

Jacob Taubes
Pavlova politička teologija



Jacob Taubes Pavlova politička teologija

S njemačkoga preveo Roman Karlović

Biblioteka Judaica

Izdavači: Ex libris, Rijeka i Synopsis, Sarajevo

Za izdavače: Željko Međimorec i Ivan Pandžić

Naslov izvornika

Jacob Taubes

Die Politische Theologie des Paulus.

© Wilhelm Fink Verlag, München, 2003.

© za prijevod S. Fischer Stiftung po nalogu TRADUKI, 2008.

Urednici: Zoran Grozdanov i Ivan Lovrenović

Recenzenti: Boris Gunjević, Ivica Raguž

Dizajn: Damir Bralić

Tisak: Grafomark

CIP zapis dostupan u računalnom katalogu Sveučilišne
knjižnice Rijeka pod brojem 120321047

ISBN 978-953-6932-32-0 (Ex libris)

ISBN 978-9958-587-34-4 (Synopsis)

Sadržaj

Predgovor

Pavlov tjedan u Heidelbergu 7

Uvod

- 1 Autobiografski pristupi Poslanici Rimljanima 13
- 2 Pavao u židovskoj povijesti religije.
Mesijanska logika 19

Prvi dio

Čitanja. Pavao i Mojsije. Osnutak novoga naroda.

- 1 Pozdravi u Poslanici Rimljanima 33
 - a *Evanđelje kao objava rata Rimu*
(čitanje Rim 1,1–7) 33
 - b *Jeruzalem i legitimitet svjetske misije*
(čitanje Rim 15,30–33) 39
Ekskurs: Sudbina judeokršćanskih zajednica 47
- 2 Nomos: Zakon i opravdanje
(čitanje Rim 8,9–11) 49
- 3 Izabranje i odbačenje
(čitanje Rim 8,31–9,5 i Talmud b.Berahot 32a) 58
- 4 *Pneuma*. Nadmašivanje povijesti spasenja
i prevladavanje ovoga svijeta
(čitanje Rim 9–13) 75

Drugi dio

Utjecaji. Pavao i Moderna. Transfiguracije mesijanstva.

- 1 Stranci u svijetu: Marcion i posljedice 105
- 2 Zeloti apsoluta i odluke: Carl Schmitt i Karl Barth 116

- 3 Nihilizam kao svjetska politika i estetizirani mesijanizam: Walter Benjamin i Theodor W. Adorno 130
Teološko-politički fragment 131
- 4 Izlazak iz biblijske religije: Friedrich Nietzsche i Sigmund Freud 142

Dodatak

Povijest odnosa Jacob Taubes – Carl Schmitt.

Prethodna napomena 177

1948.–1978.: trideset godina poricanja 179

Bilješke

Biografija

Predgovor

Pavlov tjedan u Heidelbergu

Enno Rudolph pozvao je 14. siječnja 1987. na predavanje koje je na FEST-u, Protestantском institutu za interdisciplinarna istraživanja (Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft) u Heidelbergu, trebao održati Jacob Taubes, profesor Slobodnog sveučilišta u Berlinu. Najavio je da će 'održati četverodnevno izlaganje o Poslanici Rimljanima'. Kako je došlo do tog angažmana? Enno Rudolph prvi je put pozvao Taubesa na FEST na filozofski skup u rujnu 1986. Taubesovo predavanje zvalo se 'Posljednja odgoda (*Galgenfrist*): Apokaliptički doživljaj vremena nekad i sad'. Ono što je, u rujnu 1986., za Taubesa još uvijek bilo tek filozofsko pitanje, potkraj veljače 1987. postalo je egzistencijalna nužnost. Taubes je stigao na predavanje o Poslanici Rimljanima u uznapredovalom stadiju raka. Zdravlje mu je bilo tako krhko da je, sve do samog predavanja, bilo neizvjesno hoće li ga uopće održati u očekivanom obimu. Izlaganja su najavljena za ponedjeljak, utorak, četvrtak i petak; Taubes je srijedu (koja se slučajno poklopila s njegovim šezdeset i četvrtim rođendanom) uglavnom proveo na odjelu za intenzivnu njegu.

Moglo bi se upitati zašto Taubes, sasvim svjestan stanja u kojem se nalazi, nije odgodio predavanje. Da bismo to razumjeli, valja imati na umu da Taubes svoje radove o Pavlu nije shvaćao kao akademsku

vježbu, već kao izvješće o samom središtu svojeg intelektualnog nemira. Otud je razumljivo da je skrajna krhkost njegova zdravlja, koja bi inače posve spriječila sudjelovanje na običnom događaju, ovdje poslužila kao tjelesna i umska 'posljednja odgoda' pred smaknuće (*Galgenfrist*), koja mu je, kao presudni okvir, omogućila da kaže što je htio.

Stoga nam je Taubes, iako nije imao ni toliko snage da načas ustane, izlagao sa silnim intelektualnim žarom, i to tijekom četiri dana po tri sata, svoje čitanje i kontekstualizaciju Poslanice Rimljanima. Pritisak posljednje odgode i okvir te oporučne situacije pobudili su u njemu sve raspoložive snage za konačni napor. Zato se nadasve zahvaljujemo svima koji su ga potakli na taj pothvat te ga podržali u njegovu naumu: hvala Ennu Rudolphu na vezi s FEST-om, Edith Picht-Axenfeld na ustrajnom zanimanju i glazbenom okviru, pokojnom Klausu von Schubertu, našem domaćinu, na gostoprimstvu, ljubaznosti i otvorenosti za ovaj vrlo nekonvencionalni događaj, kao i uzvanicima koji su ga tjedan dana pratili te sudjelovali u raspravama. Thomas Kuhlmann pribavio je potrebne knjige i snimio predavanje. Rudi Thyssen pratio je Taubesa na njegovu putovanju i skrbio se za nj. Hvala i Moniki Wapnewski, koja je potpomogla pripremu omogućivši Taubesu da u predavanjima o Bibliji za nedjeljnih poslijepodneva predstavi svoju koncepciju malom berlinskom kružoku.

Na koncu Pavlova tjedna u Heidelbergu, Taubes nam je obećao da će se pobrinuti za tekst predavanja

i njegovo objavljivanje. Nije bilo nikakve sumnje da je riječ o prevažnoj i ozbiljnoj duhovnoj oporuci. No, njegovu želju za objavljivanjem ostvarujemo tek sad, sa šestogodišnjim zakašnjenjem. Mnogi su razlozi za to oklijevanje. Kao prvo, bilo je poteškoća oko pripreme ovoga teksta: izlaganje nije trebalo tek zapisati i urediti, nego su poslana mnogim prijateljima i stručnjacima kojih je osvrte, nadopune i ispravke trebalo unijeti u tekst. Kao drugo, urednici su se dvoumili. Željeli su da najprije budu objavljena najvažnija Taubesova pisana djela, prije no smjelost usmenog teksta ugrozi recepciju njegova djela. Kao treće, dvoumili su se mnogi Taubesovi osobni prijatelji, želeći ga zaštititi od vlastitoga teksta, ističući koliko se on savjesno brinuo za pisanu riječ te je gajio silne sumnje oko objavljivanja svakog pojedinog rada.

Sada, kad je napokon nastupio i taj čas, zahvaljujemo svima koji su nam pomogli da ispunimo svoju obvezu prema Taubesu. Aharon Agus, Moshe Barasch, Jochanan E. Bauer, Evelyne Goodman-Thau, Shlomo Pines, Shaul Shaked, Guy G. Stroumsa (Jeruzalem), Hubert Cancik (Tübingen) i Emile Cioran (Pariz) sudjelovali su u radu na manuskriptu. Andrea Gnirs, koju je financijski potpomogao FEST, pripremila je konačni ispis teksta. Bez djelatne potpore uredničke ekipe, čitava stvar bila bi lako nadmašila naše snage.

Aleida Assman

Heidelberg, 24. ožujka 1993.



Uvod



1 Autobiografski pristupi Poslanici Rimljanima

Kad sam, prije nekoliko mjeseci, gostovao na ovom institutu, bila je riječ o apokaliptici, a tema skupa glasila je: *Vrijeme istječe*. Učinilo mi se pritom da nam je promaklo pavlovsko pitanje hitnosti. Nadobudan kakav jesam, rekao sam tada, kao netko tko nije teolog: o tome vam ja mogu nešto reći. Mislio sam na Prvu poslanicu Korinćanima, 1–4. O toj sam Poslanici održao predavanje na Filozofskom fakultetu Slobodnog sveučilišta u Berlinu, pri čemu sam zaključio da je Poslanica Korinćanima zapravo velika fuga oko jedne riječi: *pan*. Cijeli je tekst ispreden, izgrađen oko te riječi.

Kad sam pristao doći, nisam imao pojma da vrijeme tako istječe. Mislio sam da istječe više apokaliptički; nisam znao da istječe tako osobno, naime, u vidu neizlječive bolesti. No, usprkos preprekama takvom pustolovnom putovanju, uzevši u obzir moje stanje, zauzeo sam čvrst stav. Bio sam svečano obećao Edith Picht da ću doći. Zato sam otklonio svaku nedoumicu; želio sam održati obećanje.

Budući da znam da mi vrijeme istječe brže nego drugima, odlučio sam da neću govoriti o Poslanici Korinćanima, nego se vratiti jednoj mojoj više potajnoj ljubavi, a to je Poslanica Rimljanima. Drznuti se na takvo što doista je zastrašujuće. Na ovom skupu ionako ne manjka

zastrašujućih stvari. Dolazim u Heidelberg, grad Martina Dibeliusa, Günthera Bornkamma, Gerda Theissena i drugih stručnjaka za Novi zavjet. Kome ja to solim pamet u Heidelbergu? Zato moram odmah ispočetka napomenuti da sve što sam ovdje naumio reći nema izravne veze s onim Pavlom kojim se – s pravom i posve legitimno – bave teološki fakulteti. Samo mi to daje pravo da pred vama – tako uglednim krugom učenja – i umjetnika – izložim i potaknem ono što namjeravam.

Dakle, izložiti ću vam nešto vrlo osobno. U to spada i promjena moje teme, od Poslanice Korinćanima u Poslanicu Rimljanima. Kako bih vam razjasnio tu svoju odluku, moram vam ispričati bar dio priče koji se skriva iza akademskog djelatnika koji predaje hermeneutiku u Berlinu. Dao sam vam na uvid pismo koje sam 1979. godine poslao iz Pariza Carlu Schmittu u Plettenberg. No trebao bi nam cijeli jedan skup samo da razjasnimo i rasvijetlimo što je sve, i kojim putevima, ušlo u to pismo.

Dopustite mi samo da vam ispričam što se dogodilo poslije tog pisma. Neki od vas – barem jedna osoba – koji su dobro poznavali Carla Schmitta, znaju da nije volio telefonirati. To nije bio modus njegove komunikacije. Jednog dana u Parizu, negdje oko 25. rujna, kaže mi domaćica: Carl Schmitt vas treba na telefon. Zaprepastio sam se. Kaže mi Carl Schmitt: pročitao sam vaše

pismo nekoliko puta, jako mi je loše. Ne znam koliko mi još vremena preostaje, dođite što prije.

Imao sam drugih planova. To je bilo vrijeme pred židovsku Novu godinu, ali sam se smjesta ukrcao na sljedeći vlak za Sauerland i Plettenberg. Razgovori su bili strašni. Ne mogu vam ih prepričati. Dijelom su vođeni pod svećeničkim zavjetom šutnje (doduše, nisam svećenik, ali ima stvari kojima čovjek mora pristupiti kao svećenik). Na 'Putu Joachima Rittera' (Schmitt bi ulice i putove obično nazvao po onome s kim je tuda prvi put šetao) rekao mi je neke stvari koje ne mogu zaboraviti, ali ih ne mogu ni iznositi. Kad smo se vratili s te šetnje, ušli u kuću i dobili čaj, rekao je: A sada, Taubes, čitamo Rim 9–11.

Jedno je čitati Rim 9–11 uz teologe i filozofe, a nešto sasvim drugo činiti to uz najvećeg stručnjaka za ustavno pravo toga doba. On drukčije osluškuje sav onaj silni naboj političkoga, kao što kardiolog drukčije poznaje srce od običnog internista. Slušao je. A ja sam mu najprije spontano razvio sliku: Mojsije kao zagovornik naroda Izraelova, koji odbija, dvaput odbija da s njim, Mojsijem, bude utemeljen novi narod, a da narod Izraelov bude istrijebljen – i Pavao, koji to prihvaća. Ta napetost, i pitanje: što znači 'osnivač naroda?', potom su nas posve zaokupili. Tada smo pričali slobodno, bez prepreke ma kako skromnog mehaničkog uređaja. I tad mi je rekao, kad sam mu sve to izložio, sve do obreda židovskog Dana pomirbe – rekao je: Taubes,

prije nego umrete, morate to nekom ispričati.

I tako sam ja – brižni Job – došao do Poslanice Rimljanima – kao Židov, ne kao profesor, do čega i ne držim bogzna kako, osim što time zarađujem svoj kruh.

No prije nego s vama pokušam iščitati Poslanicu Rimljanima, htio bih vam ispričati još dvije priče. Anegdote. Kada čovjek dođe u moje godine i u fazu u kojoj se nalazim, već je donekle pametan da drugom naraštaju nešto prenese. –

Tijekom ratnih godina studirao sam u Zürichu. Ne pitajte kako ni zašto – tako se zbililo. Studirao sam, Bože mi pomози, i germanistiku, jer je tamo predavao važan germanist, a ja sam više držao do predavača nego do predmeta: bio je to Emil Staiger. No, više nego germanist, bio je grecist. Preveo je Sofokla, i usudio se reći u predgovoru da je Wilamowitzov prijevod šund. Koja vajda da zna grčki, kad ne zna njemački? Kako sam se s njim zbližio? Jednog dana, na putu od sveučilišta do Bellevuea, rekao sam mu da sam pročitao Heideggerov tekst *O biti istine*, a on je rekao: vi to ne možete razumjeti. Kako znate da ja to ne razumijem? Pozvao me k sebi, pa smo cijelo poslijepodne raspravljali o tom spisu. Začudio se, jer sam ga ipak razumio. Zauzvrat mi je odsvirao jednu Mozartovu sonatu. Otad naš odnos više nije bio odnos profesora i studenta (morao me još ispitati iz sporednog predmeta), ne baš prijateljski, ali svakako opušteniji.

Jednog dana, hodamo mi Ulicom Rămi, od sveučilišta prema jezeru, do Bellevuea, tu je on skretao, a ja sam nastavljao prema židovskoj četvrti u prolazu. Rekao mi je: znate, Taubes, jučer sam čitao poslanice apostola Pavla. Sinulo mi je nešto što me duboko ogorčilo: to zapravo nije grčki, to je jidiš! Na to sam mu odgovorio: da, gospodine profesore, zato ih ja i razumijem! To je prva anegdota.

Druga se dogodila kasnije, manje dramatično, u New Yorku, gdje me posjetio göttingenski povjesničar religije Kurt Latte. Govorilo se da ima naročit sluh za grčki i latinski. Mene je taj problem oduvijek mučio, pa sam ga pitao: Gospodine Latte, razumijete li vi svojim grčkim uhom poslanice apostola Pavla? On se zamislio (naravno da ih razumije, jer ih je šesnaest stoljeća pokršta- nja Europe učinilo razumljivima), pa mi je rekao: Znate, gospodine Taubes, zapravo i ne. Ne mogu ih razumjeti svojim grčkim uhom. To je važan sud velikog filologa. S takvim sam popratnim isku- stvima pristupio ovom tekstu.

Tijekom ovog izlaganja nastojat ću vam pre- nijeti što ja, kao Židov, vidim u Pavlu. No, prije nego se time pozabavimo, moram vam u nekoliko riječi obrazložiti što kao filozof vidim u Pavlu. Zašto se upuštam u teološki teritorij? Zatvorenost teoloških fakulteta čini mi se kobnom. Mislim da ti fakulteti moraju pod hitno ugraditi par prozora u svoje monade.

Uopće, podržavam zamisao – kad već govorim ovako spontano – da se na filozofskom fakultetu osnuje katedra za Stari zavjet i katedra (u uvijek su barem dvije) za Novi zavjet, pa čak i katedra za crkvenu povijest. Čini mi se skandaloznim, a u Berlinu se to izravno osjeća, to neznanje, koje potječe iz činjenice da su fakulteti zatvorene jedinice. To su nepropusne tvorevine. To je nedvojbeno. To smatram katastrofom njemačkog obrazovnog sustava. Ali to sigurno neću ja izmijeniti. Neki moji prijatelji, poput Heinricha, otud su zaključili da teološki fakultet treba izbaciti sa sveučilišta. Tomu sam se uvijek protivio, jer sam govorio: bez te abecede ne možete predavati filozofiju! On može, jer počinje od samosvijesti, shvaćate, njemu to ne treba, ali ja – brižni Job – ne mogu bez povijesti.

Zato smatram da bi ustanove trebale biti propusnije. Mislim da je katastrofa to što moji studenti rastu u potpunom neznanju o Bibliji. Dobio sam jednu disertaciju o Benjaminu, u kojoj je dvadeset posto asocijacija bilo pogrešno, jer se radilo o biblijskim asocijacijama. Donosi mi taj, dakle, dovršenu radnju, ja je pročitam i kažem: Čujte, morate pod hitno u nedjeljnu školu i čitati Bibliju! A on će mi, profinjeno kao i svi benjaminovci: a u kojem prijevodu? Kažem ja njemu: za vas je svaki prijevod dobar.

U tom je stanju filozofski fakultet, kako ga ja doživljam. Pa ipak, dvjesto studenata dođe na

izlaganje o Pavlu i Poslanici Korinćanima. Sveopće neznanje o Bibliji usko je povezano s humanističkom, humboldtovskom predodžbom o kulturi, tom *interpretatio graeca* europske povijesti. Ja to ne mogu promijeniti.

Tomu sam se trebao posvetiti, ali su me nadobudnost i sudbina odvele u filozofske vode. Mislio sam da to nije moja zadaća. Danas vidim da je jedno predavanje o Bibliji važnije od predavanja o Hegelu. Malo je kasno. Mogu vas samo potaknuti na to da predavanja o Bibliji shvatite ozbiljnije od cijele filozofije. Ali znam, neću ništa postići, to nije moderno. Ja pak nikad nisam htio biti modern, *that wasn't my problem*.

2 Pavao u židovskoj povijesti religije. Mesijanska logika

Pritom ipak ne govorim *ex nihilo*. Zato sam vam dužan još i znanstveni odgovor na pitanje unutar koje se povijesno-religijske židovske tradicije krećem. A židovsko proučavanje Pavla vrlo je oskudno. Postoji beletristička literatura o Isusu, *nice guy*, galilejski rabin, Govor na gori, sve piše u Talmudu i tako dalje. Na to je, pak, Harnack odgovorio vrlo žustro: nažalost, tamo piše još i mnogo više! Ta se apologetska literatura širila u 19. i 20. stoljećima, i postoji konsenzus liberalnog židovstva (ne ortodoksnog, ono se nije pomaknulo ni koraka), naime, neka vrst ponosa na tog sina Izraelova.

Ali Pavao – to je granica koju je teško prekoračiti. (Postoje i kojekakvi novinari s evangeličkih akademija u Izraelu, njih da i ne spominjem. To je najjeftinije novinarstvo koje možete zamisliti. Shvaćam da se evangeličke akademije time bave, jer im uvijek treba neki Židov za dijalog. Čini mi se neukusnim da si netko traži takvu jednu marionetu nakon što je istrijebljeno šest milijuna ljudi. Treba priznati da se nešto dogodilo, da dijalozi nisu mogući, jer nije moguće zazivati mrtve!)

No, kako je to unutaržidovski problem, postojala je jedna knjiga Josepha Klausnera, negdje dvadesetih godina, za obrazovanu publiku: *Od Isusa do Pavla*.¹ U njoj piše da je Isus još bio dio zemlje Izraelove, dok Pavao zapravo više nije njezin dio, jer je zapostavio svoje dužnosti kao Židov. Nije vrijedno spomena; religijska imaginacija toga čovjeka bila je jednaka nuli, nije znao ni pisati, ali ipak, bio je profesor hebrejske književnosti i izvršio je određeni utjecaj.

Sasvim je poseban slučaj, koji nažalost nije ostavio većeg traga, Leo Baeck, koji je bio velik učenjak. Bio je Wilamowitzov učenik, koji je svakodnevno čitao grčke tragedije i imao smisla za Agadu. Ima jedno njegovo djelo, koje su nacisti uništili, ali se sačuvalo nekoliko primjeraka: *Iz triju tisućljeća*, zbirka ogleđa.² Njegovo je glavno djelo poznato: *O biti židovstva*, svojevrsna polemika protiv Harnackovog *O biti kršćanstva*.³ Karakteristična je za to djelo riječ 'i'. Vjera i Zakon, uvijek 'i'. Nemam

baš vremena za takve harmonističke tipove, ali značajan je. Baeck je napisao djelo pod naslovom *Romantička religija*, u kojemu je kategorije klasično-romantičko primijenio na Pavla kao romantičara.⁴ To ne vodi bogzna kamo, ali nije nezanimljivo. Baeck je preživio rat u Terezinu i, tako reći, kao brodolamac uništenog njemačkog židovstva, napisao na engleskom rad pod naslovom *The Faith of Paul*. (Mislim da je to čak uvršteno u svezak koji je izdala Wissenschaftliche Buchgesellschaft pod naslovom *Slika Pavla u današnje vrijeme*.⁵)

No sve to nimalo ne mijenja činjenicu da židovska povijest religije još nije obuhvatila Pavla. Ostavljam po strani gospodina Joachima Schoepsa, to je protestantizam, koji crpe svoje izvore iz Strack-Billerbecka⁶ – time se sada neću baviti.⁷ Najvažnija je knjiga o Pavlu sa židovske strane, i to napisana duboko iz duše, knjiga *Dva načina vjerovanja* Martina Bubera.⁸ To je knjiga koju treba ozbiljno shvatiti i iz koje sam mnogo naučio, iako se temelji na tezi koju smatram više nego dvojbenom. Buber razlikuje dva načina vjerovanja: *emuna*, tu židovsku, primarnu, naravnu vjeru, u kojoj se čovjek nalazi u odnosu vjere, te drugi način vjerovanja, u kojem čovjek doživljava obraćenje. Čovjek koji se nalazi u nečemu, prvenstveno je član zajednice, čiji ga savez u neuvjetovanome (ne znam što mu to znači) obuhvaća i određuje, dok je čovjek koji se obraća k vjeri prvenstveno pojedinac (što je za Bubera

loše), postao je pojedincem, a zajednica nastaje kao udruženje obraćenih pojedinaca. Klasični je primjer prvoga od tih dvaju načina vjerovanja, dakle te *emuna*, slušajte sad pažljivo (čovjek bi pomislio da čita Heideggera): ‘rano doba Izraela, naroda vjere’. To je već samo po sebi dobro, ako je iz ranog doba – narod koji je nastao kao zajednica vjere. Drugo, dakle *pistis*, odnosno vjera u nešto, nastalo je u rano doba kršćanstva, ‘proizišavši, s propašću starog sjedilačkog Izraela te narodâ i zajednicâ vjere drevnog Istoka, kao nova slika, iz smrti velikog sina Izraelova i susljedne vjere u njegovo uskrsnuće’. Dakle, nemam ni kod Heideggera ni kod Bubera strpljenja za tu apoteozu ranoga. Ne shvaćam zašto bi rano trebalo biti bolje od kasnijega. Tko se formirao na Rieglu i Benjaminu, zna da se ono kasno ravna po vlastitim zakonima.⁹ Naravno da je apokaliptika kasnija od proroštva. Ona ga i pretpostavlja, pretpostavlja kanon, interpretaciju. Ali meni iz toga ne proizlazi da je zato manje značajna i dekadentna. Buber je napisao i studiju *Proroštvo i apokalipsa*, u kojoj taj shematizam razvlači do besmisla.¹⁰

Vidite kamo to vodi: Buber naravno želi Isusa staviti na prvu, pozitivnu stranu (što je vrlo teško, jer je on bio više apokaliptičar nego prorok), dok Pavao završava na drugoj strani. Otkud pak taj rasap, odnosno ta ‘vjera u’, taj drugi način vjerovanja? ‘Svakako nije potrebno obrazlagati da je načelo vjerovanja kao priznanja i prihvaćanja, u

smislu držanja-čega-istinitim, grčkoga podrijetla'. Dame i gospodo, to je itekako potrebno obrazložiti. Buberu ovdje izmiče štos cijele stvari, naime, to da 'vjera u', zaboga, nije samo grčka, nego je središte jedne mesijanske logike.

Pokušat ću to razjasniti, no prije toga, htio bih bar spomenuti svog učitelja, koji se nije bavio Novim zavjetom, nego židovskom mistikom, i koji je također gostovao na FEST-u: mislim na Gershoma Scholema i njegovo djelo iz 1938., *Glavni tokovi židovske mistike*. Dopustite mi da vam pročitam posvetu te knjige, da vidite što je tu u igri, i što, u ono vrijeme u New Yorku, gdje je knjiga objavljena, nitko nije shvatio: 'U spomen na Waltera Benjamina (1892.-1940.), prijatelja čiji je genij obuhvaćao dubinu metafizičara, uvid kritičara i znanje učenjaka.' U New Yorku je 1941. bilo četiri-pet ljudi koji su znali za njega: Hannah Arendt i tako dalje – danas je to drukčije, nakon renesanse Benjamina ovdje (koja je, uostalom, započela s Carlom Schmittom: njegova knjiga *Hamlet ili Hekuba* prvo je kritičko suočavanje s Benjaminovom knjigom o žalobnoj igri, i do danas najzanimljivije¹¹).

Ta se posveta, dakle, odnosi i na osmo poglavlje ove knjige, ono o sabatijanstvu.¹² To morate imati na umu da biste razumjeli ovo što vam govorim i što Buberovoj tezi izvlači tlo pod nogama. Dopustite da to labavo formuliram: ako postoji nešto kao židovski popis kreposti, a postoji, riječ

emuna igra sasvim podređenu ulogu. To znači, ako čitate moralnu književnost Talmuda ili 13. stoljeća u Španjolskoj, ili 15. stoljeća (to je beskonačno velika književnost, sad postoji i profesor za to, gospodin Tishby u Jeruzalemu), ako dakle čitate tu moralnu književnost, naći ćete, pod najrazličitijim krepostima kojih tu ima, i riječ emuna.

U sabatijanskoj književnosti, učestalost je vrlo gusta. To je, kao prvo, statistički nalaz, jednostavno se riječ emuna na svakoj folio-stranici pojavljuje šest-sedam puta. Taj statistički nalaz veoma je poučan. Sabatijanska je drama karikatura kršćanske drame. Karikatura ne znači da ju ova oponaša, nego ću vam to pokušati ocrtati u nekoliko minuta s pomoću kršćanskog pojmovlja.

Ostavljam po strani razloge nastanka, no desilo se da je, oko 1648., jedan manično-depresivni, mistički senzibilan čovjek došao jednom kabalistu da ga ovaj izliječi od manično-depresivnih stanja. U tim maničnim fazama, on je u tom gradiću otkud dolazi, Jeruzalemu ili Smirni, očigledno počinio neke prekršaje protiv rabinskog Zakona. Dođe tako tom mladom čovjeku, dvadesettrogodišnjem Natanu iz Gaze, a ovaj mu kaže: ne mogu te izliječiti, tvoje trpljenje je mesijansko trpljenje. Tobom je ovladala duša Mesije. Tako počne ludilo udvoje: s jedne strane Mesija, s druge njegov proklamator. Tog je Natana iz Gaze Scholem jednom opisao kao mješavinu Ivana Krstitelja i Pavla. Kao ludilo udvoje to i nije baš zanimljivo,

ali se uhvatilo. To je jedini mesijanski pokret koji se proširio od Jemena do Poljske, dakle preko svih plemena raspršenog naroda Izraelova. Imate one prekrasne priče Glückel iz Hamelna, koja vam pripovijeda kako su ljudi rasprodavali sve što imaju, misleći da će na oblacima odletjeti u Jeruzalem. To sve možete pročitati.¹³

Tad se desi katastrofa. Sultan se uznemirio, jer je stvar izmakla nadzoru u židovskom getu u Smirni, Carigradu i tako dalje. Na osnovu savjeta jednog liječnika, koji se preobratio na islam, sultan postavi 'Mesiju' pred alternativu: ili smrt ili obraćenje na islam. Sad, ja znam da je smrt teška, ali židovska duša i tijelo itekako su uvježbani da umiru na slavu imena Gospodnjega. Ne treba biti Mesija, ne treba biti čak ni rabin, zato su zajednice u Wormsu poklale vlastitu djecu da ne padnu križarima u ruke. I u Speyeru. Dakle, to uopće nije problem. No dogodi se nezamislivo: on se obrati na islam i dobije mjesto na dvoru i godišnju plaću.

Zajednice su isprva zapanjene: to nije moguće! Može on biti okultiran, ali istinu nije lako sakriti, on ipak boravi u dvorskom pritvoru, i sljedbenici dolaze k njemu. Postavlja se sad problem: što to ima značiti? To je doista vrlo duboka tajna. On je sašao nad bezdan nečistoće, dakle svijet, kako bi tamo sakupio iskre čistoće. To je kabalistička predodžba: svijet živi od iskri čistoće, koje su raspršene po svijetu, i kad ih se sakupi, svijet nečistoće raspast će se.

No postavlja se i drugi problem: čini li on to za nas, preuzima li tu tešku zadaću za nas u smislu Izaije 53 – on nosi breme naših grijeha – ili smo mi dužni zajedno s njim saći nad taj svijet bezdana, islam. Tu su mogući različiti odgovori, koje vam ne mogu sada sve predočiti, ali načelo je jasno: u suočenju s izvanjskom katastrofom i pljuskom u lice, nutarnje se iskustvo otkupljenja pretumačuje. Literatura odmah govori o pseudo-mesijanstvu. To mi se čini apsolutno besmisleno; nismo mi pozvani da kažemo što je u povijesti pseudo a što nije. Ljudi su u to vjerovali, to je naš problem, i moramo to naučiti razumijevati. Dakle: ili je to dezintegrirano – što je bio stav većine glavnih rabina, pogotovo u sefardskoj tradiciji – ili treba naći neki način da se s time suočimo.

Povijest sabatijanstva seže sve do u 18. stoljeće, možda čak i 19. stoljeće, jer ima jedan odvjetak u ukrajinskom Podolju, gdje se to isto kasnije ponovilo s Katoličkom crkvom. To je bilo prije hasidizma. Tisuće Židova u Galiciji – poznajem tu pokrajinu, Lemberg Rohatyn, poimence, to su poznate obitelji – prelaze na katoličanstvo. Nisu oni imali ni najmanju namjeru da postanu katolici. Židovska ih je zajednica progonila, jer su ih sumnjičili za antinomizam, pa su se spasili tako što su potražili utočište u Crkvi i pribjegli zaštiti biskupâ. Kao cijenu za to, ponudili su svoje obraćenje. Obratili su se, ali se nisu odrekli svoje vjere. Obratili su se da bi podrivali Crkvu

kao subverzivna snaga. To se sve proteglo i do Francuske revolucije, pa i dalje.

Mogu vam to pokazati na jednom detalju. Poznato vam je židovsko ime Schoeps. Što znači Schoeps? To je šabtaj-cvijevac koji pripada toj sekti, 'a šepsel', tako je te ljude zvala židovska zajednica. Bilo je Židova u Nikolsburgu (Mikulovu), koje bi pozvali na čitanje Tore, podigli im košulju i ugledali veliki križ na grudima. To je vrlo zanimljivo međurazdoblje. Sama ta skupina ugasila se negdje u doba Francuske revolucije. Ima još danas – možda je pretjerano reći danas, no prije trideset godina još su se neki ljudi sjećali svojih djedova koji su pripadali toj skupini, pogotovo u Pragu.

Sve ovo ne pripovijedam samo kao anegdotu, već da vam predočim logiku tog načina vjerovanja. To nema nikakve veze s grčkim, oni uopće nisu znali grčki, to su bili getoizirani Židovi, sefardi i aškenazi, gdje nije bilo govora o grčkom jeziku i grčkoj filozofiji. Naprotiv, tu je sama nutarnja logika događanja zahtijevala vjeru koja je paradoksalna, koja je suprotna onom što je očito.

Pavao dolazi i kaže: evo Mesije. Oni svakako znaju da je taj umro na križu. O tom se pričalo. To je smrt izopćenika. Sin Davidov visi na križu! Razmislite sad židovski, polazeći od središta: izbačen iz zajednice, visi kao prokletnik i mora ga se skinuti s križa uvečer, da zemlja ne bude onečišćena.

To strašno izokreće vrijednosti rimskog i

židovskog mišljenja. To sigurno nisu svi popili, ali čini se da je upalilo. Vjera u tog izopćenog Sina Davidova sada postaje jednakovrijedna svim – pavlovski rečeno – djelima. Ta je vjera važnija od svih djela. Razumijete sada zašto ispravljam Bubera.

To mesijansko usredotočenje na paradoksalno nema veze sa šablonskom predodžbom o grčkoj kulturi, nego s unutarnjom logikom mesijanstva. Tu se traži nešto što ljudsku dušu tako mnogo košta da su sva djela u usporedbi s tim ništavna, ako to gledamo iz rakursa psihologije religioznosti, a ne teologije. U tome je poanta. Ne treba ni spominjati da je Buber senzibilan i velik. No promašio je upravo pitanje koje mi je najvažnije, i to promašio tako temeljito da se čovjek mora čuditi. To nas uči Gershom Scholem, implicitno, u tom osmom poglavlju o sabatijanstvu.

Jednom sam se našalio sa Scholemom, dok sam još svakodnevno komunicirao s njim, pa sam mu rekao: Čujte, za tog Natana iz Gaze dobije se puna plaća redovitog profesora. Mislio sam na njegovu plaću. A za Pavla nema ni docenture na Hebrejskom sveučilištu! On se zamislio, i tako je pokrenuta profesura Davida Flussera, kojega ću još kasnije spomenuti. Flussерово je istraživanje Pavla značajno, jer on uistinu temeljito poznaje ljude iz Kumrana, dakle skupine koje su napisale svitke s Mrtvog mora. S takvim zaledem umije zacrtati nove paralele u dualizmu, povezati s

time i predodžbu o tijelu, i doista je učinio korak naprijed u istraživanju pojmovlja antičkog pavlovskog kršćanstva tako što je prikazao njegove veze s kumranskim esenima.

Dotle je sve jasno. Tada stupa na scenu mali Jacob Taubes i laća se posla da heretika vrati kući, zato što ja njega – a to je moja osobna stvar – doživljam kao većeg Židova nego bilo kojeg reformiranog ili liberalnog rabina kojega sam ikad slušao u Njemačkoj, Engleskoj, Americi, Švicarskoj ili bilo gdje drugdje.



Prvi dio

Čitanja

Pavao i Mojsije

Osnutak novoga naroda



1 Pozdravi u Poslanici Rimljanima

a *Evandjelje kao objava rata Rimu*

(čitanje Rim 1,1–7)

Čitanje Poslanice Rimljanima započet ću danas od njezina početka i od njezina kraja. Mislim da nam taj okvir već daje važan putokaz u pitanju o čemu govori ta Pavlova poslanica. Koliko god predgovor imao uobičajeni oblik, Pavao ga ispunja sasvim posebnim sadržajem. Njegovi su predgovori strašno precizni. U načelu, kada shvatimo poslanicu, shvatimo i da sve već piše u predgovoru. (Tako ćete razumjeti i sve što kaže *Fenomenologija duha* ako shvatite naslov. Ostalo možete zamisliti i sami. Isto vrijedi i za *Bitak i vrijeme*, gdje je poanta u naslovu knjige.) Ali zato treba znati što pismo kaže. To je hermeneutički krug.

Pokušat ću vam sad rasvijetliti sadržaj predgovora s pomoću usporednog čitanja. Dakle:

Pavao, sluga Krista Isusa, pozvan (= izabran!) za apostola

Ovdje, dakle, nije riječ o obraćenju, nego o pozvanju. Ako se prisjetite što Gal 1,15 kaže o onome što obično nazivamo obraćenjem, doživljajem na putu za Damask, složit ćete se da tu nije riječ o obraćenju, već o pozvanju, i to jezikom i stilom Jeremije [1,5: *Prije nego što te oblikovah u majčinoj utrobi, ja te izabrah; prije nego što iz krila majčina izade, ja te posvetih, za proroka svim narodima postavih te*]. Beterem ecoreha: prije tvog rođenja izabrah te da budeš navi laqojim,

prorok narodima. Pavao tako sebe vidi pozvanim za apostola (to uvijek treba napomenuti, jer će nam inače promaknuti ono bitno): od Židova k poganima.

odlučen za evanđelje Božje – koje Bog unaprijed obećavaše po svojim prorocima u Pismima svetim o Sinu svome, potomku Davidovu po tijelu.

Zašto to ovdje tako naglašava?

Nigdje drugdje to tako ne naglašava. Ni u uvodu u Poslanicu Korinćanima, u kojoj se pak postavlja drugi problem, naime mudrost križa, ni u drugim poslanicama. Ovdje naglašava nešto sasvim specifično, naime podrijetlo Isusa Krista iz zemaljskog gledišta.

postavljenu Sinom Božjim, u snazi, po Duhu posvetitelju uskrsnućem od mrtvih.

Postavljenu – to znači: kao sin Davidov, Isus je određen za kraljevstvo; to je prirodno svojstvo. Međutim, 'Sin Božji' nije prirodno, nego dodijeljeno svojstvo, kako se i kaže u 2. psalmu, psalmu o kralju: 'Ti si sin moj, danas te rodih.' To je čin ustoličenja. Dakle, radi se o svjesnom naglašavanju onih atributa koji su imperatorski, kraljevski, carski. Naglašava ih pred Crkvom u Rimu, gdje je nazočan sâm imperator i gdje se nalazi središte carskog kulta, carske religije.

Po komu primismo milost i apostolstvo (dakle po njemu!)

Međutim, Pavao ima problem. On uopće nije

apostol. Ne pripada krugu dvanaestorice apostola koji su slijedili Isusa. Nije ga uopće upoznao, sâm to kaže. To je valjda neka nova vrst apostola. Dodajmo k tomu i da je progonio Crkvu. Dakle, on uopće nema nikakve legitimacije. Unatoč tomu, kaže:

Po komu primismo milost i apostolstvo da na slavu Imena njegova k poslušnosti vjere privodimo sve pogane.

U teologiji se puno raspravljalo o izrazu ‘poslušnost vjere’; mislim da je to polemička varijanta izraza ‘poslušnost zakonima’. Čovjek je inače poslušan zakonima, a Pavao kaže: ne, nego je poslušan vjeri. Da bismo objasnili što to znači, bit će nam potrebna podulja egzegeza.

Među kojima ste i vi pozvanici Isusa Krista: svima u Rimu, miljenicima Božjim, pozvanicima, svetima. Milost vam i mir od Boga, Oca našega, i Gospodina Isusa Krista.

Vjerojatno ne vidite u tome ništa čudno, budući da taj tekst čitate već tisuću devetsto godina. No pogledajte, usporedbe radi, drugu poslanicu koja govori o Zakonu – Poslanicu Galaćanima. Vidjet ćete da je moguće napisati i sasvim drukčiji uvod, staviti sasvim drukčije naglaske:

Pavao, apostol – ne od ljudi ni po kojem čovjeku (dakle, brani svoje apostolstvo puno emfatičnije, polemički, ratoborno) nego po Isusu Kristu i Bogu Ocu koji ga uskrisi od mrtvih – i sva braća koja su sa mnom: Crkvama u Galaciji.

Tu uopće ne spominje legitimiranje putem Svetog pisma, putem proroka. Ni riječi o tome. Nego:

Milost vam i mir od Boga, Oca našega, i Gospodina Isusa Krista, koji sam sebe dade za grijeh naše (to uopće ne spominje u predgovoru Poslanici Rimljanima) da nas istrigne iz sadašnjega svijeta opakoga (u Poslanici Rimljanima nema ni riječi o opakom svijetu!) kao što je volja Boga i Oca našega, komu slava u vijeke vjekova! Amen.

To spominjem samo zato da vidite kako dvije poslanice, koje se – kako se to učeno kaže – kreću u istom tematskom krugu, mogu imati sasvim različit uvod. Ne bi se ni reklo da pripadaju istom tematskom krugu. U Poslanici Galaćanima izostavljene su najvažnije točke: obećan po prorocima, zasvjedočen u Svetom pismu, Sin Davidov po tijelu, postavljen Sinom Božjim u snazi – o svemu tome ni jedne jedine riječi, nego navodi da je Isus sam sebe dao za naše grijeh da nas istrigne iz sadašnjeg opakog svijeta. To je posve drukčiji ton. Mogu vam to pokazati i na primjeru drugih poslanica. Kada se u ovaj predgovor talmudski zadubimo, kako se to obično kaže, sve je tu. Treba to samo izvući.

To je jedina poslanica koju je Pavao uputio Crkvi koju nije sam osnovao. Štoviše: on ne bi tolerirao da se drugi apostoli petljaju u njegove Crkve s nekakvim pismima. To treba imati na

umu. Zato im dolazi s klobukom i leptir-mašnom kao gizdelin i piše strašno diplomatski. Jer hoda po tankom ledu. Kao prvo, ne poznaje tu Crkvu, zna samo da je sukob među poganskim kršćanima i judeokršćanima tamo doveden do usijanja, i naravno, u činjenici da ne piše bilo kojoj Crkvi, nego baš Crkvi u Rimu, sjedištu svjetskog carstva, vidimo Pavlov politički genij. Imao je njuh za to, znao je gdje se nalazi moć i gdje treba uspostaviti protumoć. A to da je on na proputovanju, to je fikcija, ili, ako baš hoćete, nada. Naime, on želi misionariti do kraja svijeta – to znači: do Španjolske. Želi doprijeti do kraja svijeta kako bi tamo ‘ubrao plod’. Možemo se složiti ili ne s tezom Johannes Muncka, po kojoj to ‘ubiranje’ znači stvarno ubiranje svih naroda, nakon čega uistinu nastupa paruzija.¹⁴ Ne moramo to tako doslovno shvatiti kao on, ali bio je na pravom tragu.

Zato je čitava poslanica, tako reći, u znaku te fikcije proputovanja. Znamo iz crkvene povijesti da se to nije dogodilo, da je izgubio život u Rimu pod Neronom, za vrijeme jednog progona.

Datum poslanice, dakle 57.–58. godina (za to nisam kompetentan), govori nam da je poslanica pisana nakon Klaudijeve smrti, dakle na početku Neronova doba. Znamo: Klaudije je ubijen (odnosno, ne znamo, učili smo na satu povijesti; nisam bio tamo kad se to dogodilo), i Senat je proveo *consecratio*. To znači: njegova smrt

protumačena je kao putovanje u nebo, Seneka je o tome napisao satiru. To što mladi Neron, pak, preuzima vlast uz punu liturgiju, kako se to naziva, dakle u svoj raskoši i legitimaciji moći koja carskom kultu stoji na raspolaganju, to je djelomice i zbog njegova glumačkog dara. (Vidimo i danas kako vladaju glumci: njemački primjer završio je katastrofalno, a ni američki nije puno bolji.)

Želim istaknuti da je to politička objava rata: Crkvi u Rimu šaljete poslanicu s baš takvim uvodom, poslanicu koja se čita naglas, a ne znate komu sve može dospjeti u ruke. A cenzori nisu glupi. Uvod se može napisati i pijetistički, kvijetistički, neutralno i na sto drugih načina. Ali ne. Moja teza stoga glasi: Poslanica Rimljanima u tom je smislu politička teologija, politička objava rata carevima. Dopustite mi da ovdje spomenem Brunu Bauera, izopćenika novozavjetne znanosti (Overbeck i Albert Schweitzer jedini su shvatili da je Bruno Bauer genijalan u svojim pogrešnim zaključcima). Unatoč tomu što su, u knjizi *Krist i carevi*, pojedine teze pomalo pretjerane, ona je ipak pogodila pravu žicu.¹⁵ Bio je na pravom tragu, naime, uvidio je da je kršćanska književnost u stvari književnost protesta protiv cvatućeg carskog kulta.

**b Jeruzalem i legitimitet svjetske misije
(čitanje Rim 15,30–33)**

A sad kraj. Želim ovu poslanicu, tako reći, uhvatiti u kadar. Kraj je doista iznenađujući. Čitam kraj 15. glave, od 30 do 33:

Ali zaklinjem vas, braćo, Gospodinom Isusom Kristom i ljubavlju duha: suborci mi budite u molitvama Bogu upravljenima za me, da umaknem onim nevjernima u Judeji i da moja pomoć Jeruzalemu bude po volji svetima te s Božjom voljom radosno dođem k vama i s vama zajedno odahnem. Bog mira sa svima vama! Amen.

To na prvi pogled izgleda nevino, ali to nije nevin tekst. Riječ je o prilogu koji je Pavao sakupio u Makedoniji, koji – u pratnji suboraca – osobno želi odnijeti u Jeruzalem. No očito je da je strašno nesiguran oko toga hoće li prilog biti prihvaćen. Dieter Georgi, Bornkammov učenik, u jednom radu o Pavlovim protivnicima iz Druge poslanice Korinćanima već je ponešto rekao o problemu priloga. U međuvremenu je izašlo prošireno englesko izdanje te knjige (pokazujem vam je, kako biste vidjeli da i ja plaćam danak znanosti). To je izvanredna knjiga, ali u njoj nisam našao odgovor na svoje pitanje.¹⁶ Moje pitanje glasi: ako netko Crkvi u Jeruzalemu, koja ustraje u molitvi, donese poveću svotu novaca, što bi ovu spriječilo da prihvati taj novac? Oprostite mi ako

tako prizemno razmišljam o tome. U čemu je problem? Zašto ne bi primili novac?

Odgovor je vrlo bitan, ali jednostavan. To je otrovan posao. Kad se pročuje da su primili novac od Pavla, to kao prvo legitimira Pavlovu poziciju. A onda će judeokršćanske skupine, koje su Crkvi u Jeruzalemu ipak glavni izvor financijske potpore, zavrnuti pipu.

Tko prihvati taj novac, prihvaća novac poganskih kršćana. Za judeokršćanske Crkve u dijaspori, Pavlove su skupine – Pavlove Crkve – bile sâm vrag! Za judeokršćane, ne za Židove. (Za Židove je on bio gnjavator. Poremetio je mir unutar zajednica i mir u gradu. Poremetio je delikatne odnose moći u kojima su Židovi mogli izbjeći carski kult, a da ne budu osumnjičeni za revoluciju. Bili su religio licita. Naravno da nisu htjeli priznati kao Židove skupinu koja si je nekakvog Chrestusa ili Christusa uzela za kralja. Nisu im trebale takve gnjavaže. To je shvatljivo, tako je i danas. Ništa se nije promijenilo. Kao vijeće židovske općine. Samo tiho, ne talasati i tako dalje, to je mentalitet dijaspore.)

Ne govorim samo u apstraktnom smislu o egzegizi jednog Pavlova teksta starog 1800 godina. Govorim o instituciji koja se u židovstvu održala do danas.

Židovi su stoljećima živjeli u Palestini, tamo su dolazili moliti se, umirati. Stvar je u tome da se u Jeruzalemu okuplja molitvena zajednica koju

gospodarski uzdržavaju velika središta – recimo, na primjer: Kongresna Poljska, Galicija, Njemačka, Mađarska. U svete obveze zajednice spadalo je i izdvajanje doprinosa za jeruzalemsku zajednicu.

I dan-danas u različitim skupštinama, *kolelim*, kako se nazivaju, možete razabrati mađarske, ruske, poljske skupine. Čak i kad ljudi emigriraju u Ameriku, i dalje ostaju u takvim zajednicama za potporu. I ako dođu, primjerice, neki ljudi koji to podupiru, ali nisu ortodoksni, ovi ortodoksni zavrnut će pipu. I onda možda imamo u jednom trenutku milijun dolara, ali na duge staze proigrali smo kapital.

To vrijedi i dan-danas: ako novac potječe iz pogrešnog izvora, otrovan je. Ispričat ću vam jedan takav slučaj. Barun Rothschild poslao je velikom povjesničaru Heinrichu Grätzu novac da izgradi školu u Jeruzalemu, da se više ne valjaju u prljavštini i ne mole tamo pred Zidom plača. Kakva je tu uzbuna nastala! Ili, kad je barun Rothschild, ako se ne varam, poslao iz Pariza, nekog Jehiela Mihaela Pinesa, pobožnog Židova, da izgradi školu u kojoj će se nešto pošteno učiti i gdje se neće govoriti na jidišu. Pa taj je bio mrtav, istjerali su ga iz grada! Jer novac koji je htio poslati, kojim je raspolagao, upravljao, to je sve zaradio u kolonijama. Nisu za to htjeli ni čuti, jer im je bilo daleko važnije da održe *status quo* koji je tada vladao, da ga ne poremete. To spominjem samo zato da vidite kako ovo za mene nije nekakva književna egzegeza,

nego konkretno povijesno sjećanje na ustrojstvo jeruzalemske zajednice kao središta vjerskih grupacija.

To je nemir koji goni Pavla. Zašto hoće osobno tamo oputovati? Novac se može i poslati. Ne znam, naravno, kako je to funkcioniralo u starom Rimu, ali neki je način valjda postojao da se to obavi i bez gospodina Pavla. Naravno da on hoće osobno oputovati zato da time stekne legitimitet. Ako vam netko donese poveću svotu novaca, to nije samo pitanje filantropije, nego i legitimiteta. Zapravo, to uopće nije pitanje filantropije, nego legitimiteta.

Mislim da je odnos među poganskokršćanskim i judeokršćanskim Crkvama u dijaspori prije 70. bio daleko intenzivniji, ratoborniji i mutniji. Onaj pakt u Antiohiji, koji spominju Djela apostolska, baš i nije transparentan. Svatko je tu učitavao čega god se sjetio. Pretpostavljam da je jeruzalemska grupa, uključujući – da ih tako nazovem – i liberale, to ovako shvatila: poganskokršćansko sustolništvo s jedne strane, dakle unutar skupine, a s druge, judeokršćansko sustolništvo. Nisam siguran, ali sumnjam da je Petar ikad pristao na zajedničko sustolništvo. To mi je nezamislivo iz jeruzalemske perspektive, iz perspektive onog Jeruzalema iz kojega on potječe.

Pavao je to, naravno, drukčije protumačio. To vidimo svaki dan: sklopi se ugovor, pa ga svaka stranka drukčije tumači. Inače ne bi bilo politike.

To je sasvim sigurno i tamo bio slučaj. Zato, makar pomalo dramatično, ističem političku funkciju, Pavlovu potrebu za legitimacijom, s obzirom na to da, kao trinaesti apostol, uopće nije apostol. Cijela ta nova generacija zapravo ne zna na čemu je. Nije bila s Gospodinom, nije išla za Isusom, nije ga osobno poznavala, nije ga vidjela, ništa od svega toga. Otud riječ 'izabran'. Naravno da protivnici zahtijevaju dokaze. Kako se meni čini, Druga poslanica Korinćanima nastoji obaviti upravo takav dokazni postupak.

Put u Jeruzalem predstavlja, dakle, za Pavla strašan problem legitimacije. Kao prvo, zbog nevjernika – znači, zbog Židova, koji imaju s Pavlom, da tako kažem, neke neriješene račune, i to zato što se zna da u dijaspori posjećuje sinagoge. A kamo bi drugdje i otišao? Gdje da nalazi ljude? Na poganskoj agori? Da se ustoboči kao u Hyde Parku i kaže: Moj je Bog Isus Krist, a vaš Zeus? Posjećuje sinagoge. Ovako to, pak, izgleda u sinagogama u dijaspori: tu su Židovi. Muškarci. Žene su sigurno negdje iza, ne znam točno na koji način. Nisu nužno na snazi najstroža rabinska pravila, ali valja pretpostaviti da Židovi prevladavaju.

To je bogoslužje riječi, tu nema žrtvovanja, otud i privlačnost sinagoge za mnoge grčke i rimske intelektualce, kojima se Juvenal i drugi rugaju zato što posjećuju sinagogu i obdržavaju šabat. Odmor na kraju tjedna, kakvoga se mi

pridrđavamo, Rimljanima se činio vrlo komičnim. Tu je bila još jedna skupina, koju se grčki naziva *sebomenoi*, bogobojazni. Oni nisu bili Židovi, nego pogani koji su se otuđili od kultske prakse u gradovima i gradićima, pa su – ako su uopće imali vjerskih potreba – posjećivali sinagogu, gdje se svaki tjedan čitao odlomak iz Tore, bilo na hebrejskom ili u prijevodu, ili čak na grčkom. No oni su bili samo pasivni element, znači: nisu ih pozivali da čitaju iz Tore, bili su samo gledaoci. (Jer, sa židovske točke gledišta, tako izgleda svijet – bar do danas, tu se ništa nije promijenilo, i sva ona priča o židovsko-kršćanskom razumijevanju bla bla bla nije uopće vrijedna spomena – svijet se dijeli na *Jews and Gentiles*. To da postoje kršćani, još nije doprlo do svijesti. Tko vam dođe pričati neku drugu priču, sigurno zastupa nečije interese. To vam je tako.)

Iz židovske perspektive, za te *sebomenoi* smatralo se da pripadaju Noinu savezu, da su pravednici – *haside umot haolam* – pobožni među narodima svijeta, ali ipak ne pripadaju svetom narodu, narodu Saveza. Jer nisu obrezani. Dakle, ne pripadaju Savezu. Jer Savez započinje s Abrahamom. A s Abrahamom započinje obrezanje, sjeme i tako dalje. Štos s Pavlom je u tome da je on jednostavno došao i rekao: vi ste djeca Abrahamova! Jer za Abrahama se kaže [Post 15,6: *Abraham povjerova Gospodinu, i on mu to uračuna u pravednost*]: *vehe'emin badonai*, i povjerova u Boga, *vajahšebeha lo*, i uračuna

mu se, č'daka, pravednost. Vrlo teška rečenica. No, što god značila, Pavao postavlja pitanje: kad je to bilo rečeno – prije ili poslije obrezanja? Prije obrezanja! Dakle: tko povjeruje, taj ima ekvivalent obrezanja, točnije: djela.

Moja je teza da su se pogani, koje je Pavao obraćao na kršćanstvo, izvorno regrutirali iz te skupine *sebomenoi*, a tek kasnije počeli su se priključivati i drugi pogani. U svakom slučaju, na perzijskom jeziku (ne znam to ja, nego mi je profesor Pines rekao) i *sebomenoi* i 'kršćani' nazivaju se *tarza*.

U Pavlovo doba – dakle, nekoliko godina prije razorenja Hrama i rasapa druge nacionalne zajednice – odnos snaga u političkom i gospodarskom smislu bio je puno drukčiji nego što to prikazuju vrela (koja su, na koncu, uvijek krivotvorine; treba ih čitati protiv struje, to nas je naučio još Overbeck). Čemu tanki led Poslanice Rimljanima? To je Crkva u kojoj je stvar upravo u pitanju prevlasti. To je miješana Crkva, nije kao u Korintu, gdje Crkvu čine poganski kršćani. To je miješana Crkva, u kojoj se sukobi odvijaju između judeokršćana i poganskih kršćana. Zašto je onda Pavao podivljao u Galaciji? Zove ih najgorim imenima, one zmije, koje se tamo uvlače i – vrag će ti ga znati – što su sve tamo priredili: razvaljuju mu Crkvu, zahtijevaju obrezanje! Dođu i kažu: krasno je to što slijede Krista, ali bez obrezanja nema ništa! Neću s tobom ni za stol! Čitavo to pitanje sustolništva, zajedničkog blagovanja, to su vrlo konkretni problemi.

Jedemo li zajedno? Spavamo li zajedno? Jesmo li zajednica ili nismo? Tada to nije bilo tako jednostavno kako se danas čini. Poslije 70. sve je došlo na svoje mjesto. (Kršćani su rušenje drugog Hrama protumačili kao Božju kaznu, kojom je on dao do znanja tko je u pravu, a tko u krivu.) Poslije toga su i Židovi i poganski kršćani poslali kvragu judeokršćanske Crkve na Zapadu. Kod Pavla je uzbudljivo to što se nalazimo tik pred tim obratom, i odnos snaga je posve drukčiji. Bar mi je to tako objasnio gospodin Blanke, na svojim predavanjima iz crkvene povijesti, koje sam slušao u Zürichu.

Moramo biti svjesni činjenice da Pavlovu situaciju uvelike određuju njegovi protivnici, a oni nisu mačji kašalj. (U Georgijevoj knjizi možete pročitati koga su sve Pavlovi protivnici uspjeli dignuti na noge u Korintu i Galaciji, pa čak i u Rimu!) Odnos snaga, to je moj prigovor klasičnoj crkvenoj povijesti, odnos snaga prije 70. je drukčiji. Drukčiji je u židovstvu, i Pavao – molim vas da si to utuvite u glavu – još ne koristi riječ 'kršćanin'. Takvo moderniziranje, takvi anakronizmi su smrt za iole razumno proučavanje teksta. Ne smijemo biti pametniji od autora i podmetati mu pojmove kojima ne raspolaže i koje ne želi koristiti. Ne želim biti pametniji od teksta, nego vidjeti što mi on govori i što se iz njega može izvući.

Ekskurs: Sudbina judeokršćanskih zajednica

Poznata vam je službena verzija povijesti poslije 70.: Petra, koja je zahvaćena u trenje među strankama, među Židovima koji je hoće isključiti. Tu ono prokletstvo biva uvršteno u Molitvu osamnaest blagoslova. Židovskih Osamnaest blagoslova zapravo sadrži devetnaest prošnji, zato što je, poslije Jamnije, pridodano još jedno prokletstvo. Nalazimo ga u mnogo varijanti. To je danas sve razvodnjeno zbog cenzure u molitveniku, kršćanske cenzure u ruskom molitveniku. Ima jedna mišna, koja kaže ovako: kad netko istupi pred zajednicu, to na hebrejskom glasi *jored lifne ha-teva*, kad siđe pred propovjedaonicu da izgovori naglas Osamnaest blagoslova i negdje zapne u molitvi, mora cijelu molitvu početi ispočetka. No ako zapne na prokletstvu, mora napustiti propovjedaonicu, *šema min*, jer može biti da je krivovjerac. Zato se ne smije zapeti. Dotle to ide. To piše zato da bi se judeokršćane prisililo da napuste židovske zajednice.

Prije par dana razgovarao sam s Guyem Stroumsom iz Jeruzalema, koji je proučavao propovijedi Ćirila Jeruzalemskog i zaključio da, kad Ćiril kaže 'Židovi', u stvari misli na 'judeokršćane'. Oni priznaju Isusa, ali ne i općeniti naslov koji je on dobio u međuvremenu – Krist. To je četvrto stoljeće. Moramo, kaže on, nanovo iščitati crkvene Oce: kad kažu 'Židovi', misle li na Židove ili na judeokršćane?

Već znamo iz crkvenih Otaca da su te zajednice kako-tako životarile u istočnom Rimskom Carstvu. Ali to nije cijela priča. Svjetska povijest ne završava na rimskim granicama. Naša židovska povijest uopće ne završava u Palestini, već se premjestila u Babilon. A iz Babilona u Španjolsku i tako dalje. Cijela je Arabija bila otvorena, a nije bila pustinja, kao danas, već su tamo cvali gradovi. Te zajednice, koje su bile ili većinom ili u cijelosti judeokršćanske (a mislim da, po tom pitanju, u teološkim glavama vlada potpuno neznanje), bile su vrlo brojne i moćne, i održale su se dulje nego što to pretpostavlja crkvena povijest. Danas u arapskim rukopisima nalazimo svjedočanstva o judeokršćanima sve do 10. stoljeća. To pak revolucionira i pretpovijest islama, jer to znači da Muhamed nije jednostavno nabacio i smiješao u svojoj usijanoj glavi židovske i kršćanske tradicije, pa iz toga smislio nešto novo, nego je upio sa svim određene judeokršćanske tradicije i prenio ih u Kuran. Ali ovo je samo usput. O tome bi se dalo štošta reći; ali ja nisam stručnjak za crkvenu povijest na sirijsko-arapskom području, da bih vam to mogao prepričati. To je utvrdio profesor Salomon Pines u jednom referatu na Akademiji u Jeruzalemu.¹⁷ Imamo i ideologizirane knjige Schoepsa¹⁸ i Streckera,¹⁹ to sad možemo mirno zaboraviti. Cijela je stvar poprimila novu dimenziju i treba joj pristupiti na posve nov način, ali to nije moja zadaća. Pines je povjesničar religije i ujedno

filozof, to je jedinstven dar, i mogu vam reći: ako sam u svom obrazovanju, dakle u konačnici od Gershoma Scholema, nešto naučio, sad sam još nešto naučio od Pinesa, koji me posljednjih godina prosvijetlio po pitanju povijesti religije.

2 Nomos: Zakon i opravdanje (čitanje Rim 8,9–11)

Znate da Zakon igra središnju ulogu u Poslanici Rimljanima. Kako je to moguće? Spomenuli smo već da to nije njegova Crkva, ne sile ga na to brige pastira za vlastitu Crkvu, nego je to poslanica s distance. Napisao ju je u miru, smirenim grčkim jezikom, u usporedbi sa silovitom Poslanicom Galaćanima, u kojoj već i sam jezik, sa svojom stilističkom nazubljenosti, odaje uzburkanost njegova duha.

Htio bih sad postaviti tezu da je pojam Zakona – a to je opet politička teologija – bio kompromisni izraz za *Imperium Romanum*. Sve te raznorazne vjerske skupine, pogotovo najteža, Židovi – koji uopće nisu htjeli sudjelovati u carskom kultu, a ipak su bili *religio licita* (Rimljani su shvatili: tako nećemo ništa postići, nema smisla; ili ćemo izazivati bune ili provoditi masakre u Aleksandriji, pa i Filon govori o tome, zato: *religio licita*) – ugrožavale su rimsku vlast. No postojala je kao nekakva aura, neka opća helenistička aura, apoteoza *nomos*-a. Po toj apoteozi moglo se gudit

poganski – hoću reći, grčko-helenistički – moglo se guditi rimski, a moglo se guditi i židovski. Svatko je pod Zakonom mislio nešto drugo. Dovoljno je pogledati Filona ili Josipa: Zakon kao hipostaza.

Postojalo je, dakle, jedno vrlo liberalno židovstvo – židovstvo Aleksandrije i okolnih mjesta. Njima je svojstvena misijska filozofija u obliku teologije *nomos*-a, koji ponekad ima osobne crte, ponekad je mišljen impersonalno, ali je svakako hipostaziran. To je razlog zašto je vladao red i mir u Rimskom Carstvu. Ono je, u Augustovo doba, doista proživljavalo neviđeno dugo razdoblje mira nakon borbi sveopćih građanskih ratova. A to je svima bilo u interesu.

Izvjescni Moritz Friedländer napisao je, potkraj 19. stoljeća, nekoliko knjiga o aleksandrijskom židovstvu. Te su knjige potcijenjene. On sâm htio je u 19. stoljeću utemeljiti novo židovstvo takvog tipa u europskoj dijaspori. Bio je trn u oku rabinima, ali – iz nekog razloga, koji mi je nepoznat – i jednom Emilu Schüreru. Ovaj ga je, štohona riječ, znanstveno zgazio.²⁰ U svakom slučaju, Scholem i ja šapnuli smo si jednom: unatoč Schüreru, unatoč Jellineku,²¹ vrijedi zaviriti u Friedländera, tu se nađe pravih bisera.²² (To spominjem zbog onih koji se bave proučavanjem aleksandrijskog židovstva, što je vrlo teško. Jer nije mala stvar, pored uštirkanog dvorskog filozofa zvanog Filon, uistinu upoznati one manje.)

Nisam ovlašten (mislim da to uopće i nije tako jednostavno) za to da razglabam o tome što Pavao točno misli kad kaže 'Zakon'. Misli li na Toru, na svjetski zakon (*Weltgesetz*), na prirodni zakon? To je sve u svemu. Ali to nije Pavlova greška, to ovisi o auri. Čini se kao da Pavao pripada istom univerzalizmu. Tako bar kaže Bultmann. Krivo! On se batrga da izmakne tom konsenzusu među grčko-židovsko-helenističkom misijskom teologijom, koji je, kako mi se čini, bio vrlo, vrlo raširen. Pavao je fanatik! Pavao je zelot, židovski zelot, i za njega je to strašan korak. On se ne upušta u sve one duševne napore, koje mu valja uložiti, radi nekakve brbljarije u sklopu tog velikog liberalnog *nomos*-a. On je prilično neliberalan, u to sam sasvim siguran. Još nikad nisam nasjeo na nekog liberala, ni u antici, ni u srednjem vijeku, ni u novovjekovlju. Naprotiv, njegov je stav prema tom liberalnom *nomos*-u sasvim drukčiji – to je protest, prevrednovanje svih vrijednosti: nije *nomos* imperator, nego je imperator Onaj koga je *nomos* pribio na križ. To je nešto strašno. U usporedbi s tim, ostali revolucionari su stoka sitnog zuba! To prevrednovanje postavlja na glavu židovsko-rimsko-helenističku teologiju vladajuće klase, sav onaj helenistički ćušpajz. Naravno da je Pavao i univerzalan, ali samo kroz iglenu ušicu Raspetoga. To znači: prevrednovanje svih vrijednosti ovoga svijeta. Dakle, *nomos* uopće više nije *summum bonum*. Zato je to politički eksplozivno, krajnje zapaljiva

smjesa. A to dolazi do izražaja i u samom jeziku. Sjedom tako, čitam taj tekst i pitam se: pa je li taj tip mešuge, da ovako potpiše svoju vlastitu presudu i pošalje ju ravno u Rim? Zašto svog Anti-Cezara oglašava u samom predgovoru? Pa tu ima posla za cenzora! Dakle, to jest univerzalizam, ali takav univerzalizam koji znači Izraelovo izabranje. Samo što je Izrael sad transfiguriran, pa na kraju piše 'sav Izrael'. Trebalo bi vrlo pomno promisliti to *pan* kod Pavla. To je jedna od ključnih riječi. Istražio sam to, što sam preciznije mogao, u Poslanici Korinćanima, i ustanovio da se cijela ta fuga, od Kor 1 do 14, vrti oko pojma *pan*, koji je pogrešan u vezi sa spoznajom, ali ispravan u vezi s ljubavlju. Naravno da je Kor 13 lirski himan, ali to je također jedan teorijski strašno kompaktan tekst – tu niti jedan stih nije sentimentalni kič. (To sam dao berlinskim studentima, koji ne studiraju teologiju, nego filozofiju.)

Zato – i to je moja teza – kritika Zakona nije samo kritika jednog dijaloga koji Pavao vodi s farizejima, dakle sa samim sobom, nego i sa svojom mediteranskom okolinom. Pavlova je farizejska prošlost neupitna, makar pomalo odudara od uobičajene. Mnogi to poriču, znam; prema njima, u Djelima apostolskim ništa nije istinito. Poznajem novozavjetne stručnjake koji se time diče. Meni je to neuvjerljivo iz vrlo jednostavnog razloga.

Tko trideset – ili dvadeset – godina poslije Pavla napiše da je ovaj do nogu Gamalielovih

odgojen, dok su još na životu ljudi koji su ga poznavali, taj valjda zna da ne može napisati nešto za što ne bi stavio ruku u vatru. Zato ću prije vjerovati tekstovima iz tog vremena, nego kritičkim Bultmannovim učenicima, pogotovo onima iz druge generacije. Naravno da su Djela apostolska apologija, ali ona se sastoji od realnih opeka! Ne možete pisati apologiju i lagati. Kako se ono kaže? U laži su kratke noge. Apologija se radi uz stvarne kulise.

Sklon sam pretpostaviti da je Pavao Židov iz dijaspore. A to, je li njegova obitelj podrijetlom iz Palestine, pripada li on plemenu Benjaminovu – on kaže da pripada. Ako je odgojen u galilejskoj tradiciji, sasvim mi je razumljivo da samog sebe naziva i zelotom, revniteljem. Revniteljem Zakona. No zelot je i *terminus technicus*. Nemojte mi sad doći s onom pričom da se taj pojam pojavljuje kao *terminus technicus* tek kod Josipa. Naravno da Josip o tome piše, kad čovjek piše o zelotima. Ali farizejske zelotske nijanse nisu bile tako jasne, više su se prelijevale.

Iz toga možemo ponešto naučiti i o realnosti. Ako putujete u Izrael i malo bacite pogled, dakle ako imate oči da vidite, primijetit ćete da postoji čitava jedna zelotska skupina američkih *college boys*. Ti imaju nekakvo američko (polu) obrazovanje, s najboljih koledža tipa Harvard i tomu slično, i okupljaju se u tim skupinama kao *hozrim bi-t'šuva*, znači 'povratnici', oni koji žive u

obraćenju. Ispočetka se na njih gledalo s čuđenjem, ali u međuvremenu su postali živa muka, jer su bezobrazni, kao i svi Amerikanci, a k tome još i agresivni kad vam hoće nešto nametnuti. Dakle, taj tip zelotskog Židova iz dijaspore, koji u matici postaje *holier than thou*, dakle prekoračuje normalnu pobožnost, to danas, tako reći, imamo pred očima. Možete to opipati. To vam ne mogu objasniti, jer ne možete prodrijeti u intimnu sferu toga svijeta ako samo posjećujete sveta mjesta.

Takav je bio Pavao. Židov iz dijaspore, koga je obitelj poslala u Jeruzalem (smatram Djela apostolska vjerodostojnijima od Kösterove ili Wilckensove kritike).²³ A ono što Nietzsche otkriva kod njega, taj genij prevrednovanja svih vrijednosti, sadržano je već u samoj kritici pojma Zakona. U Poslanici Rimljanima, to nadire u nekoliko naleta – s *orge theou* iz 1,18 započinje velika fuga, zatim u 5. i 7. glavi, a završava u velikom radosnom pokliku iz 8. glave. Molim vas da to mjesto sada otvorite i pročitate.

Osma glava Poslanice Rimljanima bavi se problemom opravdanja. Ovo je premisa: Pavao je pod optužbom. Čovjek se ne opravdava ako nije optužen. Još nisam vidio da čovjek trči okolo kako bi se opravdao ako se ne osjeća optuženim. Sjetite se Kafke. *Zamak* ili *Proces*. To je ta situacija: uopće i ne zna što je skrivio, ali nešto se svakako dogodilo. Čitam kraj 8. glave, od 31. retka:

Što ćemo dakle na to reći? Ako je Bog za nas, tko će protiv nas? Ta on ni svojega Sina nije poštedio, nego ga je za sve nas predao! Kako nam onda s njime neće sve darovati?

Molim vas, obratite pažnju na riječ 'sve'. Pan. Smatram to jednom od ključnih riječi kod Pavla.

Tko će optužiti izabranike Božje? Bog opravdava!

Tko si to dozvoljava da optužuje Božje izabranike?

Tko će osuditi? Krist Isus umrije, štoviše i uskrsnu, on je i zdesna Bogu – on se baš zauzima za nas! Tko će nas rastaviti od ljubavi Kristove?

Stvarno, tko?

Nevolja? Tjeskoba? Progonstvo? Glad? Golotinja? Pogibao? Mač? Kao što je pisano: Poradi tebe ubijaju nas dan za danom, i mi smo im kao ovce za klanje. (Ps 44,23)

To je ujedno rečenica iz židovske liturgije. Silno me rastužuje da se ustanike iz varšavskog geta kuje u zvijezde, a sve one milijune, koji su kao ovce za klanje, kako kaže psalam, otišli u smrt, njih se prezire, jer da to nije junački. Nemam razumijevanja za to novopečeno junaštvo, kakvo se širi među nama. Ja sam od onih koji žele živjeti i umrijeti s ovim mentalitetom.

Dalje ovako kaže:

U svemu tome nadmoćno pobjeđujemo po onome koji nas uzljubi. Uvjeren sam doista:

ni smrt ni život, ni anđeli ni vlasti ni sile (to je sve gnostički nauk o arhontima, u ovom ili onom obliku) **ni sadašnjost ni budućnost, ni dubina ni visina, ni ikoji drugi stvor neće nas moći rastaviti od ljubavi Božje u Kristu Isusu Gospodinu našem.**

Budući da o ovome sad ne držim propovijed, moje pitanje glasi: tko ga uopće hoće rastaviti? Otkud ta strašna bojazan? U svakom slučaju, sve su se sile – i zemaljske i nebeske, i visina i dubina – urotile samo radi jednoga: da ga rastave od Božje ljubavi pred licem Isusa Krista.

Ispod tog radosnog poklika krije se strašna bojazan. (Barem prema mom skromnom mišljenju. Doista me stid ovdje, u nazočnosti svih ovih Bornkamma koji su se ovdje okupili, baviti se egzegezom, ali kvragu, sad je gotovo, prekasno. Što da radimo.)

Pitanje je sad, kako – nakon ovog radosnog poklika – započinje sljedeća glava? To je fuga 9–11. Da vam pročitam:

Istinu govorim u Kristu, ne lažem; susvjedok mi je savjest moja u Duhu Svetom: silna mi je tuga i neprekidna bol u srcu. Da, htio bih ja sâm proklet biti, odvojen od Krista.

Molim vas, ako to sad pročitate usporedno s 8. glavom, uvidjet ćete da su ovo strašne rečenice.

On želi biti Kristu anatema:

za braću svoju, sunarodnjake svoje i po tijelu Izraelce. Njihovo je posinstvo, i Slava, i Savezi,

i Zakon, i bogoštovlje, i obećanja; njihovi su i oci (kojima su dana obećanja), **od njih je, po tijelu, i Krist.**

Ovdje bih stavio točku. Nakon toga dolazi uobičajeni blagoslov. Ne vjerujem da ovo mjesto treba mistificirati s nekakvim naukom o Trojstvu, kako se to obično čini. Bilo bi to onda jedinstveno mjesto kod Pavla. Nego:

Iznad svega, Bog blagoslovljen u vjekove!

Amen.

To je odlomak o kojem želim govoriti. To je Pavlov uvod, koji svjedoči o beskrajnoj tuzi, boli, ali i o tome što za njega znači Izraelova zajednica solidarnosti. To nije krvno srodstvo, nego srodstvo po obećanju! O tome ovisi sve: posinstvo, obećanja, Slava, Zakon, Hram, Agada, obećanja i Mesija koji se obznanio u Isusu Kristu. Što tu izbija na vidjelo? Za Pavla, tu izbija na vidjelo *osnutak i legitimacija novoga Božjeg naroda*. Nakon dvije tisuće godina kršćanstva, to vam se ne čini bogzna kako dramatično. No to je najdramatičniji proces koji možete zamisliti u židovskoj duši. Jer osnova takvoj predodžbi jest to da *orge theou*, gnjev Božji, hoće istrijebiti narod zato što je ovaj sagriješio, zato što se odmetnuo. Reći ćete: ali to nije moguće! Sve je moguće. To je središnje iskustvo Tore na dva mjesta, u Izlasku 32–34 i, u kraćoj verziji, Brojevima 14–15. Ta nam mjesta valja detaljnije proučiti.

3 Izabranje i odbačenje (čitanje Rim 8,31–9,5 i Talmud b.Berahot 32a)

Kako bih vam nekako prikazao unutarnje židovsko iskustvo, a da to ne bude posve apstraktno (nimalo ne držim do 'govorenja o', tu može svatko mudrovati kako mu paše) izložiti ću vam to na temelju talmudskog teksta. Ta vrst teksta ima sasvim drukčiju logiku i ritam od Pavlovih uzburkanih tekstova. Da vidimo kako se ovakvoj temi pristupa talmudski, što to čuje dečko koji uči prvi traktat. Folio 32, stranica 118. To je prvi traktat o blagoslovima, u kojem se razgovor dotiče naše teme zahvaljujući jednom slučajnom obratu, koji vam neću sad prepričavati. Tema, dakle, uopće nije u središtu rasprave.

I reče Gospodin Mošeu: Siđi. Što znači: Siđi? Reče rabi Eleazar: Sveti, blagoslovljen bio, reče Mošeu: Moše, siđi sa svoga dostojanstva! Ne posudih li ti dostojanstvo samo zaradi Izraela? A sad, kad je Izrael sagriješio, što ćeš mi još ti? Umah splasnu Mošeu snaga te ne može snage ni da bi što zaustio. Ali kad On reče: Odmakni se, da ih istrijebim! (citat iz Izlaska 32), reče Moše: Dakle o meni ovisi! Umah se uspravi, osokoli u molitvi i zaište smilovanje. Prispodoba s kraljem, koji se razgnjevio na sina pa se snažnim udarcima okomio na nj. Prijatelj mu sjedio pred njim, ali se bojao išta izustiti. Kadli reče kralj: Da nije ovog moga

prijatelja što preda mnogom sjedi, bio bih te ubio. Uto reče onaj: **Dakle, o meni ovisi!, te se umah uspravi i izbavi ga.**

Dalje u biblijskom tekstu:

Pusti me sad, da moj gnjev (*orge theou*, ne? Kao što vidite, u pitanju je ista stvar) **plane nad njima te ih uništiti; tebe ću učiniti velikim narodom. Rabi Abahu reče: Da nije doslovce tako napisano** (da ne stoji crno na bijelo), **ta-kvo što ne bi se smjelo izustiti** (ne bi se smjelo izgovoriti, pomisliti. Takvo što je nemoguće!) **jer to znači da je Moše Svetoga, blagoslovljen bio** (to je ekvivalent za Boga), **uhvatio kao što čovjek zgrabi druga za skut, te mu kazao: Gospodaru svega svijeta, neću Te pustiti prije nego im oprostiš i odriješih ih krivnje! Tebe ću učiniti velikim narodom. Rabi Eleazar reče: Ovakoreče Moše Svetomu, blagoslovljen bio: Gospodaru svega svijeta, ako se ni tronožac ne može održati pred Tobom u času Tvoga gnjeva** (hoće reći, ni oni koji se mogu pozvati na oce, Abrahama, Izaka i Jakova), **koliko to manje može stolac s jednom nogom!** (To što si nau-mio sa mnogom.) **I ne samo to, već bih se morao stidjeti pred ocima svojim, jer bi rekli: Gle zastupnika koga im postavi! Za sebe je iskao slavu, a za njih ne zaiska smilovanja.**

Tu počinje tekst koji se čita iz Tore u dane posta. Na hebrejskom se zove *Vajehal*. Svi znaju što to znači: i moljaše se. A znači i: 'i ljubljaše, pokušavaše

mu omiljeti' – vajehal ima mnogo značenja. Jeste li znali – ovo samo kao fusnota – da, na dan neovisnosti Države Izrael, hasidi u Jeruzalemu poste, vade svitke Tore i čitaju odlomak za post? Dakle, sasvim obratno. Kao što su eseni, u prvom stoljeću, raskinuli s Jeruzalemom, tako su i hasidi (ja ne spadam među njih, ali sam za njih vezan dubokim prijateljstvom) raskinuli s Državom Izrael. Moram reći da sam jednom sudjelovao u tome. Dok je cijela zemlja slavila, a po sinagogama se održavali pohvalni govori, kako je to običaj na dan državne neovisnosti, jedna sasvim respektabilna skupina ljudi posti i čita odlomak za post. To je anti-simbol, za koji su Židovi još dan-danas sposobni! (To sigurno nećete doznati iz *Jüdische Zeitung*.)

I moljaše se Moše pred licem Gospodnjim. Rabi Eleazar reče: To znači da je Moše tako dugo stajao u molitvi pred Svetim, blagoslovljen bio, dok ga nije izmorio. Raba uči (sad dolazi poanta): dok mu ne razriješi zavjeta.

(Jer ovdje stoji: vajehal, a tamo – naime, kod zavjeta – isto tako, lo jehal devaro, 'neka ne razriješi svoje riječi'. Dakle, vajehal ne znači samo 'moljaše se', nego je izvršio obred kojim Boga razrješuje od njegove zakletve uništenja. Jer Bog kaže: 'Kako da se povučem? Ta zakleo sam se.' A Moše na to kaže: 'Pa sâm si nas poučio da je zakletve moguće razriješiti.' Naravno, pred višim sudom. Ali kako razriješiti Boga od Njegove vlastite zakletve?

Poanta je upravo u tome da vajehal znači i 'moliti' i 'razriješiti'.)

O tome pak reče Učitelj: On sâm ne može razriješiti, ali mogu ga razriješiti drugi. Šmuel kaže: (to su babilonski učitelji) **To znači da se on (Moše) za njih izložio smrti, jer pisano je: Ako nećeš, izbriši me iz knjige Svoje!** (Tu imate anatemu. Ajin mehenina misifreha: izbriši me iz Knjige života.)

Raba u ime Jichakovo uči ovako: To znači da je (na njih prenio svojstvo smilovanja. Bog ima dva atributa, dvije strane: sud i smilovanje, din i rahamim. Nadam se da i tumačim, iako ne komentiram puno)

Uči se ovako: rabi Eliezer Veliki: (to je još iz vremena učenikâ Johanana ben Zakaja) **To znači da je Moše pred Svetim, blagoslovljen bio, stajao tako u molitvi dok ga ne obuze groznica. Što znači groznica? Rabi Eliezer reče: ognjica u kostima. Što znači ognjica u kostima? Abaje reče: koštana groznica.** (Kao što vidite, na kraju zapadamo u trivijalnost. No Talmud ima drukčiju logiku. To nije patetična logika, tu se ono najviše, najsublimnije, miješa s prizemnim i prirodnim. Idemo dalje.)

Reče Moše: Spomeni se slugu svojih Abrahama, Jichaka i Jakova, kojima se Ti zakle samim sobom. Zašto samim sobom? Rabi Eliezer reče: Ovo kaže Moše Svetomu, blagoslovljen bio: Gospodaru svega svijeta! Da si im se nebom i

zemljom zakleo, mogao bih reći: kao što će nebo i zemlja jednom uminuti, tako može uminuti i Tvoja zakletva.

Kao što vidite, dakle, nebo i zemlja nemaju nikakve trajnosti. Rabinska je misao također duboko apokaliptička. Bez problema mogu nastati i novo nebo i nova zemlja. Ni ja nisam bogzna kako vezan za ovu zemlju.

Tako i zakletva Tvoja može uminuti. No zakleo si se Imenom velikim svojim: kao što veliko Ime Tvoje živi i opstoji u vijeke vjekova, tako i zakletva Tvoja navijeke. (Naime, zakletva pracocima.) **Njima si rekao: Vaše ću sjeme umnožiti kao zvijezde na nebu, i svu ovu zemlju o kojoj vam rekoh. O kojoj ja rekoh? Trebalo bi pisati: o kojoj si Ti rekao. Rabi Eliezer reče: Dovde su riječi učenikove, otud nadalje riječi Učiteljeve.** (Naime, Božje.)

No rabi Šmuel b. Nahmani (opet iz babilonske predaje) **reče: I ovo i ono riječi su učenikove, ali Moše ovako kaže Svetomu, blagoslovljen bio: Gospodaru svega svijeta! Riječ Tvoju, o kojoj mi zapovjedi: Pođi i kaži to Izraelu u moje ime, pođoh i kazah je njima u ime Tvoje. Što da im pak sad kažem? Jer to je izvan moći Gospodnje. Izvan moći? Trebalo bi pisati: [ne] uzmože Bog! Rabi Eliezer reče: Ovako kaže Moše Svetomu, blagoslovljen bio: Narodi ovoga svijeta rekli bi tad: Snaga je Njegova splasnula kao u žene, ne uzmože izbaviti. Sveti,**

blagoslovljen bio, reče tad Mošeu: Nisu li već vidjeli čudesa i djela velika, koja im pokazah na moru? Moše izusti: Gospodaru svega svijeta! Mogli bi ipak reći: jednomu se kralju (faraonu) mogao oduprijeti, tridesetjednomu se kralju oduprijeti ne može.

Misli se na egipatske bogove. Po mom mišljenju, cijela je Tora protuegipatska. Sve, baš sve je upereno protiv Egipta; čak je i nespominjanje uskrsnuća u Tori protuegipatsko. Naime, Tora ga zove 'živim Bogom'. Elohim haim je polemička formula (to sam naučio od Carla Schmitta: formule nisu neutralne, već polemičke. Ako me pitate što sam zaista naučio. A to nije mala stvar.) Mojsije kaže: 'Reći će: jednom kralju možda se i mogao oduprijeti, ali tridesetjednom kralju, koliko ga njih čeka u zemlji Kanaanu, ha? Njima se ne može oduprijeti.'

Rabi Johanan reče: Kako to da je Sveti, blagoslovljen bio, poslije popustio Mošeu? Jer pisano je: Reče Gospodin: Po tvojoj sam riječi oprostio. U školi rabi Jišmaela (to je Akibino doba, kad su postojale dvije škole: Jišmaelova i Akibina) učilo se: 'po tvojoj riječi', tako da narodi svega svijeta jednom reknu: Blago učniku, komu učitelj njegov popusti. Rabi Jichak reče: To znači da je Sveti, blagoslovljen bio, rekao Mošeu: Moše, svojim si me riječima pobudio. (Hehaitani bidevarim: riječima si me pobudio.)

Izložio sam vam malu talmudsku egzegezu,

in nuce. Čitav tekst ima smisla jedino na osnovu iskustva da postoji uništenje. A Pavao, kad se sve zbroji, ni o čem drugom i ne govori doli o pomirbi. Moja je teza, pak, da Jom kipur, Dan pomirbe – koji u židovskom kalendaru zauzima mjesto koje kod vas zauzima Božić – prevodi tu kontroverzu između Boga i Mojsija u obred. Sâm dan oprašta. U Talmudu piše: *ha-jom mehaper*. Ne sve, ali ipak oprašta, ima moć pomirbe. Jer pisano je – tako glasi redak u Talmudu – u taj dan pokrit ću sve vaše grijehе: pred Bogom. Bit ćete očišćeni pred Gospodinom. Dakle, dan oprašta. Dan ima – ako se hoćete prenemagati, možete to nazvati ‘magičnom funkcijom’ – ali to nam ništa ne pomaže. Htio bih upoznati unutarnje iskustvo koje je ovdje na djelu.

A moja je teza – i ona nije slučajna – ta da je večer Jom kipura prožeta tom ustreptalošću. Tko god je bio u sinagogi ili poznaje neke Židove, može to osjetiti. Čak i najasimiliraniji Židovi, koje se zato zove ‘trodnevnim Židovima’, jer dođu u sinagogu samo triput godišnje, za Novu godinu i Jom kipur, među kojima je razmak od deset dana, strogo se pridržavaju tih dana. (Naravno, iz kršćanskog gledišta, tri je dana jako puno vremena, ali kod nas je to vrlo malo. Mi bismo zapravo htjeli svakog dana, ili bar svakog šabata. To nam je vrlo dragocjeno. Ne znam koji je postotak odlaska u crkvu u protestantskim crkvama: čujem nekih 4, 5, 6, 7. U židovskoj zajednici, čak i ako ništa ne vjeruje, postotak je 20%. Tako je čak i u Berlinu, a u Zürichu

– u ortodoksnoj zajednici – 98%. To su drukčije perspektive. No neću se sad upuštati u sociologiju Crkve ili kako se već taj vrug zove. Ne da mi se, pod stare dane, petljati još i u to.)

Osvrnut ću se sad na tekstove koje sam vam podijelio. Molitva koja se izgovara na početku isprva djeluje sasvim trijezno i irelevantno. Najdosadnije što se može zamisliti: *Blagdanske molitve u Izraelićana*, preveo i pojasnio dr. Michael Sachs, buržoasko židovstvo 19. stoljeća, akulturacija i inkulturacija.²⁴ (Ne znam je li vam poznato da smo, u Njemačkoj 19. stoljeća, službeno važili za ‘mojsijevsku vjeroispovijest’. Kao što se kršćani izvode iz Krista, tako se Židovi izvode iz Mojsija. Nisu oni sami sebe tako nazivali, već su im taj naziv iz naftalina nadjenuli asimilirani velikodostojnici.) To je formula za-kletve. Stavlja se talit, molitveni šal. Što li se sve te večeri ne čini! Na to se izgovori blagoslov. Najprije se izgovori ovako. Uobičajeno je postaviti uz predmolitelja dva istaknuta člana zajednice i izgovoriti, triput (kad se nešto triput izgovori, to onda nije molitva, nego formula), pa se kaže: **Uz dopuštenje škole odozgo** (na nebu) **i s dopuštanjem škole odozdo** (biješiva šel mala ubiješiva šel mata). Škola je za nas najviša instanca. *Al daat hamakom* – po Božjoj volji. *Makom* je jedno od Božjih imena, Mjesto. *Ve al daat hakahal* – i uz pristanak zajednice, dopuštamo moliti s grešnicima. To znači: dopušta se pridružiti grešnike zajednici. Zatim predmolitelj počinje: **U strahu i trepetu i svoj silini**. *Kavana*. Zajednica pak

počinje tiho, ponavlja tiho svaku riječ za predmoliteljem odnosno *šalich cibbur*. ‘Predmolitelj’ je opet njemačka karikatura onoga o čemu je ovdje riječ, naime, čovjeku kojeg zajednica šalje da moli za propovjedaonicom. ‘Predmolitelji’ su nastali samo kao imitacija protestantskih običaja.

Zatim dolazi tekst koji vama jamačno ništa ne govori. Radi se opet o formuli koja se triput izgovara. Od Jemena do Poljske, u židovskim zajednicama intoniraju se ove formule u istoj intonaciji koju navodi *Jewish Encyclopaedia*.

Za sve zavjete, odustajanja, zakletve, izopćenja i odricanja, pokore i tomu slične izraze kojima smo se čemu zavjetovali, nešto potvrdili, na što se obvezali ili se čega odrekli, od ovoga dana pomirbe do sljedećega, koji nas u dobru usliša (sefardi kažu: od posljednjega do ovoga), kajemo se sad; neka su svi oni razriješeni, otpušteni i oprošteni, ništavni, bezvrijedni i dokinuti. Zavjeti nam nisu zavjeti, odricanja nam nisu odricanja, zakletve nam nisu zakletve.

Ne možete ni zamisliti uzbuđenje svih židovskih zajednica, posvuda, dok ovo mole. To zapravo i nije molitva, još su je gaoni odbacili kao pučko praznovjerje, ali se probila unatoč rabinskoj eliti. Naravno, moglo se i očekivati da će, u buržoaskom 19. stoljeću, nekakav Michael Sachs tomu pridodati, kako bi umirio gojime: ‘Svrha je ove formule proglasiti ništavnima zakletve i zavjete izrečene prenačljeno, uslijed snažne uzrujanosti i

ne misleći o njihovoj izvedivosti.' Ma prava sitnica. Sramotno je takvo što napisati u jednom molitveniku, ali to je, eto, stil asimiliranog njemačkog židovstva.

Tja... ali što slijedi nakon toga? Opet, ne molitva, nego formule, i to iz jednog drugog odlomka: prijetnja uništenjem iz Knjige Brojeva, knjige U pustinji (Bamidbar). Sjećate se, to su one tri rečenice: 'Udarit ću na ovaj narod kugom, razbaštinit ću ga, ali od tebe ću napraviti pleme veće i moćnije od njega.' U liturgiji se dalje kaže:

Neka je oprošteno cijeloj zajednici djece Izraelove, i strancu koji prebiva među njima; jer dogodilo se to svemu narodu tek propustom.

To se triput ponavlja, u obliku formule. A onda slijedi dodatak. Predmolitelj kaže:

Oprosti grijeh naroda svoga po veličini milosti svoje (to doslovno tako piše u Brojevima:) **kako si oprostio ovom narodu od Micrajima do danas. I kao što tamo bje rečeno** (i sad opet triput, kao formula:) **I reče Vječni: Oprostio sam po riječi tvojoj.** (Možete i sami provjeriti ta ponavljanja, od riječi do riječi, ako u Brojevima pročitate drugu pripovijest o uništenju.)

Naravno, ordinarna je glupost misliti da čitav jedan narod zadrhti do u dubinu duše zato što je došlo do par prenačljenih zavjeta. Zato bih ovdje htio ubaciti jedan Rosenzweigov tekst, kako biste stekli bar neki dojam o auri tih tekstova, koje sam vam upravo pročitao. Rosenzweigovo djelo, *Zvijezda*

otkupljenja, predstavlja genijalni proboj. Njegova je namjera bila rasvijetliti vjersko zajedništvo kroz njegovu liturgiju.

Jedan savršeno vidljiv znamen uspostavlja temeljni ton Strašnih dana (Strašni dani, to su dva dana Nove godine i Jom kipur, Dan pomirbe. Na hebrejskom se to zove jamim noraim.), **te ovi neposredno prožimaju vrijeme pojedinca vječnim, i to za čitavog njihova trajanja. U te dane, molitelj odijeva svoje mrtvačko ruho. Doista, pogled na stavljanje molitvenog šala – klamide i toge antičke nošnje – navodi svakodnevicu na spomen konačnog ruha i vječnoga života, u kojemu će Bog zaodjenuti dušu svojim skutom. Tako već sa svakodnevice i svakotjednog šabata, kao i sa stvaranja, pada svjetlost na smrt kao krunu i cilj stvaranja. No potpuno mrtvačko ruho, naime k šalu još i halja – hiton i tunika – nije svakodnevno odijelo; smrt je samo ono konačno u stvaranju, granica, nju samu stvaranje ne ugleda. Tek Objava zna, i to je njeno prvotno znanje: da je ljubav jaka kao smrt. I tako pojedinac, već za života, nosi potpuno mrtvačko ruho: pod svadbenim baldahinom, nakon što ga je u svadbeni dan primio iz nevjestinih ruku. Jer tek u braku postaje on punovrijednim članom naroda; ne moli zalud otac na dan njegova rođenja da mu bude dano te sina odgoji za Toru, svadbeni baldahin i dobra djela.**

Ne na dan rođenja, nego kod obrezanja. **Učiti i držati Toru, to je svagda stremeći temelj židovskog života; s brakom započinje puno ozbiljenje tog života; tek su tad zapravo moguća 'dobra djela'. Tora je samo muškarcu nužna kao svjesni temelj; kod rođenja kćeri, otac je tek molio da je privede k svadbenom baldahinu i dobrim djelima; jer žena posjeduje taj temelj židovskog života i bez svjesne obnove 'učenja', kakva je pak nužna muškarcu, labavije ukorijenjenom u zemlju naravnoga; putem žene se, naime, po drevnoj odredbi, umnaža židovska krv; već je i dijete židovske majke, a ne nužno dvaju židovskih roditelja, po rođenju Židov.**

Unutar pojedinačnog života, dakle, puki židovski opstanak ispunja se dušom u braku. Klijetka židovskog srca jest dom. I kao što Objava, budeći u stvorenju ono što je jače od smrti, suprotstavlja smrti – a s njom i čitavom stvorenju – svoje novo stvaranje, dušu, ono nadzemaljsko u samome životu, tako i mladoženja pod svadbenim baldahinom nosi mrtvačko ruho kao svadbeno ruho te, u času kada sav uplovljava u vječni narod, smrti najavljuje rat – jak poput nje. No ono što je, u životu pojedinca, samo čas, to je ujedno i vječni čas u duhovnoj godini. I u njoj, otac obitelji jednom nosi mrtvačko ruho ne kao mrtvačko, već kao svadbeno ruho: za prvi među blagdanima

Objave, za večeru pozvanja naroda na slobodu.

Za večer Pesaha, dakle, kućedomaćin nosi upravo to ruho, koje se naziva kittel. Za Jom kipur naziva ga se jidiškom riječi *sargenis*, što znači mrtvačko ruho.

I u ovom slučaju, mrtvačko ruho označuje prijelaz iz pukoga stvorenja u Objavu; nosi se za prvi od tri blagdana, uz vino i objed, uz neobuzdanu dječju šalu i veselu pjesmu u kolu – i tu u prkos smrti.

Drukčije ga, pak, molitelj nosi za Strašne dane. Ono tad nije svadbena ruho, već uistinu mrtvačko. I kao što će čovjek jednom, kad ga u njega odjenu, biti sam, tako je sam i u molitvi u ove dane. I oni ga, u nagoj samoći, postavljaju neposredno pred Božji prijesto. Kao što će mu Bog jednom suditi, isključivo po vlastitim mu djelima i mislima njegova srca, ne pitajući za druge koji su ga okruživali, kakva im je krivica i zasluga prema njemu, nego njemu samomu biva suđeno – tako on i sad hodi u posvemašnjoj samoći, kao pokojnik za života, kao član okupljenog ljudstva koje se, zajednički, za života već postavilo s onu stranu groba, Sucu naočigled.

Samo da dodam: ova samoća, to je njemačka romantika. Molitve za Jom kipur u prvom su licu množine. Upravo zato što nas je Rosenzweig naučio da liturgiku shvaćamo ozbiljno, moramo biti precizni i ne smijemo ovdje uvoditi njemački

protestantizam i 'nutrinu'. Venislah, što znači: oprašta se čitavoj zajednici. Tu nema nikakvog *solus cum solo*.

Sve je ostalo za njim. Već u početku posljednjega dana, kojemu su devet prethodnih bili tek pripravom, ovom je molitvom za poništenje svih zavjeta, samoposvećenja i dobrih nakan, stekao čistu poniznost, da pred Onoga koji će mu oprostiti – kao što je oprostio 'cijeloj zajednici Izraelovoj i strancu koji prebiva među njima, jer svemu narodu dogodi se to u ludosti' – mogne stupiti ne kao mudrac, već kao Njegovo neumno dijete. Sad je tek pripravan uvijek iznova priznavati vlastitu krivicu pred Bogom. Nema više krivice pred ljudima. Ako ga je takva i pritiskala, valjalo je se osloboditi ranije, otvorenim priznanjem čovjeka čovjeku. Dan pomirbe ne okajava tu krivicu, ne zna o njoj ništa; njemu je svaka krivica, pa i ona okajana i oprostena pred ljudima, krivica pred Bogom, grijeh samotna čovjeka, grijeh duše – jer duša je ta koja griješi. Tom zajednički samotnom preklinjanju ljudstva u mrtvačkom ruhu, ljudstva s one strane groba, ljudstva dušâ, priklanja svoje lice Bog, koji čovjeka ljubi prije njegova grijeha kao i poslije, Bog koga čovjek u nevolji svojoj može pozvati da odgovori zašto ga je ostavio, koji je milosrdan i milostiv, strpljiv i pun nezaslužene blagosti, pun vjere, koji svoju ljubav čuva i

dvijetisućitom naraštaju te oprašta zloću i prikos i krivicu, i smiluje se onomu tko se obrati. Tako te se čovjek, komu se božansko lice tako priklonilo, razveseli ispovijedajući: Samo je On – taj Bog ljubavi – Bog.

Sve zemaljsko u tolikoj mjeri zaostaje za opojnošću vječnosti u toj ispovijesti da je teško i zamisliti kako otud naći put povratka u godišnji ciklus. Zato je vrlo znakovito za ustroj duhovne godine da sami blagdani neposrednog otkupljenja ne zaključuju blagdanski mjesec otkupljenja, kojim se pak zaključuje godišnji krug šabatâ; štoviše, za njima slijedi Blagdan sjenica, kao blagdan otkupljenja na tlu neotkupljenog vremena i povijesnog naroda. U općem zajedništvu jedinstvenoga ljudstva, duša je bila nasamo s Bogom; nasuprot tom predokusu vječnosti, ovaj blagdan ponovno vraća zbiljnosti vremena sva njezina prava; tako može opet započeti godišnji ciklus, u kojem smijemo tek zazivati vječnost u vrijeme.²⁵

Mislim da tekst govori sam za sebe. Dodat ću samo još jedno – tako reći, poantu svih poanta. Izlazak 34 započinje ovom rečenicom: **I reče Gospodin Mošeu: ‘Načini dvije ploče od kamena. Kao prve ploče.’**

Prema židovskoj predodžbi, Blagdan tjedana posvećen je starim pločama. Sedam tjedana po izlasku iz Egipta, održava se Blagdan tjedana, dan Objave. (U kršćanskoj varijanti, iz toga je nastao

blagdan Duhova.) Počujte sad što midraš ima za reći po tom pitanju:

I reče Bog Mošeu: Načini (ili: oblikuj) te ploče. Uspe se za mlađaka mjeseca elula. (Dakle, u rujnu.) **Načini taj oblik i pripravi se do jutra. I Moše učini tako te ujutro usta i uspe se. Tamo provede sav mjesec elul i deset dana mjeseca tišrea** (znači, Strašne dane). **I desetog dana siđe.** (To je Dan pomirbe.) **A Izrael je molio i postio, i u taj dan Mošeu bude rečeno: Oprošteno neka je po riječima tvojim. I ustanovi Sveti, blagoslovljen bio, Dan pomirbe i oprostjenja za sve naraštaje, kako je pisano u Levitskom zakonu:** (glava 16., u kojoj se govori o Danu pomirbe) **U taj dan bit će vam oprošteno radi očišćenja. I umah naredi Moše: Novo svetište izgradite.**

Time ću završiti. Nadam se, onoliko koliko znanost o tome ima za reći i koliko se liturgiju dade izvući iz latentnoga u manifestno – ja sam se barem savjesno potrudio.

Kakve sad veze ima to što sam vam izložio glede Jom kipura, s problemom koji Pavao formulira u 9. glavi Poslanice Rimljanima? Štos u cijeloj stvari i smisao mojeg sučeljavanja novozavjetne egzegeze i židovskih blagdanskobitaja jest u tome da je Pavao stajao pred istim problemom kao i Mojsije. Narod je sagriješio. Odbacio je Mesiju koji mu je došao. Uopće, otud i potječe Pavlovo pozvanje, kao što kaže Poslanica

Galaćanima. Pa on je sâm progonio Crkvu, dok ga viđenje svjetlosti nije preobrati­lo, a on pitao: što ti mene progoniš? Ali ovo je prijelomno: tu imamo Mesiju koji je osuđen po Zakonu. Tim gore po Zakon. Pokušao sam vam donekle rasvijetliti višeslojnost i međusobno preklapanje svega što ‘Zakon’ jest. A Pavlovo poslanje nije da bude apostol poganima, nego apostol od Židova k poganima. Unutarnju dijalektiku toga možete vidjeti i sami u Rim 9: valja privesti pogane kako bi Izrael postao ljubomor­an. Tu uvodi pojam ‘ostatka’ i govori o ‘cijelom’ Izraelu. (Vratit ćemo se još Rosenzweigu, jer on po tom pitanju razvija viziju dvaju putova koja je suprotna Pavlovoj.) Čini mi se da je sve što sam rekao nužno kako bismo uopće shvatili što Pavao hoće reći kad kaže da želi biti proklet od Krista. To nisu retoričke floskule, već potresenost time što Božji narod više nije Božji narod.

Izlažući vam to, htio sam vam pokazati i kako je sve to aktualno i dan-danas, jer Dan pomirbe, tako reći, posjeduje snagu koju zapravo svaki Židov proživljava. Rosenzweig je genijalno dose­gao jedan vrhunac fenomenologije židovske duše na Dan pomirbe. Tko bi to mogao tako napisati, tamo na makedonskoj bojišnici, gdje je to majci pisao na razglednicama koje je ova prepisivala? Razotkrio je nešto u ruhu, u pokretima, što je – bar meni – dosta toga rasvijetlilo. Znam koliko se, na teološkim fakultetima, prezire liturgika

kao predmet. Kad bi ljudi doista shvatili što je na djelu u liturgici, pozvali bi nekog vrlo, vrlo istaknutog predavača za to.

Moje predodžbe o liturgici u svakom se slučaju duboko razlikuju od uobičajenih. Skoro da bih volio razviti teologiju iz liturgike. To je možda katolički pristup. Mislim da se to katolički može bolje doživjeti nego protestantski. Sjetite se samo Hansa Ursa von Balthasara.²⁶

4 *Pneuma*. Nadmašivanje povijesti spasenja i prevladavanje ovoga svijeta (čitanje Rim 9–13)

Ima jedna veličanstvena slika, koju mi je poslao moj prijatelj, kolega Assmann (možete je vidjeti i u knjizi o Pavlu Günthera Bornkamma). Ta mi je slika posebno dragocjena i nosim je sa sobom u džepu, zato što ona – s nedužnošću srednjovjekovnog klesara – kaže sve, pod uvjetom da znamo čitati. Potječe s kapitela katedrale u Vézelayu, jedine crkve za koju mogu reći da je ono sakralno tu pretočeno u kamen. (U usporedbi s Vézelayem, Chartres je za mene već kič. Volio bih da stignem još jednom posjetiti Vézelay.) Slika prikazuje Mojsija kako odozgo sipa pšenicu, dok apostol Pavao pod njim drži vreću evanđelja. Tekst uz sliku potječe od Sugera, opata iz Saint-Denisa. Neću vas maltretirati sa svojim latinskim, pa sam to odmah preveo. (Jednu riječ nisam razumio,

pa sam zamolio da nazovu seminar za srednjovjekovni latinski. To je bio prvi put da ih je netko zvao.) Tekst glasi:

Goneći mlin, Pavle, odvajaš meljivo od pljeve. Zrno nam Zakona Mojsijeva obznanjuješ, te iz cijele pšenice nastaje pravi kruh bez pljeve, i navijeke naše jelo i anđeosko.

Meni je to prekrasno. Taj tekst nosim okolo sa sobom, pa kad zaboravim što sam mislio, bacim oko na to, i odmah se sjetim gdje sam stao.

Tema je 'Mojsije i Pavao'. Naravno, ovo je kršćanska slika, srednjovjekovna alegorija, točnije: tipologija Mojsije-Pavao, kako je kršćani vide. Naravno da to nije moj Pavao. Slika mi pokazuje kakvu je predodžbu o tome imao opat iz 11. stoljeća. To je jedna suma kršćanskog iskustva. (Kod Pavla nema riječi 'kršćanin'. To će vas možda iznenaditi, ali je tako. To nije nebitno. Jer da je htio, mogao je tu riječ i upotrijebiti.) U tom smislu, slika mi se čini strašno pregnantnom, i zato je nosim okolo sa sobom. Naravno, ono što ja imam reći o Mojsiju i Pavlu, to je druga priča.

Moja je teza da Pavao sebe vidi kao onoga koji nadmašuje Mojsija. Poznat vam je, naravno, tipološki odnos između Staroga i Novoga zavjeta.

Uzmimo kao primjer Evanđelje po Mateju. U njemu, Govor na gori nadvisuje Govor na Sinaju: starima je rečeno, ali ja vam kažem... To je strategija nadmašivanja. Oponaša se čitava povijest spasenja: Isus mora bježati u Egipat, vraća se iz

Egipta, i tako dalje. Tu se povlači paralela nadmašivanja između Mojsija i Krista. Iz Druge poslanice Korinćanima možete zaključiti da je Mojsije za Pavla problem, i to vrlo težak. U njoj ima čitav niz mjesta gdje je riječ o Mojsiju – ne mogu vam ih sada sve nabrojati. Govori se o prekrivenom licu naspram otkrivenoga. A o pitanju staroga i novoga raspravlja se tako radikalno, da je to nemoguće nadmašiti. Tu se Mojsije poimence spominje. U usporedbi sa strategijom nadmašivanja u Drugoj poslanici Korinćanima, Matejevo je evanđelje samo blijeda inačica. Sjećate se najvažnijeg mjesta: prijevjes, koji je opterećivao Mojsija i Židove, sad se skida.

Usporedbu između Pavla i Mojsija forsira sâm Pavao. Moja teza implicira da ishodište kršćanstva zapravo nije u Isusu, nego u Pavlu. To je problem o kojem je riječ. A tu tezu temeljim na paraleli Mojsije-Pavao. Kao povjesničar religije, ne kao teolog, vidim da se Pavao hrva s tim problemom. Iznio sam vam cijelu onu ekstenzivnu i ekscesivnu uvertiru kako bismo razumjeli jednu jedinu rečenicu kod Pavla, Rim 9,1–3, ono *biti proklet*, što Pavao pod tim misli, te da Pavao to ozbiljno shvaća, ali je njegov konačni odabir drukčiji od Mojsijeva. U Poslanici Korinćanima, pak, vidite temelje njegove kritike Mojsija. Bar ja vidim. Mislim da je takva teza plauzibilna i filološki i s obzirom na religijsku simboliku. (Tu nemam nikakvog problema s Carlom Schmittom. On

bi odmah shvatio simbol. Klik. Ostalo, egzegeza, time neka se bave stručnjaci. Takav intuitivni pristup svakako je opasan, ali ako čovjeku ide, ide mu. Hoću reći – ne meni, nego njemu.) A taj polemički odnos, kako se Pavao mjeri s Mojsijem, čini mi se apsolutno centralnim.

Prema nekim tezama, on se mjeri s Kristom, kao da je on sad Krist i nosi njegovu muku na svom tijelu. Mislim da je to krajnje pretjerano, jer on uvijek ostaje *doulos*, sluga. Nije to posrijedi, već se mjeri s Mojsijem – to svakako. Dolazi po istom poslu: osnivanje naroda. To provodi od 9.–13. glave: od 9.–11. pruža legitimaciju novoga Božjeg naroda, u 12. glavi prikazuje kršćanski život, a glede 13. – tja, živimo u zlom Rimskom Carstvu, kako bismo trebali živjeti? Zar ćemo dizati ustanke protiv nečega što će ionako propasti? Ne isplati se ni mrdnuti prstom, sve će to ionako nestati. Nije vrijedno spomena. Kvijetistički, kako bi rekao gospodin Troeltsch. Vidi ti to. No baš je u tome stvar: kvijetistički – ali iz koje dubine! Tako se meni čini. A tu je Karl Barth zaista genialno prosudio, u svom komentaru uz Poslanicu Rimljanima. Cijelu posljednju rečenicu 12. glave prebacio je u 13., i time čitavu stvar postavio u sasvim novu perspektivu. Otvorio nam je oči. Bez daljnega, imamo posla sa zlom, ali – što da sad radimo. Poznajem tu vrst mentaliteta. Uopće mi nije strana. Imam i ja putovnicu. Ali kakve veze ja imam sa svojom zemljom, više od putovnice?

Moj je predsjednik Reagan. Činim li vam se ja kao pravi Amerikanac?

Dakle, Pavao zna o čemu govori kad se laća posla da legitimira novu Crkvu. Ne znam jeste li primijetili da su poglavlja 9–11 krcata biblijskim citatima. Daleko iznad uobičajene Pavlove kvote citiranja, koja je već i sama dovoljno velika. Tekst je gotovo barokno načičkan. Za njega je to strašno važno, jer putem Svetog pisma želi dokazati da je sad nastupio čas za otvaranje poganima, za otvaranje Židova – svetog Božjeg naroda – poganima. Tako da se taj sveti Božji narod transfigurira, što znači da se granice starog naroda zamućuju. Mojsije ne bi tako postupio. Pavao to vrlo dobro zna – da preuzima jednu novu, jedinstvenu zadaću. Ja ne shvaćam retorički ono što Pavao kaže na početku 9. glave, da ga je pritisla silna tuga i bol, i sve što zatim otpisuje: posinstvo, Savez, oci, bogoštovlje, obećanja, Mesija – sve to, od početka do kraja, pripada tom narodu. Ako netko ovako razmišlja o Izraelu, otkud mu samo smjelost da iskorači?

Htio bih vam, u vezi s tim, ispričati jednu anegdotu. Imam vrlo dobrog prijatelja, sad je biskup u Stockholmu. Prije je predavao na Harvardu, gdje sam se zbližio s njim. Zove se Krister Stendahl. Sjećam se (pričam ovo kao anegdotu iz života) kako me jednom posjetio u New Yorku. Stajali smo pred golemim kaminom. A Krister – to vam je jedan viking, Goebbels bi

mu pozavidio na stasu – kaže kako ga najdublje od svega muči pitanje spada li on (govorili smo engleski) u ‘commonwealth of Israel’. Rekao sam sâm sebi: Kristeru, super-Arijevcu jedan švedski s kraja svijeta – ako gledamo sa Sredozemlja – ne more li tebe druge brige? Ne, ne more ga druge brige! Tad sam uvidio u čemu je Pavlovo djelo: to da si netko u švedskim prašumama (uzevši u obzir moju točku gledišta) razbija glavu o tome je li i on član ‘commonwealth of Israel’, toga bez Pavla ne bi bilo. (Što se mene tiče, Krister upada. Tako da sam ga utješio.)

Pitam se kako je uopće moguće odrediti značenje riječi *pneuma*? Prevedeno na njemački, to je *Geist*, duh. Ali što znači ‘duh’? Za početak, htio bih utvrditi što Hegel pod tim misli. Hegel baš i nije živio tako davno, iako nas od njega dijeli čitava jedna bujica napadâ na duh. U međuvremenu ga se razotkrilo, raskrinkalo: duh se izblamirao. Prema Marxu, izblamirao se ekonomski; prema Nietzscheu i Freudu, izblamirao se nagonski. Duh se izblamirao. Nakon toga, Bože pomози! Preostaje još jedino šrot, te ‘duhovne znanosti’, gdje nitko ne zna reći što tu više traži pojam ‘duha’. Je li to hegelovski pojam? Ili neki u pola cijene? Što se mene tiče, mogu samo reći da meni taj duh u ‘duhovnim znanostima’ nije jasan. To ja ne razumijem.

Ali kod Hegela, mislim da sam još donekle obaviješten. Knjiga o kojoj je riječ zove se (na

kraju balade, kako god da je isprva trebao glasi-
ti naslov) *Fenomenologija duha*, i kao takva obišla je
svijet, i kao takvu trebamo je interpretirati. A u
njoj su dvije rečenice u predgovoru, koji je zapra-
vo pogovor – Hegel ga je napisao na kraju, kad su
špalte u tiskari već bile gotove. No mi se sad ne
bavimo cijelom tom pričom o nastanku djela; to
je vrlo zanimljiva tema, ali za to su plaćeni pro-
fesori i docenti filozofije, koji svakih dvadesetak
godina iznesu neku novu teoriju o tome. Htio bih
u tom predgovoru istaknuti dvije rečenice: pro-
gramsku rečenicu i objašnjenje.

**Prema mojem gledištu, koje se mora oprav-
dati tek putem izlaganja samoga sustava, sve
ovisi o tome da se ono istinito ne shvati i ne
izrazi kao supstancija, nego u istoj mjeri i kao
subjekt.**

Dakle, supstancija, o tome bi se štošta
dalo reći, Hegel tu misli na Spinozu, mladog
Schellinga i tako dalje. Ali sve ovisi o tome da se
to pretvori u subjekt. Pod tim naravno ne misli na
sićušno, smrtno ja. (Zašto pak ne? Ali nećemo ga
to sad pitati.) To je programska rečenica Hegelove
Fenomenologije. Ta se rečenica, na 24. stranici
Hofmeisterova izdanja, ovako objašnjava:

**Predodžba koja izriče apsolut kao duh, izra-
žava da je ono istinito zbiljno samo kao sustav
odnosno da je supstancija u bitnome subjekt.**

Sad je jasno zašto tako emfatički naglašava
pojam 'duha'.

Najuzvišeniji pojam, onaj koji pripada novijem vremenu i njegovoj religiji.

Dakle, to nije Aristotelov *nous*, u koji se zaklinje na kraju *Enciklopedije*, premda ga u stvari shvaća posve drukčije (to je, ako se ne varam, Theunissen sasvim dobro protumačio u svojoj knjizi²⁷). Ali neću sad ulaziti u hegelovsku trkeljologiju. To je prva eksplicitna rečenica o duhu, koji Hegel tumači kao najuzvišeniji pojam, kao pojam koji pripada novijem vremenu i njegovoj religiji.

Čovjek bi pomislio, kakve li pobožne duše. Ali Hegel je skoro perfidno dovitljiv. Pogledamo li – kao što ja to činim – gdje duh točno stupa na scenu, primijetit ćemo da je duh šesto poglavlje *Fenomenologije*. Tu je riječ o grčkom polisu, vlasti i ratu, rimskom imperiju, Rimskom Carstvu, Francuskoj revoluciji i njezinoj pretpovijesti kod intelektualaca 18. stoljeća, prosvjetiteljstvu i tako dalje, i tomu slično. Hegel ne opisuje ono što ‘duhovne znanosti’ misle pod duhom – religiju, umjetnost, kulturu – nego svjetsku povijest. Krvava svjetska povijest kao duh!

Naravno, to nije ono što Pavao ima na umu kada spominje *pneumu*. Hegel koristi pojam ‘svjetski duh’. Mislim da je to u jednom pismu Niethammeru, pisanom upravo u vrijeme dok su grmjeli topovi u bitci kod Jene. Piše tako Niethammeru – to se dosta često citira – da je ‘vidio svjetskog duha na konju’. To je posve krivo, i odatle je očito da ljudi ne znaju o čemu Hegel govori.

Jer on tu izričito spominje svjetsku dušu. A svjetska je duša *psyche kosmou*, to je neoplatonička nesvjesna duša. U Napoleonu na konju sažima se povijest; ali što ona znači, to gospon Hegel opisuje u ovoj knjizi ovdje. To je svjetski duh. U isto takvom sažimanju, u kojem Napoleon jaše po brdima oko Jene, sažima se i interpretacija u Hegelu.

Ali postoji i svjetski duh, i to kao polemički pojam protiv Pavla. Naime, u 2. glavi Poslanice Korinćanima, Pavao razlučuje *pneuma tou kosmou*, dakle *pneumu* ovoga svijeta ili eona, kao negativni pojam, i *pneuma tou theou*, odnosno Božji duh. Hegel pak, na svjesno polemičan način, ističe svjetski duh pozitivno, kao *positivum*, kao hipostazu. (Slijedeći naravno Schillera, *Svjetska povijest kao svjetski sud* i svo to idealističko čiribu-čiriba.) Dakle, već kod Hegela dosta je teško pratiti što 'duh' točno znači. Na 24. stranici nastavlja: **Jedino je duhovno zbiljno** – dakle, to su sad već stvari koje ja ne razumijem, to bitkovno ili pri-sebi-bivstvuje, što li već, time neka se bave specijalisti – u svakom slučaju: duh je ono zbiljno.

Tko bi danas to rekao? Znamo da se duh izblamirao. Naveo sam tri svjedoka blamaže, koji nas vode kroz 19. stoljeće: imamo ekonomsku (Marx), filozofsku (Nietzsche) i psihoanalitičku (Freud) sumnjičavost prema duhu. S tim na umu, kako da uopće pristupimo pojmu *pneume*? Tu naslućujem jedan vrlo velik problem. U nastavku vam želim pokazati mogući put, koji vodi preko

povezivanja pneumatskoga, kao životnog iskustva, s alegorijskim iskustvom teksta.

Sensus allegoricus zabranila je još protestantska Crkva, počev od Luthera, jer je u alegoriji vidjela proizvoljnost. Tu svatko može vrtjeti simo-tamo, govoriti što god mu padne na pamet, povezivati A i C, dakle: tehnika patchworka. Prvi koji nam je uopće otvorio oči po tom pitanju bio je Walter Benjamin u Njemačkoj žalobnoj igri. On je pokazao da *sensus allegoricus* nije samo tekstualni smisao, nego životna forma. Na to ću se još vratiti. Ali moderna biblijska kritika, počev od Spinoze (tu se razilazim s protestantskom poviješću biblijske kritike, koja, prema Ebelingu, započinje s Lutherom²⁸), do toga ja nimalo ne držim. *Sensus historicus* razvili su katolički teolog Richard Simon i – teško je reći: za neke je slobodni mislilac, za druge pak opijen Bogom, odaberite sami – Benedikt Spinoza predstavlja pokušaj da se i crkvenom i sinagogalnom, dakle i rabinskom i kršćanskom tumačenju, presiječe baza, životna nit, tako što će priznati samo *sensus historicus* ili *sensus litteralis* kao *sensus* po kojemu se smije tumačiti tekst. Ne znam sad je li to *more geometrico* primijenjeno na etiku, ali svakako je to *sensus nudus* u *Tractatus theologico-politicus*. Legitimno je samo ono što se dade razviti unutar *sensus historica*, sve ostalo je ideologija i sljeparija.

Spinozin problem radikalizirala je filologija, koja ima katarktičku funkciju u odnosu na teologiju i filozofiju. Ona predstavlja implicitnu kritiku

teologije i filozofije. U vezi s tim, htio bih vam predočiti jedan Nietzscheov tekst, koji nosi naslov 'Filologija kršćanstva'.

Filologija kršćanstva. – Koliko se malo u kršćanstvu gaji osjećaj čestitosti i pravednosti, može se prilično lako procijeniti po naravi spisâ kršćanskih učenjaka: svoja nagađanja odvažno iznose kao da su dogme, i rijetko se kad, tumačeći koji biblijski navod, nađu u čestitoj nedoumici.

Ključna je riječ ovdje 'čestitost'. Nakon što više nema istine, nakon Nietzschea, od Nietzschea do Webera, pojavljuje se novi kriterij, kriterij čestitosti. I to nam sad pokušava utuviti u glavu.

Uvijek iznova tvrde: 'U pravu sam, jer tako je pisano' – a potom uslijedi tako besramno proizvoljno tumačenje da filolog, začuvši ga, ne zna bi li se rasrdio ili nasmijao, te se uvijek iznova pita: je li to moguće? Je li to pošteno? Je li to uopće pristojno? – Kako se, u tom pogledu, vrijeđa čestitost sa protestantskih propovjedaonica, kako li naduto propovjednik izrabljuje prednost što mu nitko ne upada u riječ, kako se Bibliju pritom čupa i štipa, a puku podmeće umijeće lošeg čitanja u svim mogućim oblicima: to potcjenjuje samo tko povazan visi u crkvi, ili pak u nju nikad ne zalazi. No, u konačnici: kakav ini utjecaj i očekivati od religije koja je, u stoljećima svojega utemeljenja, izvela onu nečuvenu

filološku farsu oko Staroga zavjeta: mislim na pokušaj da se Stari zavjet izvuče Židovima pod nogama, tvrdeći kako ovaj drugo i ne sadrži doli kršćanski nauk, te kršćanima pripada kao istinskom narodu Izraelovu, a Židovi da ga samo svojataju. Uto je nastala takva manija razlaganja i podmetanja, da to nikako nije moglo biti čiste savjesti: unatoč svim prosvjedima židovskih učenjaka, svugdje u Starome zavjetu tobože je samo o Kristu riječ, i to svuda poimence o njegovu križu, pa gdje god se spomene kakvo drvo, šiba, ljestve, grana, stablo, vrba ili štap, to da je proročanstvo drva križa; čak i uspravljanje bivola i mjedene zmije, čak i kad Mojsije raširi ruke na molitvu, sve do ražnjeva na kojima se pashalno janje peče – sve to da su nagovještaji i predigre križa! Je li itko od onih koji su to tvrdili, u to doista i vjerovao? Uzmite u obzir da se Crkva nije ustručavala nadopuniti tekst Septuaginte (npr. Psalam 96,10) kako bi taj prokrijumčareni stih potom iskoristila u smislu kršćanskog proročanstva. Stajali su sred bitke i mislili na neprijatelja, ali ne na čestitost.²⁹

Kao što vidite, ključna je riječ u ovom tekstu čestitost. Nietzsche pita: je li itko od onih koji su to tvrdili, u to uopće vjerovao? Ja na to kažem: da, Pavao apostol. To upravo i nastoji provesti u Rim 9–11. Morao bih se sad upustiti u vrlo intenzivno razlaganje, ali jednostavno nema šanse

da to uspijem ugurati u današnje i sutrašnje predavanje. Zato predlažem da preletimo poglavlja 9–13. Pretpostavljam da, u glavnim crtama, svi znate što tekst kaže. Htio bih se поближе pozabaviti poglavljima 9–11, zato što u njima poduzima upravo tu mogućnost pneumatizacije, čestitost koje Nietzsche nanovo i u cijelosti dovodi u pitanje. Pnuma kao sila koja preobražava narod i koja preobražava tekst.

Naravno, ništa se ne događa u zrakopraznom prostoru. Mogao bih se referirati na djelo Jeana Pépina Aleksandrijska alegoreza, koje pokriva sve, od Aleksandrijaca do Bultmanna; to je baš tipično francuski, sve ispremiješati, ne obazirući se na to je li nešto bitno ili nije.³⁰ No referirat ću se na jedan prilog Hansa Wenschkewitza iz 1932. godine, pod naslovom *Produhovljenje bogoštovnih pojmova Hrama, svećenika i žrtve u Novome zavjetu*, kako bih pokazao što ne želim reći.³¹ Wenschkewitz govori o produhovljenju, pri čemu Pavao, naravno, igra važnu ulogu (str. 110–138). Ne mogu to sad detaljnije razraditi, ali nije dovoljno Pavla shvatiti jednostavno kao alegorezu. Pojmovi kojima danas raspolažemo dovoljno su precizni da pokažemo kako nije riječ samo o *transfiguratio* prema gore, uvijek uvis. Oprostite ako mi, u vezi s tim, pada na pamet ovako bedasta anegdota, ali to sam pročitao u *Spiegelu*, što zapravo i nije tako proturječno.³² Kada je Brežnjev došao u posjet, prije par godina, to se poklopilo s praznikom. Pitao je koji se praznik

slavi. Bilo je Uzašašće. Ali kako to reći Brežnjev? Zato su mu rekli da se slavi Dan njemačkog zrakoplovstva. Oboma je, tako reći, zajednička strelica prema gore.

Ne vjerujem da je Pavao samo strelica prema gore, prema alegorezi u smislu produhovljenja, kako je to, prije pedeset godina, tvrdio Wenschkewitz. Mislim da u Pavlu imamo jednu sasvim osobitu mješavinu alegoreze i tipologije. A ono tipološko uopće nije, tako reći, Dan njemačkog zrakoplovstva u smjeru uvis, nego se luk prostire od pretpovijesti prema povijesti. Pretpovijest postaje predigrom koja se tek sad ispunja. Dakle, žrtvovanje Izaka je predigra raspeću (da spomenem samo primjer zbog kojega je Nietzsche najviše planuo). To znači da nam pri tom nije dovoljan samo vektor 'prema gore'. Više je toga u igri.

Nakon ovih uvodnih primjedbi i priprema, pokušat ćemo u tom kontekstu iščitati poglavlja Rim 9–13.

Istinu govorim u Kristu, ne lažem; susvjedok mi je savjest moja u Duhu Svetom: silna mi je tuga i neprekidna bol u srcu. Da, htio bih ja sâm proklet biti, odvojen od Krista (anatema) za braću svoju, sunarodnjake svoje po tijelu. Oni su Izraelci,

zatim slijedi ona velika fuga, što sve čini Izrael zajednicom solidarnosti: njihovo je posinstvo (Ti

si moj prvorodenac, Knjiga Izlaska), gloria, doxa, savezi, zakonodavstvo, bogoštovlje, obećanja, **njihovi su i oci, od njih je, po tijelu, i Krist.** (Nakon toga, prema mom tumačenju, slijedi formula blagoslova:) **Bog blagoslovljen u vjekove. Amen.**

Možete, dakle, vidjeti svo obilje karakteristikâ koje obilježavaju narod Izraelov. A to sve izgovara Pavao, sadašnji Pavao, ne neki prošli Pavao, koji kaže: to su vam stvari u koje sam nekoć vjerovao. Problem je u ovome: ako je to tako – a stekli smo donekle uvid u potresenost samog Izraela u ona dva primjera, nakon zlatnog teleta i izvještaja uroda, gdje Bog nudi da će uništiti narod i s Mojsijem započeti novi – (te sam vam tekstove pružio u Buberovom prijevodu, koji je židovski obojan, kako biste to jednom doživjeli i s druge strane). S time sam zatim povezao cijeli početak večeri Dana pomirbe, na to se ne trebamo više vraćati. Nipošto ne tvrdim da ti tekstovi, koje sam vam pročitao iz *Blagdanskih molitava*, prethode Pavlu. Izložio sam vam jednu fenomenologiju i postavio pitanje: kako sve to doživljava Židov? Kako sve to Židov doživljava latentno, ne manifestno; zašto se uvečer, baš na Dan pomirbe, guraju u sinagogi da proglase dokidanje zakletvi, zbog čega ih kršćani sumnjiče za vjerolomstvo. Posrijedi je, u stvari, ponavljanje iskonskog prizora, dokidanja uništenja na koje se zakleo Bog. To je ono što se uvijek iznova odigrava. Nameće se sljedeći problem: kako je moguće Boga

razriješiti od njegove vlastite zakletve? Očito je moguće. Blago učitelju, koji ima takva učenika! – koji se usuđuje razriješiti ga od njegove zakletve. Htio bih vam pokazati da to duboko određuje cjelokupnu liturgiju početka Dana pomirbe – latentno, ali kad to jednom ustvrdimo, postaje više nego očito.

Ti problemi nisu međusobno povezani na način filijacije. Pitanje nije u tome je li to sve bilo poznato i Pavlu. Pavao se suočava s istim problemom – na to sam već ukazao, da usporedbu Mojsije-Pavao nisam izmislio ja, nego ona potječe od samog Pavla. Problem je u tome što se ljudi koji se lože na biblijsku kritiku ne uzbuđuju oko mogućnosti da Božja riječ doživi neuspjeh, da se Njegova obećanja, tako reći, pokažu promašenima. Pa ne može Božja riječ poći naopako! Božja je riječ vjerna i čvrsta, kako to svakodnevno naglašava židovska molitva.

Nije ni pošla naopako. Jer nisu svi, koji su od roda Izraelova – Izrael. To je ključna rečenica. To znači: to ‘svi’ po tijelu nije istovjetno s onim ‘svi’ po obećanju. Ne svi. Apostol ozbiljno shvaća Izraelovo izabranje. Modernom kršćanstvu to je mrsko, ali to je tako. Mrsko je. S tim se treba pomiriti. Radije se pomiriti s nečim što nam je mrsko, nego transfigurirati tekst. Jer Pavao sebe vidi kao apostola od Židova k poganima, i to kao pozvanje. U Poslanici Galaćanima nije riječ o nekakvom obraćenju u smislu prevrata, nego o

pozvanju: u majčinoj te utrobi izabrah da budeš prorokom, kako kaže Jeremija. Ovdje pak kaže: da budeš apostolom. To naravno znači: apostol od Židova k poganima.

Razlika između pneumatskog i naravnog porotka za Pavla je od ključne važnosti. Već sam spomenuo da nijedan drugi Pavlov tekst nije toliko nabijen citatima kao Rim 9–11. I to citatima iz Tore i citatima iz Prorokâ. Jer putem Tore i Prorokâ hoće dokazati legitimaciju transfiguracije. Počinje s primjerom: pogledajte samo Abrahama! Najprije mu je Hagara, priležnica, rodila sina u dobi kad je normalno rađati. Taj je sin Jišmael. Kad im se, pak, trebao roditi drugi sin, i Abraham i Sara bili su već starci, pa anđelu, koji im naviješta dijete, Sara odgovara: jichak! Kakve li smijurije! To znači ime Jichak – smijurija. Prema zemaljskim mjerilima: smijurija, to je nemoguće. A kad joj sin poraste, Sara želi da se Abraham razdvoji od priležnice i Jišmaela. Abraham to ne smatra pravednim, koleba se; to se tako ne radi. Ali Bog mu kaže: što god ti kaže tvoja žena Sara, poslušaj je!

Imamo tako dva dečka. Jedan – u divljaka luk i strijela. Drugi – više kućni tip, krotak. Majka ne želi da se njezin sin druži s takvim starijim bratom i da mu ovaj pruža loš primjer svojim ponašanjem. Na to Pavao kaže: ali to nije tako jednostavno, jer kako je bilo s Rebekom? Tu su se dvojica svađala još u majčinoj utrobi! Pritom

citira proroka Malahiju: *Jakova sam zavolio, a Ezav mi omrznu. Dakle, nikako ne ovisi o djelima. Određeno je već u majčinoj utrobi. To je izabranje! Grozota, reći će moderni ljudi. Kako se to može odlučiti još u majčinoj utrobi? Gdje je tu Božja pravednost? Isti je slučaj s otvrdnjivanjem. Bog je faraonu otvrdnuo srce kako ovaj ne bi pustio izraelska plemena da odu, sve dok u Egiptu nije nastao pomor prvorodenaca, čak i među stokom, i sudilo se egipatskim bogovima. Jer faraon je u jednom trenutku uvidio da je u krivu. Ali u Knjizi Izlaska, u onom tamnom retku, uvijek se iznova ponavlja: **I otvrdnu On faraonu srce.** On, Bog. Dakle, stvari se ne odvijaju u skladu s prosvjetiteljskom filantropijom.*

Za tim primjerom, koji u potpunosti izmiče etici – jer tu ne govorimo o ponašanju, djelima, nego o izabranjima! – dalje slijedi:

Što ćemo dakle reći? Možda da u Boga ima nepravde? Nipošto! Ta Mojsiju veli: Smilovat ću se komu hoću da se smilujem; sažalit ću se nad kim hoću da se sažalim. Nije dakle do onoga koji hoće ni do onoga koji trči, nego do Boga koji se smiluje. (9,15; usp. 2. Mojsijeva, 19)

Logika je besprijeekorna. Gdje bi ti sad Bogu prigovarao?

Zatim navodi još silnije primjere iz Prorokâ. Hošea, u velikoj propovijedi – monologu – o kazni, komu je zapovjedbno da se oženi bludnicom kako bi se Izraelovo bludništvo žigosalo

simboličkim činovima. Hošea progovara s dubokim jadom, koji ga izjeda:

Ne-narod moj (lo'-'ami) **prozvat ću narodom mojim, i Neljubljenju** (lo'-ruhama) **ljubljenom.**

Dakle, već u Tori i Prorocima nalazimo misao da je samo dio te sive mase 'Izraela po tijelu' uistinu Izrael. Pavao zatim citira Deutero-Izaiju, koji tuži nad Izraelom:

Zaista, sinova će Izraelovih brojem biti kao pjeska morskog – Ostatak će se spasiti.

Neću vam držati propovijed, nego vam želim pokazati logiku pneumatike, koja ovdje motivira Pavla. Zapanjujuće u tome jest da su pogani, koji nisu ni tražili pravednost, stekli pravednost (*dikaio-syne*) koja dolazi iz vjere. Sjetite se rečenice:

Abraham povjerova Bogu, i Bog mu to uračuna u pravednost (c'daka).

Pavao se pita: kad je to rečeno: prije ili poslije obrezanja? Prije obrezanja. Dakle, dio ste saveza Abrahamova, a ne samo saveza Noina, u koji je slobodan upad svakom biću na dvije noge koje diže graju. 'Vjeru' kod Pavla treba razumjeti u emfatičnom smislu vjere u Mesiju, koji po zemaljskim mjerilima i ne može biti Mesija, jer je proklet i visi s križa. Kako je to moguće? Mesija je tu da otkupi Izrael, jasna stvar. To imate u Djelima apostolskim. Izvorni su apostoli to tako doživjeli, zato i pitaju: kad će doći Kraljevstvo (*basileia*)? To su ipak politički pojmovi. U tome je problem. Tu paradoksalnu vjeru nastojao sam vam rasvijetliti iz

gledišta religijske povijesti, na primjeru mesijanske logike u povijesti židovske mistike, kao logiku koja se tijekom povijesti ponavlja. Tko shvaća ono što Scholem prikazuje u 8. poglavlju *Glavnih tokova židovske mistike*, dublje će prodrijeti u Pavlovu mesijansku logiku nego da iščita kompletnu egzegetsku literaturu.

Sve te primjere iz biblijske povijesti Pavao navodi kao primjere jedne drame koja se vrti oko ljubomore. Sva ta priča oko odlaženja k poganima pokazuje se, u tom kontekstu, kao scena ljubomore, kako bi Židovi, kojima je evanđelje upravljeno, postali ljubomorni. To nisam ja izmislio, to stoji u tekstu. On se ne želi odreći naroda, nego ga učiniti ljubomornim. Mojsije je prvi rekao, u svojem posljednjem govoru pred smrt, ili bolje reći u pjesmi – mi to zovemo *Ha'acinu*:

Slušajte, nebesa! Čuj, zemljo! Ja ću vas ljubomornima učiniti na puk ništavni, razdražiti vas nekim glupim narodom.

Izaija se pak drznuo reći:

Dadoh da me nađu oni koji me nisu tražili, objavih se onima koji za me nisu pitali. No Izraelu kaže: povazan sam širio ruke svoje narodu tvojemu, neposlušnomu i nepokornomu.

Mogli bismo, naravno, reći – kao što je to Crkva poslije i govorila, nakon razorenja Hrama, nakon ustanka, koji se oko 70. već raspao i koji su vodili zeloti (znate da Pavla smatram zelotom,

jer polaže pravo na Riječ, i to ne kao neku neodređenu riječ, nego – o tome sam razgovarao s Mortonom Smithom – čak kao *terminus technicus*) – mogli bismo reći da se Bog odrekao svoga naroda. Pavao kaže: ne, to je nemoguće. Jer i ja sam Izraelac iz sjemena Abrahamova, odnosno još preciznije, iz plemena Benjaminova. I to kaže u doba kada su plemena zapravo već ispremiješana, pa se ljudi vrlo rijetko pozivaju na to. Nakon sužanjstva, samo se još svećenici i leviti legitimiraju po plemenskoj pripadnosti kao posebna klasa. No Pavao se poziva na podrijetlo iz plemena Benjaminova – što je zapravo dovitljivo, jer on i jest ‘benjamin’ među apostolima, njihov najmlađi brat! Zatim se poziva na epizodu s Ilijom i smanjenje koje se tamo spominje, smanjenje Izraela na sedam tisuća ljudi koji su preostali i koji nisu poklekli pred Baalom.

Kako ide dalje? 11. glava, 11. redak:

Pitam dakle: jesu li posrnuli da propadnu? Nipošto! Naprotiv: po njihovu posrtaju spasenje poganima da se tako oni, Židovi, izazovu na ljubomor. Pa ako je njihov posrtaj bogatstvo za svijet, i njihovo smanjenje bogatstvo za pogane, koliko li će više to biti njihov puni broj?

Još jednom iskrsava kod Pavla pojam Izraelove ljubomore, kojom ih Pavao golica. A ako je posljedica njihova odbačenja za kozmos, za svijet, bilo izmirenje, naime, to da su pogani primljeni u

basileia tou theou, zvanu Izrael, što li će biti njihovo ponovno prihvaćanje nego ožvljenje od mrtvih? Ožvljenje od mrtvih za njega je istovjetno s ulaskom Izraela u basileiu.

I to je otajstvo iz 25. retka:

Djelomično je otvrdnuće zadesilo Izraela dok punina pogana ne uđe. I tako će se (sad dolazi ključni pojam na grčkom: pas Israel) cio Izrael spasiti, kako je pisano (u Prorocima): Doći će sa Siona Otkupitelj, odvratit će bezbožnost od Jakova. I to će biti moj Savez s njima, kad uklonim grijehe njihove.

Inače, time završava svaka židovska propovijed kod hasida. Kad se to pročita, svi znaju: došli smo do kraja, finito.

A sad slijedi jedna silna rečenica, o kojoj sam raspravljao s Carlom Schmittom. Čovjek od skoro devedeset godina sjedi s čovjekom od malo preko pedeset i slovka poglavlja Rim 9–11. Tako smo došli do rečenice: **U pogledu evanđelja oni su protivnici** – protivnici Božji! ‘Protivnik’ nije privatni pojam; protivnik nije inimicus, nego hostis. To nije moj neprijatelj. Kad se kaže: ‘ljubite svoje neprijatelje’ – dobro, nisam sad baš posve siguran što stoji u Govoru na gori. U svakom slučaju, ovdje nije riječ o privatnim razmiricama, nego o povijesnospasenjskim protivnicima Božjim. **Protivnici poradi vas, ali u pogledu izabranja oni su ljubimci poradi otaca.**

Upravo sam to predbacio Schmittu – da ne

vidi tu dijalektiku koja motivira Pavla, a koju je kršćanska Crkva poslije 70. zaboravila: da on (Schmitt) nije preuzeo tekst, nego tradiciju, naime, pučke tradicije crkvenog antisemitizma, čemu je onda, od 1933. do '36., odbacivši sve ograde, dodao još i rasističku teo-zoologiju. On, najveći živući stručnjak za državno pravo, to je doživio kao da mu čitam bukvicu. 'Nisam to znao!' Tekstove možete čitati, a da uopće ne primijetite poantu. A njemu u prilog govorila je sva 1500-godišnja kršćanska povijest, jer se to doista nije tako doživljavalo: **jer neopozivi su dari i pozivi Božji.**

Htio bih se ovdje opet osvrnuti na kontekst i postaviti pitanje: kakve veze ima Rim 9–11 s 12 i 13? Svakako mnogo, bar se meni tako čini. Nakon silnog veselja na koncu 11. glave, u 12. glavi opisuje život zajednice. Spominje bogoslužje i milost u službi tijela Kristova. I u rimskom mišljenju igra organološka slika određenu ulogu, a nalazimo je i u Knjizi Izlaska. No tamo je uvijek u pitanju glava, ovdje je pak riječ o tijelu. **Jedno tijelo u Kristu, jer svi su udovi jednaki**, unatoč tomu što obavljaju različite funkcije. Zatim opisuje životne forme kršćanske zajednice u toj *agape* – zajednički život kršćana, koji izvire iz *pneume* i uronjen je u *agape*. Sociološki, to znači da se stvara nova vrst povezivanja, nova intimnost.

A sad sigurno s nestrpljenjem očekujete Rim 13. Nijedno poglavlje nije se toliko klofalo kao

Rim 13. Ulrich Duchrow – koji je uostalom povezan s ovom ustanovom – napisao je čitavu jednu opsežnu radnju o dvama kraljevstvima. To je podeblja kobasica, koju sam ja – brižni Job – čak i pročitao. (Poklonila mi ju je gospođa Gastl kad sam prvi put došao u Tübingen, u posjet Ernstu Blochu.) Već pretpostavljate da su mi poznate sve one stotine egzegetskih i teoloških varijanti koje su dosad iznesene. Iskreno, hipoteza uopće nije loša. Ali mislim da ne pridonosi bogzna što razumijevanju Rim 13 u smislu onoga što Pavao ima na umu. Jer Rim 13 – u tome slijedim Karla Bartha – započinje već na kraju 12. poglavlja, s rečenicom: **Ne daj se pobijediti zlom, nego do-
brim svladavaj zlo.** To je, po meni, bila genijalna filološka intervencija. Čini mi se da ljudi prečesto griješe tako što zure kao opčinjeni u prvi dio. Ako zurite u temu vlasti kao u zmiju, teško ćete se otud iskobeljati. No 13. glava podijeljena je u tri dijela. Odlomak o podložnosti vlastima, koji je tako teško protumačiti, zapravo se može razumjeti jedino s obzirom na preostala dva dijela.

Drugi dio razmatra ljubav kao puninu Zakona. **Nikomu ništa ne dugujete, osim da jedni druge ljubite. Jer tko drugoga ljubi, ispunio je Zakon. Uistinu: Ne čini preljuba! Ne ubij! Ne ukradi! Ne poželi! i ima li koja druga zapovijed, sažeta je u ovoj riječi: Ljubi svoga bližnjega kao sebe samoga. Ljubav bližnjemu zla ne čini. Punina dakle Zakona jest ljubav.**

To zvuči sentimentalno i tako dalje, ali za-
pravo uopće nije sentimentalno. To je izuzetno
polemičan tekst, polemičan protiv Isusa. Jer u
evanđeljima nalazimo dvostruku zapovijed. Kad
Isusa upitaju koja je zapovijed najvažnija, on
odgovori: *Ljubi Gospodina Boga svojega svim srcem svo-
jim, i svom dušom svojom, i svim umom svojim, a zatim:
Ljubi svoga bližnjega kao sebe samoga.* Pavao ne izdaje
dvostruku zapovijed, nego pruža razgraničenje.
Dođe mi da kažem s Kojèveom: to je Feuerbach
ante litteram. Nemojte zamjeriti; Feuerbach nije
vrijedan spomena u ovom kontekstu, ali ovdje se
ljubav – ne prema Gospodinu, nego prema bli-
žnjemu – postavlja u središte. Nema dvostruke
zapovijedi, nego je jedna zapovijed. Meni se to čini
apsolutno revolucionarnim činom. Doduše, kad
se sve zbroji, nisam neki veliki stručnjak za dvo-
struku zapovijed, ali vjerujem da to svakako spada
u prvobitne slojeve kršćanske predaje o Isusu. A to
Pavlu nije moglo promaknuti. Zato je to polemič-
no formulirano: samo i jedino to važi.

No ako to važi, moramo se zapitati: u kojoj
to epohi živimo, koje je to sadašnje vrijeme? On
kaže:

**Vrijeme je već da se oda sna preneto, jer nam
je sada spasenje bliže nego kad povjerasmo.**

Dakle, kao što vidite: u posljednjoj velikoj po-
slanici, koju piše Crkvi koju ne poznaje, Pavlova
je apokaliptičko-eschatološka ispovijed vjere još
uvijek neuzdrmana. Nije kao da je u Solunu imao

takve fantazije, pa se kasnije opametio, nego ga to drži sve do Poslanice Rimljanima! Tko tvrdi drukčije, mora obrazložiti taj tekst.

Dan se približi. Odložimo dakle djela tame i zaodjenimo se oružjem svjetlosti. Kao po danu pristojno hodimo, ne u pijankama i pijančevanjima (volim kad govori ovako konkretno, kad kaže ono što misli) **ne u prilježnostima i razvratnostima, ne u svađi i ljubomoru** (da se te agape, te gozbe, ne bi izopačile; o tim agapama je Reicke napisao knjigu³³) **nego zaodjenite se Gospodinom Isusom Kristom i, u brizi za tijelo, ne pogodujte požudama.** (Čitam to, a upravo smo govorili o Rim 13,11 i dalje, kao i ovo što slijedi u Prvoj poslanici Korinćanima, hoću reći, nihilistički pasus *hos me* [1 Kor 7,29 i dalje]: imajte kao da nemate) **Vrijeme je kratko.** (Tako počinje tekst.) **Odsad i koji imaju žene, neka budu kao da ih nemaju;** (kao da ih nemaju, *als ob*) **i koji plaču, kao da ne plaču; i koji se vesele, kao da se ne vesele; i koji kupuju, kao da ne posjeduju; i koji uživaju ovaj svijet, kao da ga ne uživaju; jer – prolazi obličje** (*morphe*) **ovoga svijeta** (*tou kosmou*). **A rado bih da budete bezbrižni.**

Znači: u ovakvoj vremenskoj stisci, kad će sutra ionako minuti sve te prodike, sve te ćikule-ćakule – ne isplati se nikakva revolucija! I u pravu je, ja bih to isto savjetovao. Budite podložni državnoj vlasti, plaćajte porez, ne činite zlo, ne ulazite u

sukobe, jer će vas inače zamijeniti s neakvim petparačkim revolucionarnim pokretom – što se uostalom i dogodilo. Jer oni nisu imali nikakve legitimacije kao npr. Židovi, kao *religio licita*: koliko god ovi bili smiješni, ipak su bili priznati i nisu morali sudjelovati u carskom kultu. Ali ovdje imamo nekakvo tajnovito društvo, nekakav ološ, pol Židovi, pol pogani, ni vrit ni mimo... Za Boga miloga, samo ne upadati u oči!



Drugi dio

Utjecaji

Pavao i Moderna

Transfiguracije mesijanstva



1 Stranci u svijetu: Marcion i posljedice

Svi znamo da su evanđelja nastala kasnije, i da se Pavao, naravno, ne može pozivati na njih. Pa ipak, mislim da dvostruka zapovijed spada u najdublja sjećanja Crkve i da je Pavlovo krajnje skraćivanje prilično smiono, kako u čuvenom stihu 1 Kor 13, gdje veliča ljubav kao osobitu, jedinstvenu silu, tako i izrijeком u Rim 13. Shvaćam da vas to uznemiruje.

Kako to – ne možemo se ne zapitati – ljubav može biti bolja od vjere i nade? To je smiješno. Tamo piše meni: ostaju sve tri, vjera, ljubav i nada, ali među njima je najveća ljubav. Zašto je ljubav najveća? Zato što imamo posebno romantične nazore o ljubavi? Takav jedan 12.-stoljetni osjećaj à la Denis de Rougemont, *Ljubav i Zapad*, teško da možemo pripisati Pavlu. Tekst se obično krivo čita: ostaju sve tri. Ali uopće ne ostaju sve tri. Kako može ostati nada? Ako se ljudi gledaju licem u lice, onda im ne treba nada. Jer onda vidim. Dokle god čekam autobus, nadam se. Kad jednom stigne, ukrcam se. A vjera znači: hodam u tami. Sjećate se stiha: u vjeri hodimo, ne u gledanju. Ako gledamo, ne treba nam vjera. Što je pak s ljubavlju? Što uopće znači ljubav? (Nemojte mi zamjeriti što postavljам ovako glupa pitanja, ali mora postojati način da i to izvučemo na vidjelo.) Ljubav znači da moje središte nije u meni samome – sjetite se *Gozbe* – nego imam neku potrebu.

Drugi je nužan. Bez drugoga nema ništa. Drugi nije tek nekakva konstrukcija, kao kod Husserla, tobože iz sebstva-jastva bla bla bla bla, ili Fichte... Nemojte mi zamjeriti, to predajem čitavo vrijeme, već mi je muka od svega toga. Nego: ljubav je ustupak mojoj potrebitosti. Mogli bismo na to reći: kad je već došlo kraljevstvo Božje i svi su uskrsnuli, što će mi još ljubav? Nismo li onda savršeni? Štos je kod Pavla u tome što ja, čak i u savršenstvu, nisam Ja, nego smo mi Mi. To znači: i u samom savršenstvu ima potrebitosti. Kao što kaže Druga poslanica Korinćanima: *snaga se u slabosti usavršuje. Telos, usavršenje – to je pojam iz mistike, iz jezika misterijâ, ali također iz fizike. Poanta je pak u onom en astheneia, u slabosti.*

Neću se sad baviti cijelom onom diskusijom između Harnacka i Reitzensteina – je li to poganska formula koju je Pavao izmijenio. Reitzensteinovo mi se tumačenje čini zanimljivijim.³⁴ U svakom slučaju, ontologija – pa tako i ontologija otkupljenja – uključuje i potrebitost, pretpostavlja tijelo Kristovo, neko zajedništvo. Nismo onakvi kakvima nas zamišljaju gnosticici: svatko savršen sâm za sebe, nego smo, u svojoj potrebitosti, zajedno u tijelu Kristovu. To je Pavlova kritika gnoze, gnostičke tendencije, koja je već tada bila u punom zamahu, o tome nema nikakve sumnje.

Pavao ima dva ishoda. Ishod Crkve (Petar, konformistička klementovska tradicija, pastoralne

poslanice). Ali postoji i drugi Pavlov ishod, koji je po meni presudan – naime, Marcion. Poznata vam je Harnackova knjiga. Na njoj je radio pedeset godina, i na kraju iznosi one zastrašujuće teze da bi cijeli Stari zavjet trebalo izbaciti iz Biblije. Jer i Marcion sebe smatra Pavlovim učenikom, i to jedinim pravim učenikom. Sam sebe naziva *presbyteros*; sve drugo za njega su zablude. U čemu je pak Marcionov *point*? U tome da Otac Isusa Krista ne može nikako biti istovjetan sa *creator coeli et terrae*. Stari je zavjet sasvim u redu – naime, u doslovnom smislu: počinje tako da Stvoritelj stvara ovaj svijet – a pogledaj samo tu mizernu *creatio*, u kojoj ima toliko komaraca (citiram Marciona). Ali Otac Isusa Krista uopće nije istovjetan s njim. Naprotiv, on je strani Bog, *deus alienus*, drugi Bog. Cijeli taj vokabular možete naći kod Harnacka.

Campenhausen je napisao – to svaki student može provjeriti – da je nastanak kršćanskog kanona reakcija na kanon koji je Marcion stvorio iz jednog evanđelja: Evanđelja po Luki, plus pročišćene Pavlove poslanice.³⁵ Pročišćene, naravno, ne iz filoloških razloga, nego zato što Marcion kaže: tu se nešto prčkalo, udomaćilo se nekakvo harmonističko razumijevanje, koje je sasvim neosnovano. I tu je nešto pogodio kod Pavla! Sjetite se samo onog strašnog Pavlova straha, da ne bude odsječen od Božje ljubavi. Tko bi ga odsjekao? Taj Bog-Stvoritelj onda mora imati demonske crte: on je moćan – govorim iz pavlovsko-marcionskog

gledišta – ali ga se otkupljenje nimalo ne tiče. Otkupljenje dolazi od Oca Isusa Krista. To je nepoznati Bog, koji je s one strane eonâ – uistinu transcendentni Bog. Nije transcendentan kao onaj drugi, koji je stvorio svijet; taj je za Marciona sitna riba. ‘Stvoritelj ovoga svijeta’ znači: stvoritelj svih manjkavosti ovoga svijeta, koje su očite u njegovim djelima. A takav je i sam: ljubomoran, srdit, dakle sve ono što će protestantska teologija poslije predbacivati židovskom starozavjetnom Bogu.

Ta gnostička crta spaja se na Pavla. Moje pitanje stoga glasi: gdje je spojka? Mogao je bez pô muke uvesti dvostruku zapovijed u Kor 13 i posebno u Rim 13. Bila bi dovoljna jedna rečenica. To uopće nije problem. Tu su horizonti otvoreni, i tu nalazimo marcionističku Crkvu, koja je zapravo bila prva Crkva. Bilo mi je važno razjasniti da nemamo posla s nekakvim brodovlasnikom s Ponta, koji dolazi u Rim s gomilom para da tamo nudi svoje evanđelje, nego s čovjekom kojeg potresaju strašni nemiri. Prisjetite se samo – nemamo, doduše, njegovo evanđelje, ali ga poznajemo iz antiteza – kako Marcion kaže: O, čudo nad čudesima, da unatoč ovom svijetu i njegovu Bogu, ipak ima otkupljenja! Dakle, Otac Isusa Krista svakako nije Stvoritelj ovoga svijeta.

Crkva se protiv toga branila, jer je za nju to bilo pitanje života i smrti. Izradila je *concordiu, vetus testamentum et novum testamentum*. Zato je alegorijska

interpretacija za nju bila od životne važnosti, i nipošto arbitrarna. Marcion je po tom pitanju bio protiv Crkve, jer je htio sve pomesti pred sobom, kao i brižni Harnack u 19. stoljeću.³⁶

Najlakše je Pavlovu povijest iščitati jednostrano i previdjeti njegove latentne elemente. Nitko ga, tako reći, nije razumio. Ali zato ga nitko nije ni posve krivo shvatio. Nije stvar u tome da sad pedantno raščlanimo po čemu sve Marcion odstupa od Pavla, to je banalno. Stvar je u ovome: u čemu je Marcion doista pogodio Pavlovu intenciju, s obzirom na to da sâm sebe smatra jedinim pravim Pavlovim učenikom? Ukazuje li nam još nešto na to Pavlovo (polemičko) ograničenje? Pogledajte samo radosni poklik, koji smo prije razmotrili (Rim 8): Krist će ga odijeliti od Božje ljubavi. Božja ljubav, kako je Pavao shvaća, izuzetno je daleko. Tu Božju ljubav, ljubav Oca Isusa Krista, prekidaju moći zemaljske i nebeske provenijencije, ili pak arhontske provenijencije. Da lice – mislim na Drugu poslanicu Korinćanima – da lice (*prosopon*) Kristovo nije prezentno, da nije tu, zraka svjetlosti ne bi se mogla probiti.

Nerado to činim, ali na koncu konca, nalazim se na evangeličkom znanstvenom institutu: ni Luthera nije lako probaviti. Na nekim mjestima spominje čak mržnju prema Bogu, pravu mržnju, da nije Krista.

Prva knjiga koju sam u New Yorku pročitao o Lutheru nije bila Eriksonova knjiga,³⁷ nego

knjiga Harnackova oca, Theodosiusa Harnacka iz Dorpata.³⁸ Dva sveska, debela knjižurina. Bila je to uzbudljiva lektira. Jer to je bio čisti marcionizam: neka vrst Luthera, kod kojega su se strane Zakona i Evanđelja, okrutni Bog s jedne strane, i Krist koji ljubi, potpuno razilazile, dok je nit koja ih povezuje bila izuzetno tanka, u interesu dogmatike. Ali silina iskustva u toj knjizi ustaje protiv dogme. Mislim da je razumno pretpostaviti da je Adolf von Harnack poznavao tu knjigu, u kojoj teolog iz 19. stoljeća prikazuje Luthera kao Marciona.

Svi retci o Ocu Isusa Krista (to bi jednom valjalo pomnije istražiti, ja mogu na to samo ukazati) po svojoj su naravi dvosmisleni. Ponekad imate osjećaj da je tu nešto dodavano. Sâm Krist bio bi dovoljan, ali onda dolazi još i dodatak. (To bi jedna suptilna filološka studija trebala biti u stanju razlučiti.) Pitanje možemo postaviti i drukčije: kakav je bio Otac prije nego se pojavio Isus Krist? Nekakav je morao biti. Valja pretpostaviti da je taj latentni element, koji će se onda probiti s Marcionom i stvoriti Crkvu – a Marcion nije samo pojedinac koji ima nekakve ideje, nego čovjek koji stvara Crkvu, i to Crkvu asketâ. Temeljna je zapovijed njegove Crkve beženstvo, a ako se brak i sklopi, ne smije biti bračnih odnosa. Dakle, članove treba uvijek iznova regrutirati. Utoliko je to Crkva s radikalnom misijom, koja ne može, kao pučka Crkva, ležati na lovorikama. Marcionitska Crkva proteže se od Sjeverne Afrike, gdje se miješa

s manihejstvom, sve do Kine. To nije sitnica! A promišljena do kraja, njegova misao znači: treba izgladniti svijet tako da mu se oduzme sjeme. To je Crkva koja prakticira odnosno izvršava svršetak svijeta. Katolička je crkva tu, kao i uvijek, iznašla kompromis – naime, poseban redovnički stalež sa svojim *martyrium cottidianum*, a onda kasnije, od 12. stoljeća, i brak kao sakrament, što isprva uopće nije dolazilo u obzir. Isprva se uopće i ne pomišlja na brak. Dovoljno je citirati Pavla. Ono što on kaže o braku, po našem je modernom, protestantskom shvaćanju nečuveno. A on to propisuje samo zato da ljudi ne izgaraju, a ne kaže o tome ništa pozitivno. Našao sam čak i jednu radnju na temu ‘Je li Pavao bio udovac?’. Ljudska mašta zaista može svašta. Uzmemo li, kako i sam opisuje, da je taj farizej bio sin farizeja i da je donekle naginjao revnosti, u tim je krugovima muškarac koji je neženja vrlo rijetka iznimka. Židov, kao što znate i iz Rosenzweigova teksta, postaje potpunim čovjekom tek u braku. Dakle, to nije Pavao.

Mogao bih nastaviti. Misao će nas malo udaljiti od teme, ali je zanimljiva. Na koledžu u Americi – morali smo raditi Stari i Novi zavjet na predavanjima iz *humanities* – upitao me jedan student: u čemu je zapravo razlika između Staroga i Novoga zavjeta? Zamislite, kad vas student takvo što pita (bio je to Michael Baermann, danas je značajan teoretičar književnosti), što da mu odgovorite? Bilo mi je jasno da mu ne mogu proturiti uobičajena

objašnjenja. To je ionako očito, to zna i sam. Htio je razumjeti nešto više, a htio sam razumjeti i sâm, kad me već pita. Uto mi je sinulo. Rekao sam mu: znaš, ako moram čitati Stari zavjet u svjetlu jednog *leitmotiva*, to je da neplodna žena i majka moli za dijete, da vapi. Sara, Rebeka, Rahela, Ana, Samuelova majka – a ima ih još. Baciš li pogled u Novi zavjet, tu se pripovijedaju svakojaka Kristova čudesa. Hromi prohodaju, slijepi progledaju, mrtvi ustaju, ali o *jednome* nema ni riječi: da bi mu došla žena – to bi bar bilo evidentno – i da se baci preda nj ili razdre haljine i kaže: ‘Hoću sina!’ Toga nema.

A taj Michael Baermann bio je lisica, pa mi kaže: kako ne? I doista, to nalazimo u rođenju Ivana Krstitelja. Mislio je da će mi time začepiti usta pred cijelim razredom. A ja mu velim: Michael, varaš se. Upravo taj dokaz ide meni u prilog. Jer to je prije Krista. To je prijelaz iz Staroga u Novi zavjet. Tim više čudi da toga u Novome zavjetu nema. Kasnije se, naravno, u srednjovjekovnim legendama o svecima javljaju i takva čudesa, kao znamen sveca, jer tu više nema one atmosfere totalnog usmjerenja na jastvo, usmjerenja spasenja na jastvo. To je praksićanski mentalitet, koji se nije mogao održati.

Mislim da je to vezano uz naš problem redukcije dvostruke zapovijedi i gnostičkih crta kod Pavla. U Novome zavjetu, stvaranje ne igra nikakvu ulogu. Tko vam dođe bajati o tome – znam

da su teolozi napravili od toga veliki biznis – to ne vodi ničemu, toga tu nema. Ima samo jedno: otkupljenje. To je ono bitno. I problem je u tome – da povežem sad te dvije teme – što je nit između stvaranja i otkupljenja vrlo tanka. Izuzetno tanka. I može se potrgati. A to je Marcion. Kod njega se nît potrgala. Prema njegovu čitanju – a čovjek zna čitati – Otac Isusa Krista nije Stvoritelj neba i zemlje. Stvoritelj neba i zemlje očituje se u Starom zavjetu, i on je pravedan bog, nije zao. I upravo zato što je pravedan, nije otac Isusa Krista. Pravednost je u ovom smislu – kako to Marcion radikalizira – pravednost za smrt, *haec cellula creatoris*. Ovaj svijet je *cellula*, ćelija toga Stvoritelja, i puna je gamadi.

Pročitat ću vam sada prvu rečenicu Marcionove knjige koju, doduše, ne posjedujemo, ali ju je Harnack rekonstruirao iz različitih vrela. Evanđelje je tu shvaćeno kao dar. Ovako glasi uvod:

O čudo nad čudesima, zanosno je, silno i divotno da o evanđelju ničega ne možeš izustiti ni misliti, niti ga s ičim porediti.

Dakle, svakako ne s nečim od ovoga svijeta. Ono je tuđe. Strani bog – to je Marcionov izraz, *deus alienus* – nailazi u nama na nešto podjednako strano. Kada kažemo: stranci smo na zemlji, to mora imati nekog smisla. Stranci smo zato što smo povezani s jednom drugom instancom. ‘Stranci smo’ – to je otrcana kršćanska fraza. Ali promislite samo koliko u njoj ima potencijala! U njoj je potencijal obraćenja.

Sad ću vam pročitati Harnackovu tezu. On je, unatoč svemu, najznačajniji liberalni teolog wilhelmske epohe. Bio je čak i predsjednik Društva cara Wilhelma, nema što nije bio. To što ga je Overbeck duboko prezirao (pa je smislio harnackovsku abecedu punu invektiva, u kojoj je, među ostalim, ustvrdio da je ovaj služio Wilhelmu II. kao frizer njegove perike, kao nekoć Euzebije Konstantinu), to si on može priuštiti, ali mi ne. **Teza koju u nastavku želim utemeljiti, glasi: odbaciti Stari zavjet u 2. stoljeću bila je pogreška koju je Crkva s pravom otklonila. Zadržati ga u 16. stoljeću bio je usud kojemu se reformacija tada još nije uzmogla oduprijeti. No sačuvati ga, od 19. stoljeća nadalje, kao kanonski dokument u protestantizmu – to je posljedica vjerske i crkvene paralize.**

Ha? To je već previše, je li? To je tajna njemačkog liberalnog protestantizma, koji je zatim 1933. pokleknuo. Jer što nas briga za nekakve starozavjetne pričiće o pastirima, a pogotovo onaj Jakov, tako jedan mutni tip – zar da naša djeca to uče? Što će im to? Neka radije uče germanske sage, a u Isusu Kristu neka vide čistu ljubav! Takvo je, u glavnim crtama, bilo raspoloženje u času kušnje liberalnog protestantizma. Harnackova rečenica nije, doduše, bila pokretač, ali je u njoj tajna čitave stvari.

Harnack piše povijest tajnog marcionitstva unutar same Crkve. Potom vidi deizam, koji se

– hoćete nešto reći snahi, pa to kažete kćeri – u Engleskoj obrušio na Stari zavjet. Kad je taj izvor eksplozije šiknuo, apsorbirala ga je Anglikanska crkva, i onda je utjecao na Voltairea. Deizam je radikalna kritika Staroga zavjeta, s potpuno istim argumentima. Znae, tko se bavi poviješću, na koncu se navikne na to da se argumenti ponavljaju. Argumenti su uvijek: opreka pravednosti i ljubavi. Tako to vidi i Harnack – kao krivulju njemačkog luteranskog protestantizma, logički promišljenu do kraja, čemu se onda suprotstavio Thomas Müntzer sa svojom izjavom da je Luther zaboravio gorkog Krista, gnjev. Zatim kalvinisti, koji se pozivaju na Stari zavjet, jer sve to ne opisuju u bojama čiste ljubavi, nego u tamnijim bojama predestinacije, komunalnosti, *congregationalism*, umjesto individualističkog elementa, koji je svojstven luteranskom protestantizmu. U kojoj mjeri – o tome se dâ raspravljati, ali to da ‘kultura nutrine’ (*Innerlichkeit*) ima veze s Lutherom i protestantizmom, najbolje se vidi u Doktoru Faustusu Thomasa Manna.

Sad ćete mi reći: jest da toga ima kod Pavla, i tu njegovu stranu Marcion je istaknuo u genijalnosti svoje zablude. Ali da ste pitali Pavla, on bi vam odgovorio: naravno da su Krist i Otac Isusa Krista istoga kova, a tako i Bog Staroga zavjeta. To je bar jasno, ne? Dovoljno je obratiti pažnju na Rim 9–11, s onom beskonačnom mrežom citata. Da, ali štos nije u mreži citata, nego u iskustvenoj osnovi.

A ova je ambivalentnija nego što se to obično kaže na predavanjima iz teologije. Barem sam ja morao sve ovo sâm smisliti. U svakom slučaju, o tome nisam mogao ništa doznati na svojem studiju u Zürichu.

2 Zeloti apsoluta i odluke: Carl Schmitt i Karl Barth

Dijalektička teologija samo je jedan od načina – naime, crkveni način – kako je taj problem bio postavljen dvadesetih godina. Bilo bi vrijedno truda sabrati sve negativne osvrtne na Poslanicu Rimljanima Karla Bartha. (Mislim da čak i jesu sabrani u jednom svesku, ali ne svi. Poznat mi je Jülicherov osvrt, kao i jedan u kojem ga uspoređuju s Marcionom.) Ne tvrdim da je točno sve što on kaže, ali gdje ima dima, ima i vatre. Ukazao je na nešto važno. Rekao bih da se, u Prvom svjetskom ratu, urušila sinteza kulturnog protestantizma, u kojem su pak sudjelovali i njemački Židovi. To je, tako reći, bila zajednička tvrtka (ili je bar to htjela biti, sjetite se samo sramotnog spisa Hermanna Cohena o Nijemstvu i židovstvu, takva jedna usporedba da bi se čovjek najradije pokrio ušima!³⁹) Ali to je bila tvrtka s jednim velikim partnerom i jednim malim partnerom, pri čemu je ovaj mali sebe smatrao partnerom, dok ga onaj veliki uopće nije smatrao partnerom.

Harmonističko shvaćanje svijeta, Boga i

čovjeka, dugo wilhelmsko razdoblje rasta, doba osnivača,⁴⁰ kada je nekako sve bilo veće i bolje, sve je to u rovovima Francuske, Makedonije i Rusije naglo privedeno kraju. O tome postoje filmovi i romani, oni su vrlo važni. Uzbudljiva je to tema: kako je njemačka teologija reagirala na iskustvo Prvoga svjetskog rata. Veliki profesori, koji su u ono vrijeme bili maltene bogovi, Martin Rade i Adolf von Harnack, izgubili su utjecaj, koji se urušio kao kula od karata. (Upućujem na Radeovo pismo Barthu, koje nije potpisao.) Uvidjelo se da su bili obični pruski službenici. Isto vrijedi i za Hermanna Cohena, da ne mislite kako je mali partner bio išta bolji.

U tim rovovima slomila se kulturnoprote-
stantska sinteza. U teološkom smislu, dovoljno je da vas podsjetim na raspravu između Harnacka i Bartha, raspravu iz Aaraua, gdje su jedan nasuprot drugom stajala dva svijeta koja se uopće nisu razumjela. Harnack je mislio: eto nekakvog novog pijetizma, neo-ortodoksije itd. Harnack se zaprepastio da je uopće moguć takav komentar kakav je bio Barthov uz Poslanicu Rimljanima, da se takvo što uopće može napisati! Tja, tako je, čudeći se, i umro.

Teološku je varijantu, dakle, predstavljao Karl Barth, i to vam je mišljenje preko njega i dostupno. Ali stvar je mnogo šira i treba je diferencirati. Pojavila se radikalno teistička fronda protiv tog kulturnoprotestarskog bučkuriša, za koji

ne znaš: je li to apsolut? Ili nije apsolutno? Na primjer, Troeltsch, sa stotinama članaka i knjiga o historizmu. Nasuprot tomu stajala je fronda, koja je, usput rečeno, obuhvaćala različite konfesije. Tu spada moćno djelo *Riječ i duhovne realnosti* Ferdinanda Ebnera, učitelja na katoličkoj pučkoj školi, koje vam toplo preporučam za lekturu ako želite uistinu razumjeti godine 1917.–'18.⁴¹ Knjiga ima ironičan uvod, u kojem je Ebner tiskao tekst recenzenta iz naklade koja knjigu nije prihvatila za tisak. A recenzija je prva liga! Lektor kaže: pa to je živčani slom – *failure of nerves*, kako je to kasnije Gilbert Murray rekao za kasnu antiku, kad je kršćanstvo isplivalo na površinu – to su meditacije u groznici. S tim je argumentom veliki nakladnik (mislim da je to bio Braun-Müller, veliki bečki izdavač) odbio tekst. I to je Ebner objavio u svojem predgovoru.

U isto razdoblje spada – pustimo načas po strani pitanje tko je utjecao na koga, o tome se možemo vječno prepirati, time se bavi mnogo docenata – Ja i ti Martina Bubera,⁴² knjiga kojom se zaključuje njegovo mističko razdoblje i iz koje progovara tvrdo iskustvo susreta s Ti. Nije bogzna što, ali nije ni mistika. Te se mističke faze nikad nije uspio otresti, jer su mu se zbog nje i divili – doživio sam to 1947. u Zürichu, kad su se dvojica odraslih ljudi ponašala kao djeca, naime, Kerényi i C. G. Jung, koji su obožavali Bubera iz Ekstatičkih ispovijesti,⁴³ koje je tadašnji Buber ostavio

kilometrима iza sebe. Jednostavno nisu htjeli shvatiti da je Buber postao drugi čovjek i da sada radije drži predavanja o Bibliji nego da skuplja finske mističke tekstove ili bog te pita što. No oni su vidjeli samo velikog mistika s dugom bradom koji dolazi s Istoka. Jer vanjština je sva govorila tomu u prilog, ali to nije bilo istina – postao je drugi čovjek! Jednostavno više nije bio ekspresionistički pisac koji zarađuje za kruh malo kao hasidski mistik, malo kao mistik općenito, nego se uozbiljio.

Franz Rosenzweig napisao je, pak, svoje djelo u makedonskim rovovima. Imamo li na umu gustoću, koncentraciju tog teksta, njegov konstruktivni prilog i osjećaj za jezik, možemo se samo diviti što je čovjek bio kadar napisati takvo što na razglednicama majci u Kassel, koja je to zatim prepisivala s razderanih ceduljica kako bi iz toga nastala knjiga – to je događaj koji nas ostavlja bez riječi.

Tu spada i Benjamin, tu spada i Carl Schmitt. Njegova je pak preokupacija bila žigosati ustavno pravo Anschütza i Kelsena, pogotovo Kelsena. Pozitivizam odsijeca temeljne probleme i vjeruje da može neutralno baratati pojmovima. No po Schmittu, to je tlapnja. Njemu je važna kritika sekularizacije, ne iz Barthove, nego iz katoličke perspektive. – To je katolička varijanta, jer to se protezalo kroz različite konfesije. Tu spada časopis *Irgendwo*, koji je također presijecao različite

konfesije, kao i tri sveska časopisa *Kreatur*, koji su izdavali Buber, Viktor von Weizsäcker i katolik Josef Wittig iz Šleske – bila je to prvorazredna zamisao. Zatim je tu i katolička *Summa*, kada Hugo Ball počinje igrati važnu ulogu, post-dadaistički Hugo Ball, koji će zatim postati strogi bizantinist. Crkva svetih, Bizantsko kršćanstvo, jedno od najmoćnijih djela na njemačkom jeziku. Ballova *Kritika njemačke inteligencije* također spada u tu epohu.⁴⁴ O tome bi se štošta dalo reći.

Već uviđate kamo smjeram: drugo izdanje *Poslanice Rimljanima* Karla Bartha jedna je varijanta urušenja njemačkog kulturnog protestantizma. Sâm Barth rekao je, povodom tog izdanja, da nije ostao kamen na kamenu, a to pripisuje zagonetnom Overbecku, kako kaže u predgovoru.

Poslušajte sad što kaže Carl Schmitt u *Političkoj teologiji*. Knjiga počinje uz talambase: **Suveren je onaj tko odlučuje o izvanrednom stanju**. To ne piše teolog, nego pravnik. No to nije nikakva pohvala sekularizacije, nego razotkrivanje. Ustavno pravo ne zna što govori, zato što barata pojmovima kojih mu je temelj, korijen, skriven. Zbog amnezije, zaborava. Zato i gradi kule koje se, u presudnom času, urušavaju u ništa.

Štos je u tome da je tekst izvorno objavljen u zborniku u spomen Maxa Webera i sadrži implicitnu kritiku Maxa Webera – onog tamnog, neprozirnog teksta o karizmi. To su bogme talambasi, ne? S tog polazišta, Schmitt iščitava pravnu

literaturu, jer je ipak pravni stručnjak i zna se ograničiti na svoje područje. Kraj toga članka ovako glasi:

Dosljedni racionalizam rekao bi da iznimka ništa ne dokazuje te jedino ono normalno može biti predmetom znanstvenog interesa. Iznimka unosi zbrku u jedinstvo i poredak racionalističke sheme. U pozitivnom ustavnom pravu često nailazimo na sličan argument. Tako Anschütz, na pitanje kako valja postupiti ako nam ne stoji na raspolaganju zakon o proračunu, odgovara kako to uopće nije pravno pitanje. 'Pritom nije toliko u pitanju rupa u zakonu, tj. u tekstu ustava, koliko rupa u pravu, koju nije moguće ispuniti nikakvim pravno-znanstvenim pojmovnim operacijama. Državno pravo ovdje prestaje.' (str. 21 i dalje)

To u svom tekstu kaže Anschütz, najveći stručnjak za ustavno pravo u svojoj generaciji: Državno pravo ovdje prestaje. Na presudnoj točki on kaže da nema ništa za reći. Pa to je nevjerovatno!

Upravo filozofija konkretnog života ne smije ustuknuti pred iznimkom i ekstremnim slučajem, nego se za njih u najvećoj mjeri mora zanimati. Iznimka je njoj možda i važnija od pravila, ne zaradi kakve romantičke ironije za paradoksalno, već u posvemašnjoj ozbiljnosti uvida koji prodire dublje od nepomućenih generalizacija onoga što se u prosjeku ponavlja. Iznimka je zanimljivija od normalnog slučaja.

Ono normalno ništa ne dokazuje, iznimka pak dokazuje sve; ona ne potvrđuje tek pravilo, nego pravilo uopće i živi samo od iznimke. U iznimci, snaga zbiljskoga života probija koru mehanike ukočene u ponavljanju. To je ustvrdio i jedan protestantski teolog, koji je pokazao da je, čak i u 19. stoljeću, teološka refleksija sposobna za vitalni intenzitet: ‘Iznimka rasvjetljuje ono opće i samu sebe. Hoćemo li pak ispravno proučavati opće, valja nam se samo osvrnuti za kakvom zbiljskom iznimkom. Ona sve iznosi na vidjelo daleko jasnije negoli opće samo. Na duge staze, čovjeku dojadi vječna brbljarija o općemu; iznimke postoje. Ne možemo li ih objasniti, to nećemo ni općega moći objasniti. Obično ta poteškoća prođe nezamijećena, jer se ono opće ni ne misli sa strašću, nego s udobnom površnošću. Iznimka, naprotiv, misli ono opće s energičnom strašću.’ (str. 22)

Tko je taj teolog devetnaestog stoljeća? Kierkegaard, koji je, među ostalim, bio i laički teolog. Primjećujete lûk od Kierkegaardove iznimke do Schmittove definicije suvereniteta. Vidite i što Radbruch i Anschütz, najveći predstavnici liberalne pravne znanosti, o tome imaju za reći. Do isto takvog pozivanja na Kierkegarda dolazi istodobno i u teologiji i u filozofiji. Nenam sad vremena ulaziti u to kako Heidegger upravo to nastoji podrovati i neutralizirati ono kršćansko

kod Kierkegaarda; teolozi nikad nisu shvatili da je Heidegger htio biti grobar teologije. Ali ovom prilikom ne mogu analizirati primjere Bultmannove naivnosti – kako je želio pojmiti prirodnog čovjeka s pomoću heideggerovskih kategorija, a kršćanskog čovjeka putem pavlovskih kategorija. Heidegger je pak prihvatio loptu i tako preobratio cijeli marburški teološki krug u vlastite apostole, što nije mala stvar. Heidegger je, naime, bio taktičar, strateg prvog ranga. Ali to nije moja tema, to me se više ništa ne tiče.

U svakom slučaju, sve se vrti oko Kierkegaardove teorije iznimke, bio to Rosenzweig, bio to Ebner ili pak Schmitt. To im je zajedničko. Prijeđimo sad na drugu točku. U trećem poglavlju *Političke teologije*, Schmitt kaže: **Svi pregnantni pojmovi moderne političke znanosti jesu sekularizirani teološki pojmovi. Ne samo po svojem povijesnom razvitku, zato što su iz teologije preneseni u političku znanost, pa je tako, primjerice, svemoguć i Bog postao svemoćnim zakonodavcem, nego i po svojoj sustavnoj strukturi, koju je nužno spoznati ako te pojmove hoćemo sociološki razmotriti. Izvanredno stanje ima za pravnu znanost analogno značenje kao i čudo za teologiju. Tek svijest o takvoj analognoj poziciji omogućuje nam da spoznamo razvojnu liniju kojom su se ideje filozofije države kretale posljednjih stoljeća. Jer ideja moderne pravne**

države probija se s deizmom, tom teologijom i metafizikom koja je izagnala čudo iz svijeta te odbija kršenje prirodnih zakona kakvo se podrazumijeva u pojmu čuda, koje neposrednim zadiranjem uspostavlja iznimku, kao što odbija i neposredno zadiranje suverena u važeći pravni poredak. Racionalizam prosvjetiteljstva odbacio je iznimni slučaj u svakom obliku. Nasuprot tomu, teističko uvjerenje konzervativnih pisaca kontrarevolucije moglo je, na osnovu toga, nastojati poduprijeti osobni suverenitet monarha s pomoću analogija preuzetih iz teističke teologije. (str. 49)

Sekularizacija za Schmitta, dakle, uopće nije pozitivan pojam. Naprotiv, ona je za njega sâm vrug. Njegov prigovor glasi: ustavno pravo ne razumije samo sebe. No jedan njegov protivnik uvidio je taj problem i izabrao drugi izlaz. To je tajni protivnik Carla Schmitta, naime, Hans Kelsen. Hans Kelsen, koji ga je pozvao u Bonn. I doista – to govorim usput, za one koji žele produbiti to pitanje – Kelsen se u isto vrijeme, iste 1922. godine, bavio upravo tim istim problemom: ‘Bog i država’, članak u *Logosu*.⁴⁵ I on je primijetio da postoje analogije između teologije i prava, ponajprije formalne, zatim i psihoanalitičke. To je bečko ozračje 1920.–’22. Po Kelsenu, analiza sad preuzima funkciju teologije, funkciju razotkrivanja. Schmitt, naprotiv, inzistira na tome da je teologija uvijek u pravu u odnosu na nemušte stručnjake za državno

pravo, jer u sklopu teologije pojmovi imaju smisla i koherentni su, dok u državnom pravu postaju konfuzni.

Schmitta krivo shvaćamo ako mu pokušavamo podmetnuti nekakav smisao za sintezu. Ništa od toga.

Za njemačke romantike karakteristična je jedna originalna predodžba – vječni razgovor. Novalis i Adam Müller lebde u njemu kao vječnom ostvarenju svojega duha. No katolički filozofi države, koje se u Njemačkoj naziva romanticima zato što su bili konzervativni ili reakcionarni te su idealizirali srednjovjekovne staleže, kao de Maistre, Bonald i Donoso Cortés, takav bi vječni razgovor jamačno smatrali užasno smiješnim proizvodom mašte. Jer njihovu kontrarevolucionarnu filozofiju države odlikuje svijest da vrijeme zahtijeva odluku, pa pojam odluke energično stupa u središte njihova mišljenja te se, između dviju revolucija 1789. i 1848., pojačava do zgoljne krajnosti. Gdje god je katolička filozofija 19. stoljeća došla do izražaja u duhovnoj aktualnosti, u ovom ili onom obliku izražavala je misao da smo postavljeni pred veliku alternativu, koja više ne dopušta nikakve nagodbe. Newman kaže: *No medium between catholicity and atheism*. Svi formuliraju jedno veliko ili-ili, kojega rigoroznost prije priziva diktaturu nego vječni razgovor. (str. 69)

A onda, potkraj članka, na 78. str., Carl Schmitt uvodi svog stjegonošu, Donoso Cortésa, visokog španjolskog diplomata, koji je djelovao u Berlinu i zatim u Cortesu, a za vrijeme revolucije 1848., držao silovite govore o diktaturi sablje i diktaturi bodeža. Donoso Cortés je rekao: 'Da treba birati između slobode i tiranije, tko ne bi izabrao slobodu?! Ali to nije alternativa! Alternativa je diktatura sablje ili diktatura bodeža, a to znači diktatura države ili diktatura anarhista.'

Ni de Maistreu ni Donoso Cortésu nije ležalo takvo 'organičko' mišljenje. De Maistre je to pokazao svojim posvemašnjim nerazumijevanjem za Schellingovu filozofiju života.

Misli se na prijelaze, sinteze, to su njemu sve bile gluposti.

Donosa je zahvatio užas kad se 1849. u Berlinu suočio s hegelijanstvom. Obojica su bili diplomati i političari s velikim iskustvom i praksom, i u životu su napravili dovoljno razumnih kompromisa. Ali sustavni i metafizički kompromis za njih je bio nepojmljiv. Suspendirati odluku na presudnoj točki, tvrdeći da se tu i nema što odlučivati, moralo im se učiniti kao neobična panteistička zbrka.

Prema Cortésu, svaki liberalizam, sa svojim nedosljednostima i kompromisima, živi samo u kratkom međuvremenu u kojemu je moguće, na pitanje 'Krist ili Baraba?', odgovoriti

tako da se zatraži odgoda ili imenuje istražno povjerenstvo.

Tako kaže Cortés u jednom od svojih velikih govora u Španjolskoj.

Takvo držanje nije slučajno, nego se temelji na liberalnoj metafizici. Buržoazija je klasa slobode govora i tiska, ali upravo do tih sloboda ne dolazi iz nekog arbitrarnog psihološkog i ekonomskog stanja, iz trgovačkog mišljenja i slično.

Dakle, kao što vidite: ovdje uopće nije riječ o nekakvoj sintezi, kompromisu, pozitivnom vrednovanju sekularizacije. Naprotiv. Između Krista i Barabe nećemo napredovati ni koraka s pomoću istražnih povjerenstava. Kad spominje 'diskutirajuću klasu', on je pogodio – doduše, ne sve, ali bar djelić buržoaskog liberalnog kulturnog protestantizma. Sjetite se Bubera i Hammerskjölda u neboderu Ujedinjenih naroda. Samo da se oni lijepo napričaju! Kao da je tim vječnim razgovorom već otvoren put prema miru. To u potpunosti mimoilazi stvarne sile koje tamo vladaju.

Mnogo desetljeća kasnije, Schmitt je dobio novog protivnika, Hansa Blumenberga. Njegovo prvo djelo, *Legitimnost novovjekovlja*, postalo je hit.⁴⁶ Što znači legitimnost novovjekovlja? Čini se da je negdje oko 1950.–'60. novovjekovlje dospjelo u škripac. Ljudi su vidjeli kraj novovjekovlja, početak srednjega vijeka, Guardini,⁴⁷ Sedlmayr, Gubitak središta,⁴⁸ možete si to posložiti kako

hoćete. Blumenberg je u pojmu 'sekularizacije' otkrio nepravedan naziv. Zato ga odbacuje, tvrdi da je pojam neodrživ. (Mislim, unatoč tome, da je održiv.) Blumenberg smatra da se ista supstancija prenosi u druga područja, prebacuje se, kao mulj, iz teologije u pravnu znanost, iz pravne znanosti u književnost. Blumenberg nastoji tu nit metodički presjeći pa kaže: pojam je neodrživ. Na to je, pak, odgovorio Carl Schmitt – jedini koji je to učinio – ekskursom o Blumenbergu, koji je uvrstio u *Političku teologiju II*.⁴⁹ Ta je polemika, sa svoje strane, potaknula Blumenberga da u drugom izdanju svoje knjige odgovori Schmittu.⁵⁰

U konačnici, možemo zaključiti: ono što su za Schmitta zbiljnosti, za Blumenberga su metafore. Blumenberg (jedini živući njemački filozof koji me zanima) je metaforolog. Schmitt se pita: što je iza metafora? A ovaj pokazuje da te metafore skrivaju jedan autizam. Jedan *autos*. Možete to pročitati kod njega. Dakle, to je smisao sekularizacije: to je nepravedna kategorija. Ako je nešto sekularizirano, to zvuči kao da je s nekog legitimnog mjesta premješteno na drugo, nelegitimno.

Ja ne razmišljam teološki. Radim s teološkom građom, ali razmišljam duhovnopovijesno, realnopovijesno. Preispitujem političke potencijale u teološkim metaforama, kao što Schmitt preispituje teološke potencijale u pravnim pojmovima. Također ne razmišljam moralno. Nisam sudac na Posljednjem sudu. Preda mnom ne stoji na klupi

Carl Schmitt ni Karl Barth. Želim razumjeti što se tu događa. Sjetite se samo 1848. Politički potencijal Kierkegaarda vrlo se dugo potcjenjivao. Prvi je na to ukazao Karl Löwith, kad je istaknuo rečenicu: Nema više vladarâ, kraljeva koji bi još mogli obuzdati masu, rulju; postoji samo još slika mučenika. Ali to je politička izjava! Rulju 1848. više nisu mogle ukrotiti figure legitimiteta, kralj, car, general, nego još jedino mučenik, jer se ona raspojasala. To je politička izjava. Kodalle je napisao vrlo iscrpnu studiju o političkom potencijalu kod Kierkegaarda.⁵¹ Tu vidimo jednu preokupaciju da se spasi država u odnosu na kaotične sile partije.⁵² Mogu razumjeti da se jedan pravnik, stručnjak za državno pravo, brine za to da zahvati kaos u forme kako ovaj ne bi zavladao. To on naziva ka-tehontičkim impulsom. To je Zadržavatelj [2 Sol 2,6–7]. Schmitta sam u jednom članku nazvao ‘apokaliptičarom kontrarevolucije’. Znali smo da smo smrtni protivnici, ali smo se sjajno razumjeli. Znali smo jedno: da govorimo na istoj razini. A to je bila rijetkost. Naizmjenični hladni i topli tuš između simbolistike i oštroomne analize bio je snažan. Valjalo je, tako reći, skoro slomiti vrat ako smo htjeli pratiti jedan drugoga.

Preokupacija glede moći države – toga pak ima i u kršćanstvu. Moli se za očuvanje države, jer Bože sačuvaj ako ova propadne! Nastupit će kaos, ili još gore: kraljevstvo Božje! To bi bilo najgore što se može dogoditi. Sve te citate možete naći

kod Blumenberga, koji ih je sakupio.⁵³ To je preokupacija državom.

Carl Schmitt ispričao mi je kako ga je, zajedno s njemačkim državnim savjetnicima i profesorima, među kojima je bio i Heidegger, Göring jednom ukrcao na noćni vlak za Rim, na jedan razgovor s Mussolinijem. A Mussolini mu je rekao, tada, 1934.: 'Spasite državu od partije!' Indignacija tu ništa ne pomaže.

3 Nihilizam kao svjetska politika i estetizirani mesijanizam: Walter Benjamin i Theodor W. Adorno

Kako se meni čini, najbliža je paralela uz Rim 8 jedan tekst koji je od njega udaljen skoro tisuću devetsto godina. To je *Teološko-politički fragment* Waltera Benjamina. Uvršten je u *Iluminacije*, i to, na osnovu pogrešnih pretpostavki, poslije povijesno-filozofskih teza [*O pojmu povijesti*, 1939./'40.], posljednjeg Benjaminova djela. (Scholem, kao jedan od urednika, znao je da je to rani tekst; Adorno, drugi urednik, nije to znao. Pokušao sam Adornu objasniti zašto je to rani tekst, i on je to uvidio zato što se spominje Bloch. Bilo je dakle jasno da to potječe negdje iz godine 1921.) To je najkoncizniji Benjaminov tekst, i mislim da je skroz-na-skroz polemičan. I to ne samo u našem kontekstu, nego u kontekstu svega stvorenja i njegove prolaznosti. Dakle, tu prosijava i Rim 5.

Teološko-politički fragment

Tek sâm Mesija ispunjava svo historijsko događanje, i to u smislu da najprije otkupljuje, ispunjava, stvara njegov odnos prema mesijanskomu samom.

Vrlo teška rečenica. Dakle, kao prvo, jasno je: postoji Mesija. Nikakvog trkeljanja o 'mesijansko-me', 'političkome', nikakve neutralizacije, nego: Mesija. To treba biti jasno. Nije, doduše, riječ o kršćanskom Mesiji, ali svakako je Mesija. Nikakve maglovito prosvjetiteljske ni romantične neutralizacije. **Zato se ništa historijsko, iz sebe sama, ne može pozivati na mesijansko. Zato kraljevstvo Božje nije telos historijske dynamis; ono ne može biti postavljeno kao cilj. Gledajući historijski, ono nije cilj, nego svršetak.**

Benjamin dijeli Scholemovo mišljenje (nisam siguran je li u pravu) da apokaliptika ne poznaje prijelaze, nego između sad i onda postavlja jedno vrijeme katastrofe, vrijeme šutnje, vrijeme totalnog uništenja i opustošenja. Trebalo bi to još provjeriti u svim onim brojnim otkrivenjima židovskoga i nežidovskoga doba.

Zato se poredak profanoga ne može izgraditi na misli kraljevstva Božjega, zato teokracija nema politički, nego samo religijski smisao. Najveća je zasluga Blochova Duha utopije u tome što je teokraciji svom silinom odrekao političko značenje.

Riječ-dvije o ovoj rečenici. Iz pisama znate da se Benjamin dugo trudio sastaviti osvrt na Duh utopije, i to na prvo izdanje knjige, pa ga je poslao u neki časopis koji je izdavao Bruno Cassirer. Tekst se nije sačuvao. Bar do danas nije pronađen. Sudeći prema njegovu vlastitom svjedočanstvu, čini se da je poanta osvrta bila ta da teokracija nema politički, nego samo religijski smisao. (Teokracija je inače za Blocha sasvim negativan pojam. Za njega je to Ezra, crkvena vlast. Uopće i ne vidim gdje to igra neku pozitivnu ulogu u Blochovu Duhu utopije, kamoli u onoj slikovnici utopije *Princip nada*). Teško je raspoznati točnu Benjaminovu namjeru, jer je rečenica prezakučasta, prekratka. Ali ne smijemo je pogrešno čitati! To ne znači da pojmovi teokracije nisu politički. Svi kršćanski pojmovi za koje znam izuzetno su politički eksplozivni ili to postanu u određenom trenutku. Na primjer, svjedok, *martys* – uz Rim 13 spada i Otk 13, teologija mučenika. I ona spada u kršćanstvo. Tu je pak sve javno. Docketisti bi se voljeli išuljati van i tako dalje, to se podosta žigoše u pismima. To ne znači ne-javno, nego religijski. **Poredak profanoga ima se uspostaviti na ideji sreće. Odnos toga poretka prema mesijanskomu spada u bitne poučke filozofije povijesti. I doista, ona uvjetuje mističko poimanje povijesti, kojega se problem može ovako slikovito prikazati: ako jedan smjer strelice označuje cilj prema kojem djeluje *dynamis profanoga*, a**

drugi – smjer mesijanskog intenziteta, to se potraga slobodnog čovječanstva za srećom, s jedne strane, nastoji udaljiti od mesijanskog smjera, ali kao što je neka sila svojom putanjom kadra ojačati drugu, sa suprotno usmjerenom putanjom, tako i profani porijeklo profanoga jača dolazak mesijanskog kraljevstva. Profano, dakle, iako nije kategorija Kraljevstva, ipak je kategorija njegova najpolaganijeg približavanja, i to jedna od najpogodnijih. Jer u sreći sve zemaljsko stremi svojoj propasti, ali samo u sreći određeno mu je da nađe propast. –

Sreća se ovdje poistovjećuje s prolaznošću, s propašću! Čista suprotnost Goetheovu Faustu, Nietzscheovu ‘Sva žudnja hoće vječnost!’. On ovo govori oštro polemički prema svemu tome.

Benjamin uviđa stravu i užas Goetheova odugovlačenja, sve te čežnje za zadržavanjem.

Tu imate otuđenje Nietzscheova vječnog povratka. Naravno, on ostavlja tjelesnost kao porijeklo unutar kojega se profano ispunjava. Kako bi se inače ispunilo? Ali u propasti.

S druge strane, doduše, neposredni mesijanski intenzitet srca, nutarnjeg pojedinog čovjeka, prolazi kroz nesreću u smislu patnje. Duhovnoj restitutio in integrum, koja uvodi u besmrtnost, odgovara svjetovna, koja vodi u vječnost jedne propasti, a ritam toga vječno prolaznog svjetovnoga – prolaznog u svojem

totalitetu, prolaznog u svojem prostornom, ali i vremenskom totalitetu – ritam mesijanske prirode, jest sreća. Jer priroda je mesijanska po svojoj vječnoj i totalnoj prolaznosti.

Stremiti k njoj, čak i za one stupnjeve čovjeka koji su priroda, zadaća je svjetske politike, čija se metoda ima zvati nihilizam.

Tvrđim da je taj pojam nihilizma, kakav Benjamin ovdje razvija, također i nit vodilja onoga hos me u Poslanici Korinćanima i Poslanici Rimljanima. Svijet prolazi, *morphe* ovoga svijeta je uminula. Odnos prema svijetu ovdje je, u smislu mladog Benjamina, svjetska politika kao nihilizam. To je pak shvatio Nietzsche: da je tu, u pozadini svega, na djelu jedan duboki nihilizam, i to kao svjetska politika, prema uništenju rimskog imperija.

Zato s Rim 13 nisu moguća nikakva luterovska posla, osim ako ne odbacimo cijeli okvir, 'vrijeme je kratko' i tako dalje. Onda s tim, bez daljnjega, možemo ubijati seljake, i što se sve pod tom stavkom nije skrivilo, još i dan-danas. S Pavlom to nema nikakve veze. Tu imamo jedan nihilistički pogled na svijet, konkretno na *Imperium Romanum*. A Nietzsche je to shvatio.

Benjamin – to je začuđujuća paralela – barata pavlovskim pojmom stvorenja: vidi muku stvorenja, njegovu uzaludnost. Sve to stoji u Rim 8: uzdasi stvorenja. Otvorite taj tekst i pročitajte ga glasno, a onda pročitajte Benjamina, pa nećete

moći doći k sebi od čuda. Rim 8,18. O tome govori Benjamin. To je predodžba stvorenja kao prolaznosti, ako je ono bez nade.

Sve patnje sadašnjega vremena nisu ništa prema budućoj slavi koja se ima očitovati u nama. Doista, stvorenje sa svom žudnjom iščekuje ovo objavljenje sinova Božjih: stvorenje je uistinu podvrgnuto ispraznosti – ne po svojoj volji, nego zbog onoga koji ga podvrgnu – ali u nadi. Jer i stvorenje će se osloboditi robovanja pokvarljivosti da sudjeluje u slobodi i slavi djece Božje. Jer znamo: sve stvorenje zajedno uzdiše i muči se u porođajnim bolima sve do sada. Ali ne samo ono! I mi koji imamo prvine Duha, i mi u sebi uzdišemo iščekujući posinstvo, otkupljenje svoga tijela. Ta u nadi smo spašeni! Nada pak koja se vidi nije nada. Jer što tko gleda, kako da se tomu i nada? Nadamo li se pak onomu čega ne gledamo, postojano to iščekujemo. Tako i Duh potpomaže našu nemoć. Doista ne znamo što da molimo kako valja, ali se sam Duh za nas zauzima neizrecivim uzdasima. A Onaj koji proniče srca zna koja je želja Duha – da se on po Božju zauzima za svete. Znamo pak da Bog u svemu na dobro surađuje s onima koji ga ljube, s onima koji su odlukom njegovom pozvani. Jer koje predvidje, te i predodredi da budu suobličeni slici Sina njegova te da on bude prvorođenac među mnogom braćom.

Među mnogom braćom. Ne možemo baš reći demokratski, ali svakako ne kao gospodar, ne kao imperator. Naprotiv, ovo je anti-vezar. Imajte na umu da je ovo poslano u Rim, gdje vlada ozračje carskog kulta. – Primjećujete da Pavla muče sasvim osobite brige o prirodi. Naravno, ne ekološke brige. On u životu nije vidio stablo. Prohujao je svijetom isto kao Kafka – nikad nije opisao ni spomenuo jedno jedino stablo. Poznajem takve tipove u Jeruzalemu. Takav ne piše: dragi prijatelju, kako lijepo vrijeme, ili: veličanstvena priroda svuda oko mene – on sve to ni ne primjećuje. Nađite samo u nekoj Pavlovoj poslanici jedan jedini predah u svoj toj strasti, toj opsjednutosti, u toj jedincatoj temi koja ga motivira. Toga ni od korova, to samo teče i teče. Prolistajte koji put Kafkine romane, potražite tamo neko stablo. Naći ćete eventualno stablo po kojemu se pas popišao. To je jedini oblik u kojem se stablo uopće može pojaviti u Zamku ili Procesu. Priroda se pojavljuje samo kao sud – ali to bi nas odvelo predaleko.

Pa ipak, priroda je vrlo važna kategorija – name, eshatološka kategorija. Ona stenje, uzdiše u prolaznosti, uzaludnosti. Što znači ‘uzdiše’? On pojašnjava: i mi uzdišemo. ‘Molitvu’ nemojte shvaćati kao pjevanje u kršćanskoj crkvi. Ovdje se pod molitvom misli na krikove, uzdahe i jurisanje na nebesa. To su opisi, doživljaji – to nisu puki teologumeni. Tako Pavao, moleći, doživljava zajednicu. O tome bi se štošta još dalo reći, ali to

nas vodi u područje koje Moderna označuje kao 'privatno'.

Benjamina, dakle, vidim kao egzegeta prirode iz Rim 8, prolaznosti, kao i Rim 13, nihilizma kao svjetske politike. To je već Nietzsche prepoznao, i branio se. Kao što se Celzo branio. Morate to jednom pogledati kod Plotina: taj kršćansko-gnostički ološ, ljudi koji ama baš ništa ne rade, nikakva djela, vjeruju da su otkupljeni, ne moraju za to ništa činiti – tako kaže Plotin u *Eneadama*, tako Celzo kod Origena, tako Nietzsche danas. Posve isto. Ne vidim nikakve razlike. Baš sam čitao Nietzschea i pitao se: ima li tu ijedan argument koji već Celzo nije upotrijebio? Nisam pronašao nijedan. U načelu, naravno, to je isto ono što govori Celzo. (Jednom malom nakladniku, Matthes & Seitz, rekao sam jednom prilikom: objavitelje Celza, začudit ćete se! Nietzschea ne možete objaviti jer ga ima DeGruyter, ali Celzo je slobodan! I jednom vidim: jesu. To mi se učinilo vrlo štosno. Sjajno se prodavao, i sad se mogu na to i referirati!)

Benjamin se, međutim, razlikuje od Pavla po misli o samostalnosti onoga što ovdje naziva profanim. Nekoliko stoljeća nakon Pavla, imamo tumačenje nauka o dva kraljevstva. To je, naime, poredak profanoga i poredak mesijanskoga. Jer to je ono o čemu je riječ u nauku o dva kraljevstva, u ovom ili onom obliku. A za Benjamina je važno sljedeće: kao prvo, on se čvrsto drži Mesije i neće

da to potone u nekakvu neutralnost. Kod njega to nije povijesno-religijski, nego ispovjedno. Bloch je, nasuprot tomu, ipak cile-mile, a pogotovo Adorno. Sjetite se samo posljednjeg fragmenta *Minima moralia*. Tu vidite koja je razlika između supstancijalnoga i tobožnjega, i kako cijela ta mesijanska stvar postaje tobožnjom. To je mjesto predivno, ali na koncu ipak prazno, dok je kod mladog Benjamina supstancijalno. Vidite da je potresen nekim iskustvima. Naravno, ne želim reći da je to identično s Pavlom u strogo egzegetskom smislu. Hoću reći: tu progovara isto iskustvo, i u tekstu ima pokazatelja koji to potvrđuju. To su iskustva koja iz temelja potresaju Pavla, a nakon 1918., poslije rata, i Benjamina. O tome govorim. Tu se ne ravnamo po abecedi egzegeze, nego su to pitanja optike. Kada netko sažme čitavo svoje djelo na jednoj stranici, nastane jedan intenzitet koji nigdje drugdje ne nalazimo u Benjaminovu djelu. A poslušajte kako glasi varijanta jednog esteta: **Na koncu. – Jedina filozofija koju bi, licem u lice s očajanjem, još valjalo opravdati, bio bi pokušaj da se sve stvari promatra kao da se prikazuju iz gledišta otkupljenja. Spoznaja nema svjetlosti do one koja svijet obasjava iz otkupljenja: sve drugo iscrpljuje se u nadogradnji i ostaje dijelom tehnike.**

Valja iznjedriti perspektive u kojima se svijet izmješta, otuđuje i obznanjuje svoje poderine i pukotine slično kao što će se jednom

ukazati oskudnim i iznakaženim u svjetlu mesijanskoga. Mišljenje ovisi jedino o tom da se takve perspektive steknu bez samovolje i nasilja, samo iz doticaja s predmetima.

To je ono najjednostavnije, jer stanje neotklonjivo poziva na takvu spoznaju, štoviše, jer ispunjena negativnost, kada se sva obuhvati pogledom, sve sabire u zrcalno pismo vlastite suprotnosti. No to je ujedno i ono sasma nemoguće, jer pretpostavlja stajalište koje bi se, makar i mrvicu, othralo začaranom krugu opstanka, dok naprotiv svaku moguću spoznaju ne samo da valja otrgnuti onomu što jest kako bi postala obvezujućom, nego upravo zato i sama nosi žig one iste iznakaženosti i oskudice kojima kani uteći. Što se misao strasnije zatvara vlastitoj uvjetovanosti zaradi neuvjetovanoga, to nesvjesnije, a time i kobnije, pada svijetu u ruke. Ona još mora pojmiti i samu svoju nemogućnost zaradi mogućnosti. No s obzirom na zahtjev koji joj se tako postavlja, samo pitanje zbiljnosti ili nezbiljnosti otkupljenja gotovo je nebitno. (str. 333 i dalje)

Tu imate estetizaciju problema. Kod Benjamina, naprotiv, početak glasi: 'Mesija'. Iste misli, iskrivljene u estetsko. Bez daljnjega, prekrasno opisano. Tko bi drugi to tako napisao? Na kraju jedne knjige, koja je možda najljepša Adornova knjiga, *Minima moralia* iz pedesetih godina – ali ipak *als ob*, ipak *tobože*. Sasvim nebitno je li to zbiljno.

Kod Benjaminina to nije nebitno.

Benjaminov tekst svakako bi se dalo iščitati iz vizure *Poslanice Rimljanima* Karla Bartha. Ovo je dijalektička teologija izvan kršćanske Crkve. To je dijalektička teologija iz dvadesetih godina, ali ne u sklopu Crkve, nego kao laička teologija. Kao ja, kao Carl Schmitt, s više ili manje sreće i pameti. Iza nas ne stoji nijedna Crkva, nikakve bajunete, nikakva država koja bi ubirala porez. Ni najmanja malenkost. (Drukčije je u Americi.) Samo hoću reći: to je prva faza dijalektičke teologije. Ne mislim sad na dogmatiku i tako dalje, nego prva prvcata faza, jezikom laičke teologije. I to ne estetski, kako je to kasnije izveo Adorno na vrlo visokom nivou, meni u svakom slučaju nedostižnom. Ali to ipak sve ostaje nebitno, usto šetamo po Sils Maria, živimo u *Waldhausu* i zovemo ga 'daščarom za skorojeviće'; Lukács je to persiflirao kao 'luksuzni hotel *Bezdan*' – to je onda prva faza Frankfurtske škole. Benjamin je nešto posve drugo. To je druga supstancija. Na to sam htio ukazati.

Benjamin ima oštrinu Karla Bartha. Tu nema ni traga imanentnomu. Iz njega se ne postiže ništa. Pomični je most s druge strane. A hoće li te pokupiti ili ne, kako to opisuje Kafka, ne ovisi o tebi samome. Možeš se dizalima penjati na najviše katove duševnih nebodera – to ne vodi ničemu. Otud jasni rez. Tu se nema što uhvatiti. Mora ti s druge strane biti rečeno da si oslobođen.

Oslobađati sama sebe autonomno, po obrascu njemačkog idealizma – dakle, kad čovjek dođe u moje godine i u moje stanje, može se samo čuditi da, osim sveučilišnih profesora, takvo što itko još ozbiljno shvaća. To je ozračje njemačkog idealizma i njemačke klasike. To je goetheovska religija. ‘Tko vazda stremeć’ i bog te pita. Čovjek može pamet izgubiti čitajući te stvari. Ako to shvati ozbiljno. Možemo stremiti do prekосуtra, ali ako nema pomičnog mosta, što će nam to? A to je Karl Barth, jedno totalno otrežnjenje, i ne vidim kako to možemo preskočiti. Ni nekakvim ascencijama njemačkog idealizma ni s pomoću dubine, poniranja u nutrinu, Novalis i tomu slično. Kako god okrenete, nema dalje: ako je Bog Bog, ne možete ga pošakljati da iskoči iz vaše vlastite duše. Tu je jedan prius, jedan a priori. Nešto se mora dogoditi s druge strane, tad progledamo, kad nam je mrena skinuta. Ovako ništa ne vidimo. Ovako samo ascendiramo, stremimo do prekосуtra. Naravno da Adorno to ne želi ispustiti iz ruke. On je ipak esteta. Kod njega muzika igra soteriološku ulogu. U takve naivnosti nisu se mogli upuštati ni Benjamin ni Karl Barth.

4 Izlazak iz biblijske religije: Friedrich Nietzsche i Sigmund Freud

Rekao bih da se sama filozofija u novovjekovlju, u dva – i to ključna – navrata, izrijeком suočila s Pavlom: na početku novovjekovlja i, kako se to obično kaže, na kraju novovjekovlja – u svakom slučaju, poslije Hegela. Prvi je Spinoza, u *Tractatusu theologico-politico*. Taj je traktat izvanredno višeslojan i višeslojno konstruiran, ali je još uvijek moguće studentu prepričati njegovu namjeru. On želi izbaviti slobodu filozofije od teologije i Objave. U teologiji i Objavi u pitanju je čovjekova poslušnost; u filozofiji, naprotiv, u pitanju je spoznaja, koja ne podliježe zakonu poslušnosti. To su otprilike vanjske smjernice. No kod Spinoze nalazimo i dva neočekivana mostobrana. On ističe dvije figure filozofa iz Svetog pisma. Nije toliko čudo što iz Staroga zavjeta preuzima kralja Salomona. On je i važio za mudraca, Knjiga mudrih izreka povezuje se s njim, a pogotovo Propovjednik, u kojem je očita tendencija prema vjerovanju u sudbinu. Drugi koga Spinoza ističe jest Pavao. Za njega je on krunski svjedok iz Svetog pisma za ono što mu je najvažnije, naime, za njegov vlastiti nauk o predestinaciji.

Kod Spinoze, nauk o predestinaciji poprima razne nijanse. Možete ga čitati iz božanskog gledišta, kao božansku predestinaciju – to je perspektiva *Deusa*. No možete ga čitati i iz gledišta

prirode – to je nužnost. Kako god okreneš, bila to nužnost iz prirodne perspektive ili predestinacija iz perspektive *Deusa*, posrijedi je zakon koji ne može obrnuti nikakva molitva, preklinjanje ni magija. To je legitimacija prirodnog zakona. Spinoza se uvijek iznova vraća apostolu Pavlu s najvećim strahopoštovanjem. (Isplatilo bi se napraviti studiju o ta dva mostobrana Svetog pisma u Spinozinu nauku, koji službeno cilja na to da provede podjelu između teologije i filozofije – taktika koju se daje i biblijski utemeljiti.)⁵⁴

Na koncu povijesti filozofije, ako rastegnemo lûk od Jonije do Jene, kako je to jednom formulirao Franz Rosenzweig, dakle od predsokratovaca do *Fenomenologije duha*, na koncu toga luka dolazi rez antifilozofâ. To su oni koji, svatko na svoj način, probijaju dovršenje filozofije. S jedne strane, tu spada Marx, koji je, kao Temistoklo, htio osnovati novu Atenu, tu spada Kierkegaard kao kritičar Hegela, koji pomno promišlja apostola i njegov genij; ali ja se nisam formirao na njemu. Kad sam bio mlad, bilo mi je teško uistinu shvatiti Kierkegaarda. Nisam shvaćao tu maskeratu, i ne shvaćam je ni dan-danas. Ovdje govorim o Nietzscheu.

Nietzsche je sasvim poseban slučaj. Jer Nietzsche je svakako mislilac s izuzetno mnogo faseta. Tu posrćemo iz jedne perspektive u drugu, i potreban je strašan napor duha da se zadrži crvena nit. Koliko će ta nit izdržati i kad će se

potrgati, to je drugo pitanje. Ima jedna tema koja se provlači kroz Nietzschea, kritika racionalnosti: *raison* kao dekadencija, pad. Nietzscheu je falio kliker da shvati kako su spoznaja i pad u Bibliji usko povezani, no u svakom slučaju, on opisuje povijest te dekadencije na mnogo načina i s mnogo faseta. Mislím da možemo reći, a da odveć ne rastegnemo lûk, da je njegovo pozivanje na predsokratovce, na tragičko doba Grka, pokušaj da Moderni, ako ništa drugo, bar predoči alternativu u odnosu na platonsko-kršćansku matricu i njene otpadne vode.

U svojoj prvoj fazi, Nietzsche vezuje kritiku uz Sokrata; to je osoba koja mu je pred očima. (To, uostalom, nije samo tema kod Nietzschea, nego u isto vrijeme i kod Georgea Sorela u Francuskoj. *Le Procès de Socrate* pisan je istim tonom. Sorela je Lenjin zgodno opisao kao muljatora. Ali on je ipak mislilac koji je i komunizmu i fašizmu pružio legitimaciju, odnosno, i jedan i drugi pozivali su se na njega da se legitimiraju.) To je tema protiv građanske racionalnosti: grad, agora, protiv te gorancije, te manije za dokazivanjem, mrska mu je sva ta Sokratova gesta, onako kako je se prenosi. Protiv toga Nietzsche želi uspostaviti alternativu u tragičkom doba Grka.

No, kako je proširivao svoja istraživanja i dozeao jednu svjetskohistorijsku perspektivu, Nietzsche se sve više i više pitao kako gospodar uopće može dospjeti u stanje dekadencije. Kako

gospodar može postati slab? Zar ne drži sve uzde u svojoj ruci? Tu je Nietzsche iznašao – tipološki ili idealtipski, kako bi rekao Max Weber – tip svećenika. Svećenik je onaj koji ima udio u gospodstvu, ali zato naglašava duhovne vrednote. Ne plavokosa zvijer, ne jačina, ne moć, nego onaj koji nam ulijeva grijeh, savjest. A time u aristokratsku povijest ulazi crv. Ako hoćete – a ne valja potcijeniti utjecaj takvih misli – taj utjecaj potom seže sve do izreke Adolfa Hitlera da je savjest židovska izmišljotina. To je jedna suma, i – ako smijem tako reći – dobra suma Nietzscheova mišljenja, koja se održala u razgovorima uz kavu.

Ovo je Nietzsche htio reći: pojavio se jedan tip, svećenik, i u njemu je on otkrio prvi otrov resantimana, koji se uvlači u tijelo društva. Tip svećenika *par excellence* jest Pavao. Nietzsche ponekad izmjenjuje imena: Sokrat-Pavao ili Isus-Pavao, ali u načelu, počev od Osvita (*Die Morgenröte*), jasno je da su topovi usmjereni protiv Pavla. I to na jedan invektivni način, koji čovjeka doista navede na razmišljanje. Ja sam trijezan čitatelj. Koliko god je pisac razmetljiv i pretenciozan, ja uvijek tražim ono što se na jidišu zove *takhles*. Što pisac govori? Ne što priča, nego što govori. Tako sam shvatio da se Nietzsche zapliće u veoma duboko protuslovlje. On mjeri čovjekov rang po određenom kriteriju, po tome kako ovaj uspije oblikovati vrijednosne postavke u drugim ljudima, nametnuti im te postavke nadglobalno i tijekom

više stoljeća. Ali, ako ćemo pravo: tko je onda, i to posve u Nietzscheovu smislu, dublje od Pavla odredio vrijednosne postavke Zapada? To znači da je on najznačajniji. Naime, što je Nietzsche htio: prevrednovanje vrijednosti. Ali upravo je to ovom pošlo za rukom! A Nietzsche mu na tome jako zavidi. Pa zato kaže da mu je to uspjelo jer u njemu djeluje otrov resantimana. Ili ga pak zove čandala – pobrao je ta imena iz svih mogućih književnosti, pa tako i indijske. Parija ili čandala ili resantiman ovdje zadobiva genij.

Zato je povijest dekadencije povijest Moderne – povijest koju se može trasirati do Pavla. Jer ako uspijem te vrijednosti, koje je Pavao utisnuo cijelom svijetu širenjem kršćanstva (ne u smislu da ih se poštuje, nemojte me krivo shvatiti, nije u tome stvar, nego da uopće postoje kao *symbolon*) – ako, dakle, uspijem te vrijednosti prevladati, dokazat ću se kao veći zakonodavac. To je Nietzsche točno uvidio: ili će posrnuti, ili će s njim započeti nova era. Drugim riječima, era koja započinje s novom Biblijom, tj. parodijom Biblije – *Zaratustrom*, koji je, kao što znate, napisan biblijskim stilom.

Bliskost između Pavla i Nietzschea još je veća. U Osvitu ima jedan paragraf, § 68, 'Prvi kršćanin', u kojem Nietzsche nastoji pojmiti taj problem dokidanja Zakona, pojmiti što motivira Pavla. Na to se još jednom vraća u § 84, 'Crkvena farsa sa Starim zavjetom': Crkva želi Židovima izvući Stari

zavjet pod nogama da bi ga pripisala samoj sebi kao pretpovijest. Navodim vam te citate zato što sam od Nietzschea najviše naučio o Pavlu.

Zanimljivo je da se Spinoza, ako se ne varam, najviše poziva na Poslanicu Rimljanima. No to je razumljivo: nauk o predestinaciji jezgra je Poslanice Rimljanima. Nietzsche se, pak, u invektivama protiv Pavla u Antikristu (to je odbojno djelo, već u samom naslovu; prisvaja li Nietzsche taj horor-naslov kršćanske vjere ponosno za sebe? Dade se naslutiti da mu je upravo to bila namjera), Nietzsche se poziva na Poslanicu Korinćanima. Za mene, kao profesora filozofije, to je vrlo zanimljivo. Rečenice koje on smatra *positively insane*, duševno poremećenima, što si taj mali narod sve ne umišlja i tako dalje, većinu tih citata, na koje se osvrće s grozom, možete ih provjeriti u Antikristu, te rečenice preuzete su iz Poslanice Korinćanima.

Rekao bih da postoje dva načina filozofiranja (oprostite što sam tako dogmatičan, ali na koncu konca, diskusija je već pri kraju, pa da požurim). Postoji antički način filozofiranja. U osnovi, on kaže ovako: istinu je teško doseći, dostupna je malobrojnima, ali zato je uvijek na raspolaganju. U glavnim crtama, to su Platon i Aristotel. Postoji i drugi način filozofiranja, koji je, tako reći, prošao kroz Krista. To je Hegel: istinu je vrlo teško doseći i ona mora prijeći cijelu povijest,

ali je onda dostupna svima. Marx i kršćanstvo. Kršćanstvo se grozi antičke filozofije – s pravom, bar mi se tako čini – jer pita: što znači ‘za malobrojne’? Ako se radi o istini, i ako o njoj ovisi spasenje – što, naravno, nije nebitno izoštrenje koje donosi kršćanstvo (iako već kod Platona ima naznakâ u tom smjeru) – kako ona može biti samo za malobrojne? Mora biti dostupna svima. I onda dolazi Nietzsche, na kraju tog lúka od Jonije do Jene. Na koncu te povijesti, koja je sad istekla, još jednom iskrsava pitanje: ako se kršćanski impuls istrošio, gdje je završio čovjekov *humanum*? A čovjekov *humanum* jest mudrost. *Sophian zetousin* [1 Kor 1, 22]. To je ono što čovjeka čini čovjekom, inače je on tek dvonožno biće koje diže graju. O njemu pak Nietzsche kaže: mudrac je moguć samo utoliko što drugi rade. On ovisi o dokolici. A dokolica znači da drugi rade umjesto njega. Drugim riječima: ropstvo. A Nietzsche kaže: da, isplati se! **Da bi mudrac živio i *humanum* bio prisutan.** Jer ako ta humanost nije moguća, čovječanstvo je tek zoološka vrsta. Za takvu tezu treba hrabrosti.

Nietzsche se zatim pita: tko je protivnik te teze? Gdje je taj crv? Tko mi to kvari sliku? I tu ispravno ukazuje na Pavla. Savršeno ispravno. Jasna stvar, on mu je pokvario koncepciju. On to zamjećuje i kreće u napad, dotle da se drzne čak i samog sebe nazvati Antikristom. Tja, za to je i platio račun. Takvo što čovjek ne kaže zabadava. U slučaju čovjeka kao što je Nietzsche, takve riječi imaju

svoju cijenu. Ne mislim to sad u smislu nekakve retributivne pravde.

Želim preko Nietzschea doći do Freuda, ali kako sam prigodničar, dakle rado slijedim prigode i asocijacije, htio bih se osvrnuti na tekst koji mi je pokazao Enno Rudolph. Radi se o fragmentu iz Nietzscheove ostavštine, iz vremena kad piše Antikrista.

Tip 'Isus'... – Isus je suprotnost geniju: on je idiot. Pogledajte samo kako ne shvaća realnost: vrti se ukруг oko pet-šest pojmova koje je čuo i nekako – i to krivo – uspio shvatiti, i u njima mu je svo iskustvo, svijet, istina – ostalo mu je strano. Izgovara riječi koje svi rabe – ne shvaća ih kao svi, nego shvaća samo tih svojih pet-šest plutajućih pojmova. To što se u njemu nikad nisu probudili muški nagoni – ne samo spolni, već i nagon za borbom, ponosom, junaštvom – to što je djetinjast i zaostao u pubertetskoj dobi, svojstveno je tipu nekih epilepsoidnih neuroza.

Po svojim najdubljim nagonima, Isus je neheroičan: nikad se ne bori: tko u njemu vidi junaka, kao Renan, vulgarizirao je taj tip do neprepoznatljivosti.

Pogledajte, s druge strane, kako je nesposoban da shvati išta duhovno: riječ 'duh' u njegovim je ustima nesporazum! Ni najslabiji dašak znanosti, ukusa, duhovnog odgoja ni logike

nije dahnuo na tog svetog idiota, kao što ga ni život nije dodirnuo. – Priroda? Prirodni zakoni? – Nitko mu nije otkrio da priroda postoji. On poznaje tek moralne učinke: znak najniže i najapsurdnije kulture. Ovo valja zapamtiti: on je idiot usred veoma pametnog naroda... Tek, učenici mu to nisu bili – Pavao nipošto nije idiot! – otud proistječe povijest kršćanstva. (str. 29)

Nietzsche naziva taj novi tip, na koji misli, 'imoralistima', 'slobodnim duhovima' itd. Postoji čitav leksikon takvih naziva. To su oni koji potječu iz otpadnih voda kršćanstva (jer kršćanstvo više uopće nije kršćansko, nego je u Moderni neka vrst bučkuriša) i silno se trude da iznova steknu antičke vrednote, koje je kršćanstvo prevrednovalo, naime: ono što se naziva vrlinom, odgojem i tomu slično. Aristotelova izreka, koja je ključna u ovom kontekstu, kaže da su mnogi ljudi tjelesno, *physei*, robovi, drugi pak isto tako *physei* slobodnjaci. Kršćaninu je to neprihvatljivo. On može prihvatiti to da čovjek živi u stanju ropstva. To mu je prihvatljivo. Sjetite se samo što Pavao kaže o odbjeglih robovima. U jednoj od svojih najveličanstvenijih poslanica, tako iznijansiranoj, intimnoj, koju je jamačno napisao u Rimu, ali u to nisam posve siguran. Bilo kako bilo, starozavjetno ili novozavjetno, Krist je ipak umro za sve, i tu nema nikakve *physei*, nema više: rob – slobodnjak, Židov – Grk, muško – žensko (Gal 3,28). To je

isti onaj Pavao koji potom kaže: žene u crkvi neka šute! O tome se dâ raspravljati, kako jedno proizlazi iz drugog, no to nipošto nije samo glosa, kako tvrde feministice.

Utopija se sastoji u tome da svi imaju biti jedno u Kristu. Nietzscheova je utopija drukčija. I to načelno drukčija. Kad je – da preuzmem izraz Maxa Webera – ‘kršćanska zaslijepljenost’, dvije tisuće godina te zaslijepljenosti, kad je to jednom isteklo, vraćamo se na iskon, i ne možemo mu tek tako izmigoljiti. (To je u *Znanosti kao pozivu*.) Weber je suma Nietzschea i Marxa na razini onog što se danas zove sociologija. On je isprepleo Nietzscheove i Marxove motive na sasvim osobit način. Nietzsche se želi riješiti te kršćanske optike. Još nosimo kršćanske naočale, iako više ne pristaju našim očima. Oči nam vide drukčije, a kršćanske su naočale umjetne. Ako su pak umjetne – a upravo je to kritika Moderne – onda se pitamo: što je pak čovjek, osim što je dvonožna životinja koja diže graju? Prema Nietzscheu, čovjek ima cilj, a to je spoznaja. A za spoznaju je nužna dokolica. Dokolica znači da drugi obavljaju posao. Aristotelu je to samo po sebi razumljivo. Ljudi se hoće izvući tako što kažu: danas nam više ne trebaju robovi, jer imamo tehnologiju. Ali Nietzsche je to pokazao: tehnologija nije oslobođenje, jer sve ovisi o tome tko vlada tehnologijom. Tko je njen gospodar? (Ima o tome jedna knjiga Huga Fischera, koja je izvorno bila

knjiga o Lenjinu, ali je poslije, u bidermajeru nakon Drugoga svjetskog rata, dobila naslov *Tko su gospodari ovoga svijeta?*⁵⁵ Hugo Fischer bio je filozof kulture u Leipzigu, samostalni mislilac, rubno je pripadao krugu otpora. Isplati se pročitati tu knjigu, makar i u krivotvorenom obliku. Fischer je napisao i jednu od najvažnijih knjiga o Nietzscheu.⁵⁶)

Pitanje koje sam postavio glasi: tko su Nietzscheove figure? Oko čega ispreda tu svoju povijest dekadencije? Ako Nietzschea sagledamo u cjelini, u bilo kom izdanju, vidjet ćemo obrat od Sokrata prema Pavlu kao početku dekadencije, i to od platonskog Sokrata (Nietzsche kao da sumnja da je Platon još čovjek iz aristokracije, kojeg je taj Sokrat uškopio i pretvorio u filozofa: činilo mu se da je Sokrat slomio Platona, kao što je kršćanstvo slomilo Pascala, tog najvećeg duha i genija 17. stoljeća. Tko to hoće provjeriti, neka sakupi sve Nietzscheove citate o Pascalu pa će vidjeti s kakvom fascinacijom i stravom on govori o njemu. Jer tu vidi što kršćanstvo može napraviti od jednog slobodnog duha – matematičara, genija, filozofa; a smatrao ga je mnogo većim od Descartesa).

Mislim da je to iskustvo s Pavlom Nietzschea progonilo do najdublje, intimne sfere, i više nego sokratovska opasnost. Kad Nietzsche, u navedenom tekstu, spominje idiota, i to svetog idiota, to nas upućuje na čas kad je, u knjižari u

Nizzi, otkrio Dostojevskoga u francuskom prijevodu, njegove pripovijetke i zapise iz podzemlja, u kojima je Nietzsche, tako reći, nanjušio prakršćanski mentalitet. Tako je pisao Peteru Gastu, pa Brandesu, svom prvom tumaču. Georg Brandes otpisao mu je: taj je Dostojevski neki strašan tip! Ali Nietzschea nije zanimalo koliko je on strašan, nego to što se u Dostojevskom sažima sva suma prakršćanskog mentaliteta. Ne vjerujem da je poznao cijele *Karamazove*, iako izraz 'sveti idiot', naravno, podsjeća na Aljošu. No to su filološka pitanja. Najvažnije spise o Nietzscheu i Dostojevskom napisao je Rus Lav Šestov. Upućujem vas na njegovu silnu studiju o Dostojevskom, u knjizi *Na Jobovoj tezulji*. (Uzalud sam molio Suhrkamp da ponovno izda tu knjigu; nisu se potrudili ni kontaktirati prvog nakladnika.⁵⁷) Zatim, nešto kasnije, još intenzivnije u knjizi *Atena i Jeruzalem*,⁵⁸ u kojoj Šestov pomalo metafizički nateže Nietzscheovu priču, ali ipak uviđa nešto važno kad pokazuje da Nietzsche govori o padu, da je dekadencija vezana i za čovjekov pad, a nije samo povijest pro-padanja. Pad u biblijskom smislu.

Htio bih vas uputiti i na sjajne odlomke – *Catholica non sunt legenda* – Hansa Ursa von Balthasara, u drugom svesku *Apokalipse njemačke duše*. Ponovno je izdan samo prvi svezak, pod naslovom *Prometej*.⁵⁹ S druge strane, Jaspersovu knjigu *Nietzsche i kršćanstvo* ne bih prihvatio ni kao

magistarsku radnju.⁶⁰ Sakupio je neke citate, ali knjiga uopće ne pogađa problematiku. Još netko od koga se ponešto može naučiti, makar i kroz iskrivljavanje, jest Bertram, prijatelj Thomasa Manna, sljedbenik Stefana Georgea, koji uspoređuje Nietzschea i Pavla.⁶¹ Naravno, nordijskog Pavla, ne semitskog, trulog, sitnog Pavla, kakvim ga opisuje roman o Pavlu i Tekli u novozavjetnim apokrifima; nego dürerovskog, nordificiranog Pavla. (Uostalom, riječ ‘nordijski’ ne treba odmah shvaćati kao ‘nacistički’: to je i ekspresionistička baština. Imate je i kod Ernsta Blocha, u *Duhu utopije*, ‘gotski’, ‘nodijski’ itd. Ne znam kako bi završio Ernst Bloch da nije bio komunist odnosno Židov, odnosno oboje. On sâm o tome je vrlo duboko razmišljao u knjizi *Baština našega doba*: kako su nacisti prisvojili autentične motive, pa im se te motive htjelo preoteti.⁶² To je pak bio Benjaminov program: istrgnuti autentične motive iz ruku reakcije, preseliti ih na neprijateljski teritorij, pa ih tamo sakupiti.)

Nietzsche je možda jedini shvatio što je na stvari u odnosu kršćanstva i sadašnjice. Shvatio je da je, i kod Dioniza i kod Krista, stvar u mučeništvu, u trpljenju. **No to isto** (mučeništvo) **ima drukčiji smisao. Sâm život** (kaže Nietzsche), **njegova vječna plodnost i povratak, uvjetuje jad, razaranje i volju za uništenje. U drugom slučaju** (naime, u kršćanskom slučaju), **trpljenje, ‘Raspeti kao Nevini’, važi kao prigovor**

protiv ovoga života, kao formulacija njegove osude. Pogađate: problem je u smislu trpljenja: je li kršćanski ili tragički. [...] Bog na križu (o tome je riječ u Prvoj poslanici Korinćanima) prokletstvo je nad životom, uputa da se valja otkupiti od njega, tj. od života. Raskomadani Dioniz obećanje je života. Vazda se iznova preporađa i vraća iz uništenja.⁶³

Za mene je ovo veličanstveno. A sve u Moderni 19. stoljeća govori Nietzscheu u prilog! Jer u monističkom univerzumu nema Izlaska, nema transcendencije. Trpljenje se, hoćeš-nećeš, mora objasniti imanentno. Ako se ne želimo totalno zavaravati i lagati sami sebi pa isticati forme nauštrb iskustava, to je težak problem! S time moramo biti načistu ako hoćemo biti moderni – a ne znam nijednog protestanta koji ne želi biti moderan: Moderna podrazumijeva imanentni kozmos. A onih par pokušaja, kao Weizsäcker i još neki, da se u to proturi malo teologije, takva literatura postoji, i za nju se zanima obrazovana njemačka javnost, što već samo po sebi dovoljno govori. Prirodnjaci, naime, važe kao posebno vjerodostojni. Kako je ono gospon Einstein bio sto posto siguran da se Bog ne kocka. A možda se baš kocka! Ne vidim iz kojih se to fizikalnih teorija o relativnosti, za što je Einstein kompetentan, uopće može zaključiti da se Bog ne kocka! Kocka se. To što je dva puta dva četiri, a ne pet – to je odluka. To znači kockanje, kaže Descartes, koji baš i nije bio bedak, a svakako

je povezan s modernom znanostju. Ali kako to fino prija – da se Bog ne kocka! A nitko se ne usuđuje pitati: što ako se kocka? Jer Pavlov se Bog kocka. Izabire i proklinje. U kalvinističkom obliku, to je kocka. Čovjek se rađa za izabranje ili za prokletstvo. U redu, to je puno kompliciranije, ali u principu ipak stoji da je izabranje kocka. A mi – baš kao ni lonac lončara – ne možemo pitati zašto nas je takvima učinio.

Hoću samo reći da je Nietzsche postavio vrlo snažno pitanje, koje raznorazne prilagodbe već desetljećima – a to se provlači već više od jednog stoljeća – nisu unaprijedile ni za jedan jedini korak. Nije isto odluči li čovjek, ovako ili onako, da će kozmos shvaćati kao imanentan i podložan zakonitostima, ili će smatrati mogućim čudo, iznimku. Još uvijek smo kod istog problema, bilo da mu pristupamo preko Carla Schmitta ili preko Nietzschea. Pitanje je da li smatramo da je iznimka moguća – a s iznimkom propada sav prirodoslovnostveni zakon, jer on ipak počiva na prognozi (nisam za to kompetentan, ali opet nisam ni toliko glup da ne vidim koje su metafizičke premise tog mišljenja). Pitanje je: kako se trpljenje može promišljati transcendentno kršćanski? S koje se izvanjske točke gledišta dade opisati trpljenje? Otud i pravo Boga na križu kao nasrtaj na život, na to beskonačno ponavljanje, koje Nietzsche potom razrađuje kao metafizičku sliku.

Nietzscheova zavist prema Pavlu tu ne staje.

On ima na umu da je Pavao doživio veliko ekstatičko iskustvo: Damask. Nemać sad vremena dokazati vam to filozofski doslovno, iako bih mogao: Nietzsche tumači svoje iskustvo, mit o vječnom povratku, kao ekstatičko iskustvo, i to putem metafora koje prizivaju doživljaj pred Damaskom. Vjećni povratak metafizički je ključ za razumijevanje svega – on ga naziva ‘ontološkim’ (ako baš hoćete, možete upotrijebiti tu riječ, iako mislim da je taj neologizam iz 17. stoljeća posve suvišan) – kao što je doživljaj pred Damaskom metafizički ključ za Pavla. O tome kaće u jednoj pjesmi, sigurno je svi znate napamet, *Veliko podne*: ‘Jedan se razdvoji / i Zarathustra prođe’. To je aluzija na stvarnu ekstazu. U jednoj kasnijoj egzegezi te pjesme, Nietzsche kaće da mî – misli na nas ‘normalne’ – uopće ne znamo što znači nadahnuće. On zna što znači nadahnuće, jer je bio potresen, ali upravo antikršćanski potresen, i to ne slučajno. Kako da onda ne kaće da je postao pametniji? Da je otkrio nešto važno? Da je otkrio neke izlaze – ne prilagodbe, to je najlakše. Čitava jedna kultura živi od prilagodbi. I ne može bez njih, jer bi se raspala. Bar bi se elita raspala. Ljudi žive svoje živote i uvijek su nekako živjeli, ali eliti trebaju suvislosti.

Nietzsche je otišao i korak dalje: kao što znate – bar mi se tako čini – ismijao je Renana, i to s pravom. Renan je ionako samo prepisao popularno izdanje Davida Friedricha Straussa i raspćavao ga na francuskom, s prstohvatom francuskih začina.

On je taj koji govori o geniju i heroju. Tu je Nietzsche podivljao, i to sve do fiziološke razine. Nemojmo se zavaravati. To je, tako reći, reakcija na taj kult heroja, Nietzsche kao heroj itd. No on sâm predosjeća u Zaratustri, koji je svojevrсна parodija Biblije, da s njim počinje nova faza čovječanstva. I ima pravo, s njim doista i počinje nova faza! Kriza ateizma jest kriza u kojoj čovjek ne može biti na obje strane: ili Krist ili Baraba. Tu se traži odluka. A on se odlučio za ateizam kao implicitni mentalitet Moderne.

O tome bi se štošta dalo reći – da postoji jedan metodološki ateizam znanosti, *etsi deus non daretur*, kako glasi načelo iz 17. stoljeća: znanošću se valja baviti kao da Bog ne postoji. To je isprva bilo mišljeno metodološki, kao hipoteza, ali su onda kočnice popustile pa je metodološki ateizam prerastao u supstancijalni. Ima još uvijek iznimaka, ima još uvijek ljudi koji si Boga predočuju kao neki Kukumaglaigrad, ili pak fraze tipa 'jer nam ništa znati nije dano', Dubois-Reymond, Skepsa i vjera.⁶⁴ Ali tendencija je jasna. Nietzsche zna, odnosno predosjeća, u Zaratustri da protiv Krista ništa neće postići s junakom. Krist očito nije junak. Igrati protiv njega na kartu junačkoga, kako su to htjeli glupi Baeumleri ili – kako se zove onaj tip? – Bertram itd., dakle Nietzsche koji upada u stroj za mljevenje 1933. (u koji on ne spada, ali koji bez njega ipak ne bi bio moguć), to nije Nietzscheov put.

U Zaratustri, Nietzsche govori o 'nadjunaku', o sebedarju. S tim nadjunakom Nietzsche želi stvoriti protufiguru u dionizijskom, imanentnom svijetu, u kojem trpljenje utemeljuje samo sebe, a razaranje i rođenje uvijek se iznova ponavljaju u vječnom povratku. Dakle, on nastoji prodrijeti u samu tajnu kršćanskog otajstva, u kojem je paradigma sebedarje, samo-izlijevanje, pa ju dionizijski pretumačiti. To je bio njegov pokušaj, i mislim da je u njemu koherentno ustrajao čak i u posljednjim pismima, tzv. porukama ludila. One uopće nisu lude; spreman sam ovog časa održati predavanje o Nietzscheovim 'porukama ludila' i pokazati da u njima ustrajava na toj temi. Pa i pisma Burckhardtu, koja je već on smatrao poremećenima pa ih je prosljedio Overbecku uz napomenu: 'Pođite u Torino i pogledajte što se zbiva!', što je ovaj i učinio. Ta su pisma teorijski koherentna; poremećena su psihički. Takvo što ne piše se starijem kolegi s fakulteta, ali to je sasvim druga priča.

Takozvane 'poruke ludila' govore upravo o tome: Dioniz protiv Raspetoga, Dioniz kao Raspeti. To je Nietzsche.

Sad ću pokušati izvesti prijelaz uz jedan odlomak iz Nietzschea, koji mi je donekle važan. Naime, Nietzscheu nipošto nije promaklo da je kršćanstvo izazvalo dubinsku promjenu u ljudskoj duši. **Sasvim je moguće da su i duše poput Pavlove,**

Danteove, Calvinove i njima sličnih jednom pronikle u stravične tajne tih naslada moći.⁶⁵

Dakle, on uviđa da oni nisu jednostrane ličnosti. Još mi je važniji drugi citat, koji stoji prilično osamljeno u Nietzscheovoj ostavštini:

Svi duboki ljudi slažu se – padaju mi na pamet Luther, Augustin, Pavao – da se naša moralnost i njena zbivanja ne poklapaju s našom svjesnom voljom.⁶⁶

Tko je to shvatio, više je shvatio o Pavlu, Augustinu i Lutheru nego sva normalna egzegzeza. Naime, svi oni shvaćaju da, u čovjeku, jastvo nije kormilar. Da kormilar nije autonomni čovjek, jastvo, nego su – iza njega – na djelu sile koje podrivaju svjesnu volju. To znači, da to sažeto izrazim, da u jastvu nalazimo duboku nemogućnost. Nietzsche, međutim, ustraje u svojoj kritici kršćanstva. Jer ono što mu se u kršćanstvu čini ogavnim, a to je vrlo ljudsko nagnuće, to je grozota grižnje savjesti. Savjest, kojoj se ne može izmaknuti. Rim 7, ne? Njegov je drugi prigovor taj da kršćanstvo hipostazira žrtvu i da je ne ukida, nego je perpetuira. Netko bi se jednom zaista trebao s tim teološki suočiti! Ima kod Nietzschea jedan duboko ljudski impuls protiv tog spleta krivice i pomirenja, na kojem se zasniva čitava Pavlova, zapravo već i starozavjetna dijalektika. Taj krug krivice, žrtve i pomirenja, koji se uvijek iznova perpetuira, mora biti razbijen da bi se konačno iznjedrila nedužnost postajanja (kako to Nietzsche

sam naziva): jedno postajanje, čitav jedan bitak bez krivice, dok Pavao doista smatra da su čovjek i kozmos krivi [Rim 7,7–25]. To je krivica koju je moguće dokinuti žrtvom i pomirenjem. Opravdati. Ali kakvu strašnu cijenu plaćamo u tom spletu! Strašne li grozote, od koje nema bijega! Sva preostala kritika kršćanstva nije vrijedna spomena, sve je, tako reći, *negotiable*, kako se to kaže u pregovorima – ali *ovo* ne. To je temeljno iskustvo. Evo, ja sam pavlovac, nisam kršćanin, ali sam pavlovac, i mislim da protivnika treba čim više ojačati. Inače nije zanimljivo. S protivnikom kojeg odmah onesposobim, ne isplati se razgovarati.

Tu ulazi u igru Freud. I Freud – o tome bi se dalo napisati čitav niz disertacija – jako ovisi o Nietzscheu. Do te mjere da ga nije htio ni čitati, jer mu je bio odveć blizak. No to je pitanje filologije, koje nas sad ne zanima. Freudova teza, ako je malo razmotrimo, pro-mislimo, glasi da je krivica konstitutivna za čovjeka. Da joj čovjek ne može izmaknuti. Edipov kompleks znači da je već i dijete ljubomorno na oca i želi ga ubiti, jer žudi za majkom. Koliko god to primitivno zvučalo, to je njegova teza.

Nisam pozvan da tu tezu potvrđujem ni opovrgavam, niti da za nju pružam dokaze, nego želim promisliti što ona implicira. Ona implicira da tog Edipa ne možemo preskočiti, jer svi počinjemo kao djeca. Usput rečeno, to je nešto što

revolucionari nikako da shvate: uzмите Marxa, Babeufa ili koga god hoćete – kod njih su svi ljudi već odrasli i djeluju. Nigdje se ne kaže kako je do toga došlo. Čim se pojave, odmah su spremni za nove pobjede. Samo padaju s neba i dižu revoluciju. Jedina rečenica koje se mogu sjetiti jest ona iz teze o Feuerbachu: ‘Tko će odgojiti odgojitelje?’ Ali i to su već odrasli. Da djeca postoje, da ona imaju nagone, da su ti nagoni ubojiti – tko je takvo što mogao i pomisliti u osamnaestom, devetnaestom stoljeću? I da je to nepremostivo! Ne zato što gospodin Heidegger onda piše ontologiju savjesti i krivice, neovisno o realijama. To neću ni spominjati, neka se filozofi time bave.

Naravno da postoji i Freud-prosvjetitelj, Freud iz 19. stoljeća. Freud koji, u konačnici, želi iz psihoanalize stvoriti prirodoznanstvenu tehniku. Jer je samo tako košer. To je Freud iz 19. stoljeća. ‘Gdje je bilo Ono, mora postati Ja.’ Kao da se radi o isušivanju Zuiderzee. Može se, dakako, isušiti neke dijelove nesvjesnoga, Onoga, dio tog kaosa. Ima kod Freuda i toga. Ali to ništa ne mijenja u temeljnoj situaciji – da je sin ubojito ambivalentan u svojem odnosu prema ocu. A u krivicu ga ne zapliće sve dublje živi otac, koga sin želi ubiti, nego mrtvi otac, koji na njega djeluje mnogo, mnogo snažnije.

Čitamo li, dakle, Freuda hermeneutički, dakle kao samoanalizu (Tumačenje snova i druga djela), vidjet ćemo da je u žarištu svega jedno prilično

duboko suočenje s problemom krivice. Vidjet ćemo i da Freud – gotovo suprotno intencijama svog prosvjetiteljskog okruženja, kojem, kao pariški učenik Charcota i Janeta, zahvaljuje svoje obrazovanje – da on (i u tome je sva njegova genijalnost) nadmašuje samoga sebe, da njegovi uvidi nadilaze njegove namjere.

Znate da ne držim mnogo do velikih tema ako ih ne mogu provući kroz iglenu ušicu filologije. Ali htio bih vam pokazati da je taj Freud, koji se bavi temeljnim iskustvom krivice, izravni potomak Pavla. Htio bih vam to izložiti na primjeru knjige koja je Freuda, tako reći, progonila skoro cijeloga života: *Čovjek Mojsije*. Počeo je na njoj raditi još 1913. Knjiga je provokacija. Bilo koji balavac, starozavjetni ili egiptološki, može si tu dati oduška: apsolutna besmislica, Mojsije kao Egipćanin, Mojsije ubijen i tako dalje. Ali Freudova se analiza ne temelji na tome, iako se i time koristi kao štakom.

Freud razmatra što je to Otac i što je to religija Oca. Kako je ona daleko oblikotvornija upravo putem mrtvog, kamenovanog Oca, kako ubijeni, kamenovani Mojsije snažnije djeluje na rulju. Sjetite se Kierkegarda. Naravno da se rulja uskomeša protiv mučenika. On i postaje mučenik zato što su se okomili na njega. I samo ih on može smiriti. Istu tu tezu, samo u drugoj varijanti, iznosi Freud u *Čovjeku Mojsiju*. Većina tumača, koji povezuju A i A, misle ovako: ha, Židov, kako se ono zove, Sigmund

Freud, naravno da se poistovjećuje s Mojsijem!

Ni govora. Ali takve ideje nalazite u francuskim i njemačkim knjigama. Freud je napisao i anonimni članak o Michelangelovu prikazu Mojsija⁶⁷ – zašto anonimna, to bi valjalo ispitati. U crkvi San Pietro in Vincoli – Mojsije u posljednji čas svladava gnjev i iz njega zrači strašan mir. (Sad je drugo pitanje je li on Michelangela ispravno protumačio ili ne. O tome je pisao Meyer Schapiro, američki povjesničar umjetnosti vrlo, vrlo visokog ranga.⁶⁸)

Mojsije je Freuda svakako zaokupljao, ali ne kao identifikacijska figura. To je program subverzije. Kako dokinuti Zakon? Jer Zakon ne znači samo Mojsijev zakon, nego i građanski zakon, građanski moral, koji u čovjeku izaziva sve moguće neuroze, viktorijanski svijet kojim se Freud bavi u svojim prvim slučajevima. Možda znate da je Freud postao Freud kada je s tehnike hipnoze prešao na tehniku pripovijedanja. Njegov učitelj Josef Breuer koristio se samo hipnozom; njegov najpoznatiji slučaj bila je Berta Pappenheim. Znae tu ženu i njezinu priču, poslije je postala prilično značajna. To se sve odigravalo u židovskom Beču. Važno je znati da je ona potjecala iz ortodoksne obitelji; inače uopće nećete shvatiti cijeli taj slučaj. U to je htio prodrijeti Josef Breuer, i prodro je u dubine koje su dotad bile čvrsto zamandaljene, u ispovijedi koje ona sama nije mogla prevaliti preko usana – s pomoću hipnoze.

Freud to nije osporavao, ali je hipnozi kao tehnici predbacivao da djeluje tek privremeno. Bio je uvjeren da treba izumiti drukčiju metodu – pripovijedanje, narativnu metodu. Što se zbiva u klasičnoj analizi? Analitičar sjedi odostrag, uopće i ne gleda u pacijenta. Ovaj leži na kauču, i priča li ga, priča. Može pričati tjedan dana, mjesecima, i jednog dana nešto mora škljocnuti. Ali to nije moguće predvidjeti. Priča nije neki *a priori*. Mora je se proći, mora je se proraditi. Tek tad se klupko može odmotati. To je vrlo skup način. Poslije su izumljene kraće i jeftinije metode, ali Freud, u svom strogom, židovski puritanskom obliku, nije popustio sve do kraja, 1938. u Londonu.

Jedina knjiga koju je u toj fazi još dovršio jest *Čovjek Mojsije*. (Sljedeći se odlomci navode prema izdanju Suhrkampove biblioteke br. 131, Frankfurt, 1964.) Sad vas molim za pažnju i strpljenje, jer bih želio omogućiti Freudu da sâm dođe do riječi kroz dulje odlomke iz ove važne knjige:

Nijedna tema iz povijesti religije nije nam u tolikoj mjeri razvidna kao uspostava monoteizma u židovstvu i njegov nastavak u kršćanstvu, ne računamo li, slično bešavno razumljivi, razvitak od životinjskog totema do ljudskog boga s njegovim redovitim pratiocem. (Sva četiri kršćanska evanđelista prati omiljena životinja.) Ako stoji da je svjetska vladavina faraonâ potaknula pojavu monoteističke ideje, uviđamo da je ova, odvojena od svojega tla i

prenesena u drugi narod, nakon dugog vremena latencije ovladala tim narodom te je on čuva kao dragocjenu baštinu; ona pak, sa svoje strane, održava narod na životu darujući mu ponos izabranja. To je religija praoca, kojoj se pripaja nada u nagradu, proslavljanje i konačnu vladavinu svijetom. Potonju izmaštano žudnju, koju je židovski narod odavno napustio, dan-danas održavaju na životu njegovi dušmani, svojom vjerom u zavjeru 'sionskih mudraca'. (str. 112)

Ovaj Freudov pasus za mene je najbolje objašnjenje svekolikog antisemitizma.

Čini se da je židovskim narodom, a možda i čitavim tadašnjim kulturnim svijetom, ovladala rastuća svijest o krivici kao prethodnik povratka potisnutog sadržaja. (str. 113)

Tako on tumači početak nove ere.

Uto je jedan član tog židovskog naroda u opravdavanju vjersko-političkog agitatora našao povod da se nova, kršćanska religija odvoji od židovstva. Pavao, rimski Židov iz Tarza, preuzeo je tu svijest o krivici te ju ispravno povezo s prapovijesnim izvorom.

Pazite, tu mi je važna svaka riječ. 'Ispravno', to znači: povijesna istina.

Taj je izvor nazvao 'istočnim grijehom': bio je to prijestup protiv Boga, koji se dalo okajati samo smrću. S istočnim grijehom ušla je smrt u svijet. No taj prijestup, koji zaslužuje smrt,

zapravo je ubojstvo kasnije obogotvorenog praoca. Ipak, samo je umorstvo zaboravljeno pa se, mjesto toga, izmaštalo njegovo okajanje, uslijed čega je ta maštarija i dočekana kao navještaj otkupljenja (evanđelje). Jedan Božji sin dao se nevin ubiti i time preuzeo na se krivnju svih. To je morao biti sin, jer ono bijaše umorstvo oca. Jamačno su na izgradnju te maštarije o otkupljenju utjecale predaje orijentalnih i grčkih misterija. Njena je suština, čini se, Pavlov vlastiti doprinos. Bio je, u pravom smislu riječi, religijski obdaren čovjek; tamni tragovi prošlosti vrebali su u njegovoj duši, spremni da prodru u svjesnija područja. (str. 113–114)

[...]

Već smo rekli da kršćanski obred svete pričesti, u kojem vjernik jede tijelo Spasiteljevo i pije Njegovu krv, ponavlja sadržaj drevne totemske gozbe, makar ne agresivno, nego nježno i s poštovanjem. (str. 114)

To je teza koju je Robertson Smith iznio u knjizi *The religion of the Semites*, u prvom izdanju. Kada ga je zbog toga prozvao prezbiterijanski konzistorij u Engleskoj, u drugom izdanju morao ju je štrihati.⁶⁹ Tek toliko da znate da to nije samo literatura, nego eksplozivna tvar. To je i dan-danas jaka knjiga, i svi oni koji joj dijele packe daleko su ispod njezina nivoa. Freud o tome nije imao nikakve dvojbe. Nije dao da mu kojekakve nove mode u etnološkoj literaturi otpušu temeljna iskustva. Sve te mode

čovjek može mirne duše prespavati.

No ambivalenciju koja vlada u odnosu spram oca jasno je očitovao konačni ishod vjerske obnove. Tobaže predodređena za pomirenje Boga–Oca, dovela je do njegova svrgnuća i uklanjanja. Židovstvo je bilo religija Oca, kršćanstvo je postalo religijom Sina. Negdašnji Bog–Otac ustuknuo je pred Kristom, a Krist, Sin, stupio je na njegovo mjesto, baš kao što je to u iskonu priželjkivao svaki sin.

Ovo je ujedno i doprinos raspravi o problemu dvostruke zapovijedi i njene radikalizacije u zapovijedi ljubavi: usredotočenje na Sina, na čovjeka, dok se Oca više ne spominje.

Pavao, nastavljajući židovstva, bio je i njegov razaratelj. Svoj uspjeh dugovao je nadasve tomu što je predodžbom o otkupljenju zazvao na čovječanstvo svijest o krivici, no također i okolnosti da je napustio izabranje svoga naroda i vidljivi mu znamen obrezanja, te je nova religija mogla postati univerzalnom religijom što obuhvaća sve ljude. Neka je Pavlovu koraku kumovala i osobna osvetoljubivost zbog otpora na koji je ta obnova naišla u židovskim krugovima,

Ovdje progovara Nietzsche. 'Osvetoljubivost' je resantiman, duh čandale,

ona je ipak nanovo iznjedrila jedno svojstvo drevne religije Atona, dokinuvši ograničenje što je nastalo prijelazom na židovski narod

kao novog nositelja. [...]

Pobjedom kršćanstva opet su Amonovi svećenici pobijedili Ihnatonova boga nakon stanke od poldrug tisuća godina, i to na širem prizorištu. Kršćanstvo je pak povijesno-religijski napredak u povratku potisnutoga, a židovska religija otad, tako reći, puki fosil. (str. 115–116)

Htio bih vam svratiti pažnju na taj veličanstveni stil, tu nutarnju slobodu, u suprotnosti s ostalom literaturom toga doba, tridesetih godina. Uzmite samo Heideggera ili Carla Schmitta iz tog vremena – kakvo li je to kompulzivno pisanje, dok je ovo krajnje smireno i stilistički prozračno. Još ćemo govoriti o samim tezama. Želim samo ukazati na to gdje je njemački jezik još uopće bio kod kuće u to doba.

Suštini odnosa spram oca svojstvena je ambivalencija; tijekom vremena nužno se razbudilo neprijateljstvo koje nekoć bješe nagnalo sinove da ubiju oca pred kojim su klečali i strepili. U Mojsijevoj religiji nije bilo mjesta izravnom izrazu te ubojite mržnje prema ocu; mogla se izraziti tek silovita reakcija na nju samu, svijest o krivici zbog neprijateljstva, loša savjest da se sagriješilo protiv Boga i da se griješi stalno. Ta svijest o krivici, koju proroci bez predaha raspirivahu, uskoro je postala sastavnim sadržajem vjerskog sustava, a poticala ju je i površnija pobuda, koja je spretno zakrabuljila svoje stvarno podrijetlo. Narodu je kretalo po

zlu, nade položene u Božju naklonost sve su se izjalovile, te je bilo teško ustrajati u nadasve omljubljenom iluziji da su baš oni Božji izabrani narod. Jer se nisu htjeli odreći te sreće, osjećaj krivice zbog vlastite grešnosti pružio je Bogu dobrodošlo opravdanje. Nisu zaslužili ništa bolje nego da ih On kazni, jer nisu držali njegovih zapovijedi, pa hoteći zadovoljiti taj osjećaj krivice, koji je, nezasitan, potjecao iz mnogo dubljeg izvora, te su zapovijedi postale vazda strože, neugodnije i sitničavije. U toj novoj, opojnoj moralnoj askezi, nametali su si vazda nova odricanja od nagona, dosežući tako – barem u nauku i propisima – etičke visine dotad nedostižne drugim drevnim narodima. U tom postupnom uzvisivanju vide mnogi Židovi drugu glavnu osobinu i silan doprinos vlastite religije. Iz rečenog je jasno kako se ona odnosi spram prve osobine, tj. predodžbe o jednom Bogu. No ta etika ne može poreći da potječe iz svijesti o krivici zbog potisnutoga neprijateljstva prema Bogu. Ovoj je pak svojstvena neriješena i nerješiva narav kompulzivno-neurotičnih reaktivnih tvorbi, a uviđamo i da služi potajnoj namjeri kažnjavanja.

Daljnji razvitak nadilazi samo židovstvo. Ono drugo što se vratilo iz tragedije praoca, više se nikako nije dalo spojiti s Mojsijevom religijom. Svijest o krivici u ono se doba već

odavno nije ograničavala na židovski narod; bila je zahvatila sve sredozemne narode kao mukla nelagoda, slutnja propasti, kojoj nitko nije umio navesti razlog. (str. 172–174)

To je njegova teza: svijest o krivici poprimila je univerzalno, ekonomski univerzalno obličje.

Historiografija našega doba govori o starenju antičke kulture: pretpostavljam da je spoznala tek mjestimične povode i popratne uzroke tom nadražaju mnogih naroda. Obrazloženje potisnute situacije polazilo je od židovstva. Unatoč svim okolnim nagovještajima i pripravama, ipak je jedan židovski čovjek – Savao iz Tarza, koji se kao rimski građanin zvao Pavao – bio taj komu je prvom prodrla spoznaja u duh: nesretni smo, jer smo ubili Boga Oca. Posve je razumljivo, pak, da tu silnu istinu nije mogao pojmiti drukčije do u iskrivljenom ruhu Radosne vijesti: otkupljeni smo od svekolike krivice, jer je jedan od nas žrtvovao život da nas odriješi od grijeha. [...]

Istočni grijeh i otkupljenje posredstvom žrtve postali su stupovima nove, Pavlom osnovane religije. [...] Obratimo pažnju na to kako se ta nova religija suočila s negdašnjom ambivalencijom u odnosu spram oca. Neka joj je glavni sadržaj i bio pomirenje s Bogom Ocem, dakle okajanje prijestupa protiv njega, no druga strana osjećajne veze očitovala se u tom što je Sin, preuzevši okajanje na sebe, sâm postao

Bogom uz Oca, a zapravo umjesto njega. Proizišav iz religije Oca, kršćanstvo je postalo religijom Sina. Bila mu je sudbina da ukloni Oca.

Samo je dio židovskog naroda prihvatio novi nauk. One koji su mu se oduprli i danas zovu Židovima. Tim su odvajanjem još oštrije no prije izdvojeni od drugih, a nova vjerska zajednica, koja je, uz Židove, okupila i Egipćane, Grke, Sirijce, Rimljane i konačno Germane, predbacivat će im da su ubili Boga.

Sve ostalo puke su sitnice. Kršćanski prijekor glasi: *deicid*. Poslušajte sada što je Freudu sinulo u vezi s tim:

U cjelovitom obliku, taj prijekor glasi ovako: ne žele shvatiti da su ubili Boga, a mi to priznajemo pa smo se i očistili od krivice. Lako je uvidjeti koliko se istine krije u tom prijekoru. Zašto su pak Židovi bili isključeni iz napretka sadržanog, uza sva izobličenja, u priznanju tog bogoubojstva, bilo bi predmetom posebnog istraživanja. Time su, na izvjestan način, na sebe svalili tragičnu krivicu; za to ih je čekala teška pokora. (str. 174–176)

Sada se tek možemo upustiti u tumačenje Pavla, i to na posve novoj razini. U načelu, samo sam vam iznio prolegomena za ove odlomke iz Freuda, koje sam podjarmio pod filologiju. Naravno, ne mogu se mjeriti s veličinom i proni-cavošću ovog djela, koje namjeravam interpretirati

u sljedećem semestru. U odnosu na pojmovnu mrežu povijesne istine, tradicije, pamćenja i iskrivljanja (*Verstellung*), kakva je ovdje razrađena, sve ovdašnje samozvane egzegeze jednostavno su trivijalne. Dakle: treba Pavla iznova interpretirati! Dodao bih samo još jednu rečenicu: mislim da se Freud, tako reći, uživljava u Pavlovu ulogu, u onog Pavla koji, kako on smatra, donosi otkupljenje samo fantazmatski, dok Freud to otkupljenje ozbiljuje svojom novom terapijskom metodom, koja nije samo individualna metoda, nego i teorija kulture. Freud ne liječi samo pojedinca, nego i kulturu (*Nelagoda u kulturi, S onu stranu načela užitka*). To je široko polje, kojim vi ne biste ni htjeli kročiti, ali trebalo je da vas dotle dovedem, do same granice, da biste shvatili na koje sam se izvore, uz najrazličitija tumačenja, oslanjao u svojem – možda pomalo forsiranom – pokušaju interpretacije. Vrlo sam vam zahvalan što ste mi omogućili da vam, u ovom podmaklom času svojega života, bar izložim ove teze.

U svakom slučaju, mislim da sad malo bolje razumijem to o čemu Pavao govori.



Dodatak

Povijest odnosa Jacob Taubes – Carl Schmitt



Prethodna napomena

Poklopilo se – to bih želio spomenuti na početku – da u posljednjem broju odjeljka ‘humanističke znanosti’ u *Frankfurter Allgemeine Zeitungu*, koji sam pročitao po dolasku u Heidelberg, ima podlistak pod naslovom ‘Trauma’. Riječ je o nekoj raspravi koja se vodi u časopisima, u kojoj stanovita gospođa Kennedy želi isljednički povezati pojmovne sklopove i teze Jürgena Habermasa i Frankfurtske škole sa Schmittom. Nije mi poznata ta studija. No svakako postoji veza između Habermasovih *Strukturnih promjena javnosti* i *Koselleckove Kritike i krize*. A kako je Koselleck sav prožet Carlom Schmittom, to i Carl Schmitt ima veze s Habermasom.

No stvar je mnogo dublja. Podjela na ljevicu i desnicu, koja je od 1933. svakako bila smrtonosna, naravno za ljevicu... a poslije rata, građanski se rat duhovno nastavio (barem ja dolazim iz grada u kojem se prvo pita: je li on lijevo ili desno? Ne mogu vam zatajiti da imam izvjesnih poteškoća s tim.). No u času kulturnog građanskog rata, to također želim odmah priznati, razumije se da sam jasno zauzeo stav. Tada se radilo o studentskom pokretu; ništa bitno, ali ipak nešto. Tada sam ono malo relevantnosti koliko sam imao, jasno, ubacio u tezulju ljevičara, iako se s mnogim stvarima nisam slagao. No u takvim trenucima nije čas da se brinemo za svoje osobne stavove, nego ih stavljamo u drugi plan da bismo u određenoj situaciji bili

spособni djelovati, a za to moramo biti na jednoj od strana.

Ta shema lijevo-desno ovdje ne drži vodu, jer je stara Frankfurtska škola, u biti, stajala u vrlo intimnom odnosu prema Schmittu – ako tu ne ubrajamo samo službene glave škole, dakle gospodina Horkheimera i muzikanta Adorna, nego i promišljenijeg Waltera Benjamina, koji je još u prosincu 1930. napisao Carlu Schmittu pismo uz koje mu šalje svoju knjigu o žalobnoj igri, uz napomenu:

Prepoznat ćete svakako metodički i sadržajni utjecaj vašeg spisa *Politička teologija* na moju knjigu, no ono što ne znate, to je da me vaša knjiga *Diktatura* i druge duboko dirnula, tako da moji nazori o filozofiji umjetnosti koincidiraju s vašim predodžbama o političkoj znanosti.

Kad sam to pismo dobio u ruke, nazvao sam Adorna i upitao ga: objavljena su dva sveska Benjaminovih pisama, kako to da ovo pismo nije uvršteno? Odgovor je glasio: takvo pismo ne postoji. Rekoh: Teddy, poznajem rukopis, poznajem mašinu na kojoj je Benjamin pisao, nemojte mi govoriti, imam ga ovdje! ‘To nije moguće.’ Tipično njemački odgovor. Napravio sam kopiju i poslao mu je. Imaju tamo i jednog arhivara, gospodina Tiedemanna, i zove me Teddy: da, postoji takvo pismo, ali se zagubilo. Nisam dalje inzistirao.

Ne želim sad komentirati kako se brišu tragovi o tome tko pripada povijesti Frankfurtske škole, i kako se daju pisati hagiografije pod vodstvom gospodina Horkheimera, kao Jayeva i druge, nego da se nemaju na umu očite stvari, kao što je činjenica da su 1929.–'30. vladale sasvim drukčije konstelacije i bojišnice od onih koje su kasnije postale povijesnima.

1948.–1978.: trideset godina poricanja

Povijest odnosa između Jacoba Taubesa i Carla Schmitta seže do 1948. Neću vam je sad prepričavati, nego samo ispriповjediti kako je započela. 1948. godine bio sam mladi balavac, primio sam posebnu stipendiju Hebrejskog sveučilišta, Warburgovu nagradu. Bio sam u Jeruzalemu, u doba poslije podjele grada, kada je sveučilišna knjižnica bila nedostupna u gornjoj enklavi. Naredili su mi – tad su vladali redoviti profesori, i ako danas želite vidjeti kako izgleda netaknuto njemačko sveučilište, pođite u Jeruzalem! – naložili su mi, odnosno to je važilo kao velika čast, da predajem filozofiju 17. stoljeća: Descartesa (njega nisam razumio ni a), od Descartesa do Spinoze. Pomislio sam: kako da pristupim tom Descartesu? Htio sam shvatiti što znači *loi*, zakon. Je li to pravni pojam, je li to prirodni pojam? Dakle, nije mi bio jasan problem zakona kod Descartesa, pa sam se sjetio nečeg iz studentskih dana – u to vrijeme još

nije bilo Teološkog rječnika, u kojem se sve lako provjeri – da kod Schmitta, u ustavnom pravu, ima ekskurs o *nomosu*. Otišao sam do knjižnice i ispunio ceduljicu da mi hitno – jer sam to morao predavati – donesu Schmittovu knjigu. A službenik me samo gleda, s užitkom, onako sadistički: Ha, treba jedno tri mjeseca da se obradi ovakva ceduljica. Kako to mislite, tri mjeseca? Za tri mjeseca, semestar će biti gotov, to mi ništa ne pomaže. Pošao sam do voditelja knjižnice, koji mi je rekao istu stvar. Pristojnije, prijaznije, objasnio mi je u čemu je stvar: vojnici se odvezu u enklavu, uzmu knjige, ubace ih u hlače, donesu ih dolje i tako dalje. Ha dobro, onda ništa. Ne može zamahnuti čarobnim štapićem, pa sam se pomirio s tim. Tri tjedna kasnije, niti tri tjedna, nazove me voditelj iz knjižnice: ‘Dođite, stigla vam je knjiga!’ Nisam pitao zašto ni kako, bio sam sretan da je knjiga stigla. Pošao sam, dakle, tamo, i da si ne bih umislio da je on tu knjigu nabavio radi mene, ispričao mi je što se dogodilo. Jednoga dana, nakon što sam ja odaslao hitni zahtjev, nazvali su ih iz Ministarstva pravosuđa: Pinhasu Rosenu (prije se zvao Fritz Rosenblut) treba ustavno pravo kako bi poradio na izraelskom ustavu, koji ne postoji do dana današnjega (i neće ni postojati, jer ortodoksni i sekularisti ne mogu pronaći zajedničku formulu). Ostao sam paf. Rosen ga je već vratio u knjižnicu. ‘Sad ga možeš uzeti’. Bio sam zahvalan.

A onda se desilo sljedeće. Nedužan kakav jesam, napisao sam tad pismo Arminu Mohleru, ne baš nepoznatom čovjeku, koji je studirao sa mnom u Zürichu. On je, tako reći, bio na ekstremnoj desnici, a ja na ekstremnoj ljevici. *Les extrêmes se touchent* – u svakom slučaju, imali smo iste stavove o centru. A napisao sam mu ovo. Najprije sam mu ispriповjedio povijest. To i to se dogodilo. Onda sam napisao – rekao: ne mogu to progutati – činjenicu da su dva najznačajnija i najpametnija čovjeka, filozof Martin Heidegger i stručnjak za ustavno pravo Carl Schmitt, koliko god dugo, uopće koketirali s nacistima. Ima tu nešto što ne mogu shvatiti, nešto mi u nacizmu izmiče, da je uopće zračio fascinacijom u tolikoj mjeri. Armin Mohler bio je u ono vrijeme tajnik Ernsta Jüngerera. Carl Schmitt je posjetio Ernsta Jüngerera, a ovaj mu je spomenuo to pismo, pa je Carl Schmitt zatražio da mu ga dadu, a kako nije bio lijen kad se radilo o samoreklamiranju, napravio je nekoliko kopija: ‘Pismo židovskog intelektualca koji me razumio bolje nego...’ i tako dalje.

Ja o tome nisam imao pojma. Tad me sudbina odvela u Ameriku. Tako sam odlučio, i morao sam potražiti radno mjesto. A tamo – pretpostavljam da je i ovdje to uobičajeno – čovjek propjeva. Može to biti brutalno ili prijazno, ovisno o tome kako vas pozovu. Mene su pozvali na seminar jednog politologa, prof. Eliota, čiji je jedini doprinos

znanosti taj da je uveo pojam ‘organološkoga’. (Dakle, otkrio je u Americi ono što mi znamo od Othmara Spanna). Ne bih znao što da vam inače o njemu ispričam, da nije imao pametnog asistenta, koji je zapravo obavljao poslove čitave katedre, a zvao se Kissinger. On me i pozvao, dakle ne taj Eliot, nego Kissinger. Načuo je da se tamo mota nekakav lik, za kojega ne zna tko je, pa je odlučio: taj mora k nama. Tako sam održao predavanje o političkoj teologiji, kritiku Carla Schmitta, naime, da je Schmitt preskočio mističku fazu, dakle demokratsku fazu, i da u *Političkoj teologiji I* imamo čisto hijerarhijski katarakt. Okej. Sva ta priča miriše na Heidelberg. Priđe mi tada neki mladić i kaže: ‘Ali ja znam za vaše pismo Carlu Schmittu!’ Moje? Pismo Schmittu? Ja mu nikad nisam pisao, ne znam ni gdje čovjek živi. ‘Ali pročitao sam ga!’ Što tamo piše? To je bilo pismo koje je Armin Mohler dao Jüngeru, a ovaj Schmittu. Mladić se zvao Hans-Joachim Arndt, profesor političke znanosti u Heidelbergu, u ono doba bio je student na Humboldtovoj stipendiji na Harvardu.

Dakle, ‘locirali’ su me, kako se to kaže u tim krugovima, i otad sam primao sva Schmittova djela s posvetom i uputama – u tome je vrlo pedantan, svoje knjige šalje s pedagoškim uputama: ‘Ovo morate pročitati’ i tako dalje. Nisam mu nikad odgovorio. To je bila jednostrana prepiska. Zatim me sudbina, ako smijem tako reći – nisam

tada ni sanjao da ću jednom vidjeti Berlin – odvela u Berlin. Kako su me gurali s raznih strana: ‘Napiši mu pismo!’, odgovarao sam: ‘Carl Schmitt valjda razumije što je prijatelj/neprijatelj, valjda zna da ja pred njim *ex officio*, kao Židov, važim za neprijatelja, kako možeš od mene tražiti da mu napišem pismo? Sve u redu: on mi šalje svoje stvari s posvetama, a ja mu ne odgovaram. Uvjeren je da sam ih pročitao.’

Godine '67. pozvao sam, po mom mišljenju, najvažnijeg filozofa tadašnjeg naraštaja i tumača Hegela, Alexandra Kojèvea. Znam da sveučilišta ne dijele moje mišljenje, ali to me zanima kao lanjski snijeg. Ljudi s kojima razmišljam i razgovaram o Hegelu znaju tko je Kojève. Došao je u Berlin, čak iz Pekinga, kako je on to iskombinirao ne znam, ja sam se morao pobrinuti za njega, što mi je bilo drago, i pitam ga: ‘Da vam rezerviram kartu za natrag, kamo putujete?’ A on mi kaže otresito, kako je običavao: ‘Putujem za Plettenberg.’ Kaže: ‘S kim se drugim u Njemačkoj može razgovarati?’ Hm, pomislih, vidi ti to. Već me dvadeset godina gurkaju da moram tamo oputovati, a Alexandre Kojève, kojeg smatram najznačajnijim filozofom, putuje tamo. Možda sam pogriješio, priznajem, ali odolio sam: nisam oputovao.

Onda mi je pisao Hans Blumenberg: ‘Prestanite više s tim vašim – kako je ono rekao? – isljudničkim stavom. Kvrugu, kod vas, Kojèvea i Schmitta radi se o istoj stvari.’ Čudno je to Blumenbergovo

pismo, puno prijateljstva i intenziteta; hoću reći, za mene – drugi još primaju prijateljska pisma. Tad sam si rekao: slušaj, Jacob, nisi sudac, upravo kao Židov nisi sudac, jer moraš priznati: ako si nešto naučio, ponešto si naučio i od Schmitta. Znam za nacističko razdoblje. Znam još i puno više, dio toga pokrивam svećeničkim zavjetom šutnje, to neće dospjeti u javnost. Nisi sudac, jer kao Židov nisi bio u iskušenju. U tom smislu bili smo u milosti, da uopće nismo mogli u tome sudjelovati. Ne zato što nismo htjeli, nego zato što nam nisu dali. Dakle, vi možete suditi, jer znate za otpor, ali ja ne mogu biti siguran u samoga sebe, ne mogu biti siguran ni u koga, da ga neće zahvatiti infekcija nacionalnog uzvišenja i da neće godinu-dvije igrati ludo, raspojasano, kako je on to učinio. Mnogo bi se toga dalo reći o raspojasanosti Carla Schmitta.

Dakle, sve sam to znao, skoro sve, kasnije mi je i sâm još pokazao dokumente od kojih mi se digla kosa na glavi, koje je još uvijek branio. Ne mogu to uopće promišljati. U svakom slučaju, Schmitt kojeg sam upoznao, bilo je to nakon *Političke teologije II*, dakle tridesetpet godina nakon *Političke teologije I*, nakon Petersonova napada. Kao svoje posljednje veliko djelo u starosti, pozabavio se tom Petersonovom kritikom, koja je bila strašno utjecajna. Među nama nije bilo ni govora o nekom kultu. Bila je to distanca, ali nije mi bilo beznačajno sjediti s ustavnim stručnjakom te snage, a

on mi je dao da mu razjasnim, vrlo spontano, ne forsirano, ne učiteljski, pozadinu Rim 9–11. I rekao mi je: 'Prije nego umrete, ispričajte to nekome.' To je za mene danas, kad se toga sjetim, strašna rečenica.

Liberalizam nije umro zbog Schmitta. I ljevica, radikalna ljevica, također je provodila kritiku parlamentarizma. On je bio anti-boljševist. Ako uopće želim razumjeti njegovo djelo, on je jedini konstatirao što je na stvari, naime, da je u tijeku svjetski građanski rat. Već nakon Prvoga svjetskog rata. Mogao je postati i lenjinist, ali imao je kliker za jedinog relevantnog anti-lenjinista. To je sve kasnije utonulo u Hitlerovu kašu, i to je najkobnija, iako ne i jedina konzekvenca. To znači okljaštriti povijest Weimarske republike s jednog kraja. To ima finalističko svojstvo. To je bila jedna, i to najgora mogućnost. Dakle, zaista nisam pozvan naučavati odnosno uopće braniti njemačku povijest, ali reći da njemačka povijest – bilo od Luthera, bilo od Bismarcka, bilo od Karla Velikoga, bilo od Schmitta – teče prema Hitleru, u takvo što ne vjerujem. To su jeftine genealogije, koje ništa ne koštaju, i lako ih je graditi.

Da se to dogodilo u Francuskoj, mogao bih vam to izložiti od Maurrasa do Gobineaua. To nije nikakva mudrost, genealogije ništa ne koštaju, samo vrijeme provedeno u knjižnici. To nije tako, to su bile otvorene mogućnosti, koje su potom pokopane.

Ne govorimo sad o Schmittovu karakteru. Ne bih se ni usudio suditi nekoga tko se pomirio s Crkvom i umro u njezinu krilu te ga je pokopao biskup limburški – tko sam ja da sudim. Ali mogu vam samo reći, kad smo stigli do političkoga, da je Schmitt '32. upozoravao. Htio je isključiti komuniste i naciste, i održati predsjednički režim četiri godine, prema paragrafu 48. i tako dalje, sve dok te radikalne snage, koje su podrivale republiku, ne nestanu ili barem ne padnu u drugi plan. Znae, da moram birati između demokracije i režima s paragrafom 48. kako bi se zaustavilo naciste, ne bih se dvoumio.

Sad još posljednje. To isto ne razumijem, ali ću vam to prenijeti. Jedno je biti teolog, drugo pak filozof, a treće pravnik. To je – kako sam naučio u životu – sasvim drukčiji način poimanja svijeta. Pravnik mora legitimirati svijet kakav jest. To prožima čitavu njegovu naobrazbu, čitavu predodžbu o njegovoj službi.

On je službenik, i svoju zadaću ne vidi u tome da postavlja pravo, nego da ga tumači. Schmitta je zanimalo samo jedno: da Partija, kaos, ne ispliva na površinu, nego da ostane država. Pod bilo koju cijenu. To je teozozima i filozozima teško prihvatiti, ali važi za pravnika: dokle god je moguće pronaći makar pravnu formu, s pomoću kakve god lukavštine, treba to bezuvjetno i učiniti, jer će inače zavladatai kaos. To je ono što je poslije nazvao *kat-echon*: zadržavatelj, koji drži pod

nadzorom kaos koji pritišće odozdo. To nije moj svjetonazor niti moje iskustvo. Kao apokaliptičar, mogu zamisliti da svijet mora propasti. *I have no spiritual investment in the world as it is.* Ali razumijem da netko drugi ulaže na taj način, pa u apokalipsi, u kakvom god obliku, vidi neprijatelja i čini sve kako bi to podjarmio i potisnuo, jer otud se mogu osloboditi snage koje nećemo biti kadri svladati. Primjećujete što hoću od Schmitta – pokazati mu da je apsolutno nužno razdvojiti svjetovne od duhovnih sila, povući tu granicu, jer ako je ne povučemo, ostat ćemo bez našeg zapadnjačkog daha. To sam mu htio predočiti protiv njegova totalitarnog pojma.

O tom sam problemu vrlo dugo razmišljao, i našao sam nešto zajedničko – tja, uzmite to *cum grano salis*, ali mislim to vrlo ozbiljno – nešto zajedničko između Carla Schmitta, Heideggera i Hitlera. Pada li vam nešto na pamet? Postavit ću vam to onda kao zagonetku. Postoji vrlo duboko zajedništvo. Što je zajedničko Adolfu Hitleru kao osobi, Heideggeru kao osobi i Schmittu kao osobi? Reći ću vam što mislim, bez ikakvih ‘ako’ i ‘ali’. Oko toga sam vrlo konkretan. Moja prva teza glasi: njemačka kultura Weimarske republike i wilhelminskog vremena bila je protestantska i pomalo židovski obojena. To je *factum brutum*. Sveučilišta su bila protestantska. Mislim, bilo je katoličkih rezervata, tamo u Münchenu nekakvo protusveučilište, zatim – što ja znam, u Bonnu i

tako dalje, ali to se nije računalo, ponajmanje u egzegezi. *Catholica non sunt legenda.*

Moja druga teza glasi: sva su trojica otpali katolici. To nije mala stvar. Uzmimo dvojicu intelektualaca među njima: oni nisu sigurni na tlu njemačkog sveučilišta, pa si prisvoje mjesto gestom uništenja i razaranja prijašnjega, naime, protestantsko-židovskog liberalnog konsenzusa, koji je pod imenom Ernsta Cassirera imao elegantnog, parfimiranog predstavnika. To su ljudi koje vodi resantiman, to kao prvo, ali koji s tim duhom resantimana iznova čitaju izvore. Heidegger, isusovački gojenac, iznova je čitao. Čitao je Calvina, čitao je Luthera, čitao je Kierkegaarda. Mi – hoću reći: vi i ja – to smo baštinili obrazovanjem, to smo, tako reći, dobili na tanjuru. Ljude je pomalo uzбудila Poslanica Rimljanima Karla Bartha, ali u načelu, to su bile stvari koje su spadale u baštinu naobrazbe kulturnog protestantizma. To je izazivalo žmarce, nije to više bio stari Troeltsch – govoreći o dvadesetim godinama – dosadna liberalna sinteza, nego se nešto zbivalo!

No i to je bilo primljeno, o tome se moglo raspravljati uz čaj, jer je sve to ipak bilo sedimentirano u onome što je čovjek bio. Ali za njega – Heideggera – sve to bilo je novo. I on je to čitao posve drukčijim očima, naime, aristotelovskim očima. Iz toga je onda proizišlo nešto fantastično – točno ili netočno, to je nebitno; svakako, čitao

je drukčije. A kulturnoprotestantska, pomalo židovska, no u načelu ateistička inteligencija, svi ti profesori filozofije, samo su razjapili usta.

Da vam nešto ispričam: Židov Emmanuel Lévinas, koji sad tako lijepo pametuje, koga se u medijima prikazuje kao mudraca i tako dalje, ispričao mi je ovo: u ono vrijeme bio je u krugu studenata koji su otišli u Davos, gdje se Cassirer susreo s Heideggerom. To su bili, tako reći, srednjovjekovni odnosi. Ovaj je naravno dolazio iz Freiburga, fenomenolog i tako dalje. A studenti su priredili večer nakon velike rasprave, kada je Heidegger, među ostalim, odbio Cassireru stisnuti ruku. Bila je to proslava na kojoj su studenti vodili raspravu, a gospodin Emmanuel Lévinas, koji je imao vrlo gustu, crnu kosu, koju je napudrao da postane bijela, nastupao je kao Cassirer. Loše je govorio njemački, pa je samo koračao binom uporno ponavljajući dvije riječi: 'Humboldt – kultura'. To je dočekano takvim salvama smijeha, koje su imale skoro göringovski prizvuk ('kada čujem riječ kultura, vadim pištolj'). To je činio Emmanuel Lévinas. To je ozračje 1931., tako je to izgledalo.

Isto vrijedi za Schmitta. On nije bio Židov, nego legitimni katolički antisemit – svašta sam od njega naučio o katoličkom pučkom antisemitizmu. Obojica smo tada malo držali do Drugog vatikanskog koncila i očekivanja da će to pridonijeti promjeni u umu. Da, on je bio pridošlica iz

prezrene manjine katolika. On nije bio Radbruch, taj prepredenjak, koji je u Heidelbergu predavao filozofiju prava, nije bio neokantovac. Potjecao je iz katoličkog kruga Summe. Dovoljno je da pročitate prvu rečenicu *Političke teologije*. Njegove su prve rečenice uvijek najlapidarnije. 'Suveren je onaj tko odlučuje o izvanrednom stanju.' Ali to jest tako! Zatim slijedi citat iz Kierkegarda, koji je prevratan. Liberalizam je govorio: tu prestaje ustavno pravo. No problem tek tu započinje! U svjetskom građanskom ratu. Anschütz, svakako značajan pravnik, rekao je, a Kelsen u *Općem ustavnom pravu* 1925. napisao: nema bezakonja, i najgora je diktatura zakon. (U engleskom je izdanju izostavljena ta zapanjujuća rečenica.) Tu imamo čovjeka koji postavlja supstancijalna pitanja, kao Heidegger. U tome je bila fascinacija.

No dospio sam u područje u kojem se doista mogu samo zamisliti, ali ne mogu si pripisati nikakvu kompetenciju, iako one koji se izdaju za kompetentne smatram nezalicama. To je nešto drugo. Knjige o tome uglavnom su nepodnošljive, i nemaju pojma o stvarnim snagama i krizama. Tu se sluša demokratska abeceda, i svaki docent politologije u svojem nastupnom predavanju mora, naravno, opaliti vritnjak Carlu Schmittu, jer da prijatelj/neprijatelj nije ispravna kategorija. Etablirala se čitava jedna znanost kojoj je zadaća potisnuti taj problem. Promislimo li o tome – to je smiješno, u usporedbi s preispitivanjima tog

problema, koja su Schmitta, doduše, odvela u zabludu, ali su barem bila preispitivanja.

Dixi. Nisam time spasio dušu, ali sam vam ispričao kako se to zbililo.



Bilješke

- 1 Joseph Klausner, *Von Jesus zu Paulus* (1950.), Frankfurt, 1980.
- 2 Leo Baeck, *Aus drei Jahrtausenden*, Tübingen, 1958.
- 3 Leo Baeck, *Das Wesen des Judentums* (1923.), 3. izdanje, Darmstadt, 1985. A. von Harnack, *Das Wesen des Christentums* (1900.), 2. izd., Gütersloh, 1985.
- 4 Leo Baeck, *Die romantische Religion*, Berlin, 1922.
- 5 Leo Baeck, 'Der Glaube des Paulus (Paulus, die Pharisäer und das Neue Testament)', u K.H. Rengstorf, *Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung*, Darmstadt, 2. izdanje 1969. (WdF sv. 24), 565–591.
- 6 *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München, 1928.
- 7 Hans Joachim Schoeps, *Paulus – Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte*, Tübingen, 1958.
- 8 Martin Buber, *Zwei Glaubensweisen*, Zürich, 1950.
- 9 A. Riegl, *Spätromische Kunstindustrie*, 2. izdanje, 1927. Pretisak Darmstadt, 1992.
- 10 U: Merkur 6 (1952.), 198.
- 11 C. Schmitt, *Hamlet oder Hekuba*, Stuttgart, 1985.
- 12 Gershom Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen* (1941.), Frankfurt, 1980, 315–355. Usp. i isti, *Sabbatai Zwi. Der mystische Messias* (1957./1973.), Frankfurt, 1992.
- 13 *Die Denkwürdigkeiten der Glückel von Hameln*, 4. izdanje, 1923., Frankfurt, 1987.
- 14 Johannes Munck, *Paulus und die Heilsgeschichte*, Kopenhagen 1954.; isti, *Christus und Israel*, Aarhus-Kopenhagen 1956.
- 15 Bruno Bauer, *Christus und die Caesaren* (1877.), Hildesheim 1987.
- 16 Dieter Georgi, *The Opponents of Paul in 2 Corinthians*, Philadelphia 1986.
- 17 Referat je, prema ljubaznom podatku Sh. Shakeda, objavljen u *Transactions of the Israelic Academy of Sciences and Humanities*, sv. II., usp. i S. Pines, 'Notes on Islam and on Arabic Christianity and Judaeo-Christianity', u: *JSAI* 4, 1984., 135–152. Perzijski izraz glasi *tarza* (naznaka Sh. Shakeda). Usp. i J.G. Gager, 'Jews, Christians and the dangerous ones in between', u: Sh. Biderman, B.A. Scharfstein (ur.), *Religion and Interpretation*, Leiden 1992., 249–257.

- 18 Hans Joachim Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tübingen 1949.
- 19 Georg Strecker, *Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen*, Berlin 1958.
- 20 Emil Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, Leipzig 1901.–1911.
- 21 Adolf Jellinek, *Bet Ha-Midrash. Sammlung kleinerer Midraschim*, Jeruzalem 1967.
- 22 Moritz Friedländer, *Geschichte der jüdischen Apologetik und Vorgeschichte des Christentums*, Leipzig 1900. / Zürich 1903.
- 23 Helmut Koester, *Einführung in das Neue Testament*, Berlin 1980.; Ulrich Wilckens, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte*, Neukirchen, 3. izd., 1973.
- 24 Michael Sachs, *Die Festgebete der Israeliten*, Breslau, 1898.
- 25 F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* III. 1, Heidelberg ³1954., str. 83–86 (= Frankfurt ³1990., 361–364).
- 26 H.U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Aesthetik*, Einsiedeln, 1961. i dalje.
- 27 M. Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin, 1970.
- 28 H. Ebeling, *Evangelische Evangelienauslegung: Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik*, 3. izd. Tübingen, 1991.
- 29 Fr. Nietzsche, *Morgenröte*, knjiga 1 § 84.
- 30 J. Pépin, *Mythe et allégorie: les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes (études Augustiniennes)*, Paris 1958.; isti, *La tradition de l'allégorie de Philon d'Alexandrie à Dante (études Augustiniennes)*, Paris 1987.
- 31 Hans Wenschkewitz, *Die Spiritualisierung der Kultusbegriffe Tempel, Priester, Opfer im Neuen Testament*, Angelos Beiheft 4, Leipzig 1932.
- 32 *Spiegel – njem. zrcalo* (prim.prev.)
- 33 Bo Reicke, *Diakonie, Festfreude und Zelos in Verbindung mit der altchristlichen Agapefeier*, Uppsala 1951.
- 34 Richard Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen* (3. izd. 1927.), pretisak Darmstadt 1980.
- 35 Hans von Campenhausen, *Die Entstehung der christlichen Bibel*, Tübingen 1968.
- 36 Adolf von Harnack, *Marcion – das Evangelium vom fremden Gott* (2. izdanje 1924.), Darmstadt 1985.
- 37 Erik H. Erikson, *Der junge Mann Luther*, Frankfurt, 4. izd. 1989.
- 38 Theodosius Harnack, *Luthers Theologie* (1862.), Amsterdam 1969.

- 39 Hermann Cohen, *Deutschtum und Judentum*, Gießen, 1923.
- 40 Posljednja četvrtina 19. stoljeća, doba velikog gospodarskog rasta, u kojem su osnovane mnoge značajne tvrtke te pokrenut val eklekticističke arhitekture (prim. prev.)
- 41 Ferdinand Ebner, *Das Wort und die geistigen Realitäten* (1921.), Frankfurt, 1980.
- 42 Martin Buber, *Ich und Du*, Leipzig, 1923.
- 43 Martin Buber, *Ekstatische Konfessionen*, Heidelberg, 1984.
- 44 Hugo Ball, *Byzantinisches Christentums – Drei Heiligenlegenden*, Berlin/Leipzig, 1923.; isti, *Kritik der deutschen Intelligenz*, Bern, 1919.
- 45 Hans Kelsen, 'Gott und Staat', u: *Logos XI* (1922./23.), 261–284, otisnuto u: isti, *Staat und Naturrecht*, iz. E. Topitsch, München, 1989., 29–55.
- 46 Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt, 1966.
- 47 Romano Guardini, *Das Ende der Neuzeit*, Würzburg, 1951.
- 48 Hans Sedlmayr, *Der Verlust der Mitte*, Salzburg, 1948.
- 49 Carl Schmitt, *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Berlin, 1970., 109–126.
- 50 Hans Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Frankfurt, 1974., 103–118.
- 51 Usp. K.M. Kodalle, 'Der non-konforme Einzelne. Kierkegaards Existenz-Theologie', u: J. Taubes (ur.), *Der Fürst dieser Welt*, München, 1983., 198–226; isti, 'Walter Benjamins politischer Dezionismus im theologischen Kontext', in: N. Bolz, W. Hübener (ur.), *Spiegel und Gleichnis. Festschrift für Jacob Taubes*, Würzburg, 1983., 301–317.
- 52 Uputa na: Ernst Fraenkel, *The dual state*, New York, 1941.
- 53 Hans Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, 54, bilj. 43.
- 54 Uputa na: Leo Strauss, *Spinozas Religionskritik als Grundlage seiner Religionswissenschaft* (1930.), Darmstadt, 1981.
- 55 Hugo Fischer, *Wer soll der Herr dieser Welt sein? Eine politische Philosophie*, Stuttgart, 1962.
- 56 Hugo Fischer, *Nietzsche Apostata oder die Philosophie des Ärgernissees*, Erfurt, 1931.
- 57 Leo Schestow, *Auf Hiobs Waage. Über die Quellen der ewigen Wahrheiten*, Lambert Schneider, Berlin, 1929.
- 58 Leo Schestow, *Athen und Jerusalem. Versuch einer religiösen Philosophie*, Graz, 1938.
- 59 Hans Urs von Balthasar, *Die Apokalypse der deutschen Seele*, Salzburg, 1937./1939.; isti, *Prometheus. Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus*, Heidelberg, 1947.

- 60 Karl Jaspers, *Nietzsche und das Christentum* (1946.), München, 3. izd., 1985.
- 61 Ernst Bertram, *Nietzsche – Versuch einer Mythologie* (1918., 7. izd. 1929.), 10. izd. Bonn 1989.
- 62 Ernst Bloch, *Erbschaft dieser Zeit*, prošireno izdanje, Frankfurt, 1985.; *Geist der Utopie* (1918., druga verzija 1923.), Frankfurt, 1985.
- 63 F. Nietzsche, *Werke in drei Bänden*, III, 773.
- 64 Djelo pod tim naslovom nije pronađeno. Usp. Emil Dubois-Reymond, *Vorträge über Philosophie und Gesellschaft*, Hamburg, 1974.
- 65 *Morgenröte*, knjiga 2., § 113.
- 66 *Nachgelassene Fragmente 1885–87, Kritische Studienausgabe*, izd. G. Colli / M. Montinari, München / Berlin, 1988., sv. 12, 24.
- 67 'Der Moses des Michelangelo', u: Studienausgabe, sv. 10, 9. izd., 1989., 195–223.
- 68 Nismo uspjeli ući u trag radu Meyera Schapira. Usp. ipak M. Schapiro, 'Leonardo and Freud: An art-historical study', u: *Journal of the History of Ideas* xvii, 1956., 147–178.
- 69 William Robertson Smith, *The religion of the Semites* (1889./1894.), Freiburg, 1899.

Biografija

Jacob Taubes (1923.–1987.), filozof i religijski mislilac, obrazovan za rabina. Rođen je u Beču, a 1947. je u Zürichu doktorirao s djelom o zapadnoj eshatologiji. Predavao je na Jewish Theological Seminary u New Yorku, na Hebrejskom sveučilištu u Jeruzalemu te na sveučilištima Harvard, Princeton i Columbia. Veći dio svoje karijere, od 1966. godine, proveo je kao profesor na Slobodnom sveučilištu u Berlinu. Utjecao je na mnoge suvremene filozofe, posebno na Emmanuela Levinasa, Giorgia Agambena i Petera Sloterdijka. Za života su mu objavljena djela: *Abendländische Eschatologie* (1947.) i *Ad Carl Schmitt* (1987.), a posthumno *Die politische Theologie des Paulus* (1993.) i *Vom Kult zur Kultur. Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft* (1996.). Također, uredio je i tri sveska djela *Religionstheorie und Politische Theologie (Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen, 1983.; Gnosis und Politik, 1984.; Theokratie, 1987.)*





Ovu knjigu su svojom financijskom pomoći podržali

Ministarstvo kulture Republike Hrvatske
Ministarstvo znanosti, obrazovanja
i športa Republike Hrvatske
Grad Rijeka
Fondacija za izdavaštvo Sarajevo



traduki^T

Ova knjiga objavljena je uz potporu TRADUKI-ja, mreže za književnost koju su zajednički pokrenuli Ministarstvo za europske i međunarodne poslove Republike Austrije, Ministarstvo vanjskih poslova Savezne Republike Njemačke, švicarska kulturna zaklada Pro Helvetia, te Kulturkontakt Austria, Goethe Institut i Zaklada S. Fischer.