologi, hans idé om det politiske og diskusjonen rundt jordens *nomos* blir dermed forkastet uten at hun lar leseren eller sin egen teori konfronteres med dilemmaene knyttet til avpolitiserings av naturen og karbonkapitalisme. Dermed ender Keller selv med å avpolitiseres klima- og naturkrisen. De politiske problemstillingene blendes ut av spørsmål knyttet til ideologi og identitet, og i praksis blir denne politiske teologien mer antroposentrisk enn noen av de andre alternativene ovenfor. Den politisk-teologiske analysen er riktignok full av store drømmer, men det er vanskelig å se hvordan teo-poetikken skal få betydning for store politiske endringer eller forhandlinger om klimautslipp og naturtap.

Det fins mange gode argumenter for å avvise Carl Schmitt, både av teoretisk og ideologisk art. Men idet man formulerer en politisk teologi med henblikk på jorden og dens kritiske tilstand, er det grunn til å forvente at problemet med avpolitiserings adresseres eksplisitt. Det gjør ikke Keller. Hun har knapt synspunkter på spørsmålet som sto sentralt for Northcott og Latour, nemlig i hvilken forstand staten *forutsetter* det politiske, og – *mutatis mutandis* – i hvilken forstand naturen betinges av politiske premisser («setzt das Politische voraus»). I stedet for en kritikk av avpolitiserings faller hun tilbake på anklager om at ødeleggelsen styres av mannlige, hvite kapitalkrefter. Denne kritikken er for enkel. Hva er så hennes alternativ? Det «voraus» hun viser til, er nettopp avpolitisert og immaterielt i form av Whiteheads nyplatoniske prosessfilosofi. Kampen for en ny offentlighet ender derfor i en ideologisk kamp for å gjenvinne utopien og idealene, men det er vanskeligere å se hvilke konsekvenser dette vil få for de mer smertefulle politiske dilemmaene som adresseres under overskriftene «antropocen» og «kapitalocen». Den apofatiske mystikken og den kosmiske, universelle kjærligheten erstatter og nøytraliserer i siste instans de andre politiske motivene som Keller diskuterer.

Carl Schmitt som premissleverandør for klimakrisens geopolitiske fase

Carl Schmitts politiske filosofi har vist seg å få ny relevans i den geologiske epoken som vi nå går inn i, og som har fått navnet antropocen. Både Northcott og Latour peker på avpolitiserings av naturen som en mulighetsbetingelse for stadig større forurensning, naturødeleggelse og inngrep. Også menneskeskapt klimaendringer kan tilordnes en slik avpolitisert verdensorden, der overnasjonale organer som FN, IPCC og UNFCCC står maktesløse tilbake. Schmitts tese om at staten *forutsetter* det politiske, får ny aktualitet ved at staten her erstattes av naturen. Northcott oppnår dermed for det første å vise hvordan en fortsatt avpolitiserings av naturen vil være katastrofal for klimaet (og dermed også for menneskeheten

i det lange løp), og for det andre gir han et bud på hvordan re-politiseringen kan finne sted. Han viser her til distinksjonen venn/fiende som et premiss for hvordan vi forstår og forholder oss til jorden, og med henvisning til Schmitt peker han på jordens *nomos* og den gammeltestamentlige pakten mellom Gud og det skapte som modeller for fremtidens politiske teologi.

Northcott er enda tydeligere enn Schmitt når det gjelder å trekke inn teologiske premisser for politikken. Likevel ser han ikke dette som *partikulære* trekk ved politikken, eksempelvis ved å sette religioner opp mot hverandre eller etablere et skille mellom religiøse og sekulariserte regimer. I stedet viser han til pakten som et grunnlag for den *sivilisasjon* Vesten springer ut av og fortsatt er en del av, men som ble forlatt og forrådt i opplysningstiden. Dersom sekulariseringen fører til at man mister den opprinnelige og før-fenomenale relasjonen til jorden, viser det bare at sekulariseringen har fått katastrofale konsekvenser for menneskeheten: På lengre sikt vil den føre til at menneskene ødelegger sitt eget livsgrunnlag. Dette er den unntakstilstand Northcott vil synliggjøre. Han kan ikke se for seg at det globale samfunnet vil makte å stanse ødeleggelsene eller bremse klimaendringene, med mindre naturen *re-politiseres* og politikken veves inn i en dypere forpliktelse overfor alt som lever, samt overfor den kosmiske sammenheng som binder alt levende og ikke-levende sammen på jorden. For å vise hvordan en slik forpliktelse kan se ut, trekker han inn MacIntyres dydsetikk som et alternativ til den liberalistiske nytteetikken og den autonome pliktetikken.

Henvisningen til Schmitt er ikke uproblematisk, særlig ikke hvis Schmitt tilskrives en ideologisk autoritet for et nytt desentralisert og territorielt bestemt klimaregime. Northcott gjør imidlertid mange grep for å forhindre en slik lesning. For det første appellerer han til marxistisk teori for å avdekke klimaendringenes historiske betingelser. Det er faktisk påfallende hvordan marxistisk ideologikritikk og politisk sekularismekritikk utfyller hverandre i denne analysen. For det andre advarer han mot de autoritære trekkene hos Schmitt og søker å innordne tankegangen i en demokratisk beslutningsstruktur, bygd på åpenhet og tillit. For det tredje ønsker Northcott å utvide tankegangen til en internasjonal verdensorden som setter det politiske *forut for* økonomi og teknologi i forbindelse med klimaendringer og naturtap.

For Bruno Latours Gaia-teori spiller også den politiske teologien en sentral rolle. I likhet med Northcott peker han på avpolitiseringsen av naturen og jordsystemene som et problem og mener at Schmitts politiske teologi kan gi oss ny forståelse for den politikk som allerede settes ut i livet, men som maskeres i en slik grad at menneskeheten i realiteten fraskriver seg ansvaret. Også for Latour er poenget at politikken som driver klimaendringene, må avdekkes som *forutsetning* for Gaia og det nettverket av ulike aktører som her knyttes sammen. Latour skiller seg imidlertid fra Northcott ved å dekonstruere skillet mellom kultur og natur, menneske og miljø, til en *posthuman* forståelse av virkeligheten. Etter min vurdering risikerer han dermed å *undergrave* det politiske ansvaret og lar det oppløses i en endeløs rekke av nettverksforbindelser.⁴⁷

Til tross for at de refererer til de samme tekstene av Schmitt, blir derfor Latours analyse annerledes og mindre gjennomsluktig. Han appellerer til en konflikt mellom «de jordbundne» og «de moderne» som skal bidra til å re-politisere jorden og jordens *nomos*. Men disse betegnelsene er så vage at de vanskelig kan kjennes igjen i politiske posisjoner, vedtak og endringer. I motsetning til hos Northcott blir de normative føringene så uklare at de

47. Sml. kritikken av Latour og Morton i Arne Johan Vetlesen, *Cosmologies of the Anthropocene: Panpsychism, Animism, and the Limits of Posthumanism* (London: Routledge, 2019), 221–23.

neppe får noen praktiske konsekvenser. Latour kunne nok hatt nytte av Schmitts teori, men i praksis undergraves den av hans egen nettverksteori, som primært fremhever relasjonene mellom alle store og små aktører snarere enn det politiske ansvaret. Hans påstander om territorium knyttet til distinksjonen venn/fiende kan derfor like gjerne misbrukes i en kulturell konflikt om land og tilhørighet som brukes til å tvinge frem en mer klimavennlig politikk.

Den positive referansen til Schmitt innebærer for øvrig en politisk-teologisk slagside som verken Latour eller Northcott problematiserer: En politisk konflikt om økologiske verdier kan også føre samfunnet i en reaksjonær retning som ødelegger tilliten til andre aktører og skaper en slags leviathansk *bellum omnium contra omnes* (Hobbes) som handler om helt andre spørsmål enn natur og klima. Slike konflikter vil også kunne undergrave den kollektive forpliktelsen og solidariteten med folk og kulturer fjernt fra ens egen – en forpliktelse og solidaritet som er helt avgjørende for å løse de globale problemer vi i dag står overfor, og som skiller seg fra de politiske utfordringer Schmitt var opptatt av før og etter andre verdenskrig.

Dette siste er et viktig anliggende for Catherine Keller i *Political Theology of the Earth* og en av grunnene til at hun eksplisitt tar avstand fra Schmitts politiske teologi. Hun tar til orde for en annen forståelse av teologi som ikke handler om suverenitet og makt, men om universelle prosesser der Gud forstås som en skapende og kjærlighetsfull kraft *innenfor* kosmos. Dette er en teologisk forskjell som åpenbart får politiske konsekvenser. Det er nødvendig å skille mellom den makten som ligger i suvereniteten, og den som virker gjennom nettverket og fellesskapet. Det er mulig å tenke den politiske teologien mer desentralisert, ved at man styrker disse fellesskapene lokalt og globalt. Et demokrati forsøker gjerne en balansegang mellom realpolitikken på den ene siden og verdier og idealer på den andre. Ettersom Keller kun er opptatt av det siste, drømmer hun imidlertid om å skape en allianse basert på interseksjonell og «promiskuøs» solidaritet mellom alle utstøtte og undertrykte, på tvers av rase, kjønn, klasse og til og med art. Dermed svikter det fullstendig i den politiske analysen, som i sin poetiske idealisme grenser til det naive.

Spørsmålet er i grunnen om prosessteologi og identitetsdiskusjoner bidrar til å avdekke det politiske i klimaspørsmålene eller snarere *dekker til* de politiske strukturene. Fremfor å diskutere avpolitisering og økonomisk utnyttelse av naturen fokuserer Keller på åndelig fellesskap og motstand mot såkalt hvit overlegenhet, rasisme med mer. Forbindelsen til klimaproblemene fremstår som assosiativ og uklar. Fremfor å adressere politiske problemer knyttet til ressurser og økonomi driver hun en idealistisk kamp mot sine ideologiske motstandere. Dette fremstår som en lite fruktbar strategi – en form for politisering som avleder fra konkrete politiske endringer på klimafeltet. Det fører bare til mer prat og kulturkamp og mindre handling. Fremfor å forsterke ideologiske kamper fra det 20. århundre bør politisk uenighet i klimaspørsmål få nedslag i forpliktende vedtak, tekniske nyvinninger og reelle reduksjoner i utslipp av CO₂ og andre klimagasser. Kellers politiske visjon har utopiske trekk som muligens kan motivere hennes allierte i åndelig og ideologisk forstand. Indirekte viser hun imidlertid gjennom boken at prosessteologien innebærer en *avpolitisering* snarere enn en *re-politisering* av naturen.

Også i antropocen forblir Carl Schmitt en omstridt tenker som en rekke filosofer og teologer tar avstand fra, men den nye sammenhengen som avdekkes mellom menneskeheten og geologien, krever en kritisk analyse av årsaker og ansvarsforhold. Her spiller underlig nok både Marx' kapitalisme- og ideologikritikk og Schmitts kritikk av universalisme, demokrati og sekularisme en interessant rolle. Schmitts politiske teologi fungerer som et korrektiv og en motpol til et globalt økonomisk regime som kritiseres for å være avpolitisert. Både Marx og Schmitt har imidlertid også en ideologisk slagside som økofilosof og -teologer ikke

ser den fulle konsekvensen av. Løsningene ligger definitivt hinsides den forståelseshorisont Marx og Schmitt representerer. I forsøket på å utforme løsninger for fremtidens klimapolitikk vil det derfor være klokt å omgå disse ideologiske systemene med større varsomhet og kritisk distanse.