



AGAMBEN, GIORGIO

Dvije paradigme



AGAMBEN, GIORGIO

Dvije paradigme

1.

Na početku ovog istraživanja nalazi se pokušaj rekonstruiranja genealogije jedne paradigme koja je izvršila odlučan utjecaj na razvitak i globalno uređenje zapadnog društva, premda se kao takva rijetko tematizirala izvan strogog teološkog okvira. Jedna od teza što će je ovo istraživanje nastojati dokazati jest da iz kršćanske teologije proishode dvije političke paradigme u širem smislu, paradigme antinomične, ali funkcionalno povezane: politička teologija, koja u jedinom Bogu zasniva transcendentiju suverene moći, i ekonomska teologija, koja prvu nadomješta idejom *oikonomije*, što se poima kao immanentni poredak – domaći, a ne politički u strogom smislu – kako božanskog tako i ljudskog života. Iz prve izviru politička filozofija i moderna teorija suverenosti; iz druge pak moderna biopolitika, sve do aktualnog trijumfa ekonomije i vladanja nad svim ostalim aspektima društvenog života.

Zbog razloga koji će se pokazati tijekom rasprave, povijest je ekonomske teologije, koja se razvila napose između drugog i petog stoljeća nakon Krista, na određenoj točki ostala u sjeni, ne samo među povjesničarima ideja nego i među teolozima, tako da je čak i precizno značenje termina palo u zaborav. Na taj su način ostali neispitani kako njegova izvorna bliskost s aristotelovskom ekonomijom tako čak i zamisliva povezanost s rođenjem *économie animale* i političkom ekonomijom osamnaestog stoljeća. Stoga je tim nužnije arheološko istraživanje koje bi istražilo uzroke tog potiskivanja i nastojalo ponovno doći do jezgre događaja koji su to potiskivanje prouzročili.

Premda je problem *oikonomije* prisutan u nebrojenim monografijama o pojedinim Očevima (u tome je smislu egzemplarna knjiga Josepha Moingta *Théologie trinitaire de Tertullien* (Tertulijanova teologija Trojstva) koja obuhvaća relativno široku raspravu o tom pitanju između drugog i trećeg stoljeća), studije temeljnoj teološkoj temi kao cjelini bile su manjkave sve do nedavnog djela Gerharda Richtera *Oikonomia*, koje je objavljeno kad je povijesni dio ove rasprave već bio završen. Merie-José Mondzain u svojoj se knjizi *Image, icône, économie* (Slika, ikona, ekonomija) ograničava na analizu implikacija koncepta u diskusijama o ikonoklazmu između osmog i devetog stoljeća. I nakon Richterove opširne studije čije je usmjerenje, unatoč naslo-

vu, teološko a ne lingvističko-filološko, nedostaje, između ostalog, primjerena leksička analiza koja bi dopunila upotrebljivo, ali već zastarjelo djelo Wilhelma Gassa *Das patristische Wort oikonomia* (Patristička riječ oikonomia) (1874) i disertaciju Otta Lillgea *Das patristische Wort "oikonomia": Seine Geschichte und seine Bedeutung* (Patristička riječ "oikonomia": Njezina povijest i značenje) (1955).

Uzrok te singularne tišine, barem što se tiče teologija, vjerojatno je u neprilici pred onom neprilikom koja se nužno pokazuje kao svojevrsna *puvenda origo* trinitarne dogme (barem je iznenađujuće da se prva formulacija *theologumena* u svim fundamentalnim značenjima kršćanske vjere – trojstvo – na početku pokazuje kao "ekonomska" dispozitiv). O pomračenju pojma, koje se odvija istodobno s njegovim prodiranjem i širenjem na različita područja, kao što ćemo vidjeti, svjedoči skromna pažnja koja mu se posvećuje u tridentskim kanonima: nekoliko redaka u rubrici *De dispensationes (dispensatio je zajedno s dispositio latinski prijevod izraza oikonomia) et mysterio adventus Christi*. Problem oikonomije ponovno se pojavljuje u modernoj protestantskoj teologiji, no samo kao nejasan i neodređen prethodnik teme *Heilsgeschichte* (povijest spasenja), dok je istina prije suprotna: naime, teologija "povijesti spasenja" samo je djelomično i u cjelini uzeto, ograničeno ponavljanje neke puno opsežnije paradigme. Posljedica toga je da 1967. godine, u čast šezdeset i petog rođendana Oscara Cullmanna, objavljen zbornik pod naslovom *Oikonomia: Heilsgeschichte als Thema der Theologie* (Oikonomia: Povijest spasenja kao tema teologije), gdje se termin *oikonomia* pojavljuje u jednom jedinom prilogu od njih trideset i sedam.

2.

Teološko-političku paradigmu zasnovao je Carl Schmitt 1922. godine u svojoj lapidarnoj tezi: "Svi odlučni pojmovi moderne doktrine Države sekularizirani su teološki pojmovi."⁰¹ Ako je naša hipoteza o dvostrukoj paradigmi ispravna, tada bismo tu tvrdnju morali uključiti u značenje koje bi njezinu valjanost proširilo izvan okvira javnog prava, sve do toga da uključimo temeljne pojmove ekonomije i samu koncepciju reproduktivnog života ljudskih društava. No, teza prema kojoj bi ekonomija mogla biti sekularizirana teološka paradigma djeluje

uzvratno na samu teologiju budući da implicira da su se božji život i povijest čovječanstva sve od njegova početka poimali kao *oikonomia* – ukratko, da je sama teologija "ekonomska" i da takva ne postaje jednostavno u nekom sekundarnom momentu preko sekularizacije. Na kraju se pokazuje da živo biće koje je bilo stvoreno prema božjoj slici nije kadro za politiku nego samo za ekonomiju, da povijest, dakle, u posljednjoj instanci nije politički nego "upravljački" ili "governmentalistički" problem, što u toj perspektivi nije drugo doli logična posljedica ekonomske teologije. A da je u središte evanđeoskog navještenja singularnim preokretom klasične hijerarhije postavljen *zoe aionios* a ne *bios*, zacijelo je više nego samo jednostavna leksička činjenica. Vječni život što ga kršćanin zahtijeva u konačnici spada pod paradigmu *oikos*, a ne pod paradigmu *polis*. Zato se *theologia vitae* svagda preokreće u "teozoologiju"⁰², upotrijebimo li Taubesovu ironičnu dosjetku.

Zato je tim nužnije preliminarno objasniti značenje i implikacije što ih ima termin "sekularizacija". Opće je znano da je taj pojam u modernoj kulturi obavljao neku stratešku funkciju i u tom je smislu pojam "politike ideja", dakle, nešto "što je u carstvu ideja svagda već našlo svojega protivnika protiv kojega se bori za dominaciju"⁰³. To vrijedi kako za sekularizaciju u strogo pravnom značenju – koja je ponovnim preuzimanjem termina (*saecularisatio*), koji je označavao povratak nekog religioznog pogleda na svijet, u dvadesetom stoljeću u Europi postala slogan u konfliktu između Države i Crkve u pogledu razvlaštenja crkvenih dobara – tako i za njezinu metaforičku upotrebu u povijesti ideja. Kada je Max Weber formulirao svoju slavnu tezu o sekularizaciji puritanske askeze u kapitalističkoj etici rada, prividna neutralnost dijagnoze nije mogla prikriti njezinu funkcionalnost u borbi za raščaravanje svijeta što ju je Weber vodio protiv fanatičnih i lažnih proroka. Slično vrijedi i za Ernsta Troeltscha. Kakvo je dakle u tom kontekstu značenje šmitovske teze?

Schmittova strategija na određen je način obratna u odnosu na Weberovu. Za Webera je sekularizacija bila aspekt procesa rastućeg raščaravanja i deteologizacije modernog svijeta, dok za Schmitta sekularizacija dokazuje da je teologija u modernitetu i dalje prisutna i da djeluje na eminentan način. To pak nužno ne implicira supstancijalni identitet između teologije i moderne, kao ni potpuni identitet značenja između teoloških i političkih koncepata; prije je riječ o partikularnom strate-

- 01 Carl Schmitt, *Teologia politica. Quattro capitoli sulla teoria della sovranità*, u: isti, *Le categorie del "politico"*, Bologna 1972, str. 49.
- 02 Jacob Taubes, *Il divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, Maccratta 1996, str. 41.
- 03 Hermann Lübbe, *La secolarizzazione. Storia e analisi di un concetto*, Bologna 1970, str. 20.



Joseph Moingt

AGAMBEN, GIORGIO
Dvije paradigme

UP&UNDERGROUND
Proljeće 2013.

- 04 Enzo Melandri, *La linea e il circolo*, Macerata 2004, str. XXXII
 05 Gianni Carchia, "Elaborazione della fine. Mito, gnosi, modernità", u: *Contro tempo*, 2, 1997, str. 20.
 06 Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, Milano 2002, str. 325.

škom odnosu koji političke koncepte označuje tako da ih vraća njihovu teološkom podrijetlu.

Sekularizacija dakle nije pojam, nego *signatura* u Foucaultovu i Melandrijevu značenju⁰⁴ izraza, dakle ono nešto u znaku ili pojmu što ga obilježava i premašuje kako bi ga vratilo nekoj određenoj interpretaciji ili u neki određeni okvir, ne izlazeći pri konstituiranju nekog novog značenja ili pojma iz semiotičkog. Signature premještaju i razmještaju pojmove i znakove iz jedne sfere u drugu (u ovom slučaju iz svetog u profano i obrnuto), semantički ih ne redefinirajući. Puno navodnih pojmova u filozofskoj tradiciji u tom su smislu signature koje kao "skriveni znaci" o kojima govori Benjamin obavljaju neku određenu i vitalnu stratešku funkciju, trajno usmjeravajući interpretaciju znakova u nekom određenom smjeru. Budući da signature povezuju različita vremena i područja, djeluju takoreći kao povijesni element u čistom stanju. Foucaultova arheologija i Nietzscheova genealogija znanosti (u nekom drugom smislu, i Derridina dekonstrukcija i Benjaminova teorija dijalektičkih slika) jesu signature što se odvijaju paralelno s poviješću ideja ili pojmova i s njima ih ne smijemo pomiješati. Ako nemamo mogućnost uočiti signature i pratiti razmještaje i premještaje što ih one izvode u tradiciji ideja, ponekad se jednostavna povijest pojmova u cjelini može pokazati nedovoljnom.

Sekularizacija u tome smislu djeluje u pojmovnom sistemu moderne kao signatura koja taj sistem vraća teologiji. Kao što sekularizirani svećenik prema kanonskom pravu mora nositi znak reda kojemu je pripadao, tako i sekularizirani pojam kao signatura mora iskazivati svoju minulu pripadnost teološkoj sferi. No svaki je put presudan način kako razumijemo povratak što ga obavlja teološka signatura. Sekularizaciju tako možemo razumjeti i kao specifičan učinak kršćanske vjere (tako ju je razumio Friedrich Gogarten) koji čovjeku prvi put otvara svijet u njegovoj svjetskosti i povijesnosti. Teološka signatura tu djeluje kao svojevrсна obmana u kojoj upravo sekularizacija postaje obilježje njezine pripadnosti božanskoj *oikonomiji*.

3.

U Njemačkoj se u drugoj polovici šezdesetih godina odvijala rasprava oko problema sekularizacije u kojoj su na različite načine i u različitim opsezima sudjelovali Hans

Blumenberg, Karl Löwith, Odo Marquard i Carl Schmitt. U ishodištu je rasprave bila Löwithova teza iz njegove knjige *Weltgeschichte und Heilsgeschichte* (Povijest svijeta i povijest spasenja) iz 1953. godine, prema kojoj filozofija povijesti kakvu je razvio njemački idealizam kao i ideja napretka kakva proizlazi iz prosvjetiteljstva predstavljaju sekularizaciju teologije povijesti i kršćanske eshatologije. Premda je Blumenberg, koji je pobijao "legitimnost moderne", odlučno branio nelegitiman karakter kategorije sekularizacije tako da su se Löwith i Schmitt protiv svoje volje našli na istom terenu, ta je rasprava zapravo više ili manje svjesno uprizorena da bi – kao što su neki pronicljivo uočili⁰⁵ – prikrila istinski ulog koji se nije toliko ticao sekularizacije koliko filozofije povijesti i kršćanske teologije kao podloge za filozofiju povijesti, protiv kojih su vidni protivnici oblikovali zajedničku frontu. Eshatologija spasenja o kojoj je govorio Löwith, a čije je svjesno ponavljanje bila filozofija njemačkog idealizma, nije bila ništa drugo doli neki aspekt značajnije teološke paradigme koja je upravo paradigma božanske *oikonomije* koju nastojimo istražiti i na čijem se potiskivanju zasnivala rasprava. Hegel je toga bio posve svjestan kada je postavio znak jednakosti između svoje teze o umnom upravljanju svijetom i teološkoj doktrini nacrtu Božje providnosti te vlastitu filozofiju povijesti predstavio kao teodiceju ("da je povijest svijeta... zbiljsko postajanje duha... to jest istinska teodiceja opravdanje Boga u povijesti"). Schelling je upravo pri kraju *Filozofije otkrivenja* još nedvosmislenijim terminima sažeo svoju filozofiju teološkom figurom *oikonomije*: "Antički teolozi su razlikovali *akratos theologia* i *oikonomia*. Obje međusobno pripadaju. Htjeli smo pokazati proces domaće ekonomije (*oikonomia*)"⁰⁶. Činjenica da je slična usporedba filozofije s ekonomskom teologijom danas postala tako malo vjerojatna da nam se takve tvrdnje čine posve neshvatljive, znak je propadanja filozofske kulture. Jedna od zadaća što je postavlja ova rasprava jest objasniti Schellingovu tvrdnju koja je dosad bila mrtvo slovo.

Razlikovanje između *theologije*, *oikonomije*, na koje aludira Schelly, između bitka Boga i njegove djelatnosti ima, kao što ćemo vidjeti, fundamentalno značenje u istočnoj teologiji od Euzebija do Halkedonaca. Schellingove neposredne izvore valja tražiti u upotrebi pojma *oikonomia* u pijetističkom okviru, posebice kod autora kao što su Bengel i Oetinger čiji je utjecaj na Schellinga sada već dobro dokumentiran. A odlučno je da Schelling mi-



Merie-José Mondzain

sli svoju filozofiju otkrivenja kao teoriju božanske ekonomije koja uvodi u bitak Boga osobnost i čin te ga na taj način čini “gospodarom bitka”⁰⁷. Schelling u toj perspektivi navodi odlomak iz svetoga Pavla (Ef 3, 9) o “ekonomiji otajstva” koja je na izvoru teološke *oikonomie*:

“Apostol Pavao govori o Božjem planu koji je uvijek bio prešućivan, a koji je sada objavljen preko Krista, i u cjelini s izrazima najveće radosti govori o tome da se ono što je bilo prikriveno svim prijašnjim vremenima i čak očevima – Božje i Kristovo otajstvo – sada s Kristovom pojavom objavilo čitavu svijetu.

Na toj se točki najvjerojatnije objašnjava da filozofija otkrivenja ne prikazuje nužan proces kao što to radi filozofija mitologije budući da otkrivenje moramo razumjeti kao nešto posve oslobođeno, samo kao odluku i čin najslobodnije volje... Moguće je da je kroz otkrivenje uveden novi, drugi proces stvaranja..., a otkrivenje samo nije nužan proces nego stvar najčišće i najslobodnije volje.”⁰⁸

Ukratko, Schelling razumije svoje uvođenje apsolutne i an-arhične slobode u ontologiju kao obnovu i dovršenje teološke doktrine *oikonomije*.

4.

Između Erika Petersona i Carla Schmitta, dvojicu autora koje, na njima svojstven način možemo označiti kao “apokaliptičare kontrarevolucije”⁰⁹, između 1935. i 1970. godine odvijala se jedinstvena polemika. Jedinstvena ne samo stoga što su protivnici, obojica katolici, dijelili zajedničke teološke pretpostavke nego i zato – kao što dokazuje dug period tišine koji odvaja dvije godine – što je pravnikov odgovor došao kad je teolog, koji je debatu otvorio, već deset godina bio mrtav i jer je Schmitt zapravo polazio od nedavne rasprave o sekularizaciji, kao što dokazuje zaključna riječ (*Nachwort*) kojom se odgovor završava. No Petersonova “strelica”¹⁰ morala je još uvijek biti čvrsto zabijena u meso ako je, prema Schmittovim riječima, *Politische Theologie II (Politička teologija II)*, koja je sadržavala zakašnjeni odgovor, ciljala na to da strelicu “izvuče iz rane”¹¹. Ulog u polemici bila je politička teologija koju je Peterson otvoreno problematizirao, no kao što se dogodilo i pri raspravi o sekularizaciji, moguće je da je deklarirani ulog skrivao nešto ezoteričnije i opasnije što treba objasniti.

U svakom misaonom djelu – i možda u svakom ljudskom djelu – postoji nešto neizrečeno. No postoje autori koji se svom snagom nastoje približiti tome neizrečenom i barem ga aluzivno evocirati, i drugi koji o njemu svjesno šute. Toj drugoj vrsti autora pripadaju kako Schmitt tako i Peterson. Dokučiti tajni ulog u debati značilo bi pokazati to neizrečeno. Obojici protivnika zajednička je bila teološka ideja koju možemo označiti kao “katehontičnu”. Budući da su obojica bila katolici, nisu mogli prikriti svoju eshatološku vjeru u drugo Kristovo došašće. No pri pozivanju na 2 Tes 2 (Schmitt eksplicitno, Peterson implicitno), obojica su tvrdila da postoji nešto što usporava i zadržava *eschaton*, dakle došašće Kraljevstva i kraj svijeta. Za Schmitta je taj usporavajući element bio Imperij, za Petersona pak židovsko otklanjanje vjerovanja u Krista. I za pravnika i za teologa je, dakle, sadašnja povijest čovječanstva neki *interim* koji se zasniva na usporavanju Kraljevstva. U jednom se slučaju to usporavanje ipak podudara sa suverenom vlašću kršćanskog imperija (“Vjera u silu koja je kadra zadržati kraj svijeta postavlja jedine mostove koji vode iz eshatološke paralize svakog ljudskog zbivanja prema grandioznoj povijesnoj moći kakva je ona kršćanskog imperija germanskih kraljeva”¹²); u drugom je pak slučaju povijesni opstanak Crkve zasnovan na suspenziji Kraljevstva kao posljedici neuspjela preobraćenja Židova. Spis *Crkva* iz 1929. godine ne ostavlja dvojbe: Crkva može postojati samo zato što “Židovi, kao od Boga izabran narod, nisu vjerovali u Gospodina”¹³, a posljedično ni kraj svijeta nije blizu. “Crkva može postojati”, piše Peterson, “samo uz pretpostavku da Kristovo došašće neće biti odmah, da je, drugim riječima, konkretna eshatologija eliminirana, a na njezinu mjestu imamo doktrinu posljednjih stvari”¹⁴.

Istinski ulog u debati nije dakle toliko dopustivost ili nedopustivost političke teologije koliko priroda i identitet *katechona*, moći koja usporava i eliminira “konkretnu eshatologiju”. No to implicira da je za obojicu na posljetku presudna upravo neutralizacija filozofije povijesti usmjerene spasenju. Na točki u kojoj je božanski plan *oikonomije* došašćem Krista prišao do dovršenja, proizveo se događaj (neuspjelo preobraćenje Židova, kršćanski imperij) koji ima moć držati *eschaton* u suspenziji. Isključenje konkretne eshatologije transformira povijesno vrijeme u suspendirano vrijeme u kojemu je ukinuta svaka dijalektika, a Veliki inkvizitor bdi nad tim da se u povijesti ne bi proizvela paruzija. Shvatiti smisao

- 07 Ibidem, str. 172.
- 08 Ibidem, str. 253.
- 09 Jacob Taubes, op. cit., str. 19.
- 10 Carl Schmitt, *Teologia politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, Milano 1992, str. 10.
- 11 Ibidem
- 12 Carl Schmitt, *Il Nomos della terra nel diritto internazionale dello “jus publicum europaeum”*, Milano 1991, str. 4.
- 13 Erik Peterson, *Ausgewählte Schriften*, tom I, *Theologische Traktate*, Würzburg 1994, str. 247.
- 14 Ibidem, str. 248.



Wilhelm Gass

AGAMBEN, GIORGIO
Dvije paradigme

UP&UNDERGROUND
Proljeće 2013.

- 15 Ernst Troeltsch, *Dottrina della fede*, Napoli 2005, str. 36.
 16 Erik Peterson, op. cit., str. 25.
 17 Aristotele, *Metafisica*, 1076a
 18 Erik Peterson, op. cit., str. 25.
 19 Ibidem, str. 27.
 20 Ibidem
 21 Ibidem, str. 30.
 22 Ibidem, str. 28-29.

rasprave između Petersona i Schmitta tada bi značilo shvatiti teologiju povijesti na koju obojica autora manje ili više potihom upućuju.

Dvije pretpostavke za koje je Peterson vezao postojanje Crkve (neuspjelo preobraćenje Židova i usporavanje paruzije) tijesno su povezane, a upravo ta povezanost određuje specifičnost onoga partikularnog katoličkog antisemitizma što ga reprezentira Peterson. Postojanje Crkve utemeljeno je na ustrajanju Sinagoge u njezinu postojanju; a ukoliko će na kraju biti “spašen čitav Izrael” (*Rim* 11, 26), Crkva mora u Kraljevstvu prestati – spis *Die Kirche* počinje navođenjem Loisyjeva ironičnog *dictuma*: *Jesus annonçait le royaume, et c’est l’Église qui est venue* (Isus je navještavao Kraljevstvo, a Crkva je ta koja je došla) – i Izrael će morati iščeznuti. Ako ne razumijemo tu paklenu vezu između obje pretpostavke, ne razumijemo ni istinsko zatvaranje “eshatološkog biroa” o kojemu je Ernst Troeltsch govorio već 1925. godine (“eshatološki biro danas je većinom zatvoren jer su misli koje tvore njegove temelje izgubile svoje podrijetlo”¹⁵). Ponovno otvaranje eshatološkog biroa škakljiv je problem budući da implicira spornost veze između Crkve i Izraela, i ne čudi da mislilac kao što je Benjamin, koji se smještao na singularno raskrižje kršćanstva i židovstva, nije imao potrebu čekati Moltmanna i Dodda da bi to otvaranje izveo u cjelini, radije govorio o mesijanstvu nego o eshatologiji.

5.

Peterson počinje svoju argumentaciju navođenjem Homerova stiha (*Ilijada*, 2, 204) kojim završava XII. knjiga *Metafizike*, “dakle traktat koji se obično naziva Aristotelovom teologijom”¹⁶: “No bića ne žele loše upravljanje: ‘vlast mnogih nije dobro, jedan je gospodar’”¹⁷. Prema Petersonu, u tom je odlomku sporna kritika platonovskog dualizma, posebice pak Speusipove teorije o pluralnosti načela protiv koje je Aristotel htio pokazati da priroda nije sastavljena iz serije epizoda kao loša tragedija, nego iz jednog načela:

“Premda termin ‘monarhija’ u tom kontekstu kod Aristotela još nije posve određen, valja ipak naglasiti da je njegov sadržaj već prisutan u onoj dvostrukoj semantici prema kojoj se jedina vlast (*mia arche*) jednog posljednjeg načela u božjoj monarhiji podudara s moći jedinog posljednjeg nositelja te vlasti (*archon*)”¹⁸.

Peterson na taj način sugerira da je teološka paradigma nepokretnog aristotelovskog pokretača na neki način arhetip sljedećih teološko-političkih utemeljivanja monarhijske vlasti unutar židovskog i kršćanskog okvira. Pseudoaristotelovski traktat *De mundo*, što ga Peterson odmah potom analizira, uspostavlja most za prijelaz između klasične politike i židovske koncepcije božanske monarhije. I dok je Bog u Aristotela transcendentno načelo svakog kretanja koje vodi svijet kao što strateg vodi svoju vojsku, monarh u tom traktatu, zatvoren u sobi svoje palače, pomiče svijet kao što lutkar koncima vodi svoje lutke.

“Tu sliku božanske monarhije ne određuje toliko problem je li dano jedno ili više načela, koliko sudjeluje li Bog u vlastima koje djeluju u kozmosu. Autor želi reći da je Bog pretpostavka, da vlast... djeluje u kozmosu, a da upravo on stoga nije moć (*dynamis*)”¹⁹.

Navođenjem Schmittu dragog gesla, Peterson tako ukratko izlaže ovu sliku božanske monarhije u formuli “*Le roi règne, mais il ne gouverne pas*”²⁰ – kralj kraljuje, ali ne vlada.

Samo kod Filona se nešto kao što je politička teologija prvi put jasno pokazuje u obliku teokracije. Peterson analizom Filonova jezika pokazuje da je politička teologija otvoreno židovska kreacija. Za Filona se, naime, teološko-politički problem postavlja “u konkretnosti njegove situacije Židova”²¹.

“Izrael je teokracija, tim jedinim narodom vlada jedini božji monarh. Jedan sam narod, jedan sam Bog... A jer jedini Bog nije samo monarh Izraela nego i monarh kozmosa, jedan narod kojim vlada taj kozmički monarh – ‘narod što ga Bog najviše ljubi’ – postaje svećenikom i prorokom čitavog čovječanstva”²².

Pojam božje monarhije nakon Filona su prihvatili kršćanski apologeti, koji su ga upotrijebili za svoju obranu kršćanstva. Peterson u toj perspektivi tumači u kratkim intervalima Justina, Tacijana, Teofila, Ireneja, Hipolita, Tertulijana i Origena. No kršćanska politička teologija svoju je punu formulaciju dobila tek kod Euzebija – dvorskog teologa, odnosno frizera teološke vlasulje imperatora Konstantina, kao što je otrovno napomenuo Overbeck. Euzebije ustanovljava podudaranje između Kristova došašća na zemlju kao spasitelja svih naroda i Augustinove uspostave imperijalne vlasti po čitavom svijetu. Prije Augustina, ljudi su živjeli u poliarhiji, u pluralnosti tirana i demokracije, ali “kad se pojavio Gospod i Spasitelj, a August – prvi od Rimljana – istodobno



Aristotel

postao vladarom naroda, pluralistička se poliarhija ispuhala i mir je svu zemlju ovio”²³. Peterson – slijedeći Eusebija – pokazuje kako se proces koji je započeo s Augustom dovršio s Konstantinom: “Nakon što je Konstantin porazio Likinija, restaurirao je političku monarhiju, ali je istodobno zajamčio božju monarhiju... *jedinom* kralju na zemlji odgovara jedini kralj u nebesima, *jedinom* *nomosu* suvereni *Logos*”²⁴.

Peterson slijedi Eusebijevu potomstvo preko Ivana Hrizostoma, Prudencija, Ambrozija i Jeronima sve do Orozija, gdje paralelizam između jedinstva svjetskog imperija i otkrivenja što ga je ostvario jedini Bog postaje ključem za interpretaciju povijesti:

“Cezar, što ga je Bog predestinirao zbog mnogih tajni, u istoj je godini naručio popis svih ljudi u pojedinim provincijama. Tada se i Bog pokazao kao čovjek, tada je to htio biti. U to se vrijeme rodio Krist, koji je uskoro nakon svojeg rođenja registriran tijekom rimskog popisa... Jedinoga Boga, koji je to jedinstvo carstva uspostavio u vrijeme kada se htio objaviti, svi ljube i svi ga se boje: isti zakoni vladaju posvuda, zakoni onoga tko je podanik jedinoga Boga”²⁵.

Na toj je točki Peterson iznenadnim obratom nastojao pokazati kako je teološko-politička paradigma božje monarhije u trenutku prijepora oko arijanizma stupila u sukob s razvojem trinitarne teologije. Proglašenje dogme Svetog Trojstva označava u toj perspektivi sumrak “monoteizma kao političkog problema”. Peterson je političku teologiju, čijoj je rekonstrukciji posvetio knjigu, integralno uništio na samo dvije stranice:

“Doktrina božje monarhije morala bi promašiti pred dogmom Trojstva i interpretacija *pax augusta* pred kršćanskom eshatologijom. Na taj način nije samo teološki poništen monoteizam kao politički problem, a kršćanska vjera oslobođena svoje povezanosti s rimskim imperijem, nego je i realiziran prekid sa svakom ‘političkim teologijom’. Nešto kao ‘politička teologija’ može postojati samo na tlu židovstva i poganstva.”²⁶

U napomeni uz ovaj odlomak kojim knjiga završava (ali bismo mogli reći da je čitav traktat napisan s točke gledišta te napomene), Peterson kaže:

“Koliko znam, pojam ‘politička teologija’ u literaturu je uveo Carl Schmitt u knjizi *Politische Theologie* (München 1922). Njegova tadašnja kratka razmišljanja nisu bila sistematski postavljena. Ovdje smo preko konkretnog primjera pokušali pokazati teološku nemogućnost ‘političke teologije’”²⁷.

Eusebijeva teza o solidarnosti između došašća jedinog ovozemaljskog carstva krajem poliarhije i trijumfom jedinog istinskog boga predstavlja analogiju s Negrijevom i Hardtovom tezom prema kojoj bi prevladavanje nacionalnih država u jedinom globalnom kapitalističkom imperiju otvorilo put trijumfu kapitalizma. I dok je doktrina Konstantinova teološkog vlasuljara ipak imala jasno taktičko značenje i nije bila u funkciji antagonizma nego savezništva između Konstantinove globalne vlasti i Crkve, Negrijevu i Hardtovu tezu zacijelo ne možemo razumjeti u istom smislu, zato ostaje barem enigmatična.

6.

U Petersonovoj argumentaciji bitnu stratešku ulogu ima odlomak iz Grgura Nazijanskog – kapadocijskog teologa iz četvrtog stoljeća. U skladu s Petersonovim drastičnim sažetkom, Grgur je u tom odlomku trinitarnoj dogmi dodijelio njezinu “posljednju teološku dubinu” kad je “monarhiji jedine osobe” suprotstavio “monarhiju trojedinog Boga”:

“Kršćani... se prepoznaju u monarhiji Boga; zacijelo se ne prepoznaju u božanstvu monarhije jedine osobe budući da ova u sebi nosi izvor unutarnjeg rascjepa (*Zwiespalt*), nego u monarhiji trojedinog Boga. Taj pojam jedinstva nema nikakve usporedbe u ljudskoj prirodi. Tim razvojem je monoteizam kao politički problem ukinut”²⁸.

No pritom je neobično to da se Schmitt u svojoj zakašnjoj replici poslužio upravo istim odlomkom što ga analizira Peterson kako bi iz njega izvukao zaključke koji su na stanovit način suprotni Petersonovima. Prema pravniku, Grgur Nazijanski u spomenutom odlomku u središte trinitarne doktrine uvodi svojevrstu teoriju građanskog rata (“autentičnu teološko-političku *stasiologiju*”)²⁹ i na taj način još uvijek upotrebljava teološko-političku paradigmu koja upućuje na opreku prijatelj/neprijatelj.

Uostalom, ideja prema kojoj je elaboracija trinitarne ideologije sama za sebe dovoljna da bismo njome odstranili svako političko-teološko poimanje božje monarhije nipošto nije jasna. Što se tiče Tertulijana, sam Peterson podsjeća na uspješne pokušaje kršćanskih apologeta da pomire trinitarnu teologiju sa slikom imperatora/cara koji obnaša svoju jedinu vlast preko na-

23 Eusebio, Ps. 71.

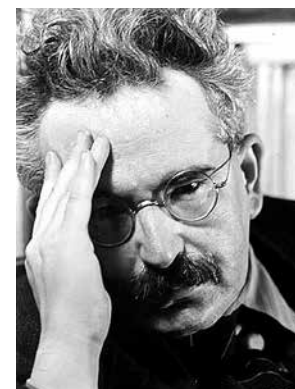
24 Erik Peterson, op. cit., str. 50.

25 Ibidem, str. 55.

26 Ibidem, str. 58-59.

27 Ibidem, str. 81.

28 Ibidem, str. 57-58.



Walter Benjamin

AGAMBEN, GIORGIO
Dvije paradigme

UP&UNDERGROUND
Proljeće 2013.

29 Carl Schmitt, *Teologia politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, Milano 1992, str. 92.

30 Gregorio di Naziano, *Tutte le orazioni*, Milano 2000, XXIX, 2, str. 694.

31 Ibidem, XXIX, 16, str. 712.

32 Ibidem, XXIX, 18, str. 714.

mjesnika i ministara. A i odlomak molitve Grgura Nazijskog što ga Peterson pogrešno navodi čini se sve prije nego uvjerljivim kad ga jednom vratimo u njegov vlastiti kontekst.

Grgurov tekst pripada skupini od pet molitava što ih obično definiramo kao “teološke” budući da tvore istinski traktat o Trojstvu. Kapadocijski oci, čiji je glavni predstavnik Grgur Nazijanski – osim Bazilija iz Cezareje i svetog Grgura Nisenskog – svojom su teologijom bili angažirani kako u obračunu s posljednjim otporima arijevac i homeusijevaca tako i pri elaboraciji doktrine o jedinosti supstanciji u tri različite hipostaze, koja će se konačno afirmirati 381. godine koncilom u Konstantinopolu. Riječ je dakle o tome da se monarhično postavljanje božanskosti, koja se implicira u pojmu *homousia*, prilagodi afirmaciji triju hipostaza (Oca, Sina i Duha Svetoga). Teškoća i paradoksalnost toga pomirenja posve su bjelodani u spornom Grgurovu tekstu koji nosi naslov *Peri Yiou*, “O Sinu”. U taj kontekst smješta se fragment što ga navodi Peterson:

“Tri najstarija mnijenja o Bogu jesu anarhija, poliarhija i monarhija. S prva dva igraju se djeca Grka i nastavljaju se dalje igrati. Anarhija je naime bez reda; poliarhija je u građanskom ratu (*stasiodes*) i u tom smislu anarhična i bez reda. Obje vode istom ishodu, neredu, a nered pak rasulu. Mi pak slavimo monarhiju, no ne onu monarhiju koja je okružena jednom samom osobom – i jedan, ako stupi u građanski rat sa samim sobom (*stasion pros heauto*) polučuje mnogostrukost – nego onu koju zajedno održavaju jednako dostojanstvo prirode, skladnost misli, identitet kretanja, konvergencija onoga što iz nje izvire na način koji je za rođenu prirodu nemoguć. Na taj se način u supstanci ne dijeli, premda je po broju različita. To za nas znači Otac, Sin i Duh Sveti; prvi roditelj (*gennetor*) i otac (*proboleus*), hoćemo reći, strasti oslobođen, izvan vremena i bez tijela.”³⁰

Očito je da je tu Grgurova glavna briga pomiriti metafizički rječnik jedinstva božje supstancije s konkretnijim i gotovo tjelesnim rječnikom Trojstva (posebice što se tiče roda sina u odnosu prema nestvorenom karakteru koji dolikuje božanskosti budući su se na toj točki odvijale posebno vatrene rasprave s arijancima i monarhistima). S tom nakanom on pribjegava metaforičnom registru koji ne možemo, neka nam Peterson ne zamjeri, definirati drukčije do politički (ili teološko-politički): posrijedi je, naime, mišljenje trinitarne artikulacije hipostaze, ne uvodeći pritom u Boga *stasis*, građan-

ski rat. Zato Grgur tri hipostaze ne shvaća kao supstancije, nego ih jednostavnom upotrebom stoičke terminologije shvaća kao načine bitka, odnosno kao odnose (*pros ti, pos echon*) u jedinosti supstanciji³¹. No ipak, toliko je svjestan neprimjerenosti svoga pokušaja i nedostatnosti svakog jezičnog izlaganja otajstva da svoju molitvu zaključuje s *tour de force*, tako da Sina predstavlja kroz dug spisak antinomijskih slika. No Grgur malo prije toga priskrbljuje ključ za tumačenje cijele molitve, utvrđujući u skladu s terminološkom tradicijom koja se u njegovo vrijeme već bila konsolidirala da pravilno shvatiti može samo onaj koji je naučio razlikovati u Bogu “govor prirode i govor ekonomije (*tris men psycheos logos, trios de logos oikonomias*)”³². To znači da i odlomak što ga navodi Peterson možemo čitati samo u svjetlu te distinkcije, pa tim više iznenađuje što je on uopće ne spominje.

Logos ekonomije ima dakle kod Grgura specifičnu funkciju, naime spriječiti da se u Boga preko Trojstva uvede staziološki, to jest politički lom. Jer građanski je rat – unutarnji *stasis* – moguć i unutar monarhije, a protiv te opasnosti može pak jamčiti samo pomak od političke prema “ekonomskoj” racionalnosti (u značenju što ćemo ga pokušati objasniti).

7.

Rekognosciranje autora što ih u svojoj genealogiji teološko-političke paradigme božje monarhije navodi Peterson dokazuje da je, kako s tekstualnog tako i s pojmovnog aspekta, “diskurs ekonomije” tako tijesno prepleten s diskursom monarhije da je na podlozi njegove odsutnosti u Petersonovim djelima moguće zaključiti kako je riječ o svjesnu potiskivanju. Egzemplaran je primjer Tertulijan (a isto bismo mogli reći i za Justina, Tacijana, Hipolita, Ireneja itd.). Uzmimo navod iz spisa *Adversus Praxean*, kojim Peterson počinje svoju analizu pokušaja apologeta da pomire tradicionalnu doktrinu monarhije s Trojstvom:

“Mi podupiremo monarhiju, kažu oni, i Latinjani izgovaraju tu riječ na tako uznesen i mudar način da bih mogao vjerovati da razumiju monarhiju tako dobro kao što je izgovaraju.”³³

Tu se navod prekida, a u Tertulijanovu tekstu nastavlja se ovako:



Erik Peterson

“Latinjani se trude ponavljati ‘monarhija’, ali ‘ekonomiju’ ne žele razumjeti ni Grci (*sed monarchiam sonare student Latini, oikonomian intellegere nolunt etiam Graeci*).”³⁴

Neposredno prije toga Tertulijan tvrdi da “jednostavni ljudi, da ih ne nazovem lakoumnici i neznalice... ne shvaćaju da je potrebno vjerovati u jedinog Boga, no zajedno s njegovom *oikonomijom* (*unicum quidem (deum) sed cum sua oeconomia*); prestrašeni su jer vjeruju da su ekonomija i raspored trojstva podjele jedinstva.”³⁵

Razumijevanje trinitarne dogme na kojoj se zasniva Petersonova argumentacija pretpostavlja dakle preliminarno razumijevanje “govora ekonomije” i samo tada kada istražimo taj *logos* u svim njegovim artikulacijama moći ćemo precizno odrediti istinski ulog u raspravi o političkoj teologiji između dva prijatelja-protivnika.

Prag

Odnos između dva autora kao što su Carl Schmitt i Erik Peterson kompleksniji je i zapleteniji nego što spomenuti autori dopuštaju vidjeti. Prva se evokacija Petersona unutar Schmittova opusa nalazi u spisu pod naslovom *Narodni referendum i prijedlog narodne zakonodavne ponude* iz 1927. godine i odnosi se na Petersonovu doktorsku tezu o aklamacijama u prvim stoljećima kršćanske liturgije, koju je pravnik ocijenio kao “temeljnu”. A i ovdje ono što je zajedničko obojici autora ujedno sadrži i sjeme njihova razdvajanja.

Ukratko, u neupadljivom uvodu u svojoj knjizi o monoteizmu iz 1935. godine Peterson diskretno sažima kako razloge blizine tako i razloge nesuglasja sa Schmittom. Reduciranje kršćanske vjere na monoteizam predstavljeno je kao rezultat prosvjetiteljstva, protiv čega Peterson spominje da je “za kršćane političko djelovanje dano samo na podlozi pretpostavke vjere u trojedinog Boga” koji se smješta kako s onu stranu židovstva kao poganstva, tako i s onu stranu monoteizma kao politeizma. Peterson na toj točki uvoda krotkijim tonom najavljuje konačnu tezu knjige o “teološkoj nemogućnosti” kršćanske političke teologije: “Ovdje ćemo na podlozi povijesnog primjera pokazati unutarnju problematičnost političke teologije koja je usmjerena na monoteizam”³⁶.

Više no kritika šmitovske paradigme tu je presudna formulacija teze prema kojoj je trinitarna doktrina

jedini mogući temelj kršćanske politike. Obojica autora politiku žele utemeljiti na kršćanskoj vjeri; i dok politička teologija za Schmitta utemeljuje politiku u ovozemaljskom smislu, “djelovati politički”, ono čime se bavi Peterson jest liturgija (ponovno u svojem etimološkom značenju javne prakse).

Teza prema kojoj je istinska kršćanska politika liturgija, a trinitarna doktrina politiku utemeljuje kao sudjelovanje pri slavljenju kulta anđela i svetaca, može se činiti iznenađujućom. No upravo se tu smješta granica koja odvaja šmitovsku “političku teologiju” od kršćanskog “djelovati politički” kod Petersona. Za Schmitta politička teologija utemeljuje politiku u pravom značenju i ovozemaljsku moć kršćanskog imperija koji djeluje kao *katechon*; politika kao liturgijski čin kod Petersona pak isključuje (što potvrđuje njegovo spominjanje Augustinova imena kao onoga “koji se pojavljuje u svakom duhovnom i političkom obratu Zapada”) bilo kakvu identifikaciju sa zemaljskim gradom: politika nije drugo do kulturna anticipacija eshatološke slave. U tom smislu je za teologa, s točke gledišta eshatologije, rad ovozemaljskih moći posve beznačajan: kao *katechon* ne djeluje politička vlast, nego samo židovsko odbacivanje preobraćenja. To znači da su za Petersona (a njegovo stajalište se pak podudara sa stajalištem ne baš beznačajnog dijela Crkve) svi povijesni događaji što ih je bio svjedokom – od svjetskih ratova do totalitarizama, od tehnološke revolucije do atomske bombe – teološki beznačajni, osim jednog: istrebljenja Židova.

A ako bi eshatološko došašće Kraljevstva postalo konkretno i realno samo tada kada bi Židovi doživjeli preobraćenje, njihovo uništenje prema tome ne može biti beznačajno za sudbinu Crkve. Kada su 16. listopada 1943. tisuće rimskih Židova deportirali u logore smrti sa suučesničkom tišinom pape Pija XII, Peterson se najvjerojatnije nalazio u Rimu. Opravdano se možemo pitati je li u tom trenutku bio svjestan užasne dvosmislenosti teološke teze prema kojoj su kako postojanje tako i dovršenje Crkve vezani uz preživljavanje ili iščeznuće Židova. Možda tu dvosmislenost možemo prevladati samo ako *katechon*, vlast što odlaganjem kraja povijesti otvara prostor ovozemaljske politike, vratimo u njegov izvorni odnos s božanskom *oikonomijom* i njezinom Slavom.

Giorgio Agamben, *Il Regno e la Gloria, Homo sacer II/2*, Torino 2009.

S talijanskog preveo Mario Kopic.

- 33 Tertulliano, *Adversus Praxean*, Torino 1959, 3, 2.
- 34 Ibidem
- 35 Ibidem, 3, 1.
- 36 Erik Peterson, op.cit., str. 24.



Carl Schmitt

AGAMBEN, GIORGIO
Dvije paradigme

UP&UNDERGROUND
Proljeće 2013.